

JULIANA VERÇOSA DA SILVA

**A CRÍTICA NIETZSCHIANA À NOÇÃO DE SUJEITO: um egoísmo
sem ego.**

MACEIÓ – 2021

JULIANA VERÇOSA DA SILVA

**A CRÍTICA NIETZSCHIANA À NOÇÃO DE SUJEITO: um egoísmo
sem ego.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFAL, como requisito para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Subjetividade e Sociedade

Orientadora:

**Prof.^a Dr.^a. Cristina Amaro Viana
Meireles.**

MACEIÓ – 2021

Dedico o presente trabalho aos meus pais, **Josinete e Giovane**. Eles estiveram sempre comigo e não mediram esforços para que eu pudesse lutar pelo sonho de fazer um mestrado em filosofia. Não poderia deixar de dedicar essa jornada também a Prof.^a Dr.^a **Cristina Amaro Viana Meireles** (orientadora). Cristina sempre acreditou em mim, mesmo quando eu mesma deixei de acreditar. Toda minha vida acadêmica (da graduação ao mestrado) foi acompanhada e apoiada por ela. Cristina sempre foi mais que uma orientadora, foi um exemplo de pessoa, uma excelente profissional, uma brilhante intelectual, uma amiga, uma psicóloga, uma inspiração. Às vezes tudo que precisa é apoio, conselho, alguém que te faz seguir, essa pessoa na minha vida foi Cristina. Sem ela, não teria completado essa jornada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a **CAPES** pelo apoio ao longo de dois anos. Sem esse apoio dificilmente teria concluído minha pesquisa. Assim como grande parte dos estudantes pobres, teria enormes dificuldades para me manter estudando/pesquisando sem o apoio financeiro concedido pela CAPES. Essa agência foi fundamental em um momento muito difícil de saúde pública (covid-19), de uma política corrompida e de um agravamento da desigualdade econômica/social em todo país. Agradeço não apenas de modo individual, mas de modo coletivo a essa importante agência de fomento do nosso país.

Agradeço de modo muito especial à banca avaliadora composta pela prof. Dr^a. **Cristina Amaro Viana Meireles**, pelo prof. Dr. **Ildenilson Meireles Barbosa** e pelo prof. Dr. **Marcus José Alves de Souza**. Meu mais profundo agradecimento à professora Cristina. Muito mais que uma orientadora, Cristina é uma intelectual brilhante, uma amiga, uma pessoa incrível a quem tive um enorme prazer de conviver. Sem ela não conseguiria ter concluído esse trabalho. Serei sempre grata a Cristina! Ao professor Marcus José por suas preciosas e acuradas observações, discussões, apoio, aulas extraordinárias, por todos os excelentes momentos que partilhamos ao longo de toda a minha vida acadêmica. Marcus José além de ser um intelectual brilhante é um grande amigo. Meu muito obrigada por tudo e por tanto! Agradeço de modo muito especial ao professor Ildenilson. O prof. Ildenilson foi extremamente generoso, competente, simpático, cuidadoso, atencioso e muito paciente. Um profissional e uma pessoa que fiquei honrada e feliz por ter cruzado o meu caminho. Meu mais sincero obrigada, prof. Ildenilson.

Agradeço todos os professores que me ajudaram ao longo de toda a minha jornada acadêmica. Em especial aos professores: Fernando Meireles Monegalha Henriques, João Carlos Neves de Souza Nunes Dias, Juliele Maria Sievers, Marcos Antonio da Silva Filho, Maxwell Moraes de Lima Filho, Rodrigo Barros Gewehr, Taynam Santos Luz Bueno. Todos os mencionados professores(as) proporcionaram-me reflexões importantes. Agradeço pelo apoio e por todas as acuradas observações, dicas e reflexões.

Agradeço profundamente toda minha família. Um agradecimento muito especial ao meu irmão amado, Matheus. Ele é meu orgulho, meu apoio, meu afago, minha vida, minha maior inspiração. Matheus é um dos grandes responsáveis pela minha constante busca para me potencializar cada vez mais e nunca desistir dos meus sonhos. Agradeço aos meus irmãos Jonas e Junior por todo amor. As minhas queridas e amadas cunhadas Mayara, Izabela e Milena. Aos meus sobrinhos amados Vinícius, Victor e Miguel. Ao meu tio amado, Fábio. Aos melhores pais do mundo, Josinete e Giovane. Sem os meus pais jamais conseguiria realizar meus sonhos. Sem eles nunca teria concluído minha graduação e,

menos ainda, teria sequer sonhar com mestrado. Eles me acolheram, me apoiaram, me inspiraram, me fizeram seguir, me fizeram lutar e resistir a todos os mais difíceis desafios que enfrentei nessa jornada chamada vida.

Agradeço em especial a Elaine Lima, a Livia Lima e a Socorro Lima. Elas são as minhas mais amadas amigas, minha segunda família. Elaine é uma inspiração intelectual e pessoal. Uma amiga sem igual. Alguém que me faz cada dia ser “mais”. O apoio, amizade de Elaine me mostra o quanto a humanidade pode ser mais potente. Livia é uma inspiração em todos os sentidos, uma intelectual brilhante, uma pessoa fantástica, uma amiga extraordinária, o tipo de pessoa que quero ter para o resto de minha vida. Socorro é minha segunda mãe, a mãe que a vida me reservou. Em momentos de desamparo e desassossego, em muitas e difíceis situações, essas três mulheres estiveram e estão ao meu lado.

Agradeço a Anderson Kelmany (Jungle), meu querido e amado amigo/irmão de toda uma vida. Sua amizade, carinho, apoio, provocações filosóficas são fundamentais na minha vida. Agradeço imensamente a Lilia Ferreira, amiga amada, parceira de reflexões e ações, companheira nas horas felizes e nas mais difíceis. Agradeço de modo muito impar a Alessandra Lins da Silva e seu maravilhoso companheiro, Austenio Oliveira (Austen). Esse casal é sem igual. São amigos, parceiros, pessoas que amo imensamente e admiro de maneira excepcional. Obrigada por tudo e por tanto. Agradeço a Yasmin Alcantara, amiga amada e querida. Yasmin é sinônimo de afago, resistência, persistência, boas risadas e muito afeto. Uma pessoa que sempre fará parte da minha vida.

Agradeço a Darlan Lourenço e a Simone Rocha, o casal de amigos que amo profundamente, mesmo que não estejam tão próximos no meu cotidiano, estão em meu coração. A Nathalia Tobias por seu apoio, carinho, amizade, boas risadas e muitas reflexões. A Roselito Oliveira um grande e amado amigo. A Laís Messias, amiga amada de uma vida. A Vitória Leticia é o tipo de amiga que tenho “intimidade de alma”. A Vanyelle Mota por seu apoio, sua fé em mim, por seu carinho e amizade. A Paula Cibelly por me fazer querer ser “mais”, por me provocar, por momentos incríveis e por me fazer mais feliz ao estar na minha vida. A Janine Conceição que é um verdadeiro presente que a vida me reservou, uma pessoa extraordinária e uma excelente companheira de todas as horas. A Pricila Lais por tudo e por tanto. A Milena Felix por tornar minha vida mais leve e alegre.

Agradeço aos meus companheiros de turma no mestrado: Jéssica, Ricardo, Jhon, Danilo, Anderson, Diogo e Rodrigo. Em especial a Jéssica Baêta. Momentos memoráveis sua amizade me proporcionou ao decorrer do curso e espero muito que esses momentos perdurem para o resto da vida. Agradeço de modo muito afetivo a Rodrigo Calheiros. Rodrigo me proporcionou muitas reflexões, muitas risadas, muito apoio e incentivo. Rodrigo é um amigo que levarei para o resto da vida. Agradeço profundamente a todos os meus amados amigos presentes aqui e/ou na minha vida.

RESUMO

O filósofo alemão Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) estabelece um ponto de vista bastante crítico a respeito da noção de subjetividade. Diante disso, o que nos interessa investigar é como nosso filósofo diz que a ideia moderna de sujeito é uma ficção e defende o egoísmo, ou seja, como ele defende um *egoísmo sem ego*? Para responder a essa questão de modo a evidenciar a sua relevância para o contexto global do pensamento de nosso autor, dividimos o texto em dois momentos. Em um primeiro momento, destacamos a crítica nietzschiana acerca da moral. Tendo como chave interpretativa lançar luz sobre a relevância do egoísmo em contrapartida a uma moralidade que guia para um maior distanciamento de si mesmo. Em um segundo momento, analisamos a proposta de uma outra noção de subjetividade e sua relação com o egoísmo. Assim, no segundo capítulo elucidamos o entendimento nietzschiano acerca da moral gregária como guia para o desconhecimento de si mesmo, a crítica a moral do desinteresse (do “não-egoísmo”) e a moral como guia para certo tipo de vida pulsional: reflexões acerca do egoísmo. Já no terceiro capítulo abordamos a supervalorização da razão como um problema, na sequência abordaremos a razão, linguagem e consciência e, por fim, a concepção nietzschiana de um egoísmo sem ego. Dentro desse percurso evidenciamos que o egoísmo é inteiramente repensado pelo alemão em referência ao si mesmo. A noção de si mesmo nos será muito cara, pois é em vista dele que o pensador defende um egoísmo sem ego.

Palavras-chaves: Nietzsche, subjetividade, egoísmo, si mesmo, moral.

ABSTRACT

The German philosopher Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) establishes a very critical point of view regarding the notion of subjectivity. In light of this, what we are interested in investigating is how our philosopher says that the modern idea of subject is a fiction and defends egoism, that is, how does he defend an egoism without ego. To answer this question in a way that highlights its relevance to the overall context of our author's thought, we divided the text into two moments. In a first moment, we highlighted the Nietzschean critique of morality. Our interpretative key is to shed light on the relevance of selfishness in contrast to a morality that guides to a greater distancing from oneself. In a second moment, we analyze the proposal of another notion of subjectivity and its relation to egoism. Thus, in the second chapter we elucidate the Nietzschean understanding about the gregarious moral as a guide to the ignorance of oneself, the criticism to the moral of disinterest ("non-selfishness") and the moral as a guide to certain types of pulsional life: reflections about selfishness. In the third chapter, we approach the conception of the subject as fiction: the relation between language, consciousness and the unconscious for Nietzsche, the relation of the Self with the "casuistry of egoism" and, finally, the Nietzschean conception of an egoism without egoism. Within this path we can see that egoism is entirely rethought by the German in reference to the self. The notion of the self will be very dear to us, because it is in view of it that the thinker defends an egoism without ego.

Keywords: Nietzsche, subjectivity, egoism, self, morality.

LISTA DE ABREVIATURAS

Referências às obras de Nietzsche serão feitas com base nas seguintes abreviaturas, seguidas do número do aforismo e página, conforme as siglas convencionais:

A	Aurora
ABM	Além do Bem e do Mal
AC	O anticristo
AZA	Assim Falou Zaratustra
CI	Crepúsculo dos Ídolos
CP	Cinco prefácio para cinco livros não escritos.
Co. Ext. II Segunda Consideração Extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida.	
EH	Ecce Homo
GC	Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HH I.	Humano, demasiado humano (vol. I)
NT	Nascimento da Tragédia
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. A MORAL COMO GUIA PARA CERTOS TIPOS DE VIDA: reflexões acerca do egoísmo.....	15
2.1 A MORAL GREGÁRIA COMO GUIA PARA O DESCONHECIMENTO DE SI MESMO.....	15
2.2 A CRÍTICA À MORAL DO DESINTERESSE (DO NÃO-EGOÍSMO)	32
2.3 A MORAL COMO GUIA PARA CERTO TIPO DE VIDA PULSIONAL: REFLEXÕES ACERCA DO EGOÍSMO.....	42
3. O EGOÍSMO SEM EGO	52
3.1 A SUPERVALORIZAÇÃO DA RAZÃO COMO UM PROBLEMA	52
3.2 RAZÃO, LINGUAGEM E CONSCIÊNCIA.....	68
3.3 UM EGOÍSMO SEM EGO.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS	90

1. INTRODUÇÃO

Nossa proposta nesse trabalho é analisar, dentro da filosofia do alemão Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), como o pensador defende que toda ação é interessada, egoísta¹, se para ele a ideia de sujeito é uma ficção. Ou seja, como Nietzsche entende um egoísmo sem ego?² Elucidaremos como, por um lado, Nietzsche faz duras críticas a um tipo de subjetividade constituída por uma espécie de “unidade” racional consciente. Por outro lado, ele nega qualquer ideal de desinteresse (de não-egoísmo). Inicialmente parece uma questão paradoxal, no entanto, o alemão assevera que se trata de uma série de erros de interpretação. Dito isso, precisamos analisar as razões e as consequências que levaram a humanidade, para Nietzsche, a esses erros de interpretação. Buscamos, desse modo, evidenciar como o autor defende um egoísmo sem ego.

Em nossa pesquisa procuramos desvelar que o egoísmo foi compreendido pelo pensador alemão como um tipo de cuidado de si mesmo. A ênfase dada a essa compreensão acerca do egoísmo revelará uma organicidade admirável no pensamento do filósofo. Para tanto, tomamos a crítica à moral para guiar e subsidiar a nossa análise, com maior foco no momento inicial do nosso texto. Chamamos atenção para a compreensão nietzschiana de que o tipo de moral vigente guiou a humanidade a uma “ausência de si”. É nessa direção que o egoísmo se revelará como um contramovimento a essa moralidade. Tomando o egoísmo como um cuidado de si mesmo, compreendemos que o egoísmo se revelará uma importante chave interpretativa para uma possível transformação desse tipo de moralidade, bem como, do próprio homem.

Nessa direção, chamamos atenção para a relevância do exemplo que o povo grego pré-socrático ocupa no pensamento de nosso autor. Em suas primeiras reflexões ele compreende que homem é natureza. Assim, mesmo que o pensador ressalve a importância do indivíduo, ainda assim, esse indivíduo é compreendido em consonância com a natureza. Em momentos ulteriores às suas primeiras reflexões essa compreensão é mantida, mesmo que em diferentes configurações reflexivas. É diante desse contexto que podemos entender melhor o egoísmo como um cuidado de si mesmo.

Lembramos ainda que Nietzsche é um filólogo de formação e busca explorar e restaurar o “orgulho” das palavras, busca por uma riqueza que não aparece quando estão em “estado de dicionário”. Por isso, acreditamos fortemente que o pensador não ignora a etimologia da palavra egoísmo, que em alemão, “*Selbst*”, diz respeito às formas compostas,

¹ Em muitas ocasiões Nietzsche utiliza interesse e egoísmo como sinônimos. Sobre isso ver, por exemplo, HH I, § 133 e ABM, § 220.

² Essa questão tem por “inspiração” a pergunta feita pelo filósofo alemão em HH I § 133: “Como um ego seria capaz de agir sem ego?” Essa é a pergunta central guiará nosso texto, direta ou indiretamente.

ao nosso “auto” ou “ego”. Já a partícula “*Zucht*” significa cultivo, aperfeiçoamento, criação (de animais, plantas ou de homens). Assim, “*Selbstzucht*” é traduzido como “cuidado de si”, “amor de si”, “cultivo de si”³.

Diante desse contexto é importante destacar que o egoísmo não é compreendido como uma ação deliberada por uma unidade consciente. Não é um sujeito autoconsciente quem delibera, mas um si mesmo. Onde, no interior de cada organismo há uma busca pela satisfação de um interesse pulsional⁴. Nessa direção, o si mesmo se revelará muito mais amplo e complexo que a ideia de sujeito calcada em uma unidade consciente doadora de sentido. Nietzsche insere seu entendimento acerca do egoísmo em uma inter-relação com o si mesmo. Nesse sentido ainda, o si mesmo não é compreendido de modo isolado, ele é visto em uma relação direta com a história, com a cultura, com a vida.

É mister notar ainda que em suas últimas reflexões o pensador refina a compreensão acerca do egoísmo e estabelece que há dois tipos de egoísmo, um doente e o outro sadio. O egoísmo doente é aquele que tudo quer para si. Já o egoísmo sadio é aquele que tem em excesso e assim é capaz de transbordar⁵. Nesse momento, o egoísmo é tomado como um sintoma de uma vida plena ou de uma vida degenerada. Nesse sentido, o egoísmo é visto em função da totalidade da vida. Essa reflexão se revelará em pleno acordo com a compreensão do egoísmo como um cuidado de si mesmo. Entendimento esse que revela a organicidade do pensamento nietzschiano.

Dividimos nosso texto em dois grandes eixos temáticos com o intuito de delimitar melhor nossa exposição. O primeiro eixo estabelece a relação entre o egoísmo e a moral. Analisamos essa relação em obras importantes e em contextos reflexivos distintos. Nossa intenção é evidenciar, a partir das obras analisadas, que o egoísmo é compreendido como um tipo de cuidado de si. Essa posição se contrapõe a moral gregária que, no limite, guia a uma “ausência de si”. O segundo eixo caminhará pela intrincada trilha traçada por nosso pensador acerca da sua crítica a noção de sujeito calcada em uma unidade consciente capaz de doar sentido. Buscamos em nossa análise mostrar essa crítica e apontar a defesa de nosso autor acerca do si mesmo. Nesse sentido, a redefinição da noção de sujeito como si mesmo nos permitirá compreender a defesa de nosso autor acerca de um egoísmo sem ego.

Para que possamos desvelar como Nietzsche articula um egoísmo sem ego, o presente trabalho será dividido em três capítulos: 1) Introdução; 2) A moral como guia para certos tipos de vida pulsional: reflexões acerca do egoísmo; 3) O egoísmo sem ego. O

³ Essa análise etimológica foi feita pelo tradutor das obras de Nietzsche pela editora Companhia das Letras, Paulo César de Souza, na nota de rodapé nº 26 da obra EH.

⁴ Dentro desse jogo pulsional torna-se interessante para o desenvolvimento do nosso trabalho destacar que, ao contrário do que a moral vigente difundiu, nosso pensador evidencia que não há ações “desinteressadas”, “não-egoístas”. Nessa direção algumas passagens ganham destaques, como: HH I, § 57 e § 138; § A, 215 e § 262; ABM, § 33 e § 220, entre outra.

⁵AFZ (da virtude dadivosa), p. 73.

segundo capítulo será dividido em três seções intituladas: (2.1) “A moral gregária como guia para o desconhecimento de si mesmo”; (2.2) “A crítica a moral do desinteresse (do não-egoísmo)” e (2.3) “A moral como guia para certos tipos de vida pulsional: reflexões acerca do egoísmo”. O terceiro capítulo será dividido nas seguintes seções: (3.1) “A supervalorização da razão como um problema”; (3.2) “Razão, linguagem e consciência” e (3.3) “O egoísmo sem ego”. Faremos uso de obras capitais de Nietzsche, como por exemplo, *O Nascimento da Tragédia* (1871), *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral* (1873), *Humano, demasiado humano* (1878), *Gaia Ciência* (1882), *Assim Falou Zarathustra* (1883-1885), *Além do Bem e do Mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *Ecce Homo* (1888).

Na primeira seção do nosso segundo capítulo, chamamos atenção para o modo como Nietzsche interpreta a cultura grega. Após uma longa exposição, desvelamos a compreensão de nosso pensador acerca da relevância de um cuidado de si mesmo para o povo grego. Destacamos que Nietzsche compreende esse cuidado de si como um tipo de egoísmo que inflama a disputa, que fomenta o florescimento cultural de todo um povo. Essa postura permite ao homem grego cuidar do que lhe é mais próximo. Já o homem moderno, com a sua moral gregária, é muito mais distantes de si mesmo. Nessa mesma direção, buscamos lançar luz sobre a possibilidade de entrever a relevância do egoísmo em contrapartida a uma moralidade que guia para um maior distanciamento de si mesmo.

Na segunda seção do nosso segundo capítulo abordaremos as incoerências e enganos estabelecidos no âmbito da moralidade tradicional sobre o egoísmo. Nessa direção, é a partir da obra de 1878 que as reflexões acerca da moral ganham cada vez mais atenção e o egoísmo novos contornos. Evidenciamos nessa obra que não são as ações altruístas ou egoístas que fazem o homem ser moral, mas antes, ser moral é seguir as leis ou a tradição. Destacamos ainda que a moral é, sobretudo, calcada na impessoalidade. Nietzsche assevera que não desenvolvemos nossa personalidade, não nos tornamos *peçoais inteiras*. A moral conduziu o homem a desprezar a si mesmo. Isso ocorre por uma má leitura que o homem faz acerca de si mesmo. Essa má interpretação foi motivada por uma “falha do espelho”, por “uma série de erros da razão”. Nietzsche questiona como pode uma ação sem nenhum motivo pessoal. Ou, nas palavras do pensador: “Como poderia o *ego* agir sem ego?”. Toda ação é fundamentada em uma necessidade pessoal. Evidenciando incoerência na lógica da tradição ocidental. Por um lado se defende a existência de um ego e, por outro lado, que esse ego possa agir sem ego. Dessa maneira, evidenciamos que há um *interesse* moral no *desinteresse*.

Na terceira seção do segundo capítulo estabelecemos a distinção tipológica da moral em vista da discussão acerca do egoísmo. Nietzsche conclui que há duas perspectivas de valor, a do nobre e a do escravo. Decorre disso, que a moral passa a ser vista como um

sintoma de uma vida potente ou degenerada. O homem forte é capaz de lidar com a vida sem negá-la, sua moral potencializa a vida. Já a moral do fraco leva a uma supressão do próprio homem a partir da veneração de um mundo para além do que vivemos, do que somos. Assim, a moral do fraco diz “não-eu” e este “Não é seu ato criador”. Já a moral do forte é um tipo de moral que valoriza o egoísmo, só o forte é capaz de dizer “Sim a si mesmo”, aos seus mais próprios interesses. Assim, extraímos que o egoísmo é tomado como um cuidado de si mesmo, como um voltar-se para si mesmo. Resta ainda destacar que a moral guia o jogo pulsional, privilegiando o que é vivido como necessário e relegando a um plano secundário o que é vivido como prejudicial. Diante dessa lógica, o jogo pulsional guiado pela moral do fraco se volta contra o próprio indivíduo. É dessa maneira que Nietzsche compreende que o altruísmo é uma técnica cruel e eficaz de produzir sofrimento para si mesmo, adoecendo o homem.

Já na primeira seção do terceiro capítulo abordaremos a supervalorização da razão como um problema. Nietzsche assevera que o adoecimento do homem teve início com um processo de interpretação moral. A partir da interpretação iniciada por Sócrates de que a racionalidade poderia “melhorar” o homem, os instintos, o corpo, os sentidos, tudo que torna essa vida mais potente é levado “*para baixo*” pela razão. A posição de Sócrates foi seguida por Platão e ganhou expansão com o cristianismo. A moral cristã é a expressão máxima da degeneração da vida. A lógica cristã coloca os instintos uns contra os outros, causando um adoecimento no homem. Um dos maiores exemplos é a noção de “desinteresse”, de “negação de si mesmo”. A partir da “morte de Deus” Nietzsche propõe olhar por outros ângulos, deslocar perspectivas, ver no sentido da terra, no corpo, na vida, tudo que de fato importa. Para essa grande tarefa é preciso se voltar para si mesmo, é preciso se voltar para o corpo e tudo ao seu redor. Nessa mudança de perspectiva, o sujeito nada mais é que uma multiplicidade. Assim também, o homem não está separado da vida, do mundo. Essa concepção possibilita mudar o modo de avaliar os valores. Agora o homem não é mais uma criação divina. Essa compreensão possibilita ao nosso pensador uma reviravolta nos valores mais estimados ao decorrer da tradição filosófica ocidental.

Na segunda seção do terceiro capítulo trataremos do entendimento nietzschiano acerca das ilusões lógico-gramaticais da linguagem, a superficialidade da consciência e os processos muito mais complexos do si mesmo. Nossa estratégia é demonstrar que a supervalorização da razão *forçou* o homem ao erro, a enganar-se a partir da crença em pressupostos metafísicos. A crítica à linguagem é importante nesse contexto. A crença na gramática afirma e reafirma pressupostos metafísicos como a ideia de Ser, de substância, de imutabilidade, de identidade, entre outros. É justamente neste contexto que Nietzsche estabelece sua crítica à noção tradicional de subjetividade pautada na ideia de uma unidade consciente, para ele o que existe é uma multiplicidade de forças: “A Grande Razão”, o

corpo, o Si mesmo. Mas, isso não significa um corpo isolado, ao contrário, o corpo está em relação direta com a moralidade, com a história, com a vida. Nietzsche defende que o que existe, só existe em uma inter-relação de forças em constante transformação. Nietzsche propõe um novo entendimento acerca do mundo e da noção de subjetividade.

Na terceira seção do terceiro capítulo nossa estratégia será retomar as conclusões mais caras atingidas ao decorrer do texto afim de evidenciar de modo mais detido como Nietzsche compreende um egoísmo sem ego. Destacaremos que o egoísmo não pode ser remetido a um interesse como um ato da consciência refletida, deve ser visto em favor de um trabalho subterrâneo dos instintos, em função do si mesmo. Diante desse entendimento, a moral ocupa um papel importante. A moral guia uma apreciação ou recusa de uma certa vida pulsional, potente ou degenerada. A partir da valorização de ideais metafísico foi levado nas mais sérias das considerações as grandes e profundas ideias, desprezando-se as coisas “pequenas”, as preocupações mais fundamentais da vida, “toda a casuística do egoísmo”. Nietzsche assevera que é em “toda a casuística do egoísmo” que se deve começar aprender de novo. Ao voltar-se para si mesmo, através de um egoísmo sadio, o homem pode dar sentido à sua própria vida. É sobre toda essa articulação que evidenciaremos a importância do egoísmo na filosofia nietzschiana, a importância de compreender um egoísmo sem ego.

2. A MORAL COMO GUIA PARA CERTOS TIPOS DE VIDA: reflexões acerca do egoísmo.

2.1 A MORAL GREGÁRIA COMO GUIA PARA O DESCONHECIMENTO DE SI MESMO

Desde os primeiros textos, se bem notado, Nietzsche já assinalava a moral como um problema para o homem voltar-se para si mesmo. Já em suas primeiras reflexões filosóficas Nietzsche denunciava que há uma coerção social que nos impele a agir de determinada maneira, ocorrendo uma padronização do viver e do agir. Entendemos que, mesmo em diferentes configurações reflexivas, nosso pensador mantém ao longo de sua obra essa problemática. Mas, para que possamos compreender essa crítica, precisamos analisar uma importante denúncia que ele faz desde o início de sua obra, a saber, a crença exacerbada na razão que se deu a partir de um dado construto moral⁶.

Nietzsche buscou evidenciar as contradições e ilusões acerca da supervalorização da razão em sua época e foi capaz de antecipar os possíveis desdobramentos e consequências disso para o futuro. “Sua ambição é realizar um diagnóstico fiel da situação do homem moderno. Para ele, não resta dúvida de que, herdeiro dos progressos do Iluminismo, julgamo-nos liberados das cadeias da ignorância e da superstição”⁷. O pensador assevera que a razão foi tomada como capaz de iluminar a humanidade no caminho do “progresso”, do desenvolvimento humano, tecnológico, científico e que assim seria possível desvelar “[...] todos os segredos do universo e construir uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência, exploração”⁸.

Nosso pensador constata que a crença exacerbada na razão foi tomada ao longo da história do pensamento ocidental como instrumento para “melhorar” a humanidade. O pensador se posiciona criticamente acerca da crença de que a razão é capaz de fazer desaparecer absolutamente o considerado lado mais tenebroso da humanidade. A descrença na onipotência da razão por parte de nosso pensador é porque ele compreende “[...] que o ser humano é, sobretudo, um animal impulsivo, dominado por forças que escapam ao controle integral e autárquico de sua consciência”⁹. Por esse motivo é que Nietzsche não acredita que a razão tenha a capacidade de fazer com que a humanidade consiga lidar com

⁶ Á análise realizada aqui acerca da relação entre a moral e a crítica a supervalorização da razão no primeiro período reflexivo de Nietzsche foi realizada em nosso TCC com as devidas modificações para contemplar o recorte reflexivo ora proposto nessa seção. Ver: SILVA, Juliana Verçosa da. Nietzsche: o egoísmo em vista da superação. 2019. 89f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

⁷ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 16.

⁸ Idem. p. 16.

⁹ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 39.

as adversidades, com os sofrimentos, com as paixões, com as experiências mais terríveis e tenebrosas da vida.

É diante da descrença na onipotência da razão que desde jovem o filósofo alemão dava mostras de sua preocupação com um tipo de conhecimento estéril que ele diagnosticou em sua época. Ele vislumbrava que na Alemanha de seu tempo havia uma miséria cultural, ao contrário do que se difundia entre os seus contemporâneos como o desenvolvimento da “verdadeira cultura” alemã. Em seu entendimento os homens modernos e suas preocupações com a organização das instituições artísticas e educacionais se limitavam ao consumo, ao lucro, a capacitar-se para ingressar nos quadros de funcionário do Estado¹⁰. Essas tendências culturais levam à exaustão a cultura e a vida mesmo, pois, elas encontram-se calcadas no entendimento de um tipo de razão, em “[...] uma forma de intelectualidade erudita, burocrática e estéril que, em nome de uma pretensa neutralidade científica, se mantinha numa posição de distância em relação aos interesses concretos de um povo, às necessidades e urgências da vida”¹¹.

Nietzsche vê que a cultura de sua época era desprovida de vitalidade¹². Para ele, a cultura de seu tempo se voltava para a reprodução, o consumo, a uniformização cultural, a massificação da mão de obra, o “progresso”¹³. Na esperança de resgatar para a sua época o

¹⁰ Sobre isso ver: MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna. 1993 (coleção logos), p. 16 até 18. Acerca desse ponto Célia Machado Benvenho nos diz que: “Embora possa parecer absurda a crítica de Nietzsche à cultura alemã, diante de uma Alemanha vitoriosa após a guerra de 1870-1 e com um considerado desenvolvimento cultural, ela decorre de sua constatação do abandono da formação humanista em prol de uma formação cientificista, que visava a formação de homens úteis e rentáveis, economicamente úteis e politicamente subordinados, reduzindo, assim, tanto a educação quanto a cultura a mercadoria e entretenimento.” BENVENHO, Célia Machado. *Críticas de Nietzsche à formação histórica: a necessidade de uma educação sob a ótica da vida. Filosofia alemã de Marx a Nietzsche*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 49-50.

¹¹ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 31.

¹² (Nota 27 do TCC, Verçosa, 2019) Jean Lefranc diz que o termo “cultura” vem do francês mais clássico e designa uma formação adquirida pelo espírito. A palavra francesa “cultura” corresponde à palavra alemã “Bildung”, que geralmente é traduzida por formação ou educação. O problema da cultura não é separado do problema da educação para nosso filósofo. Nesse sentido, Nietzsche entende que cultura não se refere apenas ao domínio intelectual, mas a um domínio mais amplo, o moral e até afetivo. É interessante notar que Nietzsche, nesse contexto, distingue cultura de civilização. Para ele, civilização é a domesticação voluntária e forçada do homem, já a cultura deve ser avaliada pelo favorecimento de gênios como na cultura grega. Nesse sentido é que o filósofo valoriza o aparecimento de indivíduos excepcionais, apostando em um tipo superior de humanidade. LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*; tradução: Lucia M. Endlich Orth. 7. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 282-284. Por essa razão é que, por exemplo, em EH, Ext. § 3, Nietzsche diz que em suas primeiras obras esboçava as suas primeiras expressões de sua maior preocupação, o problema da educação. Justamente nesse sentido é que ele evidencia a sua preocupação com o indivíduo, com um cultivo de si, uma defesa de si, o que para ele é um caminho para a grandeza, para a superação do homem.

¹³ Interessante destacar que nesse momento Nietzsche não era o primeiro e nem o único pensador preocupado com a reforma cultural da Alemanha. Isso porque, nesse momento, o território alemão estava dividido em muitos estados independentes entre si, por essa razão havia um processo de disjunção política e cultural entre esses diversos territórios. A Alemanha só passou a ser um território unificado em 1871 com a guerra “franco-prussiana”. Com a vitória da Alemanha diante da França, a Prússia toma as rédeas dessa unificação territorial e se vê obrigada a uniformizar a cultura e o ensino para mitigar as diferenças entre seus estados, além de ter que lidar com as demandas e reivindicações das emergentes camadas sociais (a burguesia) e com a industrialização e suas necessidades. Com todas essas profundas mudanças ocorrendo no território alemão durante o século XIX, vê-se uma exacerbada confiança na ideia de “progresso”, nas descobertas científicas, no surgimento da indústria e do capitalismo, entre outras. Assim, como bem observa Marton: “Na Alemanha do século XIX, ocorrem importantes mudanças econômicas e sócio-políticas: a implementação tardia da

momento mais esplêndido da humanidade, a tragédia ática, o filósofo toma os gregos pré-socráticos como exemplo de uma cultura plena¹⁴. É diante desse entendimento que “[...] pode-se afirmar que a questão central da filosofia do jovem Nietzsche está ligada ao destino da arte e da cultura no mundo moderno”¹⁵.

O jovem filósofo entende que a cultura grega pré-socrática, a partir da experiência trágica de mundo, conseguiu uma redenção da natureza e da vida, criando assim uma cultura viva, fértil. Na esteira de outros intelectuais de seu tempo¹⁶, a seu modo, Nietzsche se volta para a Grécia como modelo para a constituição da cultura alemã. O pensador via se configurar em sua época uma cultura degenerada em decorrência da exacerbada confiança na razão e propõe como modelo alternativo o resgate de um tipo de vida mais “trágica”. É tomando o exemplo dos gregos pré-socráticos que Nietzsche opõe-se a padronização do viver e do agir, a uma moral que guia o homem como rebanho. A partir dos profícuos estudos filosóficos e filológicos que Nietzsche pôde asseverar que, diferente dos modernos, os gregos voltaram-se para os interesses mais autênticos, para as próprias vivências.

Diante desse arcabouço teórico já podemos entender de modo mais detido como a crítica nietzschiana acerca da moral torna-se evidente ao se colocar em foco a supervalorização da razão. Embora de maneira embrionária, mas já sendo possível extrair essa relação, por exemplo, do primeiro livro publicado do nosso autor, *O nascimento da tragédia* (1872). Nessa obra, Nietzsche estabelece uma diferença importante entre o saber trágico e o saber “racional”. Em seu entendimento o saber trágico é facilmente visto como criador de ilusões. Já o saber “racional” não é visto como um produto da ilusão, mais ainda, não admite ilusões porque apenas “a verdade” interessa. Assim, denuncia que há um interesse, uma supervalorização do conhecimento racional e que diante dessa “força perigosa” a vida passou a ser julgada e sobrepujada¹⁷.

indústria, o aparecimento de novas camadas sociais, a unificação dos Estados alemães em torno da Prússia. Mudanças de igual importância ocorrem, também, na esfera da cultura e da educação. É contra elas que o filósofo se posiciona.” MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvalorização dos valores*. São Paulo: Moderna. 1993 (coleção logos), p. 10.

¹⁴ Nietzsche não busca por uma reprodução, imitação da cultura grega, mas sim, um resgate, um renascimento do espírito trágico dos gregos. Extrapolaria a nossa análise nos debruçarmos nesse tema, mas isso não significa que ignoramos a relevância da ideia de trágico para o pensamento nietzschiano. Aqui vamos apenas tocar de modo tangencial nesse importante conceito. Fica como indicação de leitura acerca da importância da ideia de trágico na obra nietzschiana os livros de Roberto Machado: *Nietzsche e a verdade* e também em sua outra obra, *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*.

¹⁵ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 31.

¹⁶ Célia Machado Benvenho nos diz que houve um movimento iniciado por J.J. Winckelmann (1717- 1768) de valorização do ideal grego de harmonia, beleza e a necessidade de sua retomada, através da arte, pelo projeto de renovação cultural da Alemanha. As reflexões desse historiador da arte influenciaram o classicismo e o movimento seguinte, o romantismo. Segundo Benvenho: “É claro que Winckelmann não foi o único, ele dá o primeiro passo de uma longa caminhada ao atribuir um ideal estético ao classicismo e será seguido por muitos outros artistas e intelectuais da época como Herder, Goethe, Schiller, Schelling, Hegel e Hölderlin, dominados pela ‘nostalgia da Grécia’.” BENVENHO, Célia Machado. O Trágico como afirmação da vida. Revista *Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 2008. p. 19

¹⁷ Em sua obra autobiográfica intitulada *Ecce Homo* (1888), no capítulo dedicado ao livro *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche nos diz: “‘Racionalidade’ contra instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força

É diante da importante distinção entre o saber trágico e o saber racional que em seu primeiro texto publicado Nietzsche aponta para o problema da moral. Mas, não podemos ignorar o fato de que nesse momento nosso autor profere sua crítica a prevalência de um tipo de saber racional em detrimento de um tipo de saber trágico em meio a um “background estético-metafísico”¹⁸. Nietzsche entende que *na natureza* havia *dois instintos estéticos, o apolíneo e o dionisíaco*¹⁹. Esses correspondem às figuras míticas dos deuses gregos: Apolo e Dionísio. “Ele [Apolo] é o deus do *princípio de individuação*, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões. Dionísio, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda a figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez”²⁰. Para o pensador, embora esses instintos estéticos sejam tão diferentes entre si e na maior parte das vezes caminham lado a lado em discordância, em luta, ocorre entre eles um “emparelhamento”. Essa união, esse “emparelhamento” entre esses dois instintos é o que fez emergir o espírito trágico entre os gregos, é o que fez nascer a tragédia ática²¹.

Dessa maneira, fica evidente na referida obra que Nietzsche não tem como interesse fazer uma simples análise erudita da cultura grega. Na visão nietzschiana a tragédia não é apenas um gênero literário, um meio de entretenimento para os gregos, antes de tudo, o fenômeno do trágico é tomado como a representação estética da natureza. O autor explica que o apolíneo e o dionisíaco já existiam há muito tempo, mas agindo alternadamente. Depois de muitas lutas surge uma união entre eles, nasce então o espírito trágico²². Essa união proporcionou ao homem grego representar a natureza em toda a sua integralidade. Os gregos viviam as alegrias, as atrocidades, os sofrimentos, as violências, os infortúnios como condições inexoráveis da existência. Mas, muito mais que isso, esse povo transfigurava todo horror em beleza. “Em outras palavras, os gregos souberam,

perigosa, solapadora da vida!” EH, O nascimento da tragédia, p. 60. Grifos do autor. Uma excelente obra para melhor compreender a posição nietzschiana em defesa da arte em oposição a ciência, e o profundo parentesco da ciência com a moral é o livro *Nietzsche e a verdade* (1999), de Roberto Machado.

¹⁸ Expressão usada por Giacoia ao se referir as motivações fundamentais de Nietzsche em seu primeiro período reflexivo, assim ele diz: “Esse background estético-metafísico é característico do primeiro período da trajetória filosófica de Nietzsche. É justamente nesse horizonte que se deve apreciar a crítica do jovem Nietzsche às idéias modernas de liberdade individual e igualitarismo, à democracia, ao liberalismo, cuja exacerbação ele via se configurar nos movimentos socialistas e anarquistas. Sua crítica de modernidade política, seus estudos sobre o Estado grego são determinados, antes de tudo, por essa preocupação com a cultura entendida como transfiguração artística da natureza”. GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p.39.

¹⁹ NT, § 1. p. 24. Grifo nosso.

²⁰ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 34.

²¹ NT, § 1. p. 27. Torna-se interessante destacar que não temos intenção de negligenciar “o pano de fundo” metafísico da análise nietzschiana dessa época, contudo, entendemos que a mesma ultrapassaria o escopo de nossa análise. Mas, para melhor compreender esse “pano de fundo” metafísico, chamamos atenção para o que nos diz Benvenho: “De modo geral, as teorias da tragédia aparecem como um modelo de resolução das oposições, uma resolução do conflito trágico, e este, por sua vez, é pensado a partir da discussão kantiana sobre a separação entre sujeito e objeto, sensível e ideal, finito e infinito, numa tentativa de completar e até de ultrapassar o projeto kantiano.” BENVENHO, Célia Machado. O Trágico como afirmação da vida. Revista *Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 2008. p. 22

²² NT, § 4, p.39.

exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência”²³.

Nietzsche entende o mundo como um grande organismo, esse é chamado de Uno-Primordial [*Ur-Eine*], Uno-Originário, verdadeiramente-existente [*Wahrhaft-Seiende*]²⁴. Em sua leitura, todas as formas particulares são produzidas e destruídas a partir dos conflitos internos desse grande organismo. Ou seja, o Uno-Primordial gera, dissolve e nega toda forma particular continuamente, em constante vir-a-ser²⁵. Diante disso, o Uno-Primordial, para sua redenção, precisa também da aparência prazerosa²⁶. O impulso apolíneo representa as formas da natureza, a partir dessas formas é que o Uno-Primordial se representa nos entes individuais²⁷. A libertação do Uno-Primordial ocorre através da aparência. Esse grande organismo se manifesta através do impulso apolíneo, que organiza e delimita o caos amorfo e indiferenciado em unidades individuais²⁸.

Os gregos souberam dissimular o infortúnio, o sofrimento e ainda intensificar a vida aumentando o prazer de existir através da beleza²⁹. Souberam utilizar a beleza como estratégia para encobrir “a verdade do mundo”³⁰. A beleza encobre a dor da própria existência³¹. Esse velamento seduz, intensifica o prazer de existir. Através da bela aparência, um princípio apolíneo da vida, esse povo conseguiu intensificar a vida³². Mas, não podemos deixar de notar que o apolíneo é entendido como uma ilusão, um “véu de Maia”, que evita a irrupção da “verdade do mundo”. Nesse sentido, Nietzsche chama

²³ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 33.

²⁴ Como nos diz Roberto Machado, Nietzsche chama esse grande organismo ainda de “Vontade”, núcleo do mundo, mundo visto de dentro, essência das coisas, ser verdadeiro. Ver: MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 19-20.

²⁵ Sobre esse processo de devir, Benvenho nos diz: “Portanto, esta concepção se contrapõe à tradicional concepção ontológica de um ser imutável por trás de toda a aparência, pois mesmo sendo concebido como causa de toda multiplicidade do mundo fenomenal, o Uno-Primordial não é o ser absoluto, pois é em sua essência devir, um processo contínuo de vir-a-ser.” - BENVENHO, Célia Machado. Arte trágica como alternativa para a racionalidade. *Tempo da Ciência*. (14) 28: 31-43 - 2º semestre 2007. p. 36.

²⁶ NT § 4, p. 36.

²⁷ BENVENHO, Célia Machado. Arte trágica como alternativa para a racionalidade. *Tempo da Ciência*. (14) 28: 31-43 - 2º semestre 2007. p 36-37

²⁸ NT, § 4, p. 37.

²⁹ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 19.

³⁰ É interessante destacar a apurada análise de Julião. Segundo ele, Nietzsche, em sua primeira fase: “[...] admite a existência de uma ‘verdadeira natureza do mundo’, à qual o pensamento metafísico racional não poderia ter acesso, mas que o pensamento trágico, através do coro dionísio, de inspiração musical, poderá alcançar. Porém, por mais que o pensamento trágico revele que a natureza do mundo não tem uma estrutura ordenada, mas, sim, que ela é caótica e desordenada, Nietzsche, mesmo assim, admite aí, ainda, uma espécie de suporte estético para o mundo, que ele questionará anos depois no ensaio de autocrítica, o prefácio tardio ao NT, de 1886.” JULIÃO, José Nicolao. O ensinamento da superação em *Assim Falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016, p. 36.

³¹ Claramente Nietzsche estava sob a influência de Richard Wagner (1813-83) e Schopenhauer (1788- 1860). Schopenhauer acreditava que a existência era sofrimento, porque eternamente carente, ou seja, para ele, como nos diz Giacóia: a “essência do universo é um impulso cego, denominado Vontade, ávida e insaciável, eternamente em busca de satisfação”. Já Wagner, também influenciado por Schopenhauer, acreditava “que a música seria a mais adequada forma de manifestação daquela força criadora do mundo, a Vontade.” Tomando Schopenhauer e Wagner como aliados, nessa fase, Nietzsche acreditava que a beleza, a arte, sobretudo, a música, poderiam transfigurar esse sofrimento. Ver GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica), p. 31.

³² MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 20.

atenção para o fato de que não é uma afirmação integral da vida utilizar uma capa ilusória da arte apolínea para velar a realidade do mundo. É nessa direção que Nietzsche alerta para não ignorar a dimensão dionisíaca da vida. O dionisíaco rompe com essa capa ilusória apolínea e permite acesso a verdadeira essência das coisas.

É a partir do espírito trágico que o povo grego entende que, por um lado, o apolíneo representa a medida, o princípio de individuação, a consciência de si, o “conhece-te a ti mesmo”, o “nada em demasia”, a bela aparência, o lado luminoso da vida. Por outro lado, o dionisíaco representa a desmedida, o informe, a dissolução da individuação, o esquecimento de si, a música, o êxtase da embriaguez, a união do homem com o homem e com a natureza, o fundo tenebroso da existência. Havendo, portanto, uma tensão entre essas forças tão diferentes entre si. Essa tensão é absolutamente necessária para o surgimento da experiência trágica da própria vida. Isso ocorreu porque no povo grego o elemento dionisíaco é vivido ao invés de ser reprimido.

O grande ensinamento que os gregos nos deixaram é justamente que a integralidade da vida precisa da união dos dois instintos estéticos da natureza. É dessa maneira que podemos extrair o entendimento nietzschiano acerca da “subjetividade”, mesmo diante dessa visão de cunho mais “estético-metafísico”. Ou seja, por um lado, o impulso dionisíaco rompe com o princípio de individuação apolíneo, onde: “O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos”³³. Por outro lado: “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem”³⁴. É assim que a conciliação dessas duas forças tão diferentes entre si proporcionou ao homem grego viver a experiência de se ver como parte integrante da natureza: “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, [...]”³⁵

Nietzsche deixa evidente que tanto a dimensão dionisíaca da natureza quanto a apolínea tem que ser valorizada, a supressão de qualquer uma dessas forças significa a não plenitude, a não integralidade da vida. É dessa maneira que o viver e o agir do homem grego estava em consonância com a natureza, com a vida. É assim que podemos entender melhor o sentimento de aniquilação da individuação a partir da união dessa individuação com o que existe. A aniquilação da individuação possibilita o retorno à natureza primeira. É nessa direção que podemos extrair que o “eu” individual não é pautado pelas categorias da razão, mas por representações intuitivas, onde: “O ‘eu’ do lírico soa, portanto, a partir

³³ NT, § 4, p. 38.

³⁴ NT, § 1, p. 28.

³⁵ NT, § 1, p. 28.

do abismo do ser [...]”³⁶. Essa experiência trágica de mundo fica mais evidente a partir do espírito da música. Assim:

Somente a partir do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do indivíduo. Pois só nos exemplos individuais de tal aniquilamento é que fica claro para nós o eterno fenômeno da arte dionisíaca, a qual leva à expressão a vontade em sua onipotência, por assim dizer, por trás do *principium individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo aniquilamento. A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento³⁷.

A música, fenômeno da arte dionisíaca, expressa o prazer na aniquilação da individuação, a união do homem com o homem e com a natureza. A música é a representação mais adequada da manifestação da essência do mundo. O “eu” lírico, através da música, sente alegria diante de seu aniquilamento. A música permite ao “eu” lírico um acesso ao cerne do ser. O “eu” lírico sente prazer com seu aniquilamento visto que pode retornar e se reconciliar com a natureza. É justamente nessa direção que Nietzsche assevera que a “[...] ‘subjetividade’, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão”³⁸. O homem é visto, na ótica nietzschiana, a partir da “união conjugal” entre as duas forças estéticas da natureza, não apenas apolínea, como na visão moderna de sujeito. A subjetividade vista como uma unidade mínima doadora de sentido, que é uma concepção bastante apolínea, é revista nessa época por Nietzsche a partir da contemplação estética.

Nietzsche assevera que o cidadão grego entendia a sua importância diante da vida. “Nos gregos a ‘vontade’ queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da intuição atuasse como imperativo ou como censura”³⁹. É sob essa ótica que a consciência de si, advinda do princípio de individuação apolíneo, amplamente difundida com o “conhece-te a ti mesmo”, é vista por Nietzsche a partir de uma perspectiva estética da existência. É como se, “[...] uma vez que o sujeito, o indivíduo que quer e que promove os seus escopos egoísticos, só pode ser pensado como adversário e não como origem da arte”⁴⁰. O sujeito é tomado por Nietzsche como “*médium*”. Onde, o sujeito, liberto de sua vontade individual, representa algo além de si mesmo.

É diante desse contexto que, mesmo imerso em uma ótica “estético-metafísica”, a posição de nosso pensador difere da concepção de subjetividade tomada pelos modernos.

³⁶ NT, § 5, p. 41.

³⁷ NT, § 16, p. 99.

³⁸ NT, § 5, p. 41.

³⁹ NT, § 3, p. 35.

⁴⁰ NT, § 5, p. 44.

A grande lição que os gregos nos deixaram é a de que homem é natureza⁴¹. O homem grego não se via separado da natureza, ao contrário, ele se via como parte integrante e constituinte dela. Por esse motivo, o homem grego não se coloca como artista, mas como obra de arte de si mesmo em constante transformação, em constante vir a ser. Nesse sentido, nos é bastante cara a passagem que segue:

Pois agora entendemos o que significa na tragédia querer ao mesmo tempo olhar e desejar-se para muito além do olhar: estado que, no tocante à dissonância empregada artisticamente, precisaríamos caracterizar exatamente assim, isto é, que queremos ouvir e desejarmos ao mesmo tempo ir muito além do ouvir. Esse aspirar ao infinito, ao bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los⁴².

O que podemos inferir diante dessa passagem é que o “eu”, como um fenômeno de individuação, deve ser visto em perpétuo construir e destruir, como uma brincadeira de criança. É dessa maneira que o homem é tomado como criação constante de si mesmo, como uma obra de arte que vai além de si mesmo. Nietzsche evidencia que o homem não deve buscar “promove os seus escopos egoísticos”, não deve buscar a si mesmo como autoafirmação da sua individualidade, como “centro” do mundo, mas deve buscar se colocar como obra de arte de si mesmo, como parte do devir. O que vimos até aqui já nos permite inferir que, mesmo correndo o risco de parecer anacrônico falar de egoísmo nos gregos, Nietzsche defende um tipo de egoísmo semelhante ao que os gregos entendiam como um “cuidado de si”⁴³.

⁴¹ Nesse sentido, Benvenho observa que: “Nietzsche trabalha esta questão da dualidade homem natureza em *A disputa de Homero*, defendendo a tese que na realidade esta distinção não existe, mas a fazemos quando entendemos humanidade como algo que separa e distingue o homem da natureza e que, portanto, todo homem de natureza possui atitudes desumanas. ‘O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituem o solo frutífero de onde pode brotar toda a humanidade, em ímpetos, feitos e obras’ (Cinco Prefácios, “A disputa de Homero”, p. 65). Isso explicaria porque o povo grego, considerado o ‘mais humano da Antiguidade’, possuía traços de crueldade, pois havia nele a valorização da disputa, pois esta estimulava para o agir, para o crescimento. Por isso, se exultavam com as cenas de combate porque nelas se via a valorização do *agon*, da disputa, que trazia alegria e sentido à existência. Através do combate individual buscava-se a glória, que dava brilho à existência, que tornava a vida do indivíduo digna de ser vivida, pois o tornava conhecido, lembrado, simbolicamente imortal, o que significa viver, mesmo que para isso fosse preciso morrer.” BENVENHO, Célia Machado. O Trágico como afirmação da vida. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 2008. p. 20.

⁴² NT, § 24. p. 139-140.

⁴³ Essa hipótese fica ainda mais evidente quando analisamos etimologicamente a palavra egoísmo. Em alemão, “Selbstzucht” é traduzido como “cuidado de si”, “amor de si”, “cultivo de si”. Os dicionários alemães dão como sinônimo para “Selbstzucht”, “Egoismus” e “Selbstdisziplin”. Assim, percebemos que Nietzsche busca em seus textos explorar e restaurar o “orgulho” das palavras. A análise etimológica da palavra “egoísmo” foi feita pelo tradutor das obras de Nietzsche, da editora Companhia das Letras, Paulo César de Souza. Ver a obra EH, nota 26, p. 115.

Entendemos que mesmo diante desse contexto “estético-metafísico” Nietzsche assinala a sua defesa acerca da relevância de um tipo de “cuidado de si”. Como vimos, a “vontade”, para contemplar-se a si mesma, necessita que suas criaturas sintam-se dignas de glorificação. Por isso, a relevância do cidadão grego se tomar como obra de arte de si mesmo, não de modo exacerbado, mas como um instrumento para a consagração da sua cidade. É nesse sentido que melhor entendemos os preceitos apolíneos do “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”. Em virtude desses preceitos os gregos voltaram-se para si mesmos, para as suas próprias necessidades e aprenderam a organizar o caos, a luta, a tensão que confluía para a história de sua civilização. É diante desse entendimento que chamamos atenção para uma passagem bastante emblemática da obra de mesma época de *O nascimento da tragédia*, obra essa intitulada *segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873):

[...] mais ou menos semelhante como agora a “cultura alemã” e a religião são, um caos em si cheio de lutas entre todos os estrangeiros e todo o passado. Entretanto, graça à sentença apolínea, a cultura helênica não se tornou nenhum agregado. Os gregos aprenderam paulatinamente a organizar o caos, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina délfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixam morrer as aparentes. Desta feita, eles se apossaram novamente de si mesmos; não permaneceram por muito tempo os herdeiros e os epígonos sobrecarregados de todo o oriente; eles se tornaram eles mesmos depois de um doloroso combate consigo e por meio da interpretação prática daquela sentença, os mais felizes enriquecedores e proliferadores do tesouro herdado e os primogênitos e modelos de todos os povos de cultura vindouros.

Isto é uma alegoria para cada indivíduo, entre vós: cada um precisa organizar o caos em si, de tal modo que se concentre nas suas necessidades autênticas. Sua sinceridade, seu caráter vigoroso e verdadeiro precisa se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado. Assim, ele começará a compreender que a cultura também pode ser outra coisa do que decoração da vida, o que no fundo significa ainda sempre dissimulação e disfarce; pois todo adorno oculta o adornado⁴⁴.

Essa belíssima passagem evidencia que os gregos tornaram-se exemplares para épocas vindouras através da organização do caos dentro de cada um dos seus indivíduos, através de um voltar a si mesmo, de um buscar cuidar das necessidades próprias. A postura do povo grego é uma postura de criador de si mesmo, opondo-se ao que já está posto, ao que apenas se repete, ao que é moralmente difundido e estabelecido. É justamente nessa mesma direção que ressaltamos a relevância do egoísmo para o povo grego, bem como, a importante distinção que Nietzsche faz acerca do entendimento do egoísmo entre os gregos

⁴⁴ Co. Ext. II, p. 98 e 99. Nessa obra, o filósofo faz uma análise sobre a importância da história para a vida. De modo geral, podemos dizer que Nietzsche busca evidenciar a diferença entre o modo de conceber a história entre os gregos e os modernos. Para ele, os antigos conseguiram organizar a profusão de elementos distintos e caóticos que marcaram a sua história e constituíram a sua própria identidade cultural, assim fizeram história. Já os modernos não atuam mais por motivos transformadores, pois seu saber é apenas um tipo de saber absorvido sem fome, sem necessidade, distante das necessidades mais autênticas, um saber meramente “culto”, “erudito”, um saber que tornou os homens “enciclopédias ambulantes”, um saber abarrotado de cultura alheia. Para ele, o saber histórico que o homem moderno concebe não favorece o florescimento da cultura, ao contrário dos antigos gregos. Nota de rodapé número 80 de nosso TCC.

e os modernos. Nietzsche assevera que: “Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia helênica, enquanto os educadores atuais não conhecem nenhum medo maior do que o do desencadeamento da assim chamada ambição”⁴⁵. O autor destaca ainda o entendimento dos modernos: “Eles parecem acreditar que o egoísmo, isto é, o individual, é apenas o agente mais forte, recebendo a sua caracterização como ‘bom’ ou ‘mau’ essencialmente a partir dos objetivos pelos quais se esforçam. Para os gregos, entretanto, o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina”⁴⁶.

É justamente diante desse contexto que Nietzsche chama atenção para a valorização da educação agônica dos gregos, para a disputa. Nesse sentido, o egoísmo é tomado como um meio para o florescimento da cidade. Nietzsche evidencia que a disputa, tão valorizada pelo povo grego, limita e refreia o egoísmo individual em favor de todo o povo. A educação agônica incitava cada homem grego a buscar ser o melhor possível, incitando a perpetuação da disputa. É dessa maneira que o cidadão grego entendia a sua importância diante de seu povo⁴⁷. Diante desse entendimento, fica evidente a relevância do egoísmo. Um tipo de egoísmo que inflama a disputa, que fomenta o florescimento cultural de todo um povo e não de modo desmedido como entre os modernos. É justamente diante desse contexto que chamamos atenção para a relevância de uma passagem da obra *cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1872).

Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano. Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava. Por isso, os indivíduos da Antiguidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga⁴⁸.

Essa passagem deixa ainda mais evidente que no entendimento nietzschiano o homem grego, ao buscar o melhor para sua cidade, se toma como um instrumento, como um “*médium*”. Essa postura permite ao homem grego ser muito mais livre visto que os seus objetivos individuais eram muito mais próximos e alcançáveis, ao contrário dos modernos que seus objetivos individuais são muito mais distantes de si mesmos. O modo como Nietzsche interpreta a cultura grega assinala para a relevância de um cuidado de si,

⁴⁵ CP, p. 30.

⁴⁶ CP, p. 30.

⁴⁷ CP, p. 29-30.

⁴⁸ CP, p. 30.

de um egoísmo, desde seus primeiros escritos. Nesse contexto, Nietzsche evidencia que o indivíduo, ao acender o seu egoísmo, possibilita o surgimento de um tipo de cultura viva, plena. Podemos entender melhor a crítica nietzschiana a um tipo de moral que passou progressivamente a medir, julgar e padronizar o viver e o agir do homem, tentando anular a individualidade, tornando o homem cada vez mais distante de si mesmo.

Como Nietzsche denuncia em sua primeira obra publicada, no jogo estético entre o apolíneo e o dionisíaco, somente o apolíneo foi valorizado⁴⁹. É nesse contexto que, embora Nietzsche não seja o único a fazer interpretações acerca da tragédia, ele se diferencia dos estetas modernos ao levar em consideração os dois instintos estéticos, não apenas o apolíneo⁵⁰. Para nosso pensador buscar levar em conta apenas o impulso apolíneo, desconsiderando o impulso dionisíaco, é o que possibilitou o início da crença de que a vida pode ser medida, julgada, desvelada e até controlada pela razão. Se bem entendido, é a busca deliberada da prevalência dada à dimensão apolínea da natureza que propiciou o surgimento da exacerbada crença na razão⁵¹.

Na análise nietzschiana, é a partir de Sócrates que ocorre uma tentativa de suprimir a dimensão dionisíaca da natureza e valorizar a dimensão apolínea. Sócrates é tomado por Nietzsche como o grande responsável pela morte do trágico e iniciador do processo de supervalorização da razão. Sócrates nega a intuição criadora da arte pré-socrática em nome de uma arte mais “lógica”. O que ocorre com isso é tentativa de anular a tensão entre a dimensão dionisíaca e apolínea, dando prevalência apenas um aspecto da vida, a apolínea. Justamente essa preferência pela dimensão apolínea da vida possibilitou a crença no desvelar de todos os segredos da natureza. A partir dessa crença é que se inicia na tradição filosófica a supervalorização do conhecimento racional, o culto à razão⁵².

⁴⁹ Como Alude Célia Machado Benvenho, embora Nietzsche lamente o insucesso dos diversos projetos que buscaram resgatar a cultura helênica para a constituição da cultura alemã, ele assevera que todos esses projetos levaram apenas em conta a arte apolínea em seus estudos sobre a Antiguidade: “Segundo Nietzsche, o ideal de arte que Winckelmann encontrou nas artes gregas, a ‘nobre simplicidade e a calma grandeza’, no que foi seguido por Goethe e outros, levaria em conta somente a existência de um impulso, o apolíneo, desconsiderando o impulso dionisíaco. Aliás, qualquer outro impulso era tratado como transgressão que deveria ser punida para que se voltasse à harmonia original. Portanto, na perspectiva nietzschiana, os investigadores anteriores se referiam somente à arte apolínea.” BENVENHO, Célia Machado. *O Trágico como afirmação da vida*. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 2008, p. 23.

⁵⁰ É nessa direção que ocorre a crítica nietzschiana aos estetas modernos. É também por essa razão que Nietzsche diz em sua autocrítica que ele é o primeiro filósofo trágico. Sobre isso, ver EH, § 3, *O nascimento da tragédia*, p. 61.

⁵¹ Toda a análise apresentada aqui de modo resumido entre o apolíneo, o dionisíaco e o socratismo foi desenvolvida em nosso trabalho de conclusão de curso. Consultar....

⁵² É por esse motivo que Roberto Machado nos diz que: “O nascimento da tragédia tem dois objetivos principais: a crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade. Razão, para o Nietzsche da época, é um modo de ‘representação que procede por conceito e combinações lógicas’. E a ‘estética racionalista’ socrática é a que induziu na arte a lógica, a teoria, o conceito, no sentido em que a criação artística deve derivar da postura crítica. Subordinando a beleza à razão, essa atitude desclassifica, desvaloriza o poeta trágico por não ter consciência do que faz e não apresentar claramente o seu saber”. MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2001, p. 11.

Nessa direção Nietzsche entende que o conhecimento racional nega o conhecimento trágico por desprezar a intuição artística e valorizar uma criação artística mais consciente⁵³. Dessa maneira, ocorre uma repressão da intuição artística em nome de um saber mais racional. O saber trágico foi negado, não em nome da verdade, mas em nome de uma crença na verdade, por “[...] uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*”⁵⁴.

A exaltação da dimensão apolínea, que para Nietzsche ocorreu a partir de Sócrates, possibilitou o caminho para uma supervalorização da razão. O homem passou a acreditar que tudo que existe deve ser representado diante do seu agir e pensar. Esse entendimento teve início com Sócrates e estende-se até os dias de hoje⁵⁵. Nietzsche denuncia a tentativa de suprimir a tensão da dimensão dionisíaca da vida em nome de uma moral que busca a todo custo controlar, medir e estagnar o devir da existência. Essa moral difundiu um entendimento de que sendo possível, através do uso da razão, suprimir a dimensão dionisíaca da vida não haveria desmedida, ignorância. Com a supervalorização da razão o homem passa a “julgar a vida” em nome de uma vida mais “ideal”.

Nietzsche entende que o conhecimento trágico proporciona ao homem um tipo de conhecimento vivencial, intuitivo, que não segue os moldes do conhecimento racional tão valorizado pelos modernos. Com o conhecimento trágico o homem toma-se como parte integrante da natureza, como parte de uma grande obra de arte. Ele pertence ao jogo inocente de construção e destruição da vida. É nesse sentido que Nietzsche alerta, já nesse primeiro momento de suas reflexões filosóficas, que a supervalorização da razão não leva a uma melhor compreensão de si mesmo, mas desvia de uma compreensão mais ampla e refinada de si mesmo. Isso porque, com a supervalorização do conhecimento racional o homem passa a se distanciar do seu interesse mais genuíno e da própria vida em nome de uma vida “melhor”, mais “ideal”. É nesse sentido que, mesmo de modo mais assinalado que desenvolvido nesse primeiro momento reflexivo de nosso pensador, há uma imbricação necessária entre a supervalorização da razão com um tipo de moral “gregária”.

Como buscamos extrair até esse momento, há uma imbricação necessária denunciada por Nietzsche já nessa época entre o conhecimento racional e o problema da moral e que, se bem notado, guia o homem para um maior desconhecimento de si mesmo. Essa relação

⁵³ NT, § 12, p. 81

⁵⁴ NT §15. p. 91. Grifo do autor.

⁵⁵ Como evidencia Roberto Machado: “[...] a análise do nascimento e da morte da tragédia é toda ela realizada em função do presente, da atualidade. Nesse sentido, *o nascimento da tragédia* tem um terceiro objetivo, sem o qual o livro não pode ser inteiramente compreendido: a denúncia do mundo moderno como uma civilização socrático e a tentativa de descortinar o renascimento da tragédia ou da visão trágica do mundo em algumas manifestações culturais da modernidade”. MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. 3º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2001, p. 12. Grifos do autor.

fica ainda mais evidente no ensaio inédito da mesma época intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* (1873). Nessa obra, Nietzsche evidencia que a supervalorização do intelecto passou a enganar os homens sobre o verdadeiro valor da sua própria existência. O homem passou acreditar que tudo que existe, só pode ser representado diante de seu agir e pensar, como se o homem fosse o centro do universo. Esse entendimento estabeleceu a crença na razão como caminho seguro para a obtenção da verdade. É nessa direção que no mencionado ensaio, Nietzsche nos provoca a pensar porque a verdade e não o engano, a ilusão. Ou nas palavras dele: “[...] como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade”⁵⁶?

Vamos acompanhar esse importante ensaio de modo mais detido para que possamos compreender a posição de nosso pensador acerca da nossa problemática. Já no primeiro parágrafo do referido texto, Nietzsche conta uma pequena fábula para ilustrar o quão ínfimo é o intelecto humano dentro da natureza. Segue dizendo que foi com a “invenção do conhecimento”⁵⁷ que o homem passou a tentar apreender o que existe como se apenas existisse à medida que pudesse ser representado diante do seu agir e pensar. Como se o homem fosse o “centro” do universo por “transportar”⁵⁸ o intelecto, assim diz ele: “[...] como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”⁵⁹.

Nietzsche critica a ideia de considerar o homem superior a todos os outros animais por ter intelecto. Segundo ele, o intelecto nada é dentro da natureza. “É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência”⁶⁰. O pensador é enfático ao dizer que o intelecto é um produto da própria natureza e não algo superior e “para além da vida humana”⁶¹. Mas, mesmo assim, o intelecto passou a enganar os homens sobre o verdadeiro valor da sua existência, ou como diz Nietzsche: “Aquele altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os, pois, sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer”⁶². Por isso, o pensador é taxativo ao dizer que a dissimulação, o engano define a natureza do intelecto.

Nietzsche vai na contramão do tradicional entendimento de que o intelecto é o responsável pela obtenção da verdade. “O intelecto, como um meio para a conservação do

⁵⁶ VM, § 1. p. 54.

⁵⁷ VM, § 1. p. 53.

⁵⁸ VM, § 1. p. 53.

⁵⁹ VM, § 1. p. 53.

⁶⁰ VM, § 1. p. 53.

⁶¹ VM, § 1. p. 53.

⁶² VM, § 1. p. 53.

indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce;”⁶³. Assim, diz ele: “Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto [...]”⁶⁴. Para evitar os conflitos, buscar sua manutenção, sua conservação diante da vida o homem estabelece um “acordo de paz” para poder existir socialmente (“em rebanho”). Dessa maneira, diz nosso pensador:

Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira⁶⁵.

Na medida em que o homem estabelece relações sociais com os outros homens, faz-se necessária a linguagem, surgindo também, segundo ele, pela primeira vez o contraste entre “verdade” e “mentira”. Onde, diz Nietzsche: “O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; [...]. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes”⁶⁶. Nietzsche diz ainda que se a mentira for em proveito próprio, “[...] de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si”⁶⁷.

Ao falar do mentiroso, o que Nietzsche quer chamar atenção é para o fato de que os homens não temem o engano, a ilusão, mas sim, as consequências danosas que podem vir a sofrer em decorrência da mentira, ou mesmo, da verdade. Ou seja: “Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões”⁶⁸. Em sentido semelhante é seu entendimento acerca do querer “somente a verdade”. Para ele, o homem “[...] deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida: diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil”⁶⁹. Mas:

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos⁷⁰.

⁶³ VM, § 1. p. 53.

⁶⁴ VM, § 1. p. 54.

⁶⁵ VM, § 1. p. 54.

⁶⁶ VM, § 1. p. 54.

⁶⁷ VM, § 1. p. 55.

⁶⁸ VM, § 1. p. 55.

⁶⁹ VM, § 1. p. 55.

⁷⁰ VM, § 1. p. 57.

O impulso à verdade não é um apreço espontâneo, mas uma obrigação de dizer à verdade segundo uma convenção sólida. A partir do orgulho, da vaidade, da crença de que por ter intelecto o homem seria superior aos demais animais, o homem passou a esquecer que ele mesmo criava e atribuía nomes às coisas, passando com isso, a acreditar nos nomes das coisas como se houvesse um tipo de verdade em si mesma. Em outras palavras, a ideia de verdade é resultado de uma metáfora repetida por longos períodos e que passou a ser estabelecida como verdade. Portanto, o homem não se contentou em designar as coisas, mas precisou acreditar que sabia algo das coisas em si mesmas.

A partir da crença no saber o homem construiu um emaranhado significativo sustentado pela ideia da verdade⁷¹. Isso fica mais evidente quando pensamos na ideia de conceito. O conceito surge a partir da negação das diferenças: “Todo conceito nasce por igualação do não-igual”⁷². Como uma folha. Jamais uma folha é exatamente igual à outra. Assim: “[...] o conceito de folha é formado por arbitrário abandono das diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial [...]”⁷³, da qual, portanto, surgem todas as folhas como “cópia fiel da forma primordial”⁷⁴. Por esse motivo conclui que: “Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’ [...]”⁷⁵.

Ora, o homem esquece sem dúvidas que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como ‘vermelho’, outra como ‘fria’, uma terceira como ‘muda’, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade. Coloca agora seu agir como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir⁷⁶.

Essa passagem evidencia que a verdade e a mentira são convenções sociais, são moralmente estabelecidas. Esse desdobramento implica dizer que o homem passou a acreditar no saber sustentado pela ideia da verdade, em um tipo de “impulso à verdade”, com isso o homem passa a iguala o “não-igual” a partir do conceito, onde, de forma arbitrária, abandona as diferenças individuais por um esquecer-se do que é distintivo.

⁷¹ MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro outro-mundo. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011. p. 232.

⁷² VM, § 1. p. 56.

⁷³ VM, § 1. p. 56.

⁷⁴ VM, § 1. p. 56.

⁷⁵ VM, § 1. p. 55.

⁷⁶ VM, § 1. p. 57. Grifos do autor.

Assim, o homem passa também a desenvolver uma força contrária ao esquecimento, ou seja, a memória. Contudo, por se tratar de um ensaio, Nietzsche apenas aponta que há uma importante relação entre a moral, o esquecimento, a memória, a inconsciência, a consciência. Mas, mesmo mais assinalada que desenvolvida, podemos inferir que toda essa articulação implica diretamente no problema do desconhecimento de si mesmo.

Entendemos que a supervalorização da razão defendida e difundida pela moral “gregária” reverbera na maneira como nos afastamos de nós mesmos. Vejamos como se desdobra essa articulação. De modo resumido, nosso pensador assevera que: “O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce”⁷⁷. Assim: “Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto [...]”⁷⁸. Nietzsche conclui que, a partir da crença no conhecimento, o homem passa a usar as designações válidas, portanto, a linguagem moralmente estabelecida. Assim, a verdade e a mentira não passam de convenções sociais. Ou seja, o impulso de dizer a verdade, “o impulso à verdade”, é estabelecido através: “[...] da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos”. Bem como, o homem esquece que: “[...] mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade”⁷⁹.

É em meio à pergunta de onde vem essa prevalência dada à verdade, que o pensador chega à conclusão que o “impulso à verdade” não é espontâneo. Para Nietzsche a verdade é por fim uma coerção social. Asseverar que o “impulso à verdade” é uma coerção social implica dizer que houve para o homem a suspensão de sua própria representação, do poder responder por si, de sua autonomia crítica para pensar de maneira “extra moral”: “[...] sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo”⁸⁰. A importância dessa assertiva é que ela gera uma outra questão, não menos complexa. Ou seja, uma vez que a moral nos impele a agir de dada maneira (como ser gregário), impedindo ou mitigando a autonomia individual, o que Nietzsche nos provoca a pensar é o que o homem pode saber de si mesmo, se ele é capaz de perceber-se em plenitude. Ou nas palavras de Nietzsche: “O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrine iluminada?”⁸¹

Claro que essas questões não se encerram nesse ensaio, mas encontramos elementos enriquecedores para a nossa problemática nesse texto. Nessa direção, Nietzsche nos aponta para um “outro leito de rio”. Nietzsche entende que não há uma correspondência entre o

⁷⁷ VM, § 1, p. 53

⁷⁸ VM, § 1, p. 54

⁷⁹ VM, § 1, p.57.

⁸⁰ VM, § 1. p. 54

⁸¹ VM, § 1. p. 54.

nome e a “coisa em si”. Em seu entendimento, a verdade ganha o sentido de um **esclarecimento (tautologia)**. “Se ele (o homem) não quiser contentar-se com a verdade na forma de tautologia, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdades”⁸². Através da verdade como esclarecimento (tautologia), o homem reencontra apenas o que ele próprio já havia inserido nas designações.

Nietzsche defende ao decorrer do texto, se bem notado, que o homem é criador, é um “gênio construtivo”. Justamente por isso, o problema da linguagem “[...] não diz respeito à produção de ficção, a questão está em que as ficções sejam tomadas como verdade. A ficção, em si mesma, assumida como invenção, é afirmação. Ou, ainda, a ficção não é uma falsificação, uma mentira, já que mentira implica em verdade e a própria verdade é uma ficção; ficção é invenção, é arte”⁸³. Nietzsche possibilita inferir assim que não precisamos viver e agir sendo guiados por um tipo de moral que nos limita, que nos impele a agir de dada maneira, mas podemos viver e agir de modo mais pleno, mais criativo, mais vivo.

Nesse sentido, torna-se pungente notar que toda essa articulação fica mais evidente ao observarmos que Nietzsche critica a moral gregária justamente por buscar padronizar o viver e o agir. Ou seja, justamente por ocorrer essa mitigação das individualidades é que a moral gregária guia o homem para um maior distanciamento de si mesmo. É por esse motivo que entendemos que ao chamar atenção para o desconhecimento de si mesmo, o pensador nos possibilita entrever a relevância do egoísmo como uma chave interpretativa, como um modo para uma maior apropriação de si mesmo. Isso fica mais evidente ao notar que o egoísta é visto pela moral gregária como aquele que age em proveito próprio e de resto prejudicial à sociedade. O egoísta é visto como não confiável por não se adequar a moral gregária. É justamente diante desse entendimento que o egoísmo encontra relevância na filosofia nietzschiana.

Acreditamos que os textos de juventude já nos possibilitam entender o egoísmo como um cuidado de si, como uma chave interpretativa para sair das amarras de um tipo de moral que busca anular as necessidades mais autênticas de cada. Buscamos evidenciar que mesmo de modo mais assinalado que desenvolvido nos textos de juventude já é possível inferir que há uma imbricação necessária entre a moral e um maior ou menor distanciamento de si mesmo. Mas, a investigação acerca da relação que há entre a moral e uma maior ou menor apropriação de si mesmo passa a ser desenvolvida de maneira mais direta e constante a partir da obra *Humano, demasiado humano* (1878). Precisamos acompanhar as explicações da origem dos sentimentos morais desenvolvidas nessa obra.

⁸² VM, § 1. p. 55.

⁸³ MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro outro-mundo. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011. p. 235

Assim poderemos entender de forma mais ampla as imbricações e desdobramentos dessa relação e como tudo isso coadunam com a moral do desinteresse.

2.2 A CRÍTICA À MORAL DO DESINTERESSE (DO NÃO-EGOÍSMO)

Na seção anterior buscamos evidenciar que já nas primeiras reflexões filosóficas Nietzsche defende que, diferente dos modernos, o egoísmo foi vivido pelos gregos de modo a favorecer um voltar-se para si mesmo, não de modo desmedido e desenfreado, mas de modo a organizar o caos dentro de cada um, de modo a tomar-se como obra de arte. Nessa mesma direção, buscamos desvelar também que o egoísmo não se adéqua a padronização moral do viver e do agir. Mas, embora possamos fazer uma análise bastante promissora acerca do egoísmo já nos primeiros escritos, certamente é a partir da busca pela origem dos conceitos e sentimentos morais que Nietzsche evidencia as incoerências e enganos estabelecidos no âmbito da moralidade tradicional acerca do egoísmo. Nessa direção, é a obra *Humano, demasiado humano* (1878) que marca o início de uma nova configuração das reflexões nietzschianas.

É na obra de 1878 que nosso pensador desenvolve seu entendimento acerca do egoísmo como um fenômeno moral⁸⁴. Nesse sentido, podemos dizer que esse é o texto em que o egoísmo ganha mais relevância para a filosofia nietzschiana. Não é sem motivos que isso ocorre. É a partir dessa obra que as reflexões acerca da moral se tornam cada vez mais agudas e por essa razão o egoísmo vai ganhando outras configurações no pensamento de nosso autor. Nesse contexto, a relevância para nós dessa obra se situa na denúncia que Nietzsche faz acerca do inerente problema paradoxal da moral ocidental tradicional. Por um lado, o grande *interesse* moral é assegurar o ser gregário no homem. Por outro lado, ela difunde e defende o “*desinteresse*”. Ou seja, há uma contradição implícita na lógica da moral tradicional, há um claro interesse moral no desinteresse.

A concepção mais comum difundida no âmbito da moralidade tradicional, sobretudo nos últimos séculos, é a de que quando um indivíduo dedica-se ao seu próprio interesse é tomado como egoísta. Ser visto como um egoísta traz uma conotação negativa para esse indivíduo perante a sociedade, pois, ele é comumente visto como alguém que pode causar malefícios ao próximo. Em contrapartida a essa ideia, o indivíduo que se dedica ao interesse do outro recebe uma conotação positiva, é visto como um altruísta. O altruísta passa a ser lido como um indivíduo que beneficia o próximo, como alguém bem

⁸⁴ Como assevera Itaparica: “As análises de Nietzsche sobre o egoísmo como um fenômeno do âmbito da reflexão moral têm início com *Humano, demasiado humano*, momento marcado pelo rompimento explícito com a metafísica e a introdução de um projeto de pesquisa histórico e naturalista de perscrutar as origens dos conceitos e sentimentos morais”. ITAPARICA, André Luís Mota. *Dicionário Nietzsche*. [Editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo: Editora Loyola, 2016. – (Sendas & Verdades). p. 196

quisto por todos. O comportamento egoísta é visto como capaz de gerar constante conflito entre os homens, posto que se cada um cuidar dos seus interesses seria uma guerra entre todos⁸⁵. Já o comportamento altruísta é tomado como capaz de manter a paz, conservar a vida em sociedade⁸⁶. A moralidade legitima o desinteresse das ações, difunde e defende que há ações altruístas, “não-egoístas”. Assegurando desse modo o interesse que há na gregaridade, no ser comum, na massificação do viver e do agir.

Nosso pensador discorda veementemente que o altruísta visa tão somente o bem-estar do outro, que existam ações genuinamente desinteressadas⁸⁷. A rigor, não há ações altruístas nem desinteressadas, há apenas egoísmo. Essa posição de Nietzsche fica evidente logo no primeiro parágrafo dessa obra ao questionar como algo pode surgir de seu oposto: “Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”⁸⁸. Nietzsche é bastante enfático ao dizer que o que a tradição ocidental interpretou como simples “oposição”, “dualidade”⁸⁹, tem por base um “erro da razão”. A partir de um olhar mais

⁸⁵ *Grosso modo*, podemos extrair essa tese, por exemplo, do importante pensador *Thomas Hobbes* (1588-1679), em seu livro *Leviatã* (1651). Ao descrever que no “estado de natureza” havia “uma eterna guerra de todos contra todos” (*Bellum omnium contra omnes*), onde, o homem é naturalmente egoísta (“o homem é o lobo do homem”), Hobbes defende a necessidade de um “contrato social” e de um governo soberano único para estabelecer a paz. Interessante notar ainda que, em diálogo com Hobbes, Nietzsche aponta rapidamente em seu ensaio VM a ideia de que para evitar a guerra de todos contra todos foi estabelecido um “acordo de paz”. Nesse sentido, Nietzsche deixa entrever que, na concepção da moral de rebanho, a ação tida como egoísta é vista como uma iminente ameaça para a manutenção da paz, visto que ao agir para o seu próprio interesse o egoísta pode trazer prejuízos para a vida em sociedade.

⁸⁶ Como a leitura de Itaparica nos mostra, um árduo defensor do altruísmo é o pensador alemão *Paul Rée* (1849-1901). Rée toma a tese da seleção natural do biólogo inglês *Charles Darwin* (1809-1882) como um dado. A semelhança de Darwin, Rée assevera que o desenvolvimento da história natural da moral se deu a partir das ações altruístas. Em sua tese, Rée defende que o homem sente a dor de seu semelhante e busca realizar ações altruístas para cessar a dor alheia e com isso ainda causa uma sensação agradável no agente por ter feito uma boa ação. As ideias de Rée causam impacto no pensamento nietzschiano. Não é sem razão que o profícuo diálogo com Rée influenciou Nietzsche diretamente na obra *Humano, demasiado humano*, bem como a progressiva busca do nosso autor pela origem da moralidade. Sobre as semelhanças e diferenças entre Rée e Nietzsche consultar: ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. *Dissertatio*, v. 38, p. 57-77, 2013.

⁸⁷ Como bem observa Itaparica, Paul Rée é um árduo defensor da ideia de que há uma “compaixão altruísta”, onde o que motiva a ação altruísta é a busca por cessar a dor do outro, mesmo que venha a causar dor em quem pratica a ação. Para Rée o que motiva a ação altruísta é o bem do outro, indo contra a ideia que Nietzsche defende. Para nosso autor, não há uma ausência de interesse, um desinteresse por parte do agente da ação entendida como altruísta. Nietzsche assevera que não há altruísmo, só há egoísmo. O que se ver como altruísmo não passa de um egoísmo sublimado. Ver: ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. *Dissertatio*, v. 38, p. 57-77, 2013.

⁸⁸ HH I, § 1, p. 15.

⁸⁹ Importante destacar que a concepção de “dualidade”, “oposição”, está na base de toda lógica metafísica. Nesse aforismo, e ao decorrer de toda obra, Nietzsche faz uma crítica enfática à filosofia metafísica. Essa obra marca o rompimento nietzschiano com a filosofia metafísica e a aposta em uma forma de olhar para o mundo a partir das coisas humanas, isso inclui também a metafísica, a religião, a psicologia, a história, a arte, enfim, tudo que se refere ao que é *Humano, demasiado humano*. Mas, de modo bastante resumido, podemos dizer que Nietzsche critica o modo de explicar o mundo a partir uma tradição que foi lastreada em pressupostos metafísicos. Segundo o pensador, a filosofia metafísica explica o “livro da natureza” de modo “pneumático”. A expressão “pneumático” vem do grego “pneuma”, que significa “espírito/sopro”, como se um “sopro divino” desvelasse o “verdadeiro” sentido desse livro. Nosso pensador propõe um modo mais

agudo se revelará que não há oposição e que “[...] a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”⁹⁰.

Esse primeiro aforismo do texto já dá o tom da busca nietzschiana para se libertar dos muitos erros herdados ao logo do tempo. Nietzsche afere que não há oposição, mas “[...] transformação do oposto em seu outro. Sugestivamente, Nietzsche dá a isso o nome de ‘química dos conceitos e sentimentos’, na medida em que o ilustra a partir do fenômeno químico da sublimação: [...]”⁹¹. O pensador cita como exemplo da “química dos conceitos e sentimentos” justamente o altruísmo. Assevera que não existe altruísmo, o que há é a sublimação do próprio egoísmo. Ou seja, não há propriamente altruísmo, há apenas a transformação do elemento básico “egoísmo” em um egoísmo sublimado. Trata-se tão somente do egoísmo, não há propriamente um altruísmo posto que não se sustenta a lógica de que exista ação sem interesse, sem um pensar em si mesmo.

Em uma emblemática passagem cujo título é “a moral como autodivisão do homem”, Nietzsche coloca em xeque algumas ações tidas como altruístas. Ele diz, por exemplo: “O soldado deseja cair no campo de batalha por sua pátria vitoriosa: pois na vitória de sua pátria também triunfa seu maior desejo. A mãe dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde, sua fortuna. — Mas serão todos esses estados altruístas?”⁹². Segue questionando se “serão *milagres* esses atos da moral”? Ironicamente responde: “Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então divide seu ser, sacrificando uma parte à outra?”⁹³ E termina a passagem dizendo: “A *inclinação por algo* (desejo, impulso, anseio) está presente em todos os casos mencionados; ceder a ela, com todas as conseqüências, não é, em todo caso, ‘altruísta’. Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*”⁹⁴.

Esse aforismo deixa bastante evidente que para o pensador toda ação é egoísta, é interessada. O que ocorre é que o homem ama uma parte de si mais que outra parte de si mesmo. Há uma maior inclinação por algo de si mesmo, ainda que signifique sacrificar outra parte sua. Evidenciando que sempre há um interesse, mesmo que esse interesse seja se sacrificar por alguém ou em nome de algo. Mas esse sacrifício é sempre em benefício próprio, mesmo que beneficie também um outro. Como nosso autor assevera, na moral o homem divide seu ser, sacrificando uma parte de si mesmo por outra parte de si mesmo.

“agudo” de olhar para o mundo, uma análise a partir do que ele vai chamar de “filosofia histórica”. Não ignoramos esse rompimento e sua enfática crítica à filosofia metafísica, mas por uma escolha metodológica decidimos delimitar nossa discussão nessa seção ao âmbito da moralidade.

⁹⁰ HH I, § 1, p. 15. Grifos do autor.

⁹¹ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica). p. 46.

⁹² HH I § 57, p. 55-56.

⁹³ HH I § 57, p. 56. Grifos do autor.

⁹⁴ Idem. Grifos do autor.

Não são *milagres* esses atos da moral, como é comum atribuir essa noção as ações altruístas. Ao se debruçar sobre essas questões Nietzsche conclui que ser moral é obedecer uma lei ou uma tradição, essa assertiva coloca as ações entendidas como benevolente, altruísta, como fenômeno secundário à moralidade:

Costumes e moral – Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. "Bom" é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom "para algo"; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como "bons para algo", como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de "bom". Mau é ser "não moral" (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra "mau" nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo⁹⁵.

Vemos nessa passagem a posição nietzschiana de que ser moral é obedecer às leis ou a tradição. Nesse sentido, ser "bom" é quem obedece de bom grado a moral estabelecida. O que é considerado como "bom" é quando algo é útil, quando é "bom para algo". Ações tidas como compaixão, benevolência, altruísmo, foram sentidas como "boas para algo". Já "Mau" é não seguir os costumes, a tradição, é ser "não moral" (imoral). E, justamente nessa direção, que a ideia de prejudicar o próximo passou a ser vista como nocivo, chegando até mesmo a desdobrar a ideia de que ser "mau" é causar dano voluntário ao próximo. É dessa importante posição que Nietzsche afirma que não é a oposição entre altruísmo e egoísmo que levou o homem a diferenciar entre "boas" e "más" ações. Na sequência do aforismo citada acima, Nietzsche deixa ainda mais explícito que altruísmo e egoísmo são fenômenos secundários da moralidade:

"Egoísta" e "altruísta" não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração; assim, de todo modo a moral da piedade é muito mais antiga do que a que exige ações altruístas⁹⁶.

⁹⁵ HH I, § 96, p. 67-68.

⁹⁶ HH I, § 96, p. 68.

Na concepção nietzschiana não são as ações altruístas ou egoístas que fazem o homem ser moral, mas antes, ser moral é seguir as leis ou a tradição. Para o pensador, a tradição é estabelecida sem levar em conta o “bem” ou o “mal”, o que importa é a conservação da comunidade, do povo. Uma tradição pode ser determinada por cada hábito supersticioso erroneamente interpretado. Uma vez estabelecido o que é moral seguir, torna-se perigoso não seguir essa regra moral. Assim, quanto mais distante no tempo, mais uma tradição é respeitável. Quanto mais esquecida a sua origem mais aumenta o respeito, assim a tradição se torna sagrada e faz surgir temor e veneração.

É diante desse contexto que Nietzsche, utilizando o que ele chama de “filosofia histórica”, olha para o mundo a partir de uma “rigorosa arte interpretativa” capaz de analisar as coisas *humanas, demasiado humanas*. O pensador vai buscar extrair tão somente o que quer dizer o “livro da natureza”, sem que para isso pressuponha uma “origem miraculosa”⁹⁷. Assim, se faz imprescindível uma análise histórica para entender que “[...] um fenômeno qualquer depende sempre da reconstituição de seu vir-a-ser, de tal maneira que o sentido atual desse fenômeno não pode ser obtido sem o conhecimento da série histórica de suas transformações e deslocamentos”⁹⁸.

Nietzsche parte do entendimento de que gradativamente sugiram muitos erros na história da humanidade e que de agora em diante precisamos de um filosofar histórico, “[...] que não se pode mais conceber como distinto da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos [...]”⁹⁹. Ao envolver uma análise histórica dos sentimentos morais e as observações psicológicas, Nietzsche parte dos acontecimentos históricos em busca da gênese dos sentimentos morais e observa, a partir de análise psicológica, que as ações humanas estão ligadas à busca do prazer e ao afastamento do desprazer. Articulando assim a formação do sentimento moral com o prazer ou desprazer sentido ao longo da história¹⁰⁰. Segundo o pensador o mundo foi olhado “[...] com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixões ou medo [...]”¹⁰¹. Fomos “regalados nos maus hábitos” do

⁹⁷ HH I, § 8, p. 19.

⁹⁸ GIACÓIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche*. – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica). p. 46.

⁹⁹ HH I, § 9, p. 19-20. Como nos diz Araldi: “Nietzsche não fornece propriamente um novo método de análise da moral, pois partilha de muitos conceitos e argumentos da obra, na época recém-publicada, de Paul Rée, *A origem dos sentimentos morais* (1877). Nessa obra, Paul Rée discute os conceitos de prazer e desprazer, de vício e virtude, de utilidade geral, em Hume, em Schopenhauer e no utilitarismo moral inglês. À semelhança de Hume, Schopenhauer, e da interpretação recente de Rée, também Nietzsche deriva os sentimentos morais dos sentimentos de prazer e desprazer. Na época tardia, contudo, ele se distancia dessa abordagem, ao desenvolver a doutrina da vontade de poder, como novo critério descritivo e valorativo.” ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio* [27-28], p. 33 – 51, 2008, p. 35.

¹⁰⁰ Segundo a acurada análise de Itaparica, Nietzsche segue na esteira de Hume, Rée e dos utilitaristas ingleses em sua investigação acerca da moral nessa obra. Nosso pensador não desenvolve um método próprio de investigação, mas torna-se interessante notar que no § 45 (HH I) há um breve apontamento que a noção de prazer e desprazer têm uma dupla origem (do homem forte e do homem fraco). Nessa direção Nietzsche se diferencia do método de análise de Rée e dos ingleses. Ver: ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano, demasiado humano. *Dissertatio* [v. 38, p. 57-77], 2013, p. 71.

¹⁰¹ HH I, § 16, p.25

que ele chama de “pensamento ilógico”, progressivamente o mundo “[...] se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas [...]”¹⁰².

O modo que Nietzsche opera sua investigação acerca da origem dos sentimentos morais pode ser descrita, resumidamente, em uma passagem intitulada “*As três fases da moral até agora*”. Nietzsche destaca que até agora ocorreram três fases na moralidade, quando o animal se torna “homem”. Na primeira fase o homem usa a razão na busca por utilidade pessoal. O indivíduo precisa lidar com a sua própria motivação para obter prazer (o que lhe é útil) e evitar o desprazer do confronto que ocorre pela motivação para obter prazer dos demais indivíduos. Assim Nietzsche nos diz: “O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a *adequação a um fim*: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão”¹⁰³.

A segunda fase é marcada pela necessidade de se tornar “honrado”. Ao viver e agir em relação com outros indivíduos, o homem “[...] sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele”¹⁰⁴. A terceira fase é o grau mais elevado da moral até o momento. É nela que, conforme o útil e o honrado, o homem passa a definir a sua medida e a medida do outro. O homem passa a ser “legislador”: “[...] ele próprio define para si e para o outro o que é honroso e o que é útil; torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e honroso”¹⁰⁵. Essa é a fase de mais alto grau da moral porque é nela que, a partir do conhecimento, o homem passa a preferir a utilidade geral e duradoura do que a utilidade pessoal. Com “[...] o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo”¹⁰⁶.

De modo geral, podemos dizer que é a partir das “*três fases da moral até agora*” que Nietzsche descreve como se deu a moralização ao decorrer da história. Contudo, é importante explicitar que esse processo não ocorreu sem coerção. O processo de moralização foi instaurado graças à coerção do coletivo sobre o indivíduo (e do indivíduo sobre o próprio indivíduo). Como vimos: “Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida”¹⁰⁷. Dentro desse contexto, em um aforismo intitulado “*o prazer no costume*”, Nietzsche assevera que uma importante fonte

¹⁰² HH I, § 16, p.25

¹⁰³ HH I, § 94, p. 66.

¹⁰⁴ HH I, § 94, p.66.

¹⁰⁵ HH I, § 94, p. 66-67.

¹⁰⁶ HH I, § 94, p. 67.

¹⁰⁷ HH I, § 96, p. 67.

de moralização ocorre a partir do hábito, do costume. O que é habitual é feito mais facilmente. O hábito traz prazer pela comprovação de sua utilidade. O costumeiro se mostra proveitoso, salutar. O costume se mostra útil, agradável e não exige reflexão. No mesmo aforismo Nietzsche segue dizendo:

O prazer no costume. — [...] Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus *costumes*, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. Do mesmo modo, uma comunidade de indivíduos força todos eles a adotar o mesmo costume. Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como a *única* possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele. Essa concepção do habitual como condição de existência é aplicada aos mínimos detalhes do costume: como a percepção da causalidade real é muito escassa entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho; e até quando o costume é difícil, duro, pesado, ele é conservado por sua utilidade aparentemente superior. Não sabem que o mesmo grau de bem-estar pode existir com outros costumes, e que mesmo graus superiores podem ser alcançados. Mas certamente notam que todos os costumes, inclusive os mais duros, tornam-se mais agradáveis e mais brandos com o tempo, e que também o mais severo modo de vida pode se tornar hábito e com isso um prazer¹⁰⁸.

Sempre que o homem pode ele exerce coação para impor e introduzir seus costumes, visto que ele se mostra uma comprovada sabedoria de vida. Assim também ocorre em uma comunidade, todos são forçados a seguir o mesmo costume. Chegamos a um ponto caro para nós da análise nietzschiana nessa obra. Nietzsche diz que o homem chega a uma conclusão errada quando um costume é tomado como a *única* possibilidade de suscitar bem-estar, como se ele fosse o único modo de se sentir bem. O habitual é tomado como condição de existência e passa a ser aplicado ao costume. Quanto mais distante, quanto mais escassa é a percepção da causa originária de um costume, como ocorre “[...] entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho; e até quando o costume é difícil, duro, pesado, ele é conservado por sua utilidade aparentemente superior”¹⁰⁹.

Como vimos, o pensador chama atenção para o fato de que é um erro tomar um dado costume como a única maneira de sentir bem-estar. No fim do aforismo Nietzsche diz: “Não sabem que o mesmo grau de bem-estar pode existir com outros costumes, e que mesmo graus superiores podem ser alcançados”¹¹⁰. Essa passagem deixa explícita a defesa nietzschiana por outros caminhos, outros modos de atingir um grau mais elevado para o viver e o agir do homem. Nesse contexto se faz interessante notar que ao definir que ser moral é seguir uma lei ou uma tradição, seguir o que já está dado, o que já está posto, fica implícito a mitigação da possibilidade de um agir mais “livre”, mais criativo, mais próprio.

¹⁰⁸ HH I, § 97, p. 68-69.

¹⁰⁹ HH I, § 97, p. 69.

¹¹⁰ Idem.

Nessa direção, destacamos o aforismo intitulado “*Moral do individuo maduro*”. Nele, nosso autor é taxativo ao dizer que a verdadeira característica da ação moral até hoje é a impessoalidade, propondo uma transformação dessa maneira de ver:

Moral do individuo maduro. – Até agora a impessoalidade foi vista como a verdadeira característica da ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as ações impessoais serem louvadas e distinguidas. Mas não estaria iminente uma significativa transformação dessa maneira de ver, agora que cada vez mais se percebe que justamente na consideração mais *pessoal* possível se acha também a maior utilidade para o conjunto; de modo que precisamente o agir estritamente pessoal corresponde ao conceito atual de moralidade (entendida como utilidade geral)? Fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo* – isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas em favor de outros. Sem dúvidas, todos nós sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido – confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim, que tivesse de ser sacrificada. E agora queremos trabalhar para o próximo, mas apenas enquanto vemos nesse trabalho nossa vantagem suprema, nem mais, nem menos. Trata-se apenas de saber o que se entende por *vantagem própria*; justamente o individuo imaturo, não desenvolvido e grosseiro entenderá isso no sentido mais grosseiro¹¹¹.

Nietzsche chama atenção nesse aforismo para a impessoalidade que foi tomada como a verdadeira característica da ação moral. Nosso pensador explica esse fenômeno da moralidade através da ideia de que a consideração pela utilidade geral fez as ações impessoais serem valorizadas. Essa ideia coaduna com o aforismo “*Prazer e instinto social*”. Nele Nietzsche explica que o individuo coletivo, tem mais segurança, pode desfrutar de prazeres comuns e duradouros, mesmo que em detrimento do prazer individual. Como ser social o indivíduo tornou-se capaz de diminuir a hostilidade com outros indivíduos e muito disso é graça à ideia de *empatia* que foi gradativamente ocorrendo. Segundo Nietzsche: “*As manifestações de prazer semelhantes despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos*”¹¹². Diante disso se forma aliança, o homem busca “[...] defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer”¹¹³. O sentimento de igualdade entre os homens (sofrimentos, medos, anseios comuns) despertou o sentimento de que o individuo precisa mitigar sua singularidade em nome do coletivo.

Nietzsche defende que agora é possível haver uma transformação dessa maneira de ver. Segundo nosso autor, agora é possível perceber que é justamente na consideração mais pessoal que se acha também uma maior utilidade para o coletivo. A defesa nietzschiana é de que não foi dada atenção suficiente ao que há de mais pessoal em nós. Não

¹¹¹ HH I, § 95, p. 67.

¹¹² HH I, § 98, p. 70.

¹¹³ HH I, § 98, p. 70.

desenvolvemos nossa personalidade, não nós tornamos *peçoais inteiras*, subtraímos violentamente nossos interesses, nos sacrificamos constantemente. A lógica de impessoalidade não se sustenta mais. Sempre há um interesse próprio, mesmo quando trabalhamos para o próximo buscamos sempre uma vantagem própria. Ver essa vantagem própria em um sentido grosseiro só revela ainda mais o quanto nos conhecemos pouco.¹¹⁴

Nietzsche faz ver que não há uma única ação sem um motivo pessoal. Nas ações entendidas como altruístas, como vimos, sempre se remete a uma parte de si mesmo, sempre se trata de uma ação egoísta. Sempre há um interesse pessoal. Negar isso é trazer danos para o indivíduo e para o coletivo. Ao denunciar que há um interesse moral no desinteresse, na mitigação do que nos é mais próprio, Nietzsche chama atenção para o fato de que isso incorre na impossibilidade de “pessoas inteiras”. Quando a moralidade dificulta ou impede que cada indivíduo se aproprie mais de si mesmo, implica dizer que há um constante sacrifício por parte de cada indivíduo e de toda uma sociedade.

A moralidade tradicional exige o que ela mesma julga negativamente como egoísmo. Ou seja, para uma ação ser tomada como desinteressada se faz necessário alguém que se beneficie dessa ação. Nessa direção, o pensador se coloca contrário a legitimidade da crença nas ações mais divinizadas, aquelas em que o homem nada quer para si. Nietzsche assevera que isso seria impossível. Muitas ações teriam que ser feitas para si mesmo para que então fosse possível fazer para o outro. Além disso, é lícito supor que é preciso ser bastante egoísta para aceitar ser beneficiado. E, ainda para o argumento de que quem ama é capaz de ações altruístas, o pensador diz que não amamos o outro, amamos os sentimentos agradáveis que o outro nos faz sentir¹¹⁵.

Se bem notado, no âmbito da moralidade o homem foi conduzido a desprezar a si mesmo. Segundo o entendimento do nosso autor isso ocorre por uma má leitura que o homem faz acerca de si mesmo. Em uma das passagens mais caras da já referida obra, Nietzsche chama atenção para o fato de que essa má interpretação foi motivada por uma “falha do espelho”. Essa “falha” refletiu uma imagem do homem que lhe “pareceu obscura e odiável”. Segundo a interpretação nietzschiana o homem caiu em “uma série de erros da razão”. Para o filósofo, houve uma “falha do espelho”, se sua natureza pareceu-lhe obscura

¹¹⁴ HH I, § 95, p. 67.

¹¹⁵ HH I, § 133, p. 95. Ao chamar atenção nesse momento para a ideia de amor, Nietzsche está questionando a crença no amor cristão, um amor altruísta. A moralidade cristã pressupõe um “Deus que é *todo* amor”, capaz de ações altruístas. Durante séculos a moral cristã predomina como guia para o viver e agir do homem. A ideia de um “Deus que é todo amor”, que é altruísta, torna-se cara para o nosso autor. Se bem notado, essa é a ideia que vem a ser o parâmetro para as ações humanas. Ou seja, o homem sendo a “imagem e semelhança de Deus”, deve buscar ser amoroso, altruísta, benevolente, desinteressado, entre muitas outras associações como essas que são atribuídas ao Deus cristão. Por esse motivo Nietzsche nos diz no aforismo 132 que o homem: “[...] se compara com um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus; é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado”. HH I, § 132, p. 94. Interessante ainda notar que Nietzsche diz que a religião católica tem como maior artifício e vantagem, entre as outras religiões, é que ela fala em amor. Ver: HH II, opiniões e sentenças diversas, § 95, p. 38.

e odiável, onde o próprio homem criou esse espelho. Uma obra imperfeita da imaginação e do juízo da própria humanidade¹¹⁶. A moral então conduziu o homem a um “melhoramento”, imputando-lhe a ideia de altruísmo, mas, segundo Nietzsche o altruísmo é “mais fabuloso do que o pássaro Fênix”.

Diante desse contexto o pensador assevera que há um erro da razão que levou o homem a distorcer a imagem que tem de si mesmo. Esse erro levou a defesa moral pelo altruísmo e por ações totalmente desinteressadas. Essa posição fica evidente quando Nietzsche questiona como pode uma ação ser feita para o outro sem nenhum motivo pessoal. Ainda, como pode haver uma ampla defesa na existência de um ego, de um eu subjetivo, que aja a despeito de si mesmo. Ou, nas palavras do pensador: “Como poderia o *ego* agir sem *ego*?”¹¹⁷. Assim Nietzsche assevera que:

Em primeiro lugar, um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas é mais fabuloso do que o pássaro Fênix; não seria sequer imaginável, porque num exame rigoroso o conceito de “ações altruístas” se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para o outro e sem qualquer motivo pessoal; e como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia um *ego* agir sem *ego*?¹¹⁸

Essa passagem é absolutamente significativa. Nela, Nietzsche deixa clara a sua posição de que não há ações absolutamente desinteressadas, toda ação é fundamentada em uma necessidade pessoal. Evidenciando incoerência na lógica da tradição ocidental. Por um lado se defende a existência de um ego e, por outro lado, que esse ego possa agir sem ego. Ou ainda, nesse contexto, há uma supervalorização das ações impessoais, desinteressadas, mas isso se faz absolutamente inconcebível para nosso autor. Não há como fazer algo sem que haja um motivo pessoal, sem que haja nenhuma referência a si mesmo. Isso torna evidente a incoerência na lógica da mortalidade. Uma flagrante incompatibilidade ao se valorizar o desinteresse, a anulação do indivíduo, o autossacrifício, quando o que existe são ações estritamente pessoais.

¹¹⁶ HH I, § 132, p. 94. Não é sem motivos que o pensador diz que o homem caiu em “uma série de erros da razão” que o levou a distorcer a imagem que tem de si mesmo. Se bem notado, ao falar do espelho Nietzsche se refere aos gregos. Esse povo tão admirado por nosso autor tinha orgulho de si mesmos e suas imperfeições, espelhavam esse orgulho na criação de seus deuses. Não é o caso da religião cristã, com a ideia de um Deus perfeito. Interessante notar que a ideia de imperfeito diz respeito a algo ou alguém que não está completo, que pode se construir, se tomar como obra de arte. Já a ideia de perfeição sugere que não há nada para acrescentar, nada para mudar. Ao reconhecer suas imperfeições o homem busca corrigir essa incompletude através da moral cristã e suas ações altruístas, desinteressadas, para se aproximar ao máximo da perfeição divina. Apoiamos nossa análise acerca da relação entre “a falha do espelho”, os gregos e a religião cristã na interpretação apontada pelo professor Jelson R. de Oliveira. Ver o texto: OLIVEIRA, Jelson R. Três variações sobre o amor na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro. v.41, n.3. Setembro-dezembro 2020, p. 85. Acerca disso, ver também: OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 215-244, 2013.

¹¹⁷ HH I, § 133, p. 95. Grifo do autor. Essa é a pergunta que inspirou a nossa pesquisa, assim, ela será levada a cabo ao longo de toda a nossa análise.

¹¹⁸ Idem.

2.3 A MORAL COMO GUIA PARA CERTO TIPO DE VIDA PULSIONAL: REFLEXÕES ACERCA DO EGOÍSMO

A desconfiança de Nietzsche acerca do altruísmo, enfaticamente trabalhada em *Humano, demasiado humano*, faz com que o autor desenvolva cada vez mais a sua desconfiança sobre a própria moral. No prólogo a *Genealogia da Moral* (1887) Nietzsche assevera que refletiu acerca da origem dos nossos preconceitos morais de modo provisório e modesto, “[...] sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas”¹¹⁹ em uma série de aforismos de *Humano*. Ao longo de suas reflexões o autor percebeu que o que importava no fundo não era saber a origem da moral, como diz na obra de 1887, pois, “tratava-se do *valor* da moral”. O pensador se defronta com o valor do “não-egoísmo”, com os instintos de compaixão, abnegação que foi por tanto tempo divinizado, idealizados. Exatamente contra a valorização desses instintos que Nietzsche passa a manifestar a sua desconfiança cada vez mais radical de que é com base nesses instintos que se diz não a vida e a si mesmo, a “uma vontade que volta *contra* a vida”.

Se bem notado, não é sem motivos que Nietzsche inicia o primeiro parágrafo do prólogo da *Genealogia da Moral* com uma afirmação bastante significativa para o desenvolvimento dessa obra, a saber, ele assevera que somos “homens do conhecimento”, mas para nós mesmos somos desconhecidos. Nunca nos procuramos, não é de se estranhar que não nos encontramos. Na sequência, nosso pensador busca evidenciar que não nos levamos a sério, não temos tempo para as nossas vivências. Estamos sempre “ausentes” nas experiências presentes. Somos estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, “somos homens do desconhecimento”.¹²⁰

Nietzsche compreende que a crença em ações sem interesse próprio, ações tidas como altruístas, que foram tomadas como expressão da própria moralidade, distancia cada vez mais o homem de si mesmo. Como vimos, não há propriamente ações altruístas e nem contemplação desinteressadas. É justamente nessa direção que o egoísmo é repensado por

¹¹⁹ GM, prólogo, § 4, p. 10.

¹²⁰ Nesse parágrafo, o pensador lança mão de duas metáforas. A primeira diz que somos por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, onde temos como propósito “levar algo para casa”, para as “colmeias do nosso conhecimento”. É interessante notar que Nietzsche também nos compara a abelhas em sua obra de juventude intitulada “Sobre a Verdade e a Mentira no sentido extramoral” (1873), onde ele diz: “Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muita acima das abelhas: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo. Ele é, aqui, muito admirável – mas só que não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas.” (VM, §1, p. 58). Lembremos ainda que em ambas as obras e dentro dos respectivos parágrafos (§ 1 GM e § 1 VM) Nietzsche assevera que de nós mesmos somos desconhecidos, utilizando-se da comparação entre a abelha e nós, além do fato de que ambas as obras tratam acerca do problema da moral. O que parece indicar que Nietzsche retoma de modo mais refinado algumas discussões de sua obra de juventude. A segunda metáfora utilizada nesse parágrafo diz respeito mais diretamente às vivências e experiências. O pensador se utiliza da metáfora do estrondar das doze batidas do meio-dia (o meio-dia em Zaratustra simboliza o “caminho” intermediário entre o homem e o super-homem) para evidenciar que de nós mesmos estamos “ausentes”.

nosso autor. A crença moral que se difundiu é de que existe ação sem interesse pessoal, no entanto, trata-se de um erro da razão, de um desconhecimento de si mesmo. Esse desconhecimento levou a tentativa de inibir o egoísmo, acarretando uma “ausência de si”, um enfraquecimento das forças vitais, um adoecimento da própria vida. Nosso autor assevera em sua obra *Genealogia da Moral* que o problema acerca do valor desses instintos pode parecer à primeira vista isolado, uma questão à parte, mas para quem aprende a questionar, a “ruminar”, se abre uma enorme desconfiança na crença na moral, em toda a moral, no valor que tem a própria moral.

Nessa obra Nietzsche se põe a investigar quais as condições e circunstâncias sob as quais nasce, se desenvolve e se modifica o próprio valor dos valores. Para o pensador, esse tipo de conhecimento é necessário, mas nunca antes se desejou, nunca antes foi efetivamente questionado se foi atribuído um valor mais elevado ao “bom” que ao “mal”. O pensador coloca em xeque se precisamente a moral que vigora não passa de um sintoma regressivo, uma sedução, um entorpecente no “[...] qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? Do modo que precisamente a moral seria o perigo entre o perigo?...”¹²¹. Diante dessa perspectiva o autor inicia a primeira dissertação da obra buscando reconstruir a gênese da moral.

No entendimento nietzschiano os historiadores da moral até então tomaram a origem do conceito e do juízo “bom” de maneira “a-histórica”. “Originariamente” as “ações não egoístas” foram louvadas e tomadas como boas por aqueles aos quais eram úteis, depois foi esquecida a origem desse louvor e as “ações não egoístas” foram tomadas e sentidas como boas. “Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses — temos aí ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem”¹²². Nietzsche assevera que “[...] essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado: o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem!’”¹²³.

Diante dessa assertiva Nietzsche dedica o primeiro momento de sua obra para se debruçar sobre dois movimentos imbricados entre si. Ou seja, o pensador se coloca como tarefa investigar em que momento, em que condições, foi possível engendrar uma dada perspectiva dos valores e como essa dada perceptiva se relaciona com os valores. O autor parte do entendimento que os valores são humanos foram criados, mas essa origem

¹²¹ GM, prólogo, § 6, p. 12. Grifos do autor.

¹²² GM, primeira dissertação, § 2, p. 16.

¹²³ Idem.

foi esquecida ao longo da história. A falta de sentido histórico partilhada pela tradição filosófica não permitiu ver que em algum dado momento os valores morais foram criando. Na concepção de nosso autor, essa omissão da falta de sentido histórico decorre de uma inclinação moral.

Nietzsche investiga todas as noções mais estimadas ao longo da história da humanidade, noções norteadoras da nossa civilização, noções como: sujeito, alma, verdade, bem, belo, bom, altruísmo, compaixão, abnegação, paz, razão, amor, felicidade, liberdade, Deus, justiça, igualdade, entre outros. Ao se debruçar em tais análises o pensador defende que há uma inclinação moral que atribui uma positividade ilusória aos ideais metafísicos. A partir de seus estudos Nietzsche conclui que há duas perspectivas de valor, a do nobre e a do escravo. A perspectiva do forte, nobre, aristocrata é criadora de valores. Mas ocorreu o declínio dos valores nobres, aristocratas, dando lugar à inversão de valores com os fracos, os escravos. Com a derrocada dos valores aristocratas ocorre uma progressiva vitória da “aristocracia espiritual”, da “casta sacerdotal”.

Se bem notado, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), obra do mesmo período que *Genealogia da moral*, Nietzsche deixa bastante evidente que o declínio dos valores nobres teve início com Sócrates e foi seguido por seu discípulo, Platão¹²⁴. Esse último implementou na história do pensamento filosófico a teoria de mundo “sensível” e mundo “inteligível”. Essa “dualidade de mundos” possibilitou o caminho até a “cruz”¹²⁵. Diante disso Nietzsche assevera que teve início o declínio dos valores dos fortes e a inversão dessa perspectiva avaliadora pelos fracos. Seguindo ainda a leitura de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche diz que o homem fraco nega essa vida pela crença em “valores superiores”, em nome de uma vida mais “ideal”, de uma vida “melhor”. Assim ele diz: “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingemo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”¹²⁶. É diante desse contexto que o alemão passou a asseverar que se tornou possível um instinto de apequenamento diante da vida.

A crítica nietzschiana acerca da moral cristão é bastante enfática. Com a expansão do cristianismo se difunde a ideia de mundo terreno e “além-mundo”, a crença na dualidade de mundos o tipo de moral do fraco promove o entorpecimento da vida, a negação dessa vida em nome de uma outra vida “melhor”. Em decorrência disso não se luta por mais vida, não há uma busca pela potencialização da vida. É nessa direção que a crítica de

¹²⁴ Trataremos do declínio dos valores aristocrático no próximo capítulo. Abordaremos na primeira seção a crítica a supervalorização da razão, que se deu a partir de Sócrates, e teve como consequência a degeneração dos valores.

¹²⁵ CI (o que devo aos antigos), § 2, p. 102-103.

¹²⁶ CI (a razão na filosofia), § 6, p. 29.

Nietzsche é bastante intensa, pois, diante dessa concepção torna-se preciso cultivar a alma visto que o corpo perece, mas a alma é imortal. É preciso então ser resignado para ser digno de uma vida “melhor”, de uma vida eterna. Contudo, só foi possível a crença e a difusão de um mundo mais “ideal” graças a debilidade do homem fraco de lidar com as inúmeras adversidades da própria vida. Ou seja, a vida terrena é transitória, efêmera, cheia de incertezas, de adversidades. No entendimento de nosso pensador, o homem fraco não consegue lidar com a integralidade da vida e por essa razão cria consolos metafísicos, mundo pós-vida, mundo eterno. É nessa direção que, segundo Giacoia Jr, devemos compreender o elemento mais básico da compreensão nietzschiana acerca do homem fraco:

Em seu extrato mais básico e elementar, a debilidade dos fracos – a impotência da vontade – é de natureza ontológica, e nada tem a ver com força física, nem com dominação lastreada em riqueza econômica, situação de classe social ou poder político. Trata-se, essencialmente, de uma enfermidade ou indisposição da vontade, uma debilidade que se expressa como aversão voltada contra um obstáculo intransponível, que ultrapassa suas forças e poderes. Esse elemento aversivo não é nada mais do que o tempo e a experiência do *passar no tempo*. [...] A finitude é o inimigo odiado pela vontade impotente, que por isso se vinga do passar no tempo, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do vir-a-ser, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo, das mazelas do mundo”¹²⁷.

O homem fraco é aquele que possui indisposição da vontade, que não consegue lidar com as adversidades da vida, com a finitude, com a instabilidade dos desejos, com os sentidos, com o corpo. Por não conseguir lidar com as adversidades inerentes da vida, com a dor, com o sofrimento, com a morte, aquele que possui uma indisposição da vontade cria ideais metafísicos, consolos na eternidade a que a ascese¹²⁸ conduz. O pensador assevera que ao objetar, mesmo refutar essa vida se tornou operante a criação de valores superiores, em nome de uma vida “outra”, “melhor”, “ideal”. Assim o homem passou a fabular e valorizar ideais metafísicos para tentar dissimular o devir. O homem buscou se proteger, apaziguar, tranquilizar, conservar, se refugiar diante do tenebroso, da grandeza, da multiplicidade da vida.

A crítica nietzschiana vai na direção de que a existência humana não foi encarada ao longo da história como um viver o tenebroso, o terrível, a exuberância, a multiplicidade que é a vida. Com exceção da época trágica que findou com Sócrates, a existência humana até então foi tomada por “[...] um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida

¹²⁷ Giacoia Junior, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 11. Grifos do autor.

¹²⁸ Segundo Giacoia: “[...] ideais da ascese: renúncia a si, abandono do *mundo*, obediência incondicional a uma regra, mortificação do *Ego*, jejum voluntário, martírio, castidade autoimposta”. Giacoia Junior, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-12. Grifos do autor.

[...]”¹²⁹. Por essa razão é que Nietzsche entende que a aversão ao devir, a impermanência das coisas se mostra como um *sintoma* de um tipo *impotente*, um sinal de franqueza diante da vida. Tomar a moral como um sintoma possibilitou Nietzsche investigar como foi possível o surgimento desse instinto de apequenamento que se tornou hegemônico na história da humanidade.

É diante desse contexto que já na primeira dissertação da obra *Genealogia da Moral* Nietzsche examina civilizações passadas e conclui que há duas perspectivas avaliadoras: o modo de avaliar do tipo forte (ou nobre, senhor, aristocrata) e o modo de avaliar do tipo fraco (ou ressentido, escravo, pobre). O tipo forte é um criador de valores. O modo de avaliar do forte estabelece a si mesmo e a seus atos como bons, de primeira ordem, em oposição ao que lhe é distante, ao que é comum, vulgar. Desse “*pathos da distância*” o forte tomou para si o direito de criar valores. Para o homem forte, bom é tudo que lhe é mais próximo, ruim é o que lhe é apenas contraste. Já o fraco não cria nada, ele apenas inverte o valor posto pelo homem forte. Ou seja, o que originariamente era bom para o forte, passa a ser “mal”, e o que era ruim para o forte, passa a ser “bom”. O forte cria valores e o fraco apenas inverte os valores outrora posto pelo forte.

Nietzsche relaciona as avaliações dos valores com cada uma das duas perspectivas, ou seja, qual o valor que tem os valores do tipo fraco e do tipo forte. Contudo, é preciso explicitar que para o pensador não faz sentido se pautar em avaliações morais para avaliar a própria moral. Seria o mesmo que perguntar: qual valor tem um valor? Assim, Nietzsche entende que o critério para avaliar os valores é a vida. Dessa maneira, a questão que se põe é se a perspectiva avaliadora do tipo forte ou do tipo fraco potencializa ou degenera a vida. Essa questão é efetivamente exposta em uma importante passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche nos diz:

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas — em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. — Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. — Como? Todos esses grandes sábios — eles não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios?¹³⁰

O valor da vida não pode ser avaliado nem por um vivo e nem por um morto. O vivo não pode avaliar a vida, pois é parte interessada e não Juiz para julgar. A vida não pode ser

¹²⁹ CI (a razão na filosofia), § 6, p.29

¹³⁰ CI (o problema de Sócrates), § 2, p. 18

avaliada por um morto, por razão óbvias: por estar morto! Aquele que enxerga no valor da vida um problema, é uma objeção contra si mesmo, contra a sua própria sabedoria. Ou seja, o valor da vida não pode ser avaliado para além da própria vida, quem está vivo está na vida e quem morreu está fora da vida, não havendo um examinador externo a vida para ser possível julgá-la. Dentro desse entendimento, a vida só pode ser vista como um sintoma de um tipo de vida potente ou degenerada. Essa compreensão acerca da moral torna-se uma arma poderosa que possibilitou ao nosso pensador diagnosticar uma civilização inteira.

Nietzsche questionou se nossa civilização foi forjada em valores potentes ou decadentes em relação à vida. Analisar a própria moral como um sintoma permitiu ao nosso pensador fazer um diagnóstico de toda a nossa civilização. Qualquer corrente de pensamento, ideologia, doutrina filosófica, acontecimento histórico, descoberta científica, manifestação religiosa, cultural, artística, enfim, tudo que é humano, deve responder a questão posta por Nietzsche: está contribuindo para a potencialização da vida ou está contribuindo para a degeneração da vida. Ou seja, os valores que nortearam o processo civilizatório até hoje são todos eles sintomas de expansão, exuberância da vida ou são todos eles sintomas de decadência, de degeneração da vida?

Ver se dado valor potencializa ou degenera a vida permite que se possa diagnosticar os valores. A moral vista como um sintoma permite que Nietzsche assevere que a moral do forte potencializa a vida, enquanto a moral do fraco degenera a vida. Na perspectiva nietzschiana o homem forte, de modo geral, consegue lidar com as dores, angústias, adversidades, beleza, exuberância, enfim, com a vida em sua plenitude. O homem forte é capaz de lidar com a vida sem negá-la. Já a “moral de rebanho”, a moral do fraco, tem como grande consequência uma renúncia do sentido da terra e, por conseguinte, de si mesmo. O pensador entende que o tipo de moral do fraco leva a uma supressão do próprio homem a partir da veneração de um mundo para além do que vivemos, do que somos. Nessa direção torna-se interessante destacar a leitura de Roberto Machado:

A grande insolência de Nietzsche é proclamar, contra a exigência, contra o ideal de moralidade que rege nossas sociedades, que o homem moral nem é melhor, nem mesmo é propriamente bom; é apenas fraco, negativo, reativo. ‘Chamar a domesticação de um animal seu ‘melhoramento’ soa aos nossos ouvidos quase como uma piada. Na verdade, ri muitas vezes dos fracos que se julgam bons porque têm as mãos paráliticas’. Quando considerada na perspectiva das forças, a moral é um poderoso instrumento de conservação do fraco; mas por isso mesmo enfraquece a vida, transforma a força em fraqueza. ‘Minha opinião: todas as forças e todos os instintos que tornam possível a vida e o crescimento caem sob o golpe da moral: moral como instinto de negação da vida.’ E Nietzsche conclui enunciando uma exigência que dá à sua filosofia a característica de um instrumento de combate: ‘É preciso aniquilar a moral para libertar a vida’. Exigência de se livrar do disfarce da moral, de se situar para além de bem e mal, de se posicionar acima da ilusão do juízo moral como condição de ser

aristocrata: de afirmar, de ‘enobrecer’ a vida. ‘Para que serve afinal de contas a moral se a vida, a natureza, a história · são ‘imorais’?’¹³¹

Essa citação de Machado demarca a posição nietzschiana acerca da moral que rege a nossa civilização, a moral do fraco. Tomar a moral como um sintoma significa dizer que a moral do fraco não é melhor, nem mesmo “boa”, ela é apenas um sintoma de negação da vida. Na perspectiva de nosso pensador a moral do fraco é reativa, é um sintoma de enfraquecimento da vida. Os valores morais louvados ao decorrer da história, os valores dos fracos, são vistos como instintos de negação da vida. A vida passa a ser julgada por valores pretensamente superiores a ela. Por isso, o pensador aposta na aniquilação desse tipo de moral para libertar a vida. É dentro dessa perspectiva que Nietzsche entende que a moral do forte afirma a vida, enobrece a vida, não busca consolos para além da vida. O forte consegue lidar com a vida em toda a sua integralidade. Diferente da moral do fraco que sempre se dirige para um “fora”, a moral do forte guia para o que lhe é mais próximo. Ou, nas palavras de Nietzsche:

[...] Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”¹³².

Essa passagem nos é bastante cara. Ela nos permite ver que o tipo de moral do forte nasce de um “triumfante Sim a si mesma”. Também fica claro nessa passagem que a moral do fraco “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador”. Os valores dos fracos têm necessidade de se dirigir para fora, no lugar de voltar-se para si mesmo. Por isso, Nietzsche diz que a moralidade do tipo escrava é reativa, “sua ação é no fundo reação”. Para Nietzsche, no limite, a moral do fraco nega a vida, nega a si mesmo. É dentro desse contexto que já podemos evidenciar que a perspectiva moral do fraco valoriza o altruísmo em detrimento do egoísmo. O altruísta é justamente aquele se volta para o “próximo”, que valoriza as ações entendidas como “desinteressadas” e julga as ações egoístas, julga as ações “interessadas”. Já a moral do forte é um tipo de moral que valoriza o egoísmo, só o forte é capaz de dizer sim a si mesmo, aos seus mais próprios interesses.

¹³¹ MACHADO, Roberto Cabral de Melo, Nietzsche e a verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 71

¹³² GM, primeira dissertação, § 10, p. 26.

Na perspectiva nietzschiana é só com o declínio da moralidade do forte que se impõe cada vez mais a oposição entre egoísmo e não-egoísmo. Como diz Nietzsche: “E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição (como ocorre, por exemplo, na Europa de hoje: nela, o preconceito que vê equivalência entre ‘moral’, ‘não egoísta’ e ‘*désintéressé*’ já predomina com a violência de uma ‘ideia fixa’ ou doença do cérebro)”¹³³. O pensador deixa bastante evidente que só há egoísmo, não há ações sem interesses próprios. Não há ações desinteressadas, altruístas, salvo por um erro da razão, um desconhecimento de si mesmo. É justamente dentro desse arcabouço teórico que podemos entender a relevância da crítica de nosso autor a valorização de ações entendidas como altruístas em detrimento das ações egoístas. Ao valorizar a supressão do egoísmo o que a moral do fraco faz é guiar o homem a uma “ausência de si mesmo”, guiando para um adoecimento da vida.

Nietzsche deixa evidente a relevância do egoísmo, de um voltar para as necessidades mais próprias para evitar o que ele entende como uma degeneração fisiológica do homem e, no limite, da própria humanidade. A crítica nietzschiana a moralidade do tipo fraco é que ela guia o homem para uma “ausência de si”. Dentro das muitas reflexões filosóficas de nosso pensador, podemos extrair que o egoísmo é tomado como um cuidado de si mesmo, como um voltar-se para si mesmo. Justamente nessa direção que precisamos destacar que o egoísmo é tomado como um sintoma de uma vida potente ou de uma vida degenerada. Como vimos, só há egoísmo, o altruísmo é uma quimera. Só havendo egoísmo, negá-lo é um sintoma de um tipo de vida declinante, degenerada. Diante desse entendimento, o respectivo valor do egoísmo é visto por nosso pensador em função da totalidade da vida. Nietzsche deixa essa posição bastante evidente em sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*:

O valor natural do egoísmo. - O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário - e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu optimum de condições. O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo...¹³⁴

O valor do egoísmo tem que ser visto em função da totalidade da vida. Cada indivíduo é examinado para ver se ele representa a linha ascendente ou descendente da vida e seu egoísmo vai valer tanto quanto vale fisiologicamente esse mesmo indivíduo. Nessa importante passagem Nietzsche também chama atenção para o erro que o povo, a

¹³³ GM (primeira dissertação), § 2, p. 17.

¹³⁴ CI (incursões de um extemporâneo), § 33, p. 81-82.

filosofia até hoje concebeu acerca do entendimento do “indivíduo”. Como vimos em *Humano, demasiado humano*, o indivíduo é um “*dividuum*”. Ou seja, o indivíduo é uma estrutura plural e conflituosa, onde um dado interesse expressa uma necessidade pulsional que se sobrepõe as demais pulsões (Treibe). Como diz Vagner Silva: “[...] sempre que há conflitos pulsionais no interior de um homem, sempre que uma guerra se estabelece, e um novo arranjo pulsional tenta se impor aos demais, há a possibilidade de que esse novo arranjo pulsional adotar uma postura mais ou menos conservadora em relação à vida”¹³⁵. É justamente nessa direção que devemos entender a relação que há entre o egoísmo e o tipo de moral do forte e o tipo de moral do fraco.

A partir do conflito de um dado arranjo pulsional com os demais, surge a possibilidade de que esse dado arranjo pulsional tome uma postura mais ou menos conservadora diante da vida. O homem forte tem uma postura menos conservadora diante da vida, os seus arranjos pulsionais buscam cada vez mais vida. Enquanto os arranjos pulsionais dominantes do homem fraco tem uma postura mais conservadora, buscam estabilidade. O que define um indivíduo é a sua força pulsional, se seus arranjos pulsionais representam a linha ascendente ou descendente em relação a vida. É dessa maneira que Nietzsche compreende que a constituição pulsional de um indivíduo influencia a tipologia do homem fraco e do homem forte¹³⁶.

Diante dessa compreensão acerca da definição tipológica de cada indivíduo, devemos entender que o valor do egoísmo é visto em função da totalidade da vida. O egoísmo vale tanto quanto vale a definição pulsional de cada indivíduo. No interior de cada organismo há uma busca pela satisfação de um interesse pulsional. É sempre uma parte de si mesmo, um interesse pulsional que se sobrepõe aos demais interesses pulsionais. Como diz Nietzsche: “Mas quem verdadeiramente realizou sacrifícios, sabe que queria algo em troca e conseguiu – talvez algo de si em troca de algo de si –, que cedeu aqui para ter mais ali, para talvez ser mais ou para sentir-se ‘mais’”¹³⁷. É diante desse jogo pulsional que o alemão entende que no interior de cada organismo ocorre um interesse pulsional, onde o que há é uma busca pela intensificação da potência de cada pulsão, acarretando uma concorrência entre pulsões. Em todo caso, é sempre um interesse de uma parte de si mesmo em troca de outras partes de si mesmo. Havendo um processo de intensificação da potência pulsional como um todo, uma busca para “sentir-se ‘mais’”.

Resta ainda destacar que na lógica da moral do fraco o jogo pulsional se volta contra o próprio indivíduo. A moral guia esse jogo pulsional para privilegiar o que é vivido como

¹³⁵ SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 6.

¹³⁶ SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 6.

¹³⁷ ABM § 220, p. 113

importante, como necessário. O que é vivido como prejudicial é relegado a um plano secundário. Mas isso não é tudo. É importante destacar que se sacrificar pode ser bastante prazeroso, pode trazer uma sensação de “sentir-se ‘mais’”. Desse modo, pode haver uma satisfação pulsional em fazer sofrer a si mesmo. É diante desse entendimento que em sua obra *Genealogia da Moral* Nietzsche chega a dizer que o altruísmo não passa de crueldade:

Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como ausência de si, abnegação, sacrifício; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o prazer que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade¹³⁸.

Nietzsche entende que o autoísmo é uma técnica cruel e eficaz de produzir sofrimento para si mesmo, um voltar-se contra si e contra a vida. Como vimos, isso ocorre por privilegiar uma ausência de si mesmo, de promover a abnegação, sacrifícios, de atribuir uma positividade ilusória aos ideais metafísicos. Isso fica evidente ao entender que no jogo pulsional subterrâneo exercido pela moral do fraco, toda atividade pulsional privilegia o que experimenta como necessário e relega o que experimenta como prejudicial. É esse o modo enganador da moral do fraco. Nessa direção diz Nietzsche:

Não adianta: é preciso questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, toda a moral da renúncia de si: do mesmo modo a estética da “contemplação desinteressada”, com a qual a emasculação da arte procura hoje, sedutoramente, criar uma consciência tranquila. Há encanto e açúcar demais nesses sentimentos de “para o outro”, de “não para mim”, para que não se tenha a necessidade de desconfiar duplamente e perguntar: “não seria talvez – sedução?”¹³⁹.

Nietzsche é bastante crítico em relação à compreensão que a moral do fraco aprecia as ações entendidas como altruístas. Isso ocorre pela apreciação de dado arranjo pulsional que adota uma postura conservadora diante da vida. O que é sentido como necessário pela vida pulsional do homem fraco é visto como de primeira ordem. A moral guia dada apreciação de valor quando um indivíduo sente como necessário esse valor. Toda essa disputa pulsional ocorre no interior de cada indivíduo de modo que arranjos e rearranjos pulsionais definem dada apreciação ou recusa de valor. Assim é que ocorre para nosso filósofo a lógica da apreciação ou recusa de uma certa vida pulsional. Por essa razão é que a teoria nietzschiana dos impulsos (*Trieblehre*) é bastante rica e complexa. Segundo nosso pensador, muitos erros ocorreram ao distorcer a compreensão da estrutura pulsional de todo indivíduo. Erros esses que corroboraram com o desconhecimento de nós mesmos, da noção de sujeito e sua relação com o outro.

¹³⁸ GM (segunda dissertação), § 18, p. 71.

¹³⁹ ABM § 33

3. O EGOÍSMO SEM EGO

3.1 A SUPERVALORIZAÇÃO DA RAZÃO COMO UM PROBLEMA

Segundo o entendimento de nosso pensador, o declínio da moral do forte tem origem na figura de Sócrates. Nietzsche assevera que esse processo de declínio ocorre a partir de Sócrates na medida em que ele é o grande responsável por iniciar um processo de interpretação moral que progressivamente se impõe como dominante para a civilização. Ao analisar a seção “o problema de Sócrates” na obra *Crepúsculo dos ídolos* (1888), se pode notar o movimento de investigação acerca da interpretação moral da existência, que inicia com Sócrates e progressivamente culminou na supervalorização das ideias metafísicas, de tudo que até hoje se considerou da mais alta importância.

Logo no início da mencionada obra, na seção acima citada, Nietzsche diz que todos os pensadores, cada um a seu modo, seguiram na esteira de Sócrates e fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*. Diz Nietzsche: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom — um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida”¹⁴⁰. Assim, os valores mais importantes da história da humanidade giraram sob um eixo comum: *a desvalorização da vida*. É nesse sentido que os pensadores mais sábios da história a partir de Sócrates são tomados como tipos da decadência da vida, da desvalorização da vida:

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientiae* — compreendi cada vez mais — em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se — *ter* de situar-se — negativamente perante a vida¹⁴¹.

Segundo a interpretação nietzschiana, Sócrates foi o grande responsável pela perigosa equação: “[...] razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”¹⁴². É diante dessa equação que Nietzsche assevera que Sócrates foi capaz de seduzir os gregos. Com o método dialético, Sócrates dá início a supervalorização da razão, o que *mais* importa passa pelo crivo da razão, a vida passa a ser julgada. A dialética não possuía valor para os gregos

¹⁴⁰ CI (o problema de Sócrates), § 1, p.17.

¹⁴¹ CI (o problema de Sócrates), § 2, p. 17-18.

¹⁴² CI, (o problema de Sócrates), § 4, p. 19.

com gosto *nobre*, pois: “É de pouco valor aquilo que propriamente se tem de provar”¹⁴³. Além disso, para os gregos, a dialética só era usada como “*legítima defesa*”, apenas por aqueles que não possuíam outras armas¹⁴⁴.

Sócrates se utiliza da dialética como instrumento tirânico, pois, é dessa maneira que ele expõe seus adversários. “O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto do adversário. — Como? A dialética é apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?”¹⁴⁵. Nietzsche explica que Sócrates conseguiu seduzir o grego de gosto nobre por uma razão: “[...] ele descobriu uma nova espécie de *ágon* [competição], da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos — trouxe uma variante para a luta entre homens jovens e adolescentes. Sócrates foi também um grande *erótico*”¹⁴⁶.

Sócrates só conseguiu êxito em seu processo de degenerescência, pois ele já não era exceção. Já se iniciava um processo de degeneração silenciosa e Sócrates tornou-se o “médico” que entendeu que seu povo precisava “[...] de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. ‘Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...’”¹⁴⁷. Sócrates é o caso mais extremo da miséria do povo mais potente da história até hoje: “Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, o que mais saltava aos olhos, daquilo que então começava a se tornar miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou por ser esse caso extremo [...]”¹⁴⁸.

Sócrates fez da “razão” um tirano “mais forte” a ponto de sobrepujar os demais instintos. Ou seja, os instintos tiranos, aqueles que querem “mais poder”, encontram na invenção da “razão” um *contratirano* “mais forte”. Com a supervalorização da racionalidade, os instintos “se voltam uns *contra* os outros”. A partir da interpretação engendrada por Sócrates de que a racionalidade poderia “melhorar”, “salvar” o homem, não havia mais liberdade para ser ou não racional, agora “era de *rigueur* [obrigatório]”. Com esse processo, os instintos, o corpo, os sentidos, o inconsciente, tudo que torna essa vida mais potente é levado “*para baixo*” pela razão. Nietzsche assevera:

¹⁴³ CI, (o problema de Sócrates), § 5, p. 19

¹⁴⁴ CI, (o problema de Sócrates), § 6, p. 20.

¹⁴⁵ CI, (o problema de Sócrates), § 7, p. 20. Grifos do autor.

¹⁴⁶ CI, (o problema de Sócrates), § 8, p. 20-21. Grifos do autor.

¹⁴⁷ CI, (o problema de Sócrates), § 9, p. 21. Grifos do autor.

¹⁴⁸ CI, (o problema de Sócrates), § 9, p. 21. Grifos do autor.

Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na ‘racionalidade a qualquer preço’? — Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* — eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto.¹⁴⁹

A supervalorização da racionalidade é uma expressão de decadência. È diante de tudo isso que Nietzsche toma Sócrates como um “mal-entendido”. Além disso, também fica assinalada nessa passagem a estreita linha que liga Sócrates/Platão/cristianismo, todos são sintomas de decadência. Não é sem razão que Nietzsche diz: “[...] Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude? E teria então merecido a cicuta’?. — Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênio — pois cristianismo é platonismo para o povo — [...]”¹⁵⁰. Essa é a trilha percorrida por nosso pensador para asseverar que os valores constituintes da civilização ocidental são decadentes e degeneram a vida.

A degeneração da vida se abre com Sócrates, e é seguida e ampliada com seu discípulo, Platão. Como nos diz Giacóia, com Platão “[...] se firma a identidade entre Bem, Belo e Verdadeiro, instituindo um vínculo indissolúvel entre conhecimento, verdade e moralidade, assim como à ideia de uma significação ética para a existência do mundo e do homem”¹⁵¹. Platão é a “*ponte* que levou à ‘cruz’”¹⁵². Isso fica ainda mais evidente quando notamos que a partir da divisão de mundos implementada por Platão, em que há um mundo “sensível” e um mundo “inteligível”, abriu-se caminho para o “além-mundo” cristão e todas as conseqüências disso¹⁵³.

Nietzsche constata que desde Sócrates a moral favoreceu a degeneração da vida. Em sua leitura, o “leito de rio” aberto por Sócrates foi seguido por Platão e ganhou uma enorme expansão com a difusão do cristianismo. A moral cristã é a expressão máxima da degeneração da vida. Esse tipo de moral impregnou o viver e agir humano por milênios, tornando incontornável a sua influência ao decorrer da história. Esse tipo de moralidade valoriza ideias como “Deus”, “Alma imortal”, “Altuísmo”, “Compaixão”, “Abnegação”,

¹⁴⁹ CI, (o problema de Sócrates), § 11, p. 22.

¹⁵⁰ ABM, prólogo, p. 8.

¹⁵¹ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 209.

¹⁵² CI (o que devo aos antigos), § 2, p. 103. Grifos do autor.

¹⁵³ Vagner Silva nos diz: “A crítica de Nietzsche à moral, em especial à moral cristã, revela justamente isso: esta moral favorece o entorpecimento da vida, a negação da vida em favor do além. Neste caso, não se luta por mais vida, por mais poder, não se quer expandir a vida e os seus domínios, mas apenas o fim da vida para que se possa viver no além, quando muito, o que se quer é a conservação desta vida no estágio em que se encontra”. SILVA, Vagner. *Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura*. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 7-8

“Sacrificil”, entre outros. Esses ideais são inventados como uma maneira de entorpecer a vida, como um modo de subterfugio do único mundo que existe:

A noção de “Deus” inventada como noção-antítese à vida — tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! Inventada a noção de “além”, “mundo verdadeiro”, para desvalorizar o *único* mundo que existe — para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de “alma”, “espírito”, por fim “alma imortal”, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente — “santo” —, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a “salvação da alma” — isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitência e histeria de redenção! A noção de “pecado” inventada justamente com o seu instrumento de tortura, a noção de “livre-arbítrio”, para confundir os instrumentos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de “desinteresse”, de “negação de si mesmo”, a verdadeira marca da *décadance*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no “dever”, na “santidade”, no “divino” no homem! Por fim — é o mais terrível — na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer* —, contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro — este chama-se agora o *mau...* E nisso tudo acreditou-se *como moral!*¹⁵⁴

A crítica nietzschiana à moral cristã é bastante dura. Podemos dizer que o cerne dessa crítica consiste na valorização de ideias metafísicas, de tudo que envenena, de tudo que calunia à vida. O cristianismo é responsável pela expansão da invenção da noção de “além mundo”, criada para desvalorizar o *único* mundo que existe. Essa invenção deslegitima a vida. Não deixa à realidade terrena nenhum sentido, a não ser a tarefa de buscar a “salvação da alma” para fazer dos “Céu a sua morada”. Assim, o cristianismo difunde a noção de “alma imortal” e essa invenção tem como maior consequência o desprezar pelo corpo. Esse desprezo torna o corpo doente, trata com frivolidade todas as coisas que deveriam merecer mais atenção, tais como: as questões de alimentação, habitação, clima. É nessa direção que nosso pensador afirma que no lugar da saúde do corpo o cristianismo propõe a “salvação da alma”.

Para salvar a “alma” o cristianismo forjou uma lógica de penitência, de redenção de abnegação. Toda essa lógica coloca os instintos uns contra os outros, causando um adoecimento no homem. Um dos maiores exemplos desse adoecimento é a noção de “desinteresse”, de “negação de si mesmo”. Como o próprio Nietzsche diz, essa é “[...] a verdadeira marca da *décadance*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no “dever”, na “santidade”, no “divino” no homem!”¹⁵⁵. A verdadeira marca do cristianismo é justamente a ideia de um “Deus” que é digno de ações altruístas, um “Deus” que é puro

¹⁵⁴ EH (Por que sou um destino), § 8, p. 108-109. Grifos do autor.

¹⁵⁵ EH (Por que sou um destino), § 8, p. 109.

amor ao seus “filhos” e que tem como uma de suas máximas o amor ao próximo, a ideia de sacrificial, a de ideia de abnegação. Cabe ao homem a terrível tarefa de dever ser digno desse “pai todo poderoso”. Cabe ao homem ser a “imagem e semelhança” desse “Deus”.

O problema já apontado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* é de que quando o homem inventa um ser perfeito, um ser capaz de todas as ações altruístas, um ser que pensa de modo desinteressado,¹⁵⁶ e passa a se comparar com esse “Deus” o homem passa a “dever” agir como seu “mestre”. Ao se comparar a esse “Deus” o homem se frustra, alimenta o sentimento de impotência, fraqueza, fica descontente consigo mesmo. Essa frustração, esse descontentamento com a sua condição de ser “imperfeito”, causa no homem um sofrimento por sua própria condição de imperfeição. Nietzsche, já na mencionada obra, evidencia que essa invenção de um ser perfeito, não passa de um erro da razão. É diante dessa lógica que chamamos atenção para uma leitura bastante pertinente de Jelson Roberto de Oliveira:

Ao inverso dessa perspectiva, o procedimento da “filosofia científica” de Humano, demasiado humano, faria com que o homem se comparasse com os outros homens, evitando aquele equívoco primordial. “É porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão comumente deformado” (MA I/HH I 132, KSA 2.125): comparar-se a Deus (um ser perfeito) seria um dos motivos pelo qual o homem se sentiria diminuído e humilhado como ser imperfeito. Eis o quanto a imagem de um Deus perfeito pode prejudicar, frustrar e adoecer o ser humano. Mais do que isso: num segundo momento, o homem se sente mais angustiado, porque “o pensamento do mesmo ser, na medida em que este paira ante sua imaginação como a justiça punidora” (MA I/HH I 132, KSA 2.126) começa a importunar ainda mais a sua consciência. Deus passa a representar uma posição de violento assédio sobre o homem, o qual, “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco” (MA I/HH I 132, KSA 2.126). A “duração imensurável da pena supera em atrocidade todos os outros terrores da imaginação” (MA I/HH I 132, KSA 2.126) e o homem passa a viver, literalmente, numa situação infernal sob a vigilância contínua da divindade.¹⁵⁷

Como alude Jelson Roberto de Oliveira, desde Humano, Nietzsche busca evidenciar que todas as ideias metafísicas são criações humanas e, assim como a ideia de um “Deus perfeito”, não passa de um erro da razão. Esse erro advém de uma má interpretação, de uma “Falha no espelho”. Ao se ver como “imagem e semelhança” desse “Deus” o homem se vê como deformado. Esse erro gera no homem um sentimento de humilhação, de frustração, causando grandes prejuízos, adoecendo o homem. Mas, não apenas isso, esse Deus passa a representar na consciência humana uma posição de violência, de assédio. Deus está em tudo, Deus vê tudo, Deus está em nós, Deus é um ser onipresente e onisciente, vê todos os erros, todas as ações humanas. Assim, o homem passa a viver e

¹⁵⁶ HH I § 132, p. 94.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 33, p. 215-244, 2013. p. 223.

agir sob uma constante vigilância divina, uma constante coersão de dever ser a “imagem e semelhança” desse Deus.

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche nós faz ver que essa perspectiva adoecedora não passa de um erro de interpretação engendrada por uma moral debilitadora. Ao entender que esses erros não passam de criações do humano, Nietzsche evidencia que outrora não havia essa interpretação de um “Deus” perfeito. Ao analisar civilizações passadas, nosso pensador constata que os homens gregos não tinham a imagem de um “Deus perfeito”. Os gregos criaram seus deuses como seres imperfeitos, cheios de desejos, vontades. Esses deuses eram muito mais próximos do humano. Com esse entendimento, os homens gregos não sofriam dessa degeneração, não tinham essa angústia, não buscavam redenção, não se viam como deformados, seres inferiores. Nessa direção nos torna caro chamar atenção para um outro texto, onde Jelson Roberto de Oliveira comenta ainda sobre essa “falha no espelho”:

Não por acaso, o exemplo constante de Nietzsche a esse respeito seriam os gregos: trata-se daquela “falha no espelho”, provocada por “erros da razão” em relação a si mesmo (MA I/HH I, 133, KSA 2.126). Enquanto o homem grego, olhando-se no espelho, viu a si mesmo e a tudo ao redor como belo, criando por isso uma religião de autoafirmação; os cristãos viram em si mesmos muitos defeitos, implementando medidas que tentavam consertar esse desgosto consigo mesmos, algo que, afinal, ficou na base da moralidade, nascida precisamente desta falha do espelho. Os cristãos não se deram conta de que esse desgosto era, na verdade, um “erro da razão” (uma falha no espelho - no limite - e não em si mesmos)¹⁵⁸.

Nessa passagem fica bastante evidente que Nietzsche toma o homem grego como um exemplo de um modo de olhar para o espelho sem cometer o “erro da razão” em relação a si mesmo que foi engendrada pela moral cristã. Os cristãos viram a si mesmos como “imperfeitos”, como defeituosos e criaram medidas para sanar esse desgosto contra si mesmos. Os cristãos não entenderam que esse desgosto não se dava por serem criaturas imperfeitas, mas sim, por um “erro da razão”. Ou ainda, esse erro, essa falha, é uma falha no espelho e não atesta em nada contra si mesmos.

Diferente dos cristãos, os gregos criaram uma religião de autoafirmação, não foram acometidos dessa falha no espelho, esse erro da razão. Os homens gregos olhavam-se no espelho e viam a si mesmos e tudo ao seu redor como belo. Essa direção que destacamos a crítica feita à Platão. Como vimos, foi Platão quem passa a identificar a equação: Bem, Belo e Verdadeiro. Essa identificação criou um vínculo entre o conhecimento, a verdade e a moral¹⁵⁹. Não é sem razão que Nietzsche diz que Platão foi a ponte que levou à cruz.

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Três variações sobre o amor na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro. v.41, n.3. Setembro-dezembro 2020, p. 85.

¹⁵⁹ GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 209.

Graças a lógica Socrática/Platônica/cristã que o homem se tornou um animal enfermo.

É diante desse contexto que melhor compreendemos como, a partir de Sócrates, Nietzsche chegou ao diagnóstico de que os valores que nortearam a nossa civilização são todos sintomas de um tipo de vida decadente. Podemos entender que é nessa direção que Nietzsche diz que é preciso suprimir o mundo que veneramos, o transcendental, o mundo metafísico, ou vamos continuar suprimindo a nós mesmos¹⁶⁰. É nessa direção que a “boa nova” da “morte de Deus”¹⁶¹ simboliza a possibilidade da superação do solo que engendrou os valores que até hoje reverberam em nossa civilização¹⁶². Nietzsche aposta no sentido da terra e propõe as gerações vindouras:

Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!¹⁶³

A constatação da morte de Deus marca a possibilidade do “sentido da terra”. Todos os ideais, todos os valores que se colocam como pretensamente superiores a vida, devem ser rejeitados. Todos esses valores envenenam a vida. Com a morte de Deus, morreu também a necessidade de dever ser “a imagem e semelhança” desse Deus. Agora o homem pode se comparar a ele mesmo, agora o homem pode se colocar como criador de novos valores, agora o homem pode viver o sentido da terra. Para nosso pensador se torna operante agora uma nova forma de olhar para o único mundo existente a partir de um novo ângulo, a partir de novas perspectivas. É nessa direção que Nietzsche se coloca como o “médico” que de fato possui os “remédios certos”¹⁶⁴ contra o adoecimento do homem, contra o instinto de decadência:

Necessito dizer, após tudo isso que sou experimentado em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente. Inclusive aquela arte de filigrana de prender e aprender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver

¹⁶⁰ GC (livro cinco) § 346, p. 213.

¹⁶¹ O anúncio da morte de Deus pode ser visto, por exemplo, na GC, § 125 e no prólogo de AFZ.

¹⁶² Giacoia nos brinda com essa interpretação ao dizer que: “No interior desse quadro [na dualidade de mundo a partir da teoria platônica de mundo sensível e inteligível] o anúncio da ‘morte de Deus’ está necessariamente associado ao esforço de superação da metafísica [...]”. Na sequência dessa passagem Giacoia segue na esteira da interpretação de Heidegger para evidenciar que antes de Nietzsche se referir a Deus em uma perspectiva religiosa ou cristã, Nietzsche entende Deus como o âmbito das ideias e dos ideais. Que desde Platão se configurou como o âmbito do mundo verdadeiro e real. GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 208.

¹⁶³ AFZ (prólogo) § 3, p.14.

¹⁶⁴ Ver, por exemplo, EH (por que sou tão sábio) § 2, p. 23. Grifos do autor.

conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – esse foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores”¹⁶⁵

Com o diagnóstico da “morte de Deus” fica mais evidente a possibilidade de um “*deslocar perspectivas*”, uma reviravolta, uma “tresvaloração de todos os valores”¹⁶⁶. Nietzsche aposta na capacidade do homem de ser um criador de valores para criar novos valores, valores que estejam em consonância com o corpo, com a vida, com “o sentido da terra”. Podemos compreender que a grande crítica de Nietzsche é que a partir da supervalorização da razão, que se deu a partir de Sócrates, gradualmente o homem passou a menosprezar a vida, o corpo, os instintos e “o sentido da terra”. Assim, Nietzsche propõe olhar por outros ângulos, deslocar perspectivas, ver no sentido da terra, no corpo, na vida, tudo que de fato importa.

Para essa grande tarefa é preciso se voltar para si mesmo, é preciso se voltar para o corpo e tudo ao seu redor. Reaprender a olhar para o corpo e tudo que está a sua volta. Justamente aqui é que podemos ver uma contundente crítica a supervalorização da razão. Com a supervalorização da razão, os instintos devem está subordinados à razão. Esse foi um enorme “mal-entendido” que teve início com Sócrates: ver na razão o mais importante, fazer da invenção da razão [...] um *contratirano* que seja mais forte...”¹⁶⁷. Esse erro foi seguido e ampliado pela tradição filosófica ocidental, chegando ao ponto de considerar que o que vem do corpo é passivo de engano e tudo que se acredita que vem da razão é tomado como “conhecimento certo e seguro”¹⁶⁸. Nietzsche vai na contra mão dessas ideias, ele entende que são os nossos instintos, as forças pulsionais quem pensa. É o corpo quem pensa, o corpo é tomado como uma multiplicidade pulsional, ele é a “grande razão”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ EH (por que sou tão sábio) § 1, p. 22.

¹⁶⁶ Nietzsche deixa entrever, por exemplo, no prólogo de seu CI que sua tarefa, seu destino é uma “tresvaloração de todos os valores”, para isso, um bom meio é “sobretudo a guerra” e na sequência ele diz que essa obra é uma “grande declaração de guerra” aos ídolos. Podemos entender melhor essa relação ao consultar EH. Na mencionada obra, Nietzsche diz que por ídolo ele entende “o que até agora se denominou verdade” (a supervalorização da razão, a ideia de progresso, “idealidade”, a moralidade cristã, etc.) e que: “Imediatamente após o término dessa obra, sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa de *tresvaloração*, [...]”. EH, Crepúsculo dos Ídolos, §2 e §3, p. 94 e 95. O tradutor de EH, Paulo César de Souza, diz que Nietzsche se refere ao “Anticristo, inicialmente concebido como o primeiro livro de uma obra em quatro volumes com o título geral de *tresvaloração de valores*.” EH, Nota 4, p. 110. O referido tradutor ainda esclarece que as quatro obras são: *O Anticristo* (AC), *Ecce Homo* (EH), *Ditirambos de Dionísio* (DD) e *Nietzsche contra Wagner* (NW), todos datados de 1888. EH, Sumário Cronológico da Vida de Nietzsche, 1888, p. 12.

¹⁶⁷ Idem. § 9, p. 21. Grifos do autor.

¹⁶⁸ Aqui pensamos no caso emblemático de René Descartes (1596-1650). Não sem razão que ele é considerado o pai da filosofia moderna. Descartes, em sua busca por um conhecimento certo e seguro, chega a ideia de que para se chegar a verdade é preciso investigar a sua própria razão. Ele cunhou a máxima “penso, logo existo”, chegando a conclusão de que nossas certezas advêm da nossa razão.

¹⁶⁹ AFZ, (dos desprezadores do corpo), p. 35.

Nessa direção, são os arranjos e rearranjos ininterruptos dos nossos instintos (*Trieb*) que interpretam. São os processos instintivos, inconscientes que estão na base das nossas interpretações. Por essa razão Nietzsche diz: “[...] nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas [...]”¹⁷⁰. “Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’ [...]”¹⁷¹. Para Nietzsche é justamente a multiplicidade dos nossos instintos que configura a maior parte dos nossos pensamentos. Ou seja, a maior parte do pensamento consciente advém das atividades instintivas. O pensamento consciente é “[...] secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”¹⁷². Decorre disso que todo o nosso agir, pensar, interpretar, querer, trata-se das relações entre si dos impulsos. É diante desse entendimento que Nietzsche nos diz que não há “sujeito” por trás da ação, o que há é a ação. Nietzsche diz que “a ação é tudo”:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito¹⁷³.

Essa dura passagem evidencia que não há um “ser”, um “agente”, um “sujeito” por trás da ação, só há ação. Na concepção nietzschiana, há uma série de mal-entendidos que acrescentam à ação um agente, que busca determinar uma causa por trás de um efeito, que discrimina moralmente a força e a expressão da força como se fossem distintas. Esses erros decorrem da sedução da linguagem e dos erros fundamentais da “razão”. Em seu entendimento, não há “substrato”, não há “agente”, não há “‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir”. Com isso, Nietzsche chama atenção para a questão de que os nossos instintos, as nossas pulsões só existem atuando, em perpétuo e ininterrupto embate de forças, só existem em uma inter-relação de forças, só existem enquanto ação, por essa razão ele diz que “a ação é tudo”. Assim, o que existe, só existe enquanto um jogo de forças, em um

¹⁷⁰ ABM, § 19, p. 24. Interessante chamar atenção para o § 12 da mesma obra, onde Nietzsche diz: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos de hipóteses da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’, ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”. ABM, § 12, p. 19.

¹⁷¹ ABM, § 19, p. 24.

¹⁷² ABM, § 3, p. 11.

¹⁷³ GM (primeira dissertação), § 13, p. 33. Grifos do autor.

“*quantum* de força”. Nietzsche expande essa visão para compreender todo o existente, não apenas o ser humano, mas tudo que existe:

Suponho, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e da nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder” e nada mais. —¹⁷⁴

Podemos entender que Nietzsche estabelece uma hipótese interpretativa que define toda força atuante como Vontade de Poder (*Wille zur Macht*). Na concepção de nosso pensador, o que existe está em movimento contínuo, uma inter-relação de forças em devir. Essas múltiplas forças efetivam-se em confronto umas com as outras, exercendo-se ao máximo. Melhor dizendo, há um constante e perpétuo embate entre as forças existentes. As forças atuam umas sobre as outras, assim efetivam-se e irradiam um “querer-vir-a-ser-mais-forte”. Assim, Scarlett Marton nos diz: “Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras, que lhe opõem resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo. Inevitável, trava-se a luta por mais potência. Não há objetivo a atingir; por isso ela não admite trégua nem prevê termo. Insaciável, continua a exercer-se a vontade de potência”¹⁷⁵. Essa tese interpretativa permite a Nietzsche levar em consideração o devir, o caráter mutável da realidade efetiva.

Nietzsche diz expressamente que tudo que existe é “vontade de poder” e nada mais”. Portanto, é importante perceber que as forças efetivam-se atuando, ou seja, só existe enquanto lutam. Justamente por conta do embate entre todas as forças existentes elas se modificam, assim, não são iguais, idênticas, imutáveis, elas não são “em si mesmas”, mas tornam-se, efetivam-se¹⁷⁶. Não há forças em repouso, só há forças atuantes. Diante disso, lembremos que Nietzsche diz que as forças identificam-se como vontade de poder. Portanto, essa tese não se restringe apenas ao ser humano, mas a tudo que existe. Mas, isso não significa que Nietzsche é um pensador enredado a um tipo de fundamento último e verdadeiro. Se bem notado, Nietzsche não se coloca como portador “da verdade”, mas se coloca como um provocador que possibilita outros modos de se pensar, outras

¹⁷⁴ ABM, § 36, p. 40. Grifos do autor.

¹⁷⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos), p. 63.

¹⁷⁶ Acerca da negação de um tipo de leitura ontologizante das forças como “o ser dos entes”, consultar: SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 4-6. Nessa direção, torna-se interessante mencionar a nota 73 de ABM, da editora companhia das letras, onde o tradutor destaca o “atuante” (*Wirkend*) da Vontade. Deixando claro que o “ser” é um efetua-se; a matéria, a realidade é o próprio eficiente (*Wirkende*). Nota-se o radical da palavra alemã “*Wirk*”, que pode ser traduzida como: “real”, “agir”, “atuar”, “fazer efeito”.

perspectivas. Ele elabora hipóteses interpretativas, teses que ele mesmo propõe e desafia a contestação¹⁷⁷, coloca em xeque teses alheias, provoca e estimula experimentos com o próprio pensar. É por essa razão que ele busca abordar um dado problema, fazendo experimentos com o pensar, adotando múltiplas perspectivas.

É com essa postura crítica, provocativa, beligerante que Nietzsche declara “guerra” contra os “novos e velhos ídolos”, contra todo e qualquer pensamento “fossilizado”, “dogmático”. Nessa direção é que Nietzsche diz que não há verdades últimas, o que há são perspectivas, e com isso: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre *infinitas interpretações*”¹⁷⁸. Ou seja, o que Nietzsche busca evidenciar é que não há fundamentos últimos para alicerçar uma interpretação “mais correta”. O que há são interpretações em disputas, interpretações que disputam poder. Essas forças que disputam poder, em uma inter-relação com outras forças, intensificam ainda mais a busca pelo poder. Com isso, a interpretação “mais válida” é a que exerce seu máximo de poder¹⁷⁹. Assim, diferente dos metafísicos, Nietzsche entende os instintos como fonte de um conhecimento muito mais amplo e refinado do que o tipo de conhecimento advindo do intelecto¹⁸⁰.

É nessa direção que Nietzsche não se furta a criticar a ilusão da ideia tradicional de subjetividade, onde a consciência é entendida como núcleo essencial, como unidade autoconsciente¹⁸¹. O grande mérito de Nietzsche é desfazer a ideia de qualquer possibilidade de que a consciência exerça o controle absoluto da personalidade de cada indivíduo¹⁸². É nesse sentido que Nietzsche entende que não se trata de um “eu” autoconsciente, mas de um si mesmo que habita nosso corpo, que é nosso corpo¹⁸³. Assim,

¹⁷⁷ CI (a razão na filosofia), § 6, p.29.

¹⁷⁸ GC, § 374, p. 251. Grifo do autor. A chamada teoria perspectivista nietzschiana pode ser vista, por exemplo: GC, § 354; ABM, § 22 e § 36 e GM III, § 12.

¹⁷⁹ Nessa direção, Vânia Dutra Azeredo nos diz: “É a vontade, entendida como multiplicidade de impulsos em luta permanente, que introduz interpretações, mas, por sua vez, a própria introdução da vontade de potência é uma interpretação possível dos existentes, que se coaduna e abrange as demais interpretações que lhes foram conferidas ao entender que não há outro âmbito que o da interpretação”. AZEREDO, Vânia Dutra. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 206.

¹⁸⁰ Sobre isso Nietzsche nos diz: “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, sobermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria *castrar* o intelecto?...” GM III, § 12, p. 101. Grifos do autor.

¹⁸¹ GIACÓIA Jr, Oswaldo. Metafísica e subjetividade. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 432

¹⁸² Isso ocorre, segundo Vagner Silva, porque: “O Eu não é o centro dos pensamentos, vontades, ou sentimentos. Ele é apenas uma peneira na qual muitas vontades diferentes entram, mas apenas algumas saem e manifestam-se na realidade. Ele, o Eu, acha que tudo isso lhe pertence, que a vontade lhe pertence, que os sentimentos lhe pertencem; porém ele apenas obedece às ordens que lhe são dadas pelo si [...]”. SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuíto*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 13.

¹⁸³ GIACÓIA Jr, Oswaldo. Metafísica e subjetividade. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 432.

quem interpreta é o corpo¹⁸⁴. Devemos ter uma maior atenção para com o corpo. Decorre disso também, uma nova maneira de conhecimento:

Se até o advento da Modernidade imperou um realismo que impunha um real exterior, preexistente ao sujeito do conhecimento – um real construído por um *olhar superior* (Deus), uma perspectiva única e central – a partir de então (sobretudo com Descartes e Kant) nada mudou muito, apenas transferiu-se o ponto perspectivo de Deus para o homem: da *perspectiva-Deus* ao *sujeito-perspectiva*. E se com o pensamento moderno nasce o *sujeito-perspectiva* (onde toda a realidade passível de ser conhecida e *experienciada* é uma imposição enFORMAdora das categorias do entendimento e da sensibilidade), com Nietzsche, este *sujeito-perspectiva* será levado às últimas conseqüências ao ser definido não mais como *cogito*, consciência (principalmente *consciência de si*), mas como *corpo*¹⁸⁵.

Não é nada simples entender como Nietzsche consegue inverter a concepção de sujeito para o corpo, mas essa mudança nos possibilita perceber que o alemão retira o privilégio da consciência como a grande doadora de sentido, de conhecimento. Nessa mudança de perspectiva, Nietzsche vai afirmar que o sujeito nada mais é que uma multiplicidade. Dessa maneira, o corpo também não é concebido como uma unidade isolada, mas como um jogo de forças em constante relação umas com as outras:

O sujeito é tal como o mundo, não mais identidades isoladas, unitárias, estanques: é *relação de forças*. Tudo está interligado, conectado [...]. O próprio pensamento não é mais o pensamento de um sujeito (particular ou histórico): é o pensamento que perpassa o que habitualmente denominamos sujeito (identidade pessoal ou histórica): ‘um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”(BM §17). Pensamento é também relação de forças. É relação de forças a perpassar os múltiplos modos de manifestação destas *relações* (diferentes modos do ‘existir’, que o pensamento racionalista denomina: *identidades*)¹⁸⁶.

Com essa mudança de eixo, Nietzsche defende que tudo está conectado, tudo que existe encontra-se em constantes relações de forças, forças inter-relacionadas e, em constante transformação. Por essa razão, Nietzsche propõe uma nova maneira de entender a subjetividade, não mais centrada em uma unidade auto-consciente, um ego, um Eu, uma consciência¹⁸⁷. Com isso, além de propor uma nova maneira de entender a

¹⁸⁴ Sobre essa questão consultar o belíssimo trabalho: CASA NOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Cadernos Nietzsche*, n. 10, p. 27-47, 2001.

¹⁸⁵ MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p. 128-129*. Grifos da autora.

¹⁸⁶ MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p. 129*. Grifos da autora.

¹⁸⁷ Isso não quer dizer que não seja possível falar de um Eu em Nietzsche, pois, como nos diz Vagner Silva, há um EGO possível em Nietzsche, um Eu que é uma configuração momentânea das pulsões, sujeito a constantes mudanças. Há possibilidades de pensar a personalidade e mesmo a formação de um “sujeito” e seus principais atributos, a razão e a consciência, mas a principal caracterização desse sujeito é a

subjetividade ele também propõe uma nova forma de entender o mundo.

Percebemos assim que ‘conhecer’, para Nietzsche, não pode ser compreendido somente como uma teoria da concordância entre verdade e realidade (realismo), ou entre as categorias da subjetividade e os objetos do mundo (racionalismo); mas, por conhecer faz-se necessário dizer um *modo de ser no mundo*. E *ser no mundo* para o filósofo é estar na *perspectiva da vida*, portanto, na *perspectiva do estético*, do sensível, do corpo... Conhecer é para Nietzsche ser-no-com-para-o-mundo-a-vida... Conhecer é uma experiência de mundo, um domínio de realidade e uma estruturação de vida¹⁸⁸.

Portanto, no limite, trata-se de uma interpretação nietzschiana de “Ser”, numa perspectiva heraclitiana, onde a vida não é estável. Diante da perspectiva nietzschiana, podemos entender que “[...] cada possibilidade de existência se encontra condicionada a sua respectiva intensidade de força, ao seu ângulo de atuação e interpretação, ao seu foco gerador de informações etc”¹⁸⁹. Desse modo, Nietzsche entende que os pontos de vistas, os perspectivismos se relacionam entre si, isso ocorre de acordo com a quantidade e a intensidade de força em jogo. Assim:

O homem é apenas *força* entre outras no interior da vida, portanto, suas possibilidades de conhecer – e de se relacionar na e com a vida – vão estar ligadas às suas possibilidades ontológicas (*vitais* – no vocabulário de Nietzsche). E é a *porção* vontade de potência/poder manifesta não só no homem, como em todo *ser* – vivente, existente – que irá delinear o conhecimento humano, construir nossa realidade e instaurar toda obsessiva ‘*vontade de verdade*’ (ou ‘*vontade de conhecimento*’): ‘A medida da necessidade de conhecer – escreve Nietzsche – depende da medida do crescimento na vontade de potência da espécie. [...] uma vez que, para o filósofo, o homem não se distingue da vida, não está separado desta, o homem não é um sujeito separado de seu objeto (o mundo). O homem é apenas perspectiva, *quanta relacional de forças* dentre uma multiplicidade de forças que constituem a vida do mundo. ‘Conhecer’ não é um ato separado de ‘ser’, e ‘ser homem’ sempre implica ‘modos de conhecer’. Conhecer é *criar realidades* – em uma relação interativa com a própria vida: ‘O perspectivismo necessário por meio do qual todo o centro de força – e não somente o homem – constrói, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo’ – e não somente controlar realidades, como acontece com o conhecimento lógico-racional ao reduzir o ‘real’ (a *vida em devir*) às suas categorias e conceitos determinantes. Conhecer é criar realidades: isto significa que todo *conhecer* diz um *domínio* (criador) de realidades¹⁹⁰.

impermanência. O corpo da aparência de permanência mas é uma permanência aparente. A consciência não é a organizadora do caos pulsional, mas apenas mais um de seus muitos subprodutos, ou seja, a consciência nada mais é do que a imposição de uma pulsão ou conjunto de pulsões sobre os demais. SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuíto*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 12.

¹⁸⁸MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p.134. Grifos da autora.

¹⁸⁹ MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p. 135.

¹⁹⁰ MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p. 136-137. Grifos da autora.

O ser humano, assim como os demais viventes, é constituído de arranjos e rearranjos de forças. Como vimos, o homem não está separado da vida. Conhecer não pode ser entendido fora de um “ser”. Por isso, não se pode falar em um único modo de conhecer, mas de “modos de conhecer”. Dessa maneira, não há para Nietzsche um ponto de vista externo que possa “julgar” outros pontos de vistas. “Nietzsche chama de perspectivismo essa dependência de nossas descrições do nosso ponto de vista. Não podemos assim atingir um ponto de vista exterior e imparcial”¹⁹¹. Assim, buscar entender a relação sujeito/objeto fora dos jogos de forças, fora da multiplicidade da vida, implica para Nietzsche continuar enredado em um tipo de conhecimento metafísico, mais ou menos elaborado, mas ainda calcado em ideais metafísicos:

Segundo a metafísica moderna, consideramos o mundo a partir de um ‘cantinho’ na interioridade, no qual o sujeito enquanto o fundamento ontológico de toda e qualquer constituição da objetividade possui a sua morada. O problema desta concepção é de qualquer modo exatamente o mesmo que tivemos a oportunidade de acompanhar em relação à coisa-em-si. Nós pressupomos aí a existência de um sujeito que desempenha uma ação e que não se confunde simplesmente com os traços estruturais desta última. Um sujeito que leva a termo por exemplo a ação de pensar e que se denomina portanto enquanto pensante¹⁹².

Desse modo, Nietzsche propõe uma outra forma de conhecimento, não mais pautada em uma relação sujeito/objeto, não mais pautada na ideia de “coisa em si”, não mais pautada na ideia de uma essência, de um cantinho na interioridade, de uma ideia de consciência autoevidente. Nietzsche propõe uma nova maneira de avaliar o corpo e tudo que envolve o corpo. Mesmo que Nietzsche fale em subjetividade, em consciência, em interioridade, tudo isso deve ser entendido apenas como jogos pulsionais.

É diante desse contexto que Nietzsche critica a supervalorização do conhecimento consciente e o desprezo pelo conhecimento que não emerge à consciência. Para ele, essa supervalorização gera erros, erros esses que reverberam em uma concepção de diferenças “qualitativas” entre corpo e consciência. Mas, para Nietzsche, o corpo entendido como a grande razão é um “jogo” de forças múltiplas em contraposição umas às outras. Nietzsche assevera que houve uma série de erros de interpretação que foram induzidos pela valorização dos ideais metafísicos. Erros esses que levaram a uma distorção da compreensão da noção de sujeito e sua relação com o outro e com o mundo. Essa distorção de compreensão ocorreu por um tipo de avaliação que negligenciou a estrutura plural, a organização pulsional de todo vivente.

Assim, a crítica nietzschiana a noção tradicional de subjetividade não é separada de

¹⁹¹ ITAPARICA, André Luís Mota. Crenças e Conhecimento em Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36 n.2, 2015 p. 208.

¹⁹² CASA NOVA, Marcos Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Caderno Nietzsche*, n. 10, 2001, p. 33.

sua crítica a um tipo de linguagem impregnada de ideais metafísicos, a supervalorização do pensamento consciente, a desqualificação dos instintos e, se cuidadosamente analisado, sua proposta de uma nova concepção de subjetividade é uma importante variante de seu projeto de “transvalorização dos valores”. Nesse sentido, Oswaldo Giacoia Junior nos brinda com a sua interpretação de que Nietzsche deixa implícito que em sua busca por uma redefinição do corpo como si mesmo, no limite, trata-se de uma variante da transmutação dos valores:

Nosso ‘eu’, nosso si mesmo, é infinitamente mais complexo do que a unidade aparentemente simples da autoconsciência. O que seria, então, esse si mesmo, que nos constituiria como sujeitos?

‘Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, se encontra um poderoso senhor e um sábio desconhecido – ele se chama si mesmo. Ele habita o teu corpo, ele é teu corpo. Há mais razão em seu corpo do que em tua melhor sabedoria.’ Importa essencialmente, nesse contexto, ainda que não tenha sido explicitamente formulada, é uma variante da transvalorização dos valores. Se for verdade que a certidão de nascimento da filosofia moderna tenha sido lavrada com base numa concepção de subjetividade definida a partir da consciência, a crítica de Nietzsche inverte essa investidura. Com a diferença que o gesto não se limita apenas a efetuar uma reversão que deixe intactos os polos revertidos na e pela oposição, como se fosse bastante apenas inverter as tradicionais estimativas de valor. Uma vez revelada a origem lógico-gramatical da substancia-alma, e, portanto, sua natureza ilusória, Nietzsche busca também uma redefinição do corpo.

O corpo, como o Selbst (Self) tem uma natureza muito mais profunda e complexa do que suspeita a tradição. Ele não é apenas ‘a carne’ e a sede de paixões, desejos e desgarramentos, nem mesmo a res extensa, de que cogita Descartes; ao contrário do que pensa o platonismo e o cristianismo, o corpo não é prisão do espírito, o oposto da razão. Para Nietzsche, corpo é a grande razão¹⁹³.

A interpretação desenvolvida por Giacoia nos parece muito plausível. Nosso filósofo denuncia ao longo de seus escritos a ilusão da ideia tradicional de subjetividade pautada na noção de consciência como unidade autoconsciente e isso ocorre à luz de sua crítica aos valores tradicionais e os muitos erros difundidos ao longo da história da civilização ocidental. Como alude Giacóia, não se trata apenas de inverter a concepção tradicional de consciência para o corpo, mas, trata-se de “[...] revelada a origem lógico- gramatical da substancia-alma, e, portanto, sua natureza ilusória, Nietzsche busca também uma redefinição do corpo”¹⁹⁴. Assim, ele denuncia a natureza ilusória em uma dada ideia tradicional de subjetividade iniciada pela crença na gramática.

A busca por uma redefinição do corpo significa uma mudança radical nas estimativas de valor acerca do pensamento consciente, pois, “[...] fazer dela [da consciência] o centro da subjetividade significa perder de vista qualquer possibilidade de acesso ao *si mesmo*”¹⁹⁵.

¹⁹³ GIACOIA JR, Oswaldo. Metafísica e subjetividade. Ind. MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVEIRA, L. C. As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011, p. 429-430.

¹⁹⁴ Idem. p. 430.

¹⁹⁵ Idem. p. 432

A partir dessa importante citação, e tendo em vista que nosso pensador propõe começar a aprender novamente a partir do corpo, devemos ainda destacar que o corpo não pode ser visto de modo isolado. Nietzsche não se limite a inverter a ideia ilusória de “alma imortal” para um corpo constituído de muitas “almas”, um como a grande razão. Ele propõe uma nova maneira de entender a subjetividade e sua relação com o mundo.¹⁹⁶

O homem não está separado da vida, do mundo. Nesse sentido, o corpo também deve ser entendido a partir das forças múltiplas que estão em constante contraposição umas às outras, onde há uma relação com o outro e com o mundo. Por essa razão o pensador entende que o homem não pode ser a medida, pois:

Nietzsche entende que o mundo é a medida. Ora, se o mundo não é uma criação divina e o homem não foi feito à imagem de Deus, a relação entre eles tem de mudar. Homem e mundo não mais se opõem, acham-se em harmonia. O que se passa em um e no outro não pode ser irredutível. Limitado pela perspectiva humana, é só a partir dela que o homem fala do mundo. Mas, se a vida e a experiência humana não constituem a totalidade, dela tampouco se acham desligadas; se não abarcam o mundo, dele tampouco são independentes. Fornecem, pois, ao homem a oportunidade de aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua natureza¹⁹⁷.

É nessa direção que melhor entendemos a proposta nietzschiana de começar a aprender pelo corpo. O corpo não é tomado por nosso pensador como uma unidade isolada, o corpo é uma multiplicidade, uma estrutura plural que está em uma relação direta, constante e ininterrupta com o mundo e todas as forças existentes. É nessa direção que o homem perde a sua posição central e passa a ser entendido como parte do mundo. Ou, como diz Scarlett Marton: [...] Destronado, o homem deixa de ser um sujeito perante a realidade para torna-se parte do mundo¹⁹⁸. Assim, entendemos que falar de uma nova forma de subjetividade para Nietzsche é entender que essa subjetividade não mais se opõe ao mundo, mas faz parte do mundo. Essa concepção muda a tônica, muda o modo de avaliar os valores. Agora o homem não é mais um criação divina, o homem não é à imagem de um Deus perfeito. Agora, todos os valores que foram ingendrados a partir dessa perspectiva precisa mudar. O homem só pode ver o mundo a partir da sua própria ótica, ele só pode falar do mundo a partir de uma perspectiva humana.

Essa compreensão possibilita ao nosso pensador uma mudança, uma reviravolta, nos

¹⁹⁶ a importante passagem do texto de Imaculada Conceição Manhães Martins, que nos esclarece que conhecer para Nietzsche não pode ser entendido somente como a relação entre o conhecer e sua relação com uma teoria da concordância entre verdade e realidade (realismos), bem como entre as categorias da subjetividade e os objetos do mundo (racionalismo), mas para o nosso pensador, conhecer se faz necessário dizer um modo de ser no mundo. MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p. 134.

¹⁹⁷ MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAS, A. (Org.). Ética. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 220.

¹⁹⁸ MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAS, A. (Org.). Ética. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 220.

valores mais estimados ao decorrer da tradição filosófica ocidental. O homem não precisa mais se ver diante da imagem de um Deus que o impele a viver e agir conforme sua “imagem e semelhança”. O homem não mais é sujeito diante da realidade, o homem é mundo. A experiência humana não constitui a totalidade, mas também não está desconectada da realidade. O homem não é capaz de abarcar o mundo, mas dele não se acha independente. É por isso que essa nova maneira de ver o homem e o mundo possibilita uma oportunidade de aprender, de conhecer o homem e o mundo a partir de um novo modo, a partir de outras perspectivas muito mais ampla, mais profunda e complexa.

É diante de todo esse arcabolo teórico que podemos entender a relevância da noção de subjetividade empreendida por nosso pensador. Para tal feito, é preciso compreender os muitos erros que levaram o homem a mal entender a si mesmo e a mal entender o mundo. Esses erros estão calcados na valorização de ideias metafísicas. Essa valorização tem a seu favor a fé na gramática, a linguagem impregnada de conceitos metafísicos. A crítica a linguagem ocupa um papel importante na tarefa de desvelar os erros da razão. É a partir da linguagem que o homem criou um mundo de conceitos, que o homem criou a ideia de Ser, a ideia de identidade, enfim, todos os conceitos caros para a tradição metafísica. Para que possamos compreender como a tradição metafísica estabeleceu a ideia de sujeito, de um “eu”, de um “ego” que delibera a partir de um “cantinho” do corpo, negligenciando a sua estrutura plural, precisamos entender de modo mais detido a relação entre a razão, linguagem e consciência para Nietzsche.

3.2 RAZÃO, LINGUAGEM E CONSCIÊNCIA

Nietzsche critica a supervalorização da noção tradicional de subjetividade pautada na noção de uma unidade consciente doadora de sentido. Nesse contexto, o pensador faz duras críticas a um tipo de linguagem impregnada de conceitos metafísicos que, segundo ele, gera uma série de erros como, por exemplo, a ideia de Ser, substância, identidade, subjetividade etc. Nietzsche evidencia uma supervalorização acerca do pensamento consciente e busca fazer uma importante distinção entre o pensamento consciente e o pensamento que não emerge a consciência, ou seja, os processos inconscientes. Diante disso, precisamos entender melhor a importante relação que Nietzsche estabelece entre a linguagem, a consciência e os processos inconscientes¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Direta ou indiretamente, Nietzsche faz referência à relação que há entre linguagem, consciência e inconsciência. Nessa direção, podemos destacar, por exemplo, uma importante passagem de CI em que o pensador diz que até hoje não se demonstrou ser real as “causas interiores”, onde se acredita que a causa que antecede uma ação deve ser buscada na consciência, mas, segundo ele, o que há é: “Apenas um fenômeno

Nietzsche estabelece uma intrínseca relação entre a linguagem, a consciência e os processos inconscientes ao longo de toda sua obra. Mas, como essa relação é estabelecida para Nietzsche? Há algumas nuances acerca dessa relação ao longo do percurso intelectual de nosso autor mas, de modo geral, Nietzsche entende que a linguagem impregnada de conceitos metafísicos é insuficiente para comunicar as vivências e que só chegam na consciência uma parte dos processos inconscientes. É justamente diante desse contexto que Nietzsche estabelece uma nova perspectiva acerca da subjetividade. Um entendimento que não é pautado em uma unidade consciente, mas em uma multiplicidade de forças: “A Grande Razão”, o corpo.

Nietzsche entende que se antes a mudança, a transformação, o vir a ser era tomado como prova da aparência, com o advento do preconceito da razão veio a obrigação de “[...] estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro”²⁰⁰. A supervalorização da razão *forçou* o homem ao erro, a enganar-se a partir da crença em pressupostos metafísicos. Com a supervalorização da razão, do intelecto, o homem passou a acreditar que seria capaz de desvelar, de encontrar a verdade eterna e imutável das coisas²⁰¹. A linguagem é importante nisso, pois, é nela que “[...] o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar o seu senhor”²⁰².

Com a linguagem o homem passou a imaginar que era capaz de apreender a “essência” das coisas, as “verdades eternas”, o conhecimento do mundo, adquiriu orgulho e se ergueu acima do animal: “Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nos nomes das coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo”²⁰³. “O criador da linguagem” não se contenta em apenas designar as coisas, a partir da crença no saber passou a imaginar que possuía o supremo saber sobre as coisas²⁰⁴. Mas, a linguagem não pode descobrir o “verdadeiro ser” das

superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente!”. CI (os quatro grandes erros), § 3, p. 41. Grifos do autor.

²⁰⁰ CI (a razão na filosofia), § 5, p.27-28. Grifos do autor.

²⁰¹ Nossa intenção é tão somente evidenciar a denúncia nietzschiana acerca do caráter metafísico da linguagem. Mas, mesmo que de modo simplista, esbarraremos em uma abordagem da linguagem a partir de uma perspectiva epistemológica e ontológica com a intenção de evidenciar a relação da linguagem com a consciência e com os processos inconscientes.

²⁰² HH I, § 11, p. 20.

²⁰³ HH I, § 11, p. 20. Grifos do autor.

²⁰⁴ HH I, § 11, p.20-21.

coisas, pois, esses conceitos só existem na linguagem²⁰⁵.

A linguagem produz e é produzida por um processo de simplificação, de redução das multiplicidades a partir dos conceitos. O sofisticado universo conceitual da linguagem ao mesmo tempo sustenta e é sustentado pela crença em ideais metafísicos, pois, o conceito iguala o que é distinto, cristaliza noções de identidade. Assim, ao mesmo tempo em que o conceito sustenta a ideia de identidade, de igualdade das coisas, ele é sustentado pela ideia de que deve existir coisas iguais, idênticas²⁰⁶. A noção de identidade possibilitou a comunicação para todos. A identidade dos signos possibilitou a sua vulgarização, negligenciando assim as diferenças²⁰⁷.

Nesse processo, a linguagem anda lado a lado com a consciência com a “razão”. A necessidade de proteção do homem fez ele precisar se fazer compreensível para os seus iguais, estabelecendo uma rede de ligação entre as palavras, ou seja, a consciência. Mas para isso, antes, o homem precisava “saber”, ele precisava “saber” que pensava, ele precisava da “consciência”. O pensar consciente é a parte mais *superficial* do pensar como um todo, pois, o homem pensa continuamente, mas não o sabe²⁰⁸. O que Nietzsche denuncia, no limite, é a obrigatoriedade do “tomar-consciência de si” que o homem *apenas* aprendeu como animal social²⁰⁹. Há uma imposição moral de que se deve ter o mesmo sentido para os signos de comunicação. Mas, como a linguagem é criação, há inúmeras perspectivas de sentido. O problema denunciado por Nietzsche é a obrigação de “mentir em rebanho”²¹⁰ e suas consequências²¹¹.

O modo de pensar metafísico opera a partir de uma perspectiva moral, visto que a história da metafísica é calcada na oposição de valores. Nietzsche assevera que a crença em um “outro” mundo está em oposição ao mundo existente mas, enquanto o mundo existente se mostra, aparece para nós, o “outro” mundo *só pode* ser compreendido pelo intelecto. Disso decorre que o mundo que temos, o mundo que somos, percebemos pelo testemunho

²⁰⁵ CI (a razão na filosofia), § 5, p. 28.

²⁰⁶ Sem negligenciar as diferenças, essa ideia é vista também no texto de juventude VM, onde Nietzsche utiliza o exemplo da palavra “folha”. Toda palavra torna-se conceito ao se abandonar as diferenças existentes, ou seja, como se toda as folhas que existem fossem iguais, “[...] como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial [...]”. VM, p. 56.

²⁰⁷ GC, § 354, p. 222.

²⁰⁸ GC, § 354, p. 222-223. Grifos do autor.

²⁰⁹ GC, § 354, p. 222-223. Grifos nossos.

²¹⁰ Malgradas as diferenças, esse problema já havia sido apontado em seu texto VM. No referido texto, Nietzsche diz que desenvolvemos o impulso de dizer a verdade, “o impulso à verdade”, através: “[...] da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvidas que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade”. VM, § 1, p.57. Embora esse ensaio seja bastante rico, ele difere do método descritivo e avaliativo desenvolvido na terceira fase da filosofia de nosso autor, assim, ultrapassa o nosso escopo de análise.

²¹¹ Como buscamos evidenciar em nossa primeira seção, a obrigação de mentir em rebanho acarreta na padronização, no distanciamento das individualidades, com isso, há um enfraquecimento, uma despotencialização da vida.

dos sentidos, mas esses são desprezados, são desvalorizados, são tomados como enganadores. Já o mundo metafísico, que pode ser percebido apenas pela razão, passa a ser divinizado por ter “a razão”²¹². Com isso se estabeleceu que a verdade, o ser, a razão têm *mais* valor que a mentira, o devir, o corpo.

Diante desse arcabouço teórico torna-se interessante destacar que a crítica à linguagem ocupa um papel importante no pensamento nietzschiano²¹³. Nietzsche critica o entendimento de que a linguagem com os seus conceitos pautados em valores metafísicos “mumificam” as experiências outrora vividas, afirmando e reafirmando tradições e crenças há muito vividas. Como Viviane Mosé esclarece, a marca da metafísica é a necessidade psicológica da permanência. A metafísica irrompe na tentativa de simplificar a realidade, de tranquilizar o homem diante das múltiplas forças da vida. A linguagem conceitual, em sua busca para desvelar a verdade última das coisas, sustenta e é sustentada pela crença nos ideais metafísicos²¹⁴. Segundo Nietzsche, essa necessidade psicológica, pautada na linguagem, não cessa de trazer à consciência a ideia de Ser, com isso vemos em toda parte agente e ato: o “Eu” como causa, o “Eu” como Ser²¹⁵. É nesse sentido que Nietzsche assevera que a linguagem não é produto de uma atividade consciente, visto que a própria:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado²¹⁶.

Esse difícil aforismo nos é muito caro. Nele, Nietzsche assevera que “[...] a

²¹² Diz Nietzsche: “Muito tempo depois, num mundo mil vezes mais esclarecido, chegou à consciência dos filósofos, com surpresa, a *segurança*, a subjetiva *certeza* no manejo das categorias da razão: eles concluíram que estas não podiam proceder do mundo empírico — todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* — E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: ‘Devemos já ter habitado um mundo mais elevado (— em vez de um *bem mais baixo*: o que teria sido a verdade!), devemos ter sido divinos, *pois* temos a razão!’...”. CI (a razão na filosofia), § 5, p. 28. Grifos do autor.

²¹³ Ao criticar a linguagem, no limite, Nietzsche evidencia o problema do Ser. Sobre isso, ver, por exemplo, CI (a razão na filosofia), § 5, p. 28.

²¹⁴ MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro outro-mundo. In: Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 229. Ver, por exemplo: HHI, § 11 e CI, § 5.

²¹⁵ CI (a razão na Filosofia), § 5, p. 27-28.

²¹⁶GC, § 354, p. 222. Grifos do autor.

consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação”²¹⁷. Nietzsche coloca o desenvolvimento da consciência e da linguagem lado a lado. A consciência é para ele uma rede de ligação. Para o alemão, a consciência é um meio de comunicação, onde com base em uma “fé na gramática” passou-se a atribuir toda ação a um sujeito responsável por essa ação²¹⁸. Além disso, essa passagem deixa claro que Nietzsche coloca a consciência como superficial. Isso porque o pensamento consciente é apenas uma parte, uma ínfima parte do pensar como um todo. Assim, o pensamento não pode ser reduzido apenas ao pensamento consciente, pois, o pensamento é muito mais profundo e complexo que o pensar consciente.

Nietzsche inicia esse aforismo dizendo que o problema da consciência, mais precisamente, do tornar-se consciente, só pode ser notado na medida em que entendemos em que medida poderíamos passar sem ela. Segundo o filósofo: “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente [...]”²¹⁹. A grande questão posta por Nietzsche nesse aforismo é: para que serve a consciência? Nietzsche responde a essa questão dizendo que a sutileza e a força da consciência estão relacionadas à *capacidade de comunicação* que, por sua vez, está relacionada à *necessidade de comunicação*²²⁰.

Nietzsche entende que há uma supervalorização do conhecimento racional, mas ele não despreza o pensamento consciente, ele apenas chama atenção para o fato de que o pensamento de modo geral é muito mais do que a superficialidade do pensamento consciente. É justamente nesse sentido que Nietzsche chama atenção para o que ele considera ser processos mais poderosos que os processos conscientes. Ou seja, Nietzsche entende que o homem pensa continuamente e que o pensamento é muito mais amplo e profundo que o pensamento consciente. Para nosso filósofo:

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contraditório aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez

²¹⁷ GC, § 354., p. 222. Grifos do autor.

²¹⁸ ABM, § 16, § 17, § 34. Ver também: CASA NOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Cadernos Nietzsche*, n. 10, 2001.

²¹⁹ GC, § 354, p. 221.

²²⁰ Diz Nietzsche: “*Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação [...].* GC, § 354, p. 221

tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). [...]. O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer²²¹.

Para nosso pensador, o que entendemos como pensamento consciente é apenas as últimas cenas de um certo arranjo dos impulsos. O pensamento de modo geral acontece em sua maior parte de maneira *inconsciente*. Podemos dizer que o que Nietzsche entende por inconsciente são os processos pulsionais, a luta de forças dos instintos que em sua grande parte, não “chegam” à consciência. Portanto, o pensamento consciente só se efetua através de atividades instintivas, inconscientes. Assim, o pensamento consciente é condicionado aos instintos²²². Essa posição marca uma mudança significativa do entendimento tradicional de que é a unidade sintética da consciência a grande responsável pelo pensamento como um todo. Mas, nosso pensador, assevera que emerge à consciência apenas as últimas cenas de uma certa relação entre os impulsos. Condicionar o pensamento consciente às relações dos impulsos entre si deixa evidente a compreensão nietzschiana de que não há um “ego” que delibera de modo plenamente consciente, refletido.

Entender que o pensamento consciente é guiado por arranjos e rearranjos pulsionais marca uma enorme complexidade para compreendermos o entendimento nietzschiano acerca da ideia de subjetividade, de um “Eu”. Esse “Eu” não figura como um átomo, como uma unidade, como um “ego” nucleado, como uma consciência doadora de sentido. Falar de um “Eu”, de um sujeito, de um indivíduo é falar de um “*dividuum*”, de uma complexa relação entre os impulsos. Assim, Nietzsche toma o indivíduo como uma estrutura plural, conflituosa, pulsional (*Treibe*)²²³. Essa concepção ficou conhecida como teoria pulsional:

Deste modo, vê-se que a teoria pulsional de Nietzsche toma o ser humano como um conjunto caótico de pulsões em constante luta, e que só momentaneamente conseguem arranjos de poder que dão à existência a aparência de permanência. As pulsões são quantas de poder em constante conflito e não são pensáveis fora do conflito: as pulsões só existem enquanto se encontram em luta. Não apenas o corpo humano é fruto destas pulsões, mas tudo que envolve o corpo humano, inclusive a sua personalidade. Nietzsche radicalizou essa ideia quando afirmou que mesmo o sujeito nada mais é do que a consequência de toda esta luta constante, apenas uma pelinha de maçã sobre um caos constante²²⁴.

²²¹ GC, § 333, p. 195-196.

²²² Sobre isso ver, por exemplo, ABM §3, § 20, § 57, § 218.

²²³ “*Treibe*” costuma ser traduzido como “impulso”, “pulsão”, “instinto”. Nietzsche se vale do conceito de “*Treibe*” para tratar da questão da subjetividade. Há uma dificuldade em distinguir, nesse conceito, o que é biológico e o que é cultural, onde começa aquele e termina este. Na nota número 21 da tradução de *Além do Bem e do Mal* da editora Companhia das Letras, o tradutor, Paulo César de Souza faz uma análise muito acurada sobre esse conceito e destaca que Nietzsche utiliza-o em vários sentidos. Paulo César de Souza destaca vários aforismos de ABM e GM para ilustrar quão rico e profundo esse conceito é para Nietzsche. Sobre isso Ver: ABM, Nota 21, p. 195-199.

²²⁴ SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 6.

Na teoria pulsional de Nietzsche, o ser humano é um conjunto caótico de pulsões em constante luta. Essa constante e ininterrupta luta pulsional, momentaneamente, formam arranjos de poder. Essa constituição momentânea dos arranjos dão à existência a aparência de permanência. Efetivamente não há uma permanência, uma estagnação das forças pulsionais. As pulsões estão sempre em constante conflito, elas só existem em conflito, só enquanto lutam. Essa concepção pulsional não vale apenas no homem, ela está no e fora do corpo. Elas atuam constantemente no corpo e no que envolve o corpo humano. Assim, Nietzsche entende que o sujeito é apenas a consequência de toda a luta constante das forças. Não é nada fácil compreender as nuances dessas relações pulsionais. Os laços dos instintos denotam uma complexidade e uma profundidade muito mais refinada do que a simples unidade sintética da consciência. Mas, afinal, é possível falar em um “Eu” para Nietzsche? Segundo a leitura de Vagner Silva, sim:

Há um EGO possível em Nietzsche, um Eu que é uma configuração momentânea das pulsões, sujeito a constantes mudanças. Há possibilidades de pensar a personalidade e mesmo a formação de um “sujeito” e seus principais atributos, a razão e a consciência, mas a principal caracterização desse sujeito é a impermanência. O corpo da aparência de permanência mas é uma permanência aparente. A consciência não é a organizadora do caos pulsional, mas apenas mais um de seus muitos subprodutos, ou seja, a consciência nada mais é do que a imposição de uma pulsão ou conjunto de pulsões sobre os demais²²⁵.

Os laços momentâneos dos impulsos configuram o que podemos chamar de um “Eu” em Nietzsche. Esse “Eu” está sujeito a constantes mudanças, essa é a sua principal característica. Mesmo diante da impermanência ainda sim é possível pensar na personalidade, na formação desse sujeito a partir do resultado de toda a luta pulsional. Ele está em permanente mudança e, justamente a configuração e reconfiguração de cada indivíduo é que denota a sua singularidade, o seu modo único de “ser” (um “ser” em devir). Nesse contexto, a consciência é apenas o resultado de uma dada luta pulsional, é um dos muitos subprodutos dos arranjos e rearranjos das pulsões.

É dessa maneira que podemos compreender a ideia nietzschiana acerca de um “Eu”, de um sujeito, de um si mesmo, ou ainda, de corpo como a grande razão. Assim, Nietzsche é enfático ao dizer que “[...] a maior parte do pensamento consciente deve ser incluído entre as atividades instintivas [...]”²²⁶. Por essa razão é que Nietzsche advoga que toda necessidade pulsional, toda luta constante entre as pulsões (onde, só uma parte dessa luta emerge a consciência) deve ser entendida como a Grande razão. Assim, Nietzsche entende que o corpo não diz “Eu”, ele faz o “Eu”. Não se trata de uma unidade consciente que define o pensamento, o pensamento não vem quando “Eu” quero, mas quando “ele”

²²⁵ SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 12.

²²⁶ ABM, § 3, p. 10.

quer²²⁷. Essa ideia de um “Eu” entendido como uma unidade deliberadora de sentido ocorre pela crença na gramática. É a linguagem impregnada de conceitos metafísicos que busca simplificar, sintetizar a multiplicidade e impermanência que denotam o “Eu”. O corpo é uma aparente permanência, mas só aparente.

Nietzsche assevera que é a linguagem que não cessa de reintroduzir como causa do pensamento um “Eu”, uma substância, um Ser²²⁸. O corpo constitui algo bem mais complexo que uma unidade consciente, é por essa razão, como diz Osvaldo Giacoia Junior, que: “O corpo deve, pois, ser tomado como um fio condutor, que poderá guiar o pensamento até uma outra concepção de subjetividade, muito mais refinada, ampla e profunda do que a noção tradicional de unidade sintética da consciência”²²⁹.

Nietzsche chama atenção para o corpo e a sua multiplicidade. O corpo é tomado por ele como um “jogo” de forças múltiplas e em constante contraposição umas com as outras, onde: “[...] Nietzsche observa que é indispensável prestar atenção na hierarquia e na divisão do trabalho. ‘O mais importante, porém, é que entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de *idêntica espécie*, todos sensíveis, volitivos, pensantes [...]”²³⁰. Devemos entender o corpo como uma multiplicidade, onde a consciência faz parte dessa multiplicidade. Isso não quer dizer que Nietzsche menospreza a consciência, ao contrário, como esclarece Giacóia: “É verdade que a autoinspeção da consciência é insuficiente, mas nada se pode sem a consciência e sua lucidez”²³¹.

Nesse sentido, Nietzsche propõe, por assim dizer, um outro tipo de subjetividade ao buscar por uma redefinição do corpo como si mesmo. Claramente nosso filósofo denuncia ao longo de seus escritos a ilusão da ideia tradicional de subjetividade, onde a consciência é entendida como unidade autoconsciente, assim, “fazer dela o centro da subjetividade significa perder de vista qualquer possibilidade de acesso ao *si mesmo*.”²³² O grande mérito de Nietzsche é colocar o si mesmo como o grande responsável por desfazer a ideia de qualquer possibilidade de que a consciência exerça o controle absoluto da personalidade de cada indivíduo. É nesse sentido que Nietzsche entende que não se trata de um “eu” autoconsciente, mas de um si mesmo que habita nosso corpo, que é nosso corpo,²³³ em luta, em um jogo de forças múltiplas e distintas.

²²⁷ ABM, § 17 e AFZ I, dos desprezadores do corpo.

²²⁸ CI (a razão na filosofia), § 5, p. 28.

²²⁹ GIACÓIA Jr, Osvaldo. Metafísica e subjetividade. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.433.

²³⁰ GIACÓIA Jr, Osvaldo. Metafísica e subjetividade. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 437.

²³¹ Idem, p. 437.

²³² Idem. p. 432.

²³³ Idem. p. 432.

Ao negar uma concepção de subjetividade definida a partir da consciência, Nietzsche inverte as tradicionais estimativas de valores atribuídas à consciência. Mas, Nietzsche não se limita apenas a inverter a estimativa de valor da consciência para o si mesmo, deixando intactos os polos revertidos. Isso ocorre porque Nietzsche revela as ilusões lógico-gramaticais da substância-alma e busca também por uma redefinição do corpo, como um si mesmo. Além disso, entender a ideia de um “Eu”, de um sujeito em Nietzsche é compreender que esse “Eu” não se encontra isolado, separado do mundo, da vida. É diante desse contexto que podemos entender a busca nietzschiana por uma nova e refinada maneira de entender a importância da vida pulsional, de uma nova maneira de se relacionar com o corpo, com a cultura e com os impulsos, desemboca em uma rica proposta por uma subjetividade muito mais profunda, complexa, potente, criadora.

3.3 UM EGOÍSMO SEM EGO

Após todo o nosso percurso nos deteremos nesse momento a analisar como Nietzsche articula um egoísmo sem ego, sem um “Eu” que delibera, sem um núcleo que seja a expressão de um dado interesse. Para isso, precisamos retomar a crítica nietzschiana acerca da noção de subjetividade calcada em uma unidade sintética da consciência. Como vimos, essa noção de sujeito tem a seu favor cada palavra, tem a fé na gramática. A linguagem impregnada de conceitos metafísicos traz à consciência a ideia de Ser, de “Eu”, de “substância”, de “Ego”, de uma unidade consciente doadora de sentido.

A linguagem impregnada de conceitos metafísicos busca simplificar, estagnar, mumificar a multiplicidade, o devir da vida. É justamente nessa direção que Nietzsche assevera que a partir da linguagem se pode crer na ideia de “Ser”, de unidade, de “Eu”, de “Ego”. A metafísica tradicional simplifica a existência estabelecendo dualidades, como por exemplo: bem e mal, verdade e mentira, egoísmo e altruísmo, Ser e devir, mundo inteligível e mundo sensível, mundo terreno e além mundo, entre outros. A metafísica não contempla a multiplicidade, a impermanência, o paradoxal, as diferenças, enfim, o caráter mutável da vida. A partir da valorização de ideais metafísicos se buscou simplificar a realidade, estabelecendo para isso ideias como a de permanência, duração, estagnação, conservação. Tomando os ideais metafísicos como um modo de apaziguar, de intorpecer as inúmeras adversidades é que o homem buscou lidar com a vida.

Podemos dizer que uma das mais fundamentais críticas da produção intelectual nietzschiana se dirige à tentativa da tradição filosófica de se opor ao devir, forjando para isso ideais metafísicos. Nietzsche entende que tudo que existe está em constante e ininterrupto vir a ser. O pensador assevera que não fomos além e não vimos o que há por

trás da “imagem devir”²³⁴. Ao longo da história da grande tradição filosófica foi falseado, forjando, um “mundo verdadeiro”, um “outro” mundo, um mundo metafísico²³⁵. Nosso autor evidencia que a tradição metafísica tentou objetar à aparência, mas é justamente a aparência mutável, a “imagem devir” que justifica a realidade desse mundo. O mundo é, no limite, uma “aparência”, um aparecer constante, contínuo.

É diante dessa assertiva que podemos compreender melhor quando Nietzsche diz que a crença enganosa em um “outro” mundo, um “mundo verdadeiro”, ocorreu a partir da contradição do mundo que existe efetivamente²³⁶. Diante disso, passou-se a atribuir características ao “verdadeiro ser” das coisas a partir da ideia de que *deve haver* algo que não muda, que não se transforma, que não engana, que é verdadeiro. Mas, para Nietzsche essa ideia não encontra respaldo no mundo existente, trata-se apenas de uma “ilusão ótico-moral”²³⁷. É a partir da valorização moral de que deve haver um mundo “mais ideal” que se foi possível difundir a crença em ideais metafísicos. É a moral que no limite atribui uma positividade ilusória à metafísica.

A tradição filosófica passou a objetar, mesmo refutar que, o que existe, existe em um perpétuo e constante fluxo, um vir a ser. Com isso, toda mudança passa a ser entendida como enganadora. Desse modo se impõe a crença no Ser²³⁸. Nessa direção, Nietzsche assevera que o testemunho dos sentidos é rejeitado pela grande tradição filosófica justamente porque estes mostram multiplicidade e mudanças, configurando-se dessa maneira a crença de que os testemunhos dos sentidos “[...] enganam-nos acerca do verdadeiro mundo”²³⁹. Mas, na concepção nietzschiana só há o mundo “aparente”, o “mundo verdadeiro” (o mundo metafísico) é “mendazmente” acrescentado. Dito isso, não é o testemunho dos sentidos que nos engana, mas o que *fazemos* do testemunho dos sentidos é que introduz o engano. O que levou a tradição filosófica a deslegitimar o testemunho dos sentidos foi a crença na “razão”²⁴⁰.

²³⁴ GC, § 112, p. 130-131.

²³⁵ CI, como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula (história de um erro), p. 31-32.

²³⁶ Interessante destacar a relação que o tradutor das obras de Nietzsche da editora companhia das letras Paulo César de Souza faz acerca das palavras: realidade (*Wirklichkeit*), efetividade (do verbo alemão *Wirken*) e atuante (*Wirkend*). O que nos interessa chamar atenção é para o radical da palavra alemã “*Wirk*”, que originam palavras que em português pode ser traduzidas como: “real”, “agir”, “atuar”, “fazer efeito”. Sobre essa relação ver nota 26 de GC e 73 de ABM, ambas da editora companhia das letras.

²³⁷ CI (a razão na filosofia), § 6, p.29. Grifos do autor.

²³⁸ Diz Nietzsche: “O que é não se *torna*; o que se torna não *é*... Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser”. CI (a razão na filosofia), § 1, p.25. Grifos do autor.

²³⁹ CI (a razão na filosofia), § 1, p.25. Grifos do autor.

²⁴⁰ CI (a razão na filosofia), § 2, p.26. Nessa direção, o filósofo Pré-Socrático, Heráclito de Éfeso (c. 550-480 a.C.), é tomado como uma exceção. Mas, segundo Nietzsche, Heráclito também foi injusto com os sentidos, visto que para ele, os sentidos mostram uma aparente duração e unidade. Desse modo, Heráclito teria negado o testemunho dos sentidos justamente porque o pré-socrático entende que tudo que existe é movimento, é devir. Na concepção nietzschiana: “A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente...”. Idem

Nietzsche entende que se antes a mudança, a transformação, o vir a ser era tomado como prova da aparência, com o advento do preconceito da razão veio a obrigação de “[...] estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro”²⁴¹. Assim fica evidente que a supervalorização da razão levou o homem ao erro de crer em presupostos metafísicos²⁴². A Linguagem tem um papel importante nesse enredo. Foi através da linguagem pautada em valores metafísicos que o homem foi capaz de simplificar, estagnar, mumificar as experiências outrora vividas.

A linguagem afirma e reafirma a crença na unidade, na igualdade, na identidade, negligenciando o caráter múltiplo, fluido, desigual da vida. A análise nietzschiana acerca da ideia de subjetividade, entendida como uma unidade nucleada e doadora de sentido, como a consciência, está ligada diretamente à sua crítica a uma linguagem impregnada de conceitos metafísicos. Essa relação fica bastante evidente em várias passagens ao longo de suas reflexões, mas, em sua obra “Crepúsculo dos Ídolos”, no capítulo intitulado “A ‘razão’ na filosofia”, nos é cara a passagem que segue:

A linguagem pertence, por origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru feticismo, ao trazeremos a consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa” ...Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser” [...]. Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! – Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu átomo... A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática ...²⁴³

A linguagem não cessa de trazer à consciência a crença no “Eu”, no “Eu” como “Ser”. Através da linguagem se pôde crer no ingênuo erro do “Ser”. Essa passagem deixa evidente que Nietzsche entende o “Ser” como um ingênuo erro da “razão”. Para Nietzsche não há um “Eu”, um “Ego”, “um átomo”, uma unidade racional consciente que seja causa de um pensamento. Isso muda radicalmente a tônica do entendimento tradicional de

²⁴¹ CI (a razão na filosofia), § 5, p.27-28. Grifos do autor.

²⁴²Diz Nietzsche: “Muito tempo depois, num mundo mil vezes mais esclarecido, chegou à consciência dos filósofos, com surpresa, a *segurança*, a subjetiva *certeza* no manejo das categorias da razão: eles concluíram que estas não podiam proceder do mundo empírico — todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* — E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: ‘Devemos já ter habitado um mundo mais elevado (— em vez de um *bem mais baixo*: o que teria sido a verdade!), devemos ter sido divinos, *pois* temos a razão!’...”. CI, a razão na filosofia, § 5. p. 28. Grifos do autor.

²⁴³CI (a razão na filosofia), §. 5, p 28

sujeito. Não é um “ego” quem delibera, não é um “eu” como unidade sintética da consciência que seja causa do pensamento. Quem pensa é o corpo, o corpo é o si mesmo, ele é quem pensa. O pensamento é muito mais amplo que o pensar consciente. A maior parte do nosso pensamento não emerge à consciência. Em grande medida, o pensamento se efetiva através da luta pulsional, a partir dos arranjos e rearranjos dos impulsos.

Ao compreender o corpo como o grande responsável pelo pensamento, os instintos ocupam um papel importante. Um “ego” não delibera de modo plenamente consciente. Cada indivíduo é um “*dividuum*”, é uma estrutura plural, caótica, pulsional. Nosso pensador não despreza a consciência, ele apenas destaca que o pensamento é mais amplo que a superficialidade do pensar consciente. Como diz Nietzsche: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico... por isso mais inacabado e menos forte”²⁴⁴. Acerca disso, Vagner Silva diz: “[...] a consciência é o espelho que reflete algo, mas que esconde muito. Ela não governa, nela apenas emergem os pensamentos mais superficiais e simples”²⁴⁵.

Ao destacar os impulsos como fonte do conhecimento, Nietzsche chama atenção para a constante inter-relação que há entre os impulsos, a história, a moral, enfim, a vida. Como vimos, o indivíduo é constituído por uma estrutura plural, pulsional, instintiva. Nesse sentido, a moral ocupa um lugar importante na luta pulsional, nos arranjos e rearranjos das nossas pulsões. A moral guia uma apreciação ou recusa de uma dada constituição pulsional, que pode potencializar ou degenerar a vida. Ao se debruçar acerca da tipologia moral, Nietzsche constata que a moralidade do tipo fraco predominou na história da humanidade. Diante desse diagnóstico, o pensador assevera que a tentativa de reprimir certos impulsos vistos como agressivos e violentos geram uma economia pulsional, uma recriminação dos instintos, acarretando o adoecimento do homem.

Na perspectiva nietzschiana há uma constante disputa entre os nossos impulsos, essa disputa gera um dado arranjo pulsional que pode ser mais ou menos conservador diante da vida. A moralidade do fraco gera uma postura conservadora dos impulsos, uma economia pulsional. A moral do fraco mitiga a potencialização dos impulsos. Ao recriminar certos impulsos faz com que se voltem uns contra os outros adoecendo o homem. Nessa direção, a valorização do pensamento metafísico que se enraizou e conduziu o viver e o agir do homem no decorrer da história tem uma estreita relação com esse adoecimento do homem, com a *depreciação* da vida. Nietzsche afere que há uma diferença de valor atribuído ao mundo que vivemos e o mundo que veneramos²⁴⁶. Essa diferença de valores é proveniente

²⁴⁴ GC § 11.

²⁴⁵ SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009. v. 2, n. 3, p. 13

²⁴⁶ Essa ideia pode ser vista no parágrafo 346 do livro cinco de GC. No mencionado parágrafo Nietzsche coloca como uma terrível alternativa o mundo que veneramos ou o mundo *que somos nós mesmos*.

de um tipo de moral que atribui uma positividade ilusória aos ideais metafísicos. A veneração de um mundo para além do que vivemos, do que somos, é feita pela moralidade do fraco e tem como consequência uma renúncia do sentido da terra e de si mesmo.

A valorização dos ideais metafísicos ao longo da história fez com que a humanidade se voltasse contra a vida em nome de um mundo “melhor”. Esse voltar-se contra a vida gerou um desconhecimento de si mesmo, do caráter plural, múltiplo e constante da vida. Esse tipo de perspectiva diante da vida vigorou fortemente na história do pensamento filosófico. A moral do fraco negligencia o caráter múltiplo da vida e busca tão somente conservação e não a potencialização. Assim, a moral do fraco instaurou uma defesa pela gregaridade, pela padronização dos costumes, do pensamento, do viver e do agir.

A moral do tipo fraco difunde a ideia de uma pretensa necessidade de *dever ser* gregário para conservar a humanidade. Esse tipo moral busca transformar o homem em uma massa impessoal de seres padronizados, que tão somente luta por conservação. Nietzsche profere duras críticas a tais ideais morais. Em sua concepção, o homem não precisa subjugar-se a um tipo de moral que tenta anular as diferenças individuais. O homem não precisa viver e agir como um rebanho guiado por um tipo de moral que busca a todo custo padronizar, controlar, que busca fazer com que todos sigam as mesmas regras morais. Esse tipo de moralidade só leva à degeneração da vida. Nesse sentido, Julião, acertadamente, aponta:

Poderíamos perguntar a Nietzsche, já que ele se denomina “médico da cultura” (“Arzt der Kultur”) e diagnosticador do nosso terrível estado de padecimento: Qual é a causa da nossa enfermidade? Ou seja, qual foi o procedimento operado na base da edificação da cultura ocidental que gerou a decadência? Ele nos responderia que foi o procedimento de pretender edificar ideais e valores superiores atrás de todo acontecimento, ou seja, dar um sentido de finalidade, unidade e verdade ao mundo, com a intenção última de manutenção da vida²⁴⁷.

A busca por conservação, como finalidade, para a humanidade é um diagnóstico da degeneração, da fraqueza do homem diante da vida. Para se conservar, o homem toma os valores metafísicos, inibindo as forças de intensificação da vida²⁴⁸. Ou seja, o homem, diante das extremas e exuberantes forças da vida, buscou ordenar e simplificar a realidade²⁴⁹. Essa busca fez com que o homem passasse a valorizar ideais metafísicos na tentativa de dissimular o devir, inibir as forças múltiplas da vida. A moral do fraco atribuiu uma positividade ilusória às fortalezas metafísicas imaginárias. Ao tomar como base a valorização de ideais metafísicos, a tradição filosófica passou a querer estabilidade,

²⁴⁷ JULIÃO, José Nicolao. O ensinamento da superação em Assim falou Zarathustra. Campinas: Editora Phi, 2016, p. 18.

²⁴⁸ JULIÃO, José Nicolao. O ensinamento da superação em Assim falou Zarathustra. Campinas: Editora Phi, 2016, p. 18.

²⁴⁹ MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro outro-mundo. In: Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu*: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011, p. 229.

conservação. Nesse sentido, o tipo de moralidade do fraco tenta de todas as maneiras dar um sentido, mesmo que ilusório, para todo acontecimento através da valorização de ideais metafísicos. Assim, segundo Julião:

Para Nietzsche, o valor das verdades metafísicas e científicas está fundamentado em um fim utilitário de enfraquecimento das forças vitais; pois tais verdades valem somente se são úteis para a conservação da vida, sem levar em conta o seu crescimento potencial. [...] Pois a superação, atuando de forma dinâmica, impulsionada pelas contradições, sempre buscando a maximização e o aumento (*die Mebrung, die Steigerung*) como formas de sua expressão, nunca atingirá um ponto de estagnação, tal como parece sugerir o princípio de conservação. Por isso, é uma exigência do princípio de superação, para que realmente seja como tal, que ele esteja em oposição ao princípio de conservação; portanto, para que haja superação, é imprescindível que tenha também a conservação, e conseqüentemente, a dinâmica do processo é sempre mantida²⁵⁰.

Como assevera Julião, para nosso filósofo, a moral do fraco é calcada na busca por conservação a todo custo, não considerando o crescimento potencial. Assim, o homem não busca viver em sua máxima potencialização. Nosso pensador entende que é imprescindível preservar, conservar a vida, isso faz parte da dinâmica do princípio de superação da própria vida. As forças vitais atuam de forma dinâmica, impulsionada pelas contradições. A maximização e o aumento são formas de expressões da vida e apenas buscar por uma conservação, estagnação, só degenera, só adocece a vida. É nessa direção que fica mais evidente que a economia pulsional adocece as forças vitais do homem. É dentro desse arcabouço teórico que Nietzsche entende a necessidade de superar esse tipo de moralidade para que o homem possa ter uma vida mais saudável.

Para efetivamente se livrar desse tipo de moralidade, o homem precisa superar o rancor contra o devir, precisa lidar com o sofrimento, com as múltiplas forças inerentes à vida, sem fazer disso uma objeção contra a própria vida e um motivo para condená-la. Nesse sentido, é preciso superar a valorização dos ideais metafísicos que estão na base de todas as crenças mais supremas, mais “elevadas” para o homem. Assim será possível emergir um tipo mais elevado de homem. Essa aposta implica em uma grande “guerra” contra toda a tradição do pensamento ocidental desde Sócrates. Nietzsche se insurge contra o que até hoje se considerou “grande” e “sério”, como por exemplo, a ideia de “Deus”, de “Verdade”, de “Progresso”, de “Alma”, de “Sujeito”, entre outras.

Ao propor uma “guerra”, tocar com o martelo os adorados “Ídolos eternos”, Nietzsche busca trazer à luz os *Sins* mais delicados para épocas vindouras. Dessa maneira ele nos diz: “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição - é a

²⁵⁰ JULIÃO, José Nicolao. O ensinamento da superação em Assim falou Zarathustra. Campinas: Editora Phi, 2016, p. 17.

própria ferida que em seguida o faz viver...”²⁵¹. A aposta é superar a moralidade tradicional, mostrando que é possível viver para além desse tipo de moral. É justamente nesse contexto que o egoísmo torna-se relevante. O egoísmo, entendido como um cuidado de si mesmo, torna-se uma arma poderosa para superar esse tipo de moral e para a superação do próprio homem.

Como vimos, ao atribuir um valor positivo aos ideias metafísicos, busca-se evidenciar a distorção da compreensão da noção de sujeito e sua relação com o mundo. Essa avaliação nega a estrutura plural e conflituosa do si mesmo e sua inter-relação com a moral, com a história, enfim, com a vida. A aposta nietzschiana por uma redefinição do corpo como um si mesmo não significa um corpo isolado. É por esse motivo que para superar tudo que até agora se considerou “grande”, tudo que foi valorizado pela moral do tipo fraco, é necessário aprender de novo, por um lugar certo: “[...] o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso...”²⁵² Nessa direção, é que a discussão acerca do egoísmo traz uma importante chave interpretativa. Arriscamos inferir que há uma relação direta entre o si mesmo e toda a “casuística do egoísmo”, pois,

Perguntar-me-ão porque é que contei todas estas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes; causarei assim dano a mim próprio, e tanto mais quando estou destinado a representar grandes missões. Resposta: estas pequenas coisas [*kleinen Dinge*] – alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo [*die ganze Casuistik der Selbstsucht*] – são muito mais importantes do que tudo quanto se concebeu e até agora se considerou importante. É aqui justamente que importa começar, aprender de novo. O que a humanidade até agora teve em séria consideração não são sequer realidades, são simples imaginações; em termos mais estritos, mentiras provenientes dos instintos maus de naturezas doentes, perniciosas no sentido mais profundo – todos os conceitos de “Deus”, “alma”, “virtude”, “pecado”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas foi neles que se procurou a grandeza da natureza humana, a sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da organização social, da educação, foram de cima ao fundo totalmente falsificadas porque se tomaram como grandes homens os homens mais perniciosos – porque se ensinou a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, as preocupações fundamentais da vida... [...]. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário -, mas para o amar...²⁵³

Fica evidente que são as pequenas coisas que reservam muito mais importância do que tudo quanto se considerou importante até agora. É preciso começar a aprender de novo, ou seja, voltar a olhar para tudo que é humano, que potencializa a vida. Pois, não é possível uma ação sem interesse pessoal. O problema é que a moralidade vigente, com sua defesa pelo altruísmo, guiou uma apreciação de valor para o “fora”, para o “próximo”, para o outro, mitigando o que é mais próprio para o homem. É preciso reaprender a olhar para si mesmo, para as coisas que tornam essa vida mais potente, para as “pequenas coisas”, tais

²⁵¹ GM III § 13, p. 102

²⁵² CI (incursão de um extemporâneo), § 47, p. 97.

²⁵³ EH (por que sou tão inteligente), § 10, p. 48-49.

como: “[...] alimentação, lugar, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo [...]”²⁵⁴.

Nessa direção, tudo que foi considerado grande, profundo e sério, como a ideia de Deus, alma, virtude, além, verdade, entre outras, se mostra falso, irreal, imaginário, proveniente dos instintos doentes. Ao levar na mais séria das considerações as “grandes” ideias, desprezou-se as coisas “pequenas”, as preocupações mais fundamentais da vida, “toda a casuística do egoísmo”. Para nosso pensador é justamente por onde se deve começar a reaprender. Torna-se interessante destacar que Nietzsche é também um filólogo, assim, seu entendimento acerca do egoísmo está em pleno acordo com a própria etimologia da palavra egoísmo, que significa, no limite, “cuidado de si”, “amor de si”, “cultivo de si”.

É dentro desse contexto que o egoísmo é entendido em função da totalidade da vida. O egoísmo é tomado como um sintoma de uma vida transbordante ou de uma vida degenerada. Se, por um lado, o egoísmo representa a linha em ascensão da vida, seu valor é extraordinário. O homem que o tem é capaz de dizer “Sim a si mesmo”. Ao se dirigir para si mesmo torna-se um criador de novos valores e afirma a vida em toda a sua plenitude. O egoísmo tomado como um cuidado de si mesmo, possibilita ver seu valor, sua relevância para a superação do homem. Se, por outro lado, o egoísmo representa a linha descendente da vida, seu valor é degenerado. O homem que o tem não é capaz de dizer “Sim a si mesmo”, pois ele se dirige a um “fora”, a um “não-eu”. O valor do egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem, no caso do homem fraco, seu egoísmo é degenerado. Esse homem não é um criador, ele apenas segue o que já está posto.

Em *Assim Falou Zarathustra* (1883-1885), podemos perceber que há dois tipos de egoísmo. Um egoísmo doente, o tipo de egoísmo da moral dos fracos e o egoísmo sadio, o tipo de egoísmo da moral do forte. O egoísmo doente é aquele demasiado pobre, faminto, que “[...] com a avidez da fome mede aquele que tem bastante de-comer; e sempre se avizinha furtivamente da mesa dos que dão. O que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração; a gatuna avidez desse egoísmo fala de um corpo enfermo”²⁵⁵. Já o egoísmo sadio é aquele que tem em excesso e é capaz de transbordar²⁵⁶. É o “[...] que brota de uma alma poderosa: – de uma alma poderosa, a que pertence o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho”²⁵⁷.

É importante compreender que o egoísmo fala de um corpo sadio ou de um corpo enfermo e que o corpo não pode ser visto de modo isolado, fora da cultura, da moral, da história, enfim, da vida. É dentro desse contexto que o egoísmo é tomado como um sintoma de uma vida potente ou de uma vida declinante. Entender essa diferença nos permite ver que o egoísmo doente é típico da moral do fraco. Esse tipo de moral guia o

²⁵⁴ EH (por que sou tão inteligente), § 10, p. 48-49.

²⁵⁵ AFZ (da virtude dadivosa), p. 73.

²⁵⁶ AFZ (da virtude dadivosa), p. 73.

²⁵⁷ AFZ (dos três males), § 2, p. 181.

indivíduo para um “fora”, para um “não-eu”. Por essa razão o homem fraco não é capaz de possuir um egoísmo sadio, pois possui um corpo degenerado. Um corpo degenerado não pode possuir um egoísmo transbordante pois está enfermo, tem fome, não tem em excesso para ser capaz de ultrapassar a si mesmo, ele é carente, pobre, quer tudo para si.

Entender o egoísmo como um sintoma de um corpo sadio nos permite vislumbrar uma possibilidade de uma nova maneira de viver de modo mais saudável, para além da moralidade do fraco. O egoísmo sadio fala de um corpo capaz de transbordar, capaz de ultrapassar a si mesmo porque tem em excesso. Por ter em excesso ele é capaz de doar e distribuir. Um tipo de moralidade degenerada não permite um egoísmo sadio. Possuir esse tipo de egoísmo já é sinal de um contramovimento à massificação do homem. É nessa direção que um voltar para si mesmo, de um voltar-se para as “casuísticas do egoísmo”, para um dizer Sim a si mesmo, possibilita um afastamento da moralidade do fraco. O homem que se volta para as mais próprias necessidades é capaz de tomar-se como obra de arte, de assumir a sua condição de criador:

Ó criadores, ó homens superiores! Apenas para o bem do próprio filho fica-se grávido. Não vos deixeis persuadir, induzir! Pois quem é vosso próximo? E, mesmo se agis “para o próximo” – não criéis para ele! Desaprendei esse “para”, ó criadores: precisamente vossa virtude pede que não façais coisa nenhuma “para”, “por” e “porque”. Deveis fechar os ouvidos a essas palavrinhas falsas. Esse “para o próximo” é virtude somente das pessoas pequenas: ali se fala “todos iguais” e “uma mão lava a outra”: - elas não têm o direito nem a força para o vosso egoísmo! Em vosso egoísmo, ó criador, está a prudência e providência da mulher grávida! Aquilo que nenhum olho viu, o fruto: esse é protegido, preservado e nutrido por vosso amor. Onde se acha o vosso amor, em vosso filho, ali também está vossa virtude! Vossa obra, vossa vontade é vosso ‘próximo’: não vos deixeis persuadir com falsos valores!”²⁵⁸.

O homem forte é um homem criador de valores, que não se deixa persuadir, induzir. O homem criador é egoísta, preserva, protege, nutre amor por tudo que é “seu fruto”, em tudo que lhe é “próximo”. Seus valores vêm de um “transbordante Sim a si mesmo”, vem de um cuidado de si e de tudo que faz parte de si mesmo, visto que ele não está isolado e é constituído de forças inter-relacionadas. Ser um criado, nesse sentido, significa tomar-se como sua própria obra de arte e com isso também impactar o outro com o seu transbordamento, seu ultrapassamento. Nessa direção podemos entender quando Zarathustra, no discurso “da virtude dadivosa”, exorta o cuidado de si mesmo como a melhor ajuda: “Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudarás também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio”²⁵⁹.

²⁵⁸ AFZ (dos homens superiores), § 11, p. 276.

²⁵⁹ AFZ (da virtude dadivosa) § 2, p. 75.

O egoísmo entendido como um sintoma de um tipo de vida que é capaz de estar tão cheio de si mesmo faz com que ele se contraponha à valorização dos ideais metafísicos. O egoísmo sadio se contrapõe à moralidade vigente, a moral do fraco, visto que esse tipo de moral guia o homem a uma negação da vida, a um voltar-se para um “não-eu”. Já o criador, o possuidor de um egoísmo sadio se volta para si mesmo e tudo que seja uma parte dele mesmo. Diante desse contexto, entendemos que a valorização do tipo de egoísmo sadio é uma importante chave interpretativa para a superação da moralidade do fraco e, portanto, do próprio homem.

Entendemos que o egoísmo que fala de um corpo sadio encontra-se em consonância com o entendimento nietzschiano acerca da superação dos ideais metafísicos. Se, por um lado, o egoísmo que fala de um corpo sadio permite aquele que o possui assumir a condição de criador de novos valores, capaz de dar sentido à sua própria vida, por outro lado, o egoísmo sadio se contrapõe à valorização dos ideais metafísicos. Portanto, sendo uma variante para a superação desse tipo de moralidade. Por todo o exposto até esse momento, podemos evidenciar que o egoísmo sadio, entendido como um cuidado de si mesmo, tem uma relação direta com a moral, com a história, com a cultura e, no limite, com a vida. O valor do egoísmo precisa ser visto sempre como um sintoma, em função da totalidade da vida. Ele não pode ser visto de modo isolado, mas sempre em relação direta com o si mesmo, com tudo que lhe seja mais “próximo”.

O tipo de egoísmo defendido por Nietzsche fala de um corpo saudável, de um corpo poderoso, de um si mesmo. O egoísmo vale tanto quanto vale aquele que o possui. O corpo entendido como a grande razão, como o si mesmo, está em relação direta com o egoísmo. É nessa direção que podemos compreender que o egoísmo é a expressão de uma parte de si mesmo que fala mais que outra parte de si. Cada ação deliberada por nosso si mesmo, cada interesse pessoal, sempre está em estreita relação com todas as forças atuantes da vida.

É sobre toda essa articulação que podemos entender a posição nietzschiana acerca do egoísmo sem ego. O corpo pensa. O corpo é a grande razão. São os arranjos e rearranjos das forças pulsionais que constituem o pensamento. Os instintos condicionam o pensamento consciente, assim, o pensamento não advém de uma unidade sintética da consciência. Não é um “Ego”, um “Eu” quem pensa. Diante disso, o egoísmo não pode ser entendido como uma ação advinda de um ego que delibera. Ou seja, o egoísmo não é uma ação deliberada por uma unidade autoconsciente, mas por uma multiplicidade instintiva. O egoísmo não pode ser remetido a um interesse como um ato da consciência refletida, deve ser visto em favor de um trabalho subterrâneo dos instintos, em função do si mesmo.

É nessa direção que devemos entender que o egoísmo, seja ele doente ou sadio, é a expressão das múltiplas pulsões com relações complexas que definem um interesse. Quando o egoísmo fala de um corpo enfermo ele é um egoísmo que quer tudo para si. Ele

se volta para um “não-eu” e não preenche a si mesmo, justamente por isso não tem forças para ser um criador. Mas, quando o egoísmo fala de um corpo saudável, que está tão cheio de si mesmo que transborda, ele é capaz de ser um criador de novos valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos evidenciar em nossa pesquisa como Nietzsche articulou a sua defesa por um *egoísmo sem ego*. Grande foi a nossa dificuldade, pois, abordar a relação de um egoísmo sem ego exigiu uma exaustiva investigação que precisou ser analisada em dois eixos principais. O primeiro eixo diz respeito ao egoísmo e sua relação com a moral analisada a partir de várias das obras mais relevantes de nosso pensador. Essa investigação buscou evidenciar as principais nuances dessa articulação diante dos diferentes contornos da sua reflexão filosófica. O segundo eixo nos exigiu encarar a crítica à noção de sujeito e a proposta nietzschiana acerca de uma complexa e refinada noção de sujeito como si mesmo. No intuito de dirimir essas dificuldades, dividimos o texto em dois momentos. Cada um dos dois momentos buscou analisar um respectivo eixo. Ou seja, no primeiro momento analisamos a compreensão de nosso autor acerca do egoísmo e sua relação com a moral diante dos principais contornos reflexivos de nosso pensador. No segundo momento analisamos a relação do egoísmo com o si mesmo, evidenciando dessa maneira a compreensão e a defesa nietzschiana por um egoísmo sem ego.

Partimos do pressuposto de que há uma intrínseca relação entre a moral e o egoísmo no contexto global da filosofia de nosso autor. Assim, utilizamos a crítica nietzschiana à moral para guiar e subsidiar nossa pesquisa. Como nosso filósofo insere a moral em diferentes configurações reflexivas, o egoísmo ganha também diferentes contornos. Acreditamos ter conseguido evidenciar a relevância do egoísmo a partir da análise de algumas obras importante ao longo da produção de nosso autor, mesmo arriscando essa análise diante de um contexto “estético-metafísico”. Ao longo de toda a nossa investigação, direta ou indiretamente, buscamos chamar atenção para a importância da valorização do egoísmo como uma chave interpretativa para a superação da moral gregária e seus ideais metafísicos, assim como, no limite, para a superação do próprio homem.

Em relação à análise acerca do egoísmo em um contexto “estético-metafísico”, ao que nos parece, Nietzsche assinalou a relevância do egoísmo como uma importante variante para o florescimento do povo grego. Ao que tudo indicou em nossa pesquisa, o pensador chegou a compreender, desde suas primeiras reflexões filosóficas, como o povo grego compreendeu um tipo de egoísmo como um cuidado de si e como os modernos distorceram essa compreensão acerca do egoísmo. Comprendemos desse modo que nosso pensador já assinalava o seu entendimento da relevância de um cuidado de si, de um

egoísmo, não apenas para o homem em sua individualidade, mas para o florescimento de uma nova maneira de lidar com a vida, uma maneira muito mais rica e potente. Se bem notado, o povo grego pré-socrático foi tomado como um povo exemplar, como um modelo de uma cultura viva e fértil por nosso pensador. Essa valorização do povo grego estende-se por toda a filosofia nietzschiana. Assim, acreditamos ter mostrado a importância do egoísmo para o pensamento de nosso filósofo, de uma maneira orgânica.

Acreditamos ainda ter evidenciado alguns erros de interpretação balizados pela moralidade do tipo fraco. Erros esses que levaram tanto a uma distorção da compreensão de egoísmo, quanto da compreensão acerca do si mesmo e de tudo que lhe é mais “próximo”. Em relação à noção do egoísmo, chamamos atenção para a impossibilidade de existir uma ação sem interesse pessoal e que, no limite, é sempre uma parte de si mesmo que fala mais que outra parte de si mesmo. A conclusão desse entendimento é que toda ação é egoísta. Buscamos assim aferir que é um erro entender que há uma suspensão de qualquer tipo de interesse, como a moral do fraco tenta valorizar com seus ideais de desinteresse. Em todo caso, trata-se de um interesse, de uma busca pulsional, de um “sentir-se ‘mais’”. Aqui reside a relevância da moral. É a moral que guia a apreciação ou recusa de um tipo de vida pulsional, seja ela potente ou degenerada. Nessa direção, esforçamos-nos para evidenciar que o tipo de moral do forte afirma seu egoísmo, e esse reverbera a sua potência. Já o tipo de moral do fraco, nega o seu egoísmo, e esse, por sua vez, evidencia o seu adoecimento.

Nessa direção, o egoísmo é visto diante da totalidade da vida. Assim, Nietzsche compreende que há um egoísmo saudável e há um egoísmo doente. O valor do egoísmo “fala” de um corpo doente ou de um corpo saudável. Empenhamos-nos em mostrar que, mesmo em diferentes configurações reflexivas, é uma constante no pensamento nietzschiano sua compreensão do egoísmo como um cuidado de si mesmo. Diante disso, arriscamos inferir que nosso pensador busca redefinir, revalorizar o egoísmo como uma importante possibilidade de tornar o homem criador de novos valores. Ou seja, entender o egoísmo como um cuidado de si mesmo possibilita ao nosso pensador evidenciar a relevância de um buscar dizer Sim para si mesmo, de tomar-se como obra de arte. A partir de um voltar-se para os mais próprios interesses, o homem pode torna-se um criador de novos valores. Nessa direção, acreditamos ter evidenciado a importância do egoísmo como um contramovimento da moral vigente, do tipo de moral do fraco.

Em relação à distorção da compreensão de um si mesmo balizada pela moralidade do tipo fraco, buscamos evidenciar a crítica nietzschiana acerca da compreensão de subjetividade definida a partir de uma unidade sintética da consciência. Nietzsche inverte a estimativa de valor da consciência para o si mesmo a partir, sobretudo, da sua crítica acerca das ilusões lógico-gramaticais. Assim, evidenciamos a redefinição de uma nova maneira de

subjetividade a partir do entendimento do corpo como a grande razão, como um si mesmo. Essa conclusão nos levou a entender melhor que nossas deliberações não vêm de um ego, de uma unidade sintética da consciência, mas sim, do si mesmo, é ele quem pensa.

É diante de toda essa articulação que evidenciamos que o egoísmo não é visto como uma ação centrada em um ego, mas em uma multiplicidade instintiva. O egoísmo é compreendido, no limite, como uma busca pela satisfação de um dado interesse pulsional. Ou seja, um interesse é a expressão de uma necessidade pulsional, que ocorre no interior de cada organismo. Assim, destronar a consciência do papel de doadora de sentido nos exigiu colocar em relevo a complexidade das relações pulsionais, as forças que se digladiam “no” e “com” o indivíduo. Esse indivíduo não é isolado nem em si e nem “fora de si”. Falar de um indivíduo é falar de um “dividuum” que está inserido na cultura, na história, na vida. Justamente nesse sentido é que encontra-se, segundo o nosso entendimento, a maior contribuição de nossa pesquisa.

O corpo como um si mesmo não significa um corpo isolado, ao contrário, o corpo está em uma constante inter-relação com a moralidade, com a história, com a vida. Buscamos chamar atenção para a proposta de nosso pensador de que devemos começar a aprender de novo por um lugar certo, o corpo. Assim, arriscamos inferir que há uma relação direta entre o si mesmo e toda a “casuística do egoísmo”. Nietzsche assevera que ao levar na mais cara consideração as grandes, profundas ideias, se desprezou as coisas “pequenas”, as preocupações mais fundamentais da vida, “toda a casuística do egoísmo”. Assim, Nietzsche registra que é em “toda a casuística do egoísmo” que se deve começar a aprender de novo. Diante disso, acreditamos ter cumprido a proposta de nossa pesquisa.

Embora temos convicção de que poderíamos ter realizado uma análise muito mais aprofundada do que a apresentada nesse texto, acreditamos ainda assim, que a proposta dessa dissertação foi concretizada. Certamente muitos questionamentos ficaram sem resposta, muitas inquietações foram suscitadas, muitos desdobramentos podem e devem ser realizados a partir da presente pesquisa, seja para criticar, desenvolver ou desdobrar. Certamente não temos a intenção de esgotar a problemática aqui levantada. Essa é uma pesquisa que pretendemos seguir. Buscaremos futuramente desdobrar pontos importantes que merecem uma análise mais detida, como por exemplo, como ocorre a diferença estabelecida por nosso autor acerca da consciência como má consciência e como consciência de si mesmo? Como ocorre no âmbito fisiopsicológico a apreciação ou o desprezo por um certo modo de vida? Como se constituem os mecanismos deliberativos no Si mesmo? Acreditamos que não apenas essas inquietações, mas muitas outras foram levantadas no presente trabalho. Nesse sentido, a presente pesquisa já se mostrou válida.

Muitas são as pesquisas inseridas no âmbito da filosofia nietzschiana, mas acreditamos que essa pesquisa, mesmo que mereça uma análise mais aprofundada, veio

contribuir para ao menos fomentar, instigar, provocar e evidenciar que o pensador alemão tem muito a contribuir com sua obra. Muitos são os trabalhos que buscam evidenciar o caráter bélico da filosofia nietzschiana, mas buscamos em nossa pesquisa destacar que ao propor esse caráter bélico, no limite, Nietzsche busca revelar os muitos Sins de sua obra. É nesse sentido que buscamos deixar nossa contribuição. Acreditamos que toda e qualquer pesquisa deve estar em favor da vida em todas as suas múltiplas e complexas dimensões

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio* [27-28], p. 33 – 51, 2008.

BENVENHO, Célia Machado. *Críticas de Nietzsche à formação histórica: a necessidade de uma educação sob a ótica da vida. Filosofia alemã de Marx a Nietzsche.* São Paulo: ANPOF, 2013,

BENVENHO, Célia Machado. O Trágico como afirmação da vida. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 2008.

CASA NOVA, Marcos Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. *Caderno Nietzsche*, n. 10, 2001.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa.* Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Nietzsche.* – São Paulo: Publifolha, 2000. – (Folha explica).

ITAPARICA, André Luís Mota. Crenças e Conhecimento em Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36 n.2, 2015.

_____. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano.* *Dissertatio*, v. 38, p. 57-77, 2013.

JULIÃO, José Nicolao. O ensinamento da superação em *Assim falou Zaratustra.* Campinas: Editora Phi, 2016.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*; tradução: Lúcia M. Endlich Orth. 7. ed. – Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, R. Nietzsche e a verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011.

_____. AZEREDO, Vânia Dutra. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. GIACÓIA Jr, Oswaldo. Metafísica e subjetividade. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011.

_____. MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro outro-mundo. In. Martins, A; Santiago, H; Oliveira, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2011.

MARTINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2

.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna. 1993 (coleção logos).

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAS, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Cinco Prefácios para Cinco livros não Escritos: 5 - A disputa de Homero* – Prefácio, traduzida por Pedro SusseKind. São Paulo: Sette Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*, ou, como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Gaia Ciência*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. – 3º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

_____. *O Nascimento da tragédia*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Segunda consideração intempestiva (extemporânea)*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução: Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 2003 – (conexões, 20)

_____. Sobre a Verdade e a Mentira no sentido extra-moral. In. RUBENS, Rodrigues Torres Filho. *Obras incompletas*. São Paulo, editora: Nova Cultural, 1996.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Três variações sobre o amor na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos/Porto Seguro. v.41, n.3. Setembro-dezembro 2020.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 215-244, 2013.

SILVA, Juliana Verçosa da. *Nietzsche: o egoísmo em vista da superação*. 2019. 89f. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

SILVA, Vagner. Nietzsche e a construção de um novo paradigma da subjetividade humana entre civilização e cultura. *Intuito*. Porto Alegre, 2009.