

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**DA DIFERENÇA ENTRE *DOMESTICAÇÃO* E *CULTIVO* EM NIETZSCHE:
Novos horizontes para a formação do homem.**

JOSÉ ROBERTO CARVALHO DA SILVA

Teresina – PI

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

DA DIFERENÇA ENTRE *DOMESTICAÇÃO* E *CULTIVO* EM NIETZSCHE:

Novos horizontes para a formação do homem.

José Roberto Carvalho da Silva

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, sob orientação do Prof. Dr. Wellington Lima Amorim, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Teresina – PI

2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S586d Silva, José Roberto Carvalho da.
Da diferença entre domesticação e cultivo em
Nietzsche: novos horizontes para a formação do homem /
José Roberto Carvalho da Silva. – 2018.
112 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Universidade
Federal do Piauí, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Wellington Lima Amorim.

1. Domesticação. 2. Pulsões. 3 Cultivo. 4.
Transvaloração. 5. Autoafirmação. 6. Generosidade. I.
Título.

CDD 193

JOSÉ ROBERTO CARVALHO DA SILVA

DA DIFERENÇA ENTRE DOMESTICAÇÃO E CULTIVO EM NIETZSCHE:

Novos horizontes para a formação do homem

TERMO DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida em 29 de Março de 2018, considerada aprovada pela banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí.

Teresina, 29 de Março de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wellington Lima Amorim
(Orientador)

Prof. Dr. Sandro Bazanella
(Examinador externo – UNC)

Prof. Dr. José Elielton de Sousa
(Examinador interno – UFPI)

“O homem que em coisas pequenas e medianas gasta de acordo com os méritos do caso não é chamado de magnificente (por exemplo, aquele que pode dizer ‘muitas foram minhas dádivas ao peregrino’, mas unicamente aquele que o faz em grandes coisas. Porquanto o magnificente é liberal, mas o liberal nem sempre é magnificente”¹.

¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.p. 65. (Os pensadores)

Agradecimentos

Agradeço aos professores da graduação de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão por terem me guiado nos meus primeiros passos na filosofia;

Agradeço aos professores do Mestrado de Filosofia da Universidade Federal do Piauí por terem alargado meu horizonte em muitas questões;

Agradeço aos amigos da cidade de Teresina pelo acolhimento e parceria;

Agradeço à vida por ter me proporcionado experiências necessárias;

Agradeço à minha mãe, dona Izabel, e ao meu falecido pai, senhor Manoel;

Agradeço ao meu orientador, Wellington Lima Amorim, pela liberdade e produtividade da nossa relação acadêmica e pela amizade que promete ser duradoura;

Agradeço aos professores doutores Luizir de Oliveira e Franz Brůzek pelos apropriados conselhos na banca de qualificação;

Por fim, para fazer jus ao que proponho com meu trabalho, agradeço a mim mesmo pela confiança que me depusitei diante dos obstáculos.

RESUMO

O propósito desta dissertação é distinguir dois tipos de formação no pensamento de Friedrich Nietzsche. Trata-se da diferença entre *domesticação* e *cultivo*. São diferentes maneiras de lidar com o elemento bárbaro e animalesco do humano – suas pulsões, paixões e instintos, cujo substrato é o *corpo*. Para Nietzsche, como mostram as teses da *Genealogia da Moral*, *domesticação* não é superação da barbárie, mas seu adoecimento, por meio do qual as pulsões do corpo são castigadas para obedecerem à moral da negação de si e do mundo. Esta negação, por sua vez, não é ação livre, mas reação produzida pelo *ressentimento* dos fracos, que desejam se vingar dos danos sofridos pela ação dos fortes. Os fracos desejam dominar a barbárie, mas são impotentes diante de sua força hierárquica, então com ressentimento eles a anarquizam, até ficar totalmente fraca e submetida aos seus valores, como Deus, pecado, resignação, culpa e além-mundo. Por outro lado, o cultivo e a cultura, ao contrário da domesticação e da civilização, são a verdadeira superação da barbárie, na qual as pulsões do corpo não são negadas e oprimidas, mas devidamente orientadas para a criação. Ou seja, o que distingue o cultivo é precisamente sua habilidade com as próprias pulsões, ao contrário da reação ressentida, violenta e despreparada da domesticação. Desse modo, é preciso pensar o cultivo não só como educação diferente e libertadora, mas como proposta que deve ser levada a sério com a crise da domesticação e dos seus valores na modernidade, crise que Nietzsche chama de niilismo ou “morte de Deus”. Como superação do niilismo, o cultivo é associado ao estabelecimento de novos valores, que deverão afirmar e gratificar tudo o que foi caluniado pela domesticação, como a vida, o corpo, o devir, a autoafirmação, o orgulho, a terra e o mundo. Por fim, demonstra-se como essa afirmação conduz alguém a “tornar-se o que se é”. Isso deve iniciar com o cultivo de uma perspectiva capaz de hierarquizar as pulsões para o acúmulo de forças; esta hierarquização, por sua vez, não se diferencia de um processo seletivo por parte do “indivíduo”, que deve incorporar tudo o que for significativo para alimentar a força organizadora da própria potência criativa, como também saber negar tudo que deseja dissipá-la. Ou seja, o cultivo não pretende a negação das pulsões, mas o domínio sobre elas, um Sim e um Não, para que sirvam à criação. No entanto, sua hierarquia é diferente daquela bárbara e violenta, pois não prejudica – como a que ensejou o ressentimento nos fracos – mas sim dar o benefício, de modo que seu acúmulo de forças busca a própria dissipação em proveito dos outros, numa demonstração de generosidade e riqueza. Em suma, o cultivo busca a nobreza de espírito que se doa, cujo efeito sobre os outros não é o ressentimento, mas seu contrário, a gratidão.

Palavras-chave: Domesticação; pulsões; cultivo; transvaloração; autoafirmação; generosidade.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to distinguish two types of formation in Friedrich Nietzsche's thinking. This is difference between *domestication* and *cultivation*. These are different ways of dealing with the barbaric and animalistic element of the human – its drives, passions and instincts, whose substrate is the *body*. For Nietzsche, as the theses of *Genealogy of Moral* show, *domestication* is not an overcoming of barbarism, but its illness, by which the drives of the body are punished to obey the moral of the negation of self and the world. This negation, in turn, is not free action, but a reaction produced by the *resentment* of the weak, who wish to take revenge the damage suffered by the strong. The weak want to dominate the barbarism, but are impotent in the face of its hierarchical force, so with resentment they anarchize it, until it is totally weak and subject to their values, like God, peccancy, resignation, fault, and beyond-world. On the other hand, cultivation and culture, unlike domestication and civilization, are the true overcoming of barbarism, by which the drives of the body are not negated or oppressed, but properly oriented toward creation. That is, what distinguishes the cultivation is precisely its ability with the own drives, unlike the resentful, violent and unprepared reaction of domestication. Thereby, is necessary to think the cultivation not only as a different and liberating education, but as proposal that must be taken seriously with the crisis of domestication and its values in modernity, crisis that Nietzsche calls nihilism or “death of God”. As an overcoming of nihilism, the cultivation is associated with the establishment of new values, which must affirm and gratify everything that has been slandered by domestication, such as life, body, becoming, self-affirmation, pride, earth and the world. Finally, is demonstrated how this affirmation leads one “to become what one is”. This must begin with the cultivation of a perspective capable of hierarchizing the drives for the accumulation of forces; this hierarchy, on the other hand, is not distinguished from a selective process by the “individual”, who must incorporate all that is significant to nurture the organizing force of the creative potency itself, as well as knowing how to deny everything that wants to dissipate it. That is, cultivation is not intended to deny the drives, but to dominate them, a Yes and a No, to serve for creation. However, its hierarchy is different from that barbarous and violent, because it does not prejudice – as the one that generated resentment in the weak – but rather gives the benefit, so that its forces' accumulation seek its own dissipation to benefit others, in a demonstration of generosity and wealth. Ultimately, cultivation seeks the nobility of the spirit that gives itself, whose effect on others is not resentment, but its opposite, gratitude.

Keywords: Domestication; drives; cultivation; revaluation; self-affirmation; generosity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – ESBOÇOS DA DIFERENÇA ENTRE <i>DOMESTICAÇÃO</i> E <i>CULTIVO</i> : do jovem Nietzsche ao filósofo de <i>Humano, demasiado humano</i>	15
1.1. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”	16
1.2. “Schopenhauer educador”	23
1.3. “Humano, demasiado humano”	29
CAPÍTULO II – O PROCESSO DE DOMESTICAÇÃO	36
2.1. A selvagem hierarquia das pulsões	36
2.2. A doméstica anarquia das pulsões	41
2.3. Ressentimento, mnemotécnica e ideais ascéticos	48
2.4. A domesticação moderna.....	55
CAPÍTULO III – CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS DA DOMESTICAÇÃO	62
3.1. A “morte de Deus”	63
3.2. A crítica ao sujeito e ao Estado como substituto de Deus	68
3.3. O renascimento do corpo.....	75
3.4. O perspectivismo	81
CAPÍTULO IV – O CULTIVO DAS PULSÕES	87
4.1. O cultivo e sua perspectiva	88
4.2. O tornar-se o que se é.....	94
4.3. O cultivo e a doutrina do <i>eterno retorno</i>	102
CONSIDERAÇÕES	107
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Sobre *domesticação* e *cultivo*: haveria, em Nietzsche, diferença entre esses dois tipos de formação do homem? Se sim, o que elas significam e qual de ambas corresponderia ao seu projeto? Visando responder essas questões, as hipóteses seguintes são admitidas: sim, em Nietzsche, há uma diferença fundamental entre *domesticação* e *cultivo* e, além disso, seu projeto visa à realização deste último, como um novo horizonte de formação humana.

Contudo, a diferença entre essas duas formações só pode ser compreendida na medida em que se define em relação a *quê* são diferentes. Como se observará, para Nietzsche, é em relação ao caráter bárbaro do homem, ou seja, suas paixões violentas, sua animalidade, suas pulsões, seus instintos, forças e afetos. O que cada formação faz com o bárbaro? O nega ou afirma? O desconhece ou reconhece? Foge dos seus problemas ou o encara? O desfigura ou transfigura? Qual de ambas é mais importante para a *vida*? Eis o que é preciso saber, sobretudo porque o elemento bárbaro tem sido recorrente no atual estágio da civilização. Quem quer que esteja envolvido com os meios de comunicação de massa, depara-se constantemente com eventos de violência e terror ao redor do mundo. No Brasil, por exemplo, a barbárie é alarmante, pois em seu território, em três semanas, mais pessoas são assassinadas do que o total de mortos em todos os ataques terroristas do mundo durante os cinco meses iniciais de 2017, que envolveram 498 atentados, causando 3314 vítimas fatais². Consequentemente, é difícil acreditar, como os mais otimistas, que o elemento bárbaro seja apenas um desvio da essência humana e não sua face mais obscura e problemática. Fechar os olhos para ele, recorrendo a causas exteriores e totalizantes, como sociedade ou sistema, não parece ser a melhor solução, pois esta, por mais que queira resolver o problema, primeiro o justifica, esperando que a mudança parta primeiramente do todo, retirando a responsabilidade e o poder de autosuperação das partes. Por outro lado, aceitar a barbárie com pessimismo e fatalismo, alegando a impossibilidade de sua transformação, parece igualmente inadmissível. Desde modo, o ideal seria que ela fosse reconhecida e encarada, em sua própria natureza, não reprimindo suas pulsões – de fato, isto só piora o caráter, pois o que move o bárbaro é a subversão daquilo que tenta domesticá-lo – mas encontrando meios de transfigurá-la em favor da cultura e das criações que dignificam o humano.

Então, novamente se pergunta: qual é a diferença entre *domesticação* e *cultivo* e qual tipo de formação seria mais pertinente para este estado de coisa? A pesquisa procura respon-

² Informações provenientes do "mapa do terrorismo", trabalho realizado pela parceria entre a Esri Story Maps e a PeaceTech Lab (ver: <https://storymaps.esri.com/stories/terrorist-attacks/?year=2017>). Nos dados já se incluiu as 22 vítimas do ataque no show da Ariana Grande em Manchester em 22/05/2017.

der essas questões a partir do arcabouço conceitual de Nietzsche. Para tanto, seguir-se-á um itinerário que vai desde os textos sobre educação, do jovem Nietzsche, até o seu último livro, *Ecce Homo*, de 1888.

No primeiro capítulo, ver-se-á como o jovem Nietzsche, em seus textos sobre educação, já esboça um conceito de *cultivo* enquanto formação contra a barbárie, mas somente o desenvolve a partir dos seus próprios conceitos ao romper com o pessimismo de Schopenhauer, quando publica *Humano demasiado humano* (1878), dando início à sua crítica da moral enquanto formação domesticadora do homem. Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872) e *Schopenhauer educador* (1874), Nietzsche fará uma crítica à formação escolar do seu tempo, acusando-a de “barbárie cultivada”, por não conduzir o homem para além da animalidade, ao que é superior, e mantê-lo escravo do Estado, da ciência e da mera satisfação das necessidades, em suma, ao que é utilitário. Contra esta formação utilitarista e sem nobreza, Nietzsche elege Schopenhauer como aquele que seria capaz de educar para além destes ditames, tendo em vista o seu exemplo de “espírito livre”, implacável na solidão e no distanciamento contra tudo quanto é medíocre e moderno. Ao publicar *Humano demasiado humano*, no entanto, Nietzsche rompe com o seu antigo mestre, não enxergando mais nele o “espírito livre”, mas apenas sintoma de ressentimento e fraqueza. Nesse sentido, Schopenhauer, com seu pessimismo, não estaria alheio à própria época por estar acima do *status quo*, mas, pelo contrário, por estar mesmo aquém deste, do que este tem de novidade. Um verdadeiro “espírito livre”, pensa Nietzsche, não deveria partir da negação do mundo, mas superá-lo com afirmação, sem ressentimento. Sendo assim, faz elogios à ciência moderna, demonstrando como esta não deve ser confundida com a cultura decante na qual está inserida. Que cultura seria esta? A cultura da *domesticação*, a civilização mesma, da qual Schopenhauer seria mais um porta-voz: a cultura da negação do corpo, dos afetos e da vida, que teria apenas adoecido o animal humano em vez de superá-lo, deixando-o consciencioso e eficiente, em nome de valores metafísicos. Contra esta “cultura”, Nietzsche então propõe uma superior, onde o elemento bárbaro é superado – e não adoecido – pela sua transfiguração, através do *cultivo* das pulsões e dos afetos, tendo em vista o ato criativo.

A partir de *Humano demasiado humano*, e muito melhor em seus últimos escritos, Nietzsche começa a clarificar a distinção entre *domesticação* e *cultivo*. Quanto a isso, o desenvolvimento deste trabalho não analisará os dois conceitos simultaneamente. Em vez disso, dedicará para cada um deles um capítulo, de modo que as diferenças surjam como resultado espontâneo das definições ao final da investigação. E, além disso, no decorrer deste processo,

ficará bem claro o critério pelo qual um tipo de formação terá primazia sobre o outro no pensamento de Nietzsche.

Sendo assim, no segundo capítulo, *O processo de domesticação*, o trabalho focará no conceito de *domesticação* a partir das dissertações da *Genealogia da Moral*. Nesta obra, Nietzsche identificará moral e domesticação ao longo da formação do homem civilizado. Em linhas gerais, a domesticação é caracterizada por um constante distanciamento entre homem e natureza, que privilegia a alma, a memória e a consciência, em detrimento do esquecimento e do corpo. Para tanto, ela deve contar com certos valores morais ou ideais ascéticos, que ficam responsáveis por transformar, por meio do castigo e da recompensa, o homem bárbaro em “animal de rebanho” negador do mundo e da vida. Estes ideais ascéticos são a ideia de Deus, de alma, verdade absoluta, justiça, pecado, bem e mal, além-mundo. Por meio da genealogia, Nietzsche irá focar nos procedimentos usados para a efetivação histórica desses ideais, a saber, os castigos da *mnemotécnica*, que tornaram o animal humano em um ser capaz de fazer promessas por meio do sofrimento. Demonstrar-se-á, ademais, o papel central dos sacerdotes nesses procedimentos, que eram legitimados em nome de Deus enquanto legislador supremo. E se demonstrará como isso é conservado na modernidade, mais precisamente na moral kantiana, na qual os ideais ascéticos são reinterpretados e readmitidos em uma linguagem secular, como a punibilidade da *Lei moral*, cujo fim é domesticar o *sujeito* para lhe obedecer.

A domesticação não seria nenhuma superação do homem bárbaro, mas seu enfraquecimento e adoecimento por meio do sofrimento e do sentimento de culpa, ou seja, sua transformação em animal de rebanho consciencioso, medíocre e civilizado. O homem domesticado permaneceria bárbaro, só que um tipo amansado pelos castigos e recompensas, dadas pelo juiz supremo que é Deus. De acordo com Nietzsche, se verá que o *cultivo* é justamente o oposto disso, pois por meio de sua formação o homem superaria de fato o estado bárbaro e dignificaria a natureza, não negando as pulsões e os afetos, como faz a domesticação, mas transfigurando-os em *cultura*, que se distingue da *civilização* pelo seu tipo de formação.

Não obstante, antes de adentrar a definição de *cultivo* propriamente dita, o terceiro capítulo irá demonstrar as razões pelas quais a domesticação precisaria ser superada. Para Nietzsche, este tipo de formação estaria em crise no mundo moderno em virtude da “morte de Deus”, ou *niilismo*, que significaria basicamente o fim dos valores superiores e a falta de sustentação dos ideais ascéticos que outrora fundamentaram toda civilização. Deste modo, o juiz supremo, Deus, seria uma ideia que não teria mais força e soberania para movimentar toda uma cultura, sobretudo a moderna, na qual ele só é mais um ídolo entre muitos. Todavia, como Nietzsche mesmo analisará, a modernidade ressignificou os antigos ideais ascéticos com

conceitos seculares, mantendo viva ainda a esperança na domesticação do homem. Por exemplo, se antes havia a alma, agora há a concepção de *sujeito*, por meio do qual o homem, antropocentricamente, promete domesticar a si mesmo; se antes havia Deus, agora há o Estado, para o qual o homem deve domesticar-se. Do mesmo modo como a alma estava domesticada para Deus, agora o homem, enquanto sujeito social, domesticar-se-á para o Estado, no qual encontra o sentido absoluto, abandonando sua individualidade. O Estado, como Nietzsche afirmará em *Assim falou Zaratustra* (1884), surge como uma espécie de Deus ou verdade absoluta ao sujeito moderno. Contudo, ver-se-á como ele não pode ter sucesso prolongado na sua substituição de Deus e no seu projeto de domesticar o homem para seus interesses, pois seu fundamento, que é a concepção de sujeito, o eu moderno, não tem fundamento em si mesmo, sendo apenas uma arbitrariedade da *vontade*. Deste modo, Nietzsche demonstrará como a crença no sujeito não possui solidez, pois este não constitui, seguindo o exemplo do ultrapassado conceito de alma, uma substância ou coisa. Para o filósofo, ele é apenas consequência de uma multiplicidade de pulsões do corpo, entendido para além do idealismo e do materialismo, cujos elementos inconscientes existem em conflito, donde os vencedores chegam à linguagem sob a forma de um “sujeito”. Este não é uma verdade em si, mas apenas uma interpretação, uma palavra para nomear pulsões que desejam se domesticar para servirem ao Estado. Deste modo, nada garante que estas pulsões não sejam derrotadas por outras vontades do corpo, vontades que desejam ir contra os interesses do Estado e a favor da própria potência. Nietzsche, aliás, propõe que aconteça mesmo isso, mas sem que com isso se caia no oposto, no individualismo, pois este é ainda refém da interpretação do sujeito, em algo centrado em si mesmo. Portanto, nem sujeição ao estado e nem individualismo, mas livre formação do homem para superação da barbárie e elevação da cultura. O homem deve ser formado para uma perspectiva que o eleve para além de si mesmo.

Sem dúvida, o corpo e suas perspectivas devem ganhar primazia para esta nova formação do homem. Aqui Nietzsche apresenta o método que indicaria o caminho para este cultivo: o *perspectivismo*. Aliás, este não poderia ser confundido com relativismo. Segundo Nietzsche, após o fim das verdades absolutas e dos ideais ascéticos, o relativismo representa uma espécie de pessimismo na teoria do conhecimento, uma negação absurda do poder conhecer, tendo em vista que é uma forma de frustração e luto com os antigos ideais. O perspectivismo, por outro lado, seria justamente o oposto, pois configuraria uma afirmação do conhecimento com todas as suas implicações valorativas. Ele, portanto, não estaria a serviço de verdades absolutas, por exemplo, um Deus ou Estado, mas sim a favor de perspectivas que tomam como critério a elevação da vida, da saúde, do corpo e da cultura. Por meio dele, seria

possível a superação da domesticação e a transfiguração das forças bárbaras do homem visando à criação.

Tomando o perspectivismo como ponto de partida, no quarto capítulo, *O cultivo das pulsões*, se dedicará a desenvolver a perspectiva nietzscheana do *cultivo*. Neste, as forças do animal humano são aproveitadas, acumuladas e transformadas em criação, enriquecendo a cultura e afirmando a vida. Deste modo, ele se distingue fundamentalmente da domesticação, que, por não saber o que fazer com o corpo e suas pulsões bárbaras, o oprime; o cultivo sabe o que fazer com as pulsões: não as nega, mas as reafirma ao seu modo. Para tanto, ele recorre a uma *economia das pulsões*, cujo princípio consiste em não deixar que se dissipem as forças, através de sua verdadeira hierarquização. Tal economia, no entanto, não poderia ocorrer sem uma ascese, embora seja distinta da realizada na domesticação pelos sacerdotes ascéticos. É um tipo que não nega o corpo em função de ideais que o transcendem, mas o educa para não se entregar a qualquer estímulo que possa lhe sobrevir de fora; é uma ascese que lhe ensina um Sim e um Não. Os sentidos do corpo devem aprender a identificar e selecionar aquilo que aumenta a sua potência, seu sentimento de força, bem como a se proteger de tudo o que possa enfraquecê-lo. Além disso, os sentidos devem saber identificar sua *grande Razão*, a força organizadora do seu organismo, para fazer com que todas as demais agora trabalhem para ela. Nietzsche chamará esta força organizadora de *virtude* no sentido renascentista, *virtú*, e aconselhará que é preferível que se tenha apenas uma, mantendo-se “duro” para cumprir sua realização. Para ele a perspectiva do cultivo deve levar cada indivíduo, se é que podemos falar de “indivíduo” em Nietzsche, a “tornar-se o que se é”, sendo, portanto, uma formação destinada a combater o acaso e o desperdício das potências. Dessa forma, a força organizadora que reside no animal humano deve ser maximamente aproveitada, recuperando-a dos milênios desperdiçados com domesticação.

Sendo assim, para Nietzsche, o cultivo é o objetivo da *transvaloração dos valores*; e, conseqüentemente, ele também precisa ser compreendido em conformidade com outros conceitos de sua filosofia, como o *eterno retorno* e o *amor fati*. Supondo que tudo o que existe e sucede na vida há de retornar infinitamente, como diz o *eterno retorno*, então é verdade que o homem carrega uma responsabilidade infinita em cada escolha que faz. Deste modo, a narrativa do eterno retorno funciona como um centro de gravidade para o cultivo, assim como a narrativa da eternidade da alma um dia serviu para a domesticação. De fato, uma vida cultivada deveria ser a mais digna de retornar infinitamente, porque somente nela cada coisa é selecionada tendo em vista a grandeza. Conseqüentemente, tal vida deveria ser aquela que conceberia o eterno retorno com alegria e leveza, e não como um fado da existência, como prova-

velmente o sentiriam os pessimistas e idealistas desiludidos. Ora, é justamente essa leveza e satisfação com o retorno de todas as coisas que Nietzsche denomina de *amor fati*. Trata-se do afeto antípoda do temor e do ressentimento, que haviam marcado o homem desde que se iniciou sua domesticação. Agora, não se trata mais de vingar-se do passado e almejar uma vida futura no além-mundo, mas afirmação do devir e suas possibilidades de criação.

Além disso, se verá que um dos motivos pelos quais o eterno retorno faz do cultivo uma necessidade é o caráter generoso deste último. Sendo uma acumulação de forças através da economia das pulsões, o cultivo não o faz para o próprio proveito mesquinho, mas ao contrário, pois sua acumulação de força até a máxima potência visa, antes de tudo, à dissipação, por meio da qual beneficiará a vida. Vale lembrar, por exemplo, uma das primeiras palavras de Zaratustra: “Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Aqui Nietzsche irá comparar o homem que “tornou-se o que se é” com o sol, que sempre se doa, em virtude de sua abundância, sem pedir nada em troca: “[...] a doutrina do Nietzsche maduro está orientada para uma *imitatio solis* (imitação do sol). Pois somente o sol é heroico até o ocaso e generoso até a extinção” (SLOTTERDIJK, 2004, p. 95). Deste modo, a virtude organizadora, que é uma virtude que domina, é uma virtude que dá, e que por isso ela está legitimada a assumir afetos, como o orgulho, a autoafirmação e a honra, que há muito foram caluniados pela domesticação. Em suma, somente por meio do cultivo aquela barbárie pré-histórica adoecida pela civilização histórica é realmente superada, pois ela é transfigurada em benefício dos fracos, causando-lhes gratidão em vez de ressentimento.

Estabelece-se, portanto, uma diferença entre domesticação e cultivo em Nietzsche, demonstrando os motivos pelos quais o filósofo considera este último a formação do futuro. Com relação ao lado obscuro da condição humana, sua animalidade e barbárie, a domesticação surge-lhe como um procedimento grosseiro e supersticioso, que só enfraquece as pulsões do homem a fim de torná-lo civilizado. Com o cultivo, por outro lado, essa falta de manejo com as pulsões seria superada através de uma verdadeira economia da vontade. Sendo assim, a barbárie então seria realmente superada, em vez de somente enfraquecida. Suas forças seriam aproveitadas para o ato criativo.

**CAPÍTULO I – ESBOÇOS DA DIFERENÇA ENTRE *DOMESTICAÇÃO* E *CULTIVO*:
do jovem Nietzsche ao filósofo de *Humano, demasiado humano*.**

Em *Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino* (2003), conferência de 1872, o jovem Nietzsche denuncia duas tendências em voga na formação moderna, que são a *ampliação* e a *redução* da cultura. A primeira consistiria em um aumento excessivo do número de estabelecimentos de ensino, o que massificaria a formação; e a segunda, cúmplice da primeira, seria a crescente especialização do conhecimento, que beneficiaria o cientificismo e a erudição estéril, sufocando a possibilidade de surgimento do gênio e do santo, os verdadeiros sábios da existência. Seria necessário, portanto, que a formação existisse em função de si mesma, visando à cultura superior, por meio da qual o homem superaria a barbárie e alcançaria sua verdadeira natureza. Para alcançá-la, Nietzsche defende, contra as tendências de sua época, a necessidade de *concentração* e *soberania* da cultura. O que estas significariam? A concentração consistiria numa redução do número de estabelecimentos de ensino, evitando que a cultura fosse massificada e ocupada por aqueles que não teriam aptidão para sua grandeza. Consequentemente, isso estaria de acordo com a *soberania* da cultura sobre a sociedade e os indivíduos, para que ela pudesse formar os homens superiores e de exceção, isto é, santos e gênios, enquanto realizações máximas da natureza na humanidade, por meio da qual ela superaria a própria vontade cega, encontrando o repouso na beleza e na sabedoria *em si*.

Em *Schopenhauer Educador* (2003), opúsculo de 1874, Nietzsche tocará novamente em tais problemas e elegerá Schopenhauer como exemplo de mestre contra a barbárie vigente, por este ter se mantido pessimista em relação ao otimismo dos modernos, livre das ocupações medíocres dos eruditos e da servidão ao Estado. Nietzsche se interessará menos pelas suas teorias do que pelo que ele tinha de mais vivo, mais autêntico: a atitude exemplar de Schopenhauer de se manter solitário na grandeza e distante das exigências do *status quo*. É por isso que, na sua perspectiva, seu mestre tinha de ser o educador da liberdade e da cultura superior, produtora de gênios e santos, duas finalidades da natureza humana.

Contudo, a partir de *Humano, demasiado humano* (2005b), livro publicado em 1878, Nietzsche dá o primeiro passo para a diferença entre *domesticação* e *cultivo*, que será desenvolvida ao longo deste trabalho. Com este livro, ele rompe com Schopenhauer e entende que este o havia feito não compreender o verdadeiro significado de *cultura*. Ocorre em Nietzsche certo desencanto, que o levou a não acreditar no surgimento da cultura superior a partir do pessimismo schopenhaueriano e da metafísica da natureza. Agora, para ele, uma cultura superior precisaria se libertar de toda tradição metafísica. O filósofo diz que se havia enganado

quanto a Schopenhauer, pois este não era nenhum “espírito livre” e superior, mas sim um ressentido. Deste modo, o autor do *Mundo como Vontade e representação* não seria distinto de sua época por estar acima dela, mas por estar aquém, ou ser sintoma de seu estado doentio. Quando influenciado pelo seu antigo mestre, Nietzsche compreendia os conceitos de cultura e cultivo através do que ele agora passa a chamar de *domesticação*, que consiste na tradição, de influência religiosa e metafísica, da negação de si, das paixões, do mundo e do vir-a-ser, em nome de valores transcendentais. Ao mudar sua concepção de cultura, Nietzsche observa que a cultura pretendida por Schopenhauer não era nenhuma superação do elemento bárbaro, mas apenas seu enfraquecimento e adoecimento, sobretudo ao colocar o gênio e o santo na mesma categoria.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fará até certo elogio à ciência e ao iluminismo como forma de superar a metafísica, porém, demonstrando seus limites e o como eles seriam reformados em uma cultura superior.³ Agora “o homem científico veio a ser a continuação do homem artístico” (NIETZSCHE, 2005b, p. 141), e a ciência não deveria ser confundida com a “cultura” decadente na qual ela se encontra, que se deveria mesmo entendê-la como um evento que existe apesar desta “cultura”, precisando se libertar da mesma para que se chegue a uma Gaia Ciência. Para Nietzsche, a ciência, tendo em vista coisas bem mais significativas que as pretensões metafísicas, deveria estar a serviço do *cultivo* do homem enquanto formação que privilegia o *corpo* e a *grande saúde*, bem como a transfiguração do elemento bárbaro, superando a domesticação, que foi senão adoecimento e negação.

1.1. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”

Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino (2003) é um conjunto de conferências realizadas por Nietzsche na Basileia, no *Akademisches Kunstmuseum*, entre janeiro e março de 1872. Nestas conferências, ele questiona a educação do seu tempo, especificamente a alemã: “Pela expressão nossos estabelecimentos de ensino, não entendo portanto nem aqueles que são particulares da Basileia, nem as muitas formas que oferece a realidade maior que envolve todos os povos, mas as *instituições alemãs* [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 42). Por “estabelecimentos de ensino” Nietzsche compreende as instituições responsáveis pela transmissão da cultura, esse patrimônio sagrado e venerável de um povo. Sendo assim, a partir dessa responsabilidade, o filósofo avalia os estabelecimentos, concluindo que falharam em

³ Isto desembocaria na ideia de Gaia ciência, a ciência para além da domesticação, a ciência da afirmação da vida.

sua tarefa, na medida em que tentaram se adaptar à “cultura” moderna, caracteriza pela *anti-natureza*: “e não temos o direito de silenciar sobre o fato de muitos pressupostos dos nossos métodos educacionais modernos levam consigo o caráter do não-natural e que as mais graves fraquezas do nosso tempo estão justamente ligadas a estes métodos antinaturais de educação” (NIETZSCHE, 2003, p. 43). Com isso, Nietzsche propõe que os estabelecimentos tenham um futuro diferente, que sejam renovados e purificados, através da verdadeira cultura superior e aristocrática. Para o jovem pensador, esta haveria de vir cedo ou tarde, pois ao seu lado estaria a natureza, que conduz o homem à sua máxima realização. Em verdade tal cultura já existiria, só que de uma maneira camuflada, escondida, esperando sua hora de florescimento: “[...] esta cultura vindoura é já, numa certa medida, um presente e que, numa medida maior ainda, ela deve se expandir para exercer influência necessária sobre a escola e as instituições educacionais” (NIETZSCHE, 2003, p. 43).

Ao falar sobre os estabelecimentos de ensino de sua nação, Nietzsche expõe a decadência que os envolve. Uma decadência que os transcende e os implica, pois o que decai é justamente o que eles teriam de transmitir: a cultura. Por isso, Nietzsche os avaliará a partir desta última, demonstrando sua dupla tendência. Segundo o filósofo, a “cultura” moderna tende, ao mesmo tempo, a *expandir-se* e a *reduzir-se*. Ela *expande-se* na medida em que quer alcançar um maior número de pessoas, tornando-se mais acessível e popular; por outro lado, ela também *reduz-se*, pois com esta expansão também encolherá sua qualidade e abrangência, dando lugar ao conhecimento especializado, ao estilo jornalístico e à formação voltada para o Estado. Adiante, Nietzsche classifica essa dupla tendência:

De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submete como serva a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado. (NIETZSCHE, 2003, p. 44).

A formação que visa à própria *expansão* serve para o Estado e ao que é útil, mais especificamente ao profissional, visando o dinheiro, o lucro e o comércio, coisas que prometem felicidade e satisfação pessoal, mas que em si mesmas são efêmeras e destituídas de nobreza, embora seus adeptos não queiram saber de tais verdades. Por isso, “temos aqui, como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou mais exatamente, ou lucro, o maior ganho de dinheiro possível” (NIETZSCHE, 2003, p. 61). Além disso, como os seus fins são os mais imediatos, tal “cultura” também é caracterizada pela pressa, de modo que não é capaz de atos cujos frutos só florescerão nas gerações posteriores. Esta “cultura” tem sede de usufruir o que ela mesma produz em larga escala. No entanto, quem lucra com tudo isso é sobretudo o Estado, ao qual

os homens se servem e se desperdiçam como funcionários fies, em troca do reconhecimento de serem eles contribuintes da “cultura” universal:

A exploração quase sistemática que o Estado fez destes anos, na medida em que quis o mais cedo possível atrair para si funcionários utilizáveis e se assegurar, através de exames excessivamente rigorosos, da sua docilidade incondicional, tudo isso estava muito distante da nossa formação. (NIETZSCHE, 2003, p. 58).

Mas ao lado da tendência de *expansão* da cultura, tornando-a acessível a todos, também existe a tendência de *redução*. Por esta tendência pode se entender a atividade dos eruditos que trabalham no campo das ciências especializadas. Para Nietzsche, estes, com seus conhecimentos especializados, em nada se distinguiriam da barbárie quando são vistos a partir do todo, pois embora virtuosos em suas ocupações, fora delas seriam tão vulgares como qualquer inculto. Deste modo, o conhecimento humano, que deveria oferecer à humanidade um entendimento amplo acerca de sua natureza, é reduzido e explorado pelos interesses do Estado. Em suma, nesta redução da cultura, o erudito ou especialista já não se distingue do homem vulgar, pois seu conhecimento é apenas uma ocupação, e não a sabedoria que distingue o gênio:

Se na sua especialidade ele está acima do *vulgus*, para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não se mostra diferente. Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade (NIETZSCHE, 2003, p. 64).

Apresentado esta dupla tendência da “cultura”, *expansão* e *redução*, o jovem Nietzsche analisa o estabelecimento de ensino alemão onde ela se inicia: o ginásio. O ginásio seria equivalente ao ensino médio recorrente, pois seu objetivo consistiria em preparar o jovem para o ensino superior. Nietzsche o acusa de ser o espaço onde toda a decadência da cultura é reproduzida desde cedo. No ginásio, como afirma o filósofo e será explicitado adiante, não se cultiva a língua nacional adequadamente, deturpam-se os clássicos e o estudante tem uma falsa autonomia, ou seja, tudo é feito de uma forma instrumental e apressada, pois a finalidade maior são os interesses pessoais e o Estado.

Para Nietzsche, toda cultura superior se inicia pelo culto adequado da língua materna. A seu ver, isso não é feito no ginásio. Ao contrário, há nele um assassinato da língua, levado a cabo cada vez mais pela reprodução do “estilo” jornalístico, criado para leitores apressados, sedentos de mera informação, não de sabedoria. Tal “estilo”, enquanto representação adequada das coisas modernas, estaria muito distante do solo nascente da língua, do gosto superior dos antepassados; seria um tipo vulgar de expressão:

Por natureza, agora cada um fala e escreve a língua alemã tão má e tão vulgarmente quanto lhe é possível na época do alemão jornalístico: também seria necessário que o adolescente nobremente dotado fosse colocado à força sob a campana de vidro do bom gosto e do severo ensino linguístico (NIETZSCHE, 2003, p. 68-69).

Mas o que estaria por detrás dessa dominação do estilo jornalístico que tanto vulgariza a língua? Respondendo esta questão, Nietzsche alerta que seria a “erudição histórica”. Esta esquece que a língua é algo vivo e que precisa ser cultivada; pensa que a língua terminou seu processo de formação ao longo do passado e que agora, completa, pode ser usada como se queira, atendendo aos interesses da vida prática. Contudo, a língua permanece viva, e o uso que se faz dela pode prejudicá-la, desperdiçando o cultivo dos antepassados que a ela se dedicaram. Com efeito, o estilo jornalístico não se preocupa com o cultivo da língua, seu presente e futuro, pois a entende como algo morto, do qual se pode tirar vantagens, como qualquer outra coisa histórica: “[...] encontramos em todo lugar a tendência de lidar com a língua materna através de uma erudição histórica: quer dizer, se usa dela como se fosse uma língua morta e como se não houvesse nenhuma obrigação em relação ao presente e ao futuro desta língua” (NIETZSCHE, 2003, p. 70).

A língua materna se torna instrumental, e os estudantes do ginásio aprendem-na como se fosse um mero meio e não um fim em si mesmo. Consequentemente, surge o segundo vício do ensino moderno, que é a *deturpação dos clássicos*, estudados a partir dessa linguagem corrompida. Desse modo, o estudo dos clássicos a partir do estilo jornalístico surge como uma espécie de desencontro de culturas. A distância que separa os modernos dos clássicos não é apenas temporal, mas sobretudo de espírito. Os clássicos, na sua vigência de origem, concebem a língua como algo que vive e que depende do cultivo: como eles poderiam ser compreendidos a partir de uma cultura que trata sua própria língua como se fosse morta? Para Nietzsche, em tais circunstâncias, eles não poderiam ser compreendidos, por isso necessariamente são deturpados. Contudo, não é uma deturpação simples, mas sim composta de erudição:

No ginásio, se imprime o caráter repulsivo do nosso jornalismo estético nos espíritos ainda não formados dos jovens: o próprio mestre aí semeia os germes de uma grosseira e deliberada compreensão dos nossos clássicos, compreensão que logo se fará passar como crítica estética, embora sendo somente uma impertinente barbárie (NIETZSCHE, 2003, p. 71).

Além do descuido com a língua e a deturpação dos clássicos, o jovem Nietzsche elenca ainda um terceiro fator que caracteriza a decadência do ginásio: a falsa autonomia intelectual dos estudantes. Segundo o jovem filósofo, os estudantes do ginásio contam com liberdade e incentivo para criarem suas composições de modo independente, dar-lhes um tom pes-

soal, como os assuntos de preferência e o desenvolvimento da própria vida (NIETZSCHE, 2003, p. 71). Ora, no seu entender, não existe nada mais antipedagógico do que essa tendência, sobretudo na idade em que ela ocorre, onde o espírito está repleto de vaidades e sentimentos confusos: “Todas as ousadias da natureza são evocadas dos seus abismos, todas as vaidades, sem que as retenha qualquer barreira mais poderosa, têm pela primeira vez o direito de tomar uma forma literária” (NIETZSCHE, 2003, p. 72). Decerto, é possível que algum jovem conte com certa originalidade, mas esta se encontraria obscurecida e não saberia a melhor forma de lidar consigo mesma: “Exige-se aí originalidade, mas se rejeita a única originalidade que é possível nesta idade” (NIETZSCHE, 2003, p. 73). Desse modo, o jovem deveria ser ensinado a respeitar a autoridade, por meio da qual ele aprenderia, aos poucos, o autoconhecimento e os fundamentos da verdadeira cultura, de modo que sua originalidade encontraria na tradição dos grandes mestres a melhor forma de se expressar. Em suma, Nietzsche compreende que a autonomia dada gratuitamente consiste em uma barbárie, uma anarquia, e que a verdadeira autonomia é aquela conquistada por meio do reconhecimento da cultura superior.

Segundo Nietzsche, para que esta falsa autonomia fosse superada, há somente uma via: o retorno à Antiguidade. Pois nesta se encontra o culto da forma, harmonia que transcende toda e qualquer questão pessoal a favor do belo em si. Conquistar autonomia plena nessa esfera seria um privilégio dos gênios, cuja realização deveria ser o sentido da hierarquia cultural. A Antiguidade surge para Nietzsche como a pátria da cultura superior e o lugar de retorno de todo povo que deseja superar a barbárie, mesmo a “barbárie cultivada” da vida moderna, caracterizada pelo cientificismo e pela erudição. Desse modo, o filósofo afirma que existiria uma relação metafísica entre os alemães e os gregos, uma relação de herança, mas que estaria alienada de si e que precisaria ser acordada pela cultura. Este pensamento metafísico-nacionalista, anos mais tarde, o filósofo abandonaria; mas o que se diz aqui, segundo sua perspectiva, é que os alemães, uma vez querendo retornar aos gregos, antes deveriam voltar a si mesmos, às forças que produziram os seus gênios do passado, abandonando o apequena-mento da vida moderna:

Misterioso e difícil de compreender é o liame que junta verdadeiramente o ser profundo da Alemanha e o gênio grego. Mas, enquanto a necessidade mais nobre do verdadeiro gênio alemão não procurar a mão deste gênio grego como um apoio firme no fluxo da barbárie, quanto este espírito alemão não expressar aquela nostalgia angustiante pelos Gregos, enquanto a perspectiva a pátria grega, penosamente atingida, fonte de deleite para Goethe e para Schiller, não se tiver tornado o lugar de peregrinação dos homens melhores e mais dotados, neste caso, o ginásio proporá para si na cultura clássica um objetivo incoerente, que flutua ao sabor dos ventos: e pelo menos não se deve censurar aqueles que desejam introduzir nos ginásios, ainda que com

um espírito tão limitado, o cientificismo e a erudição, para ter diante dos olhos um objetivo real, sólido e ao mesmo tempo ideal, e salvar seus alunos das seduções deste brilhante fantasma que se faz chamar agora de ‘cultura’ e ‘educação’ (NIETZSCHE, 2003, p. 86-87).

Com esse retorno à Antiguidade, Nietzsche se opõe àquela tendência de *redução* da “cultura” cujo objetivo é encurtá-la ao máximo para que o erudito e o homem de ciência possam nela se especializar. Nesta tendência, o intelectual se torna competente em uma esfera do saber, mas, com relação às outras, em nada se distingue do bárbaro ou do homem inculto. Sua função consiste em servir ao Estado e somente o reconhecimento deste lhe vale, pois é ele que lhe garantirá o ganha-pão: “sob esta luz turva, eles devem reconhecer nele o objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da cultura” (NIETZSCHE, 2003, p. 98). Visto isso, ao invés da redução da cultura a serviço do Estado, Nietzsche propõe a sua *soberania*, cujo modelo maior só é reencontrando na Antiguidade. Uma cultura soberana consiste em ser um fim em si mesmo, e não um mero meio ao Estado ou aos que encontram nela uma subsistência. Ela não pode ser reduzida ou simplificada. A Antiguidade oferece um exemplo de cultura concebida soberanamente, cujo sentido de seu todo não seria alcançável pelo homem de ciência ou erudito. Na Antiguidade, como explica Nietzsche, mesmo a existência do Estado não feria a soberania da cultura, pois:

O Estado não era para aquela cultura um guarda de fronteiras, um regulador, um superintendente, mas o companheiro de viagem, e o companheiro de andar vigoroso, forte, disposto ao combate, que escoltava através das rudes realidades o seu amigo mais nobre e, por assim dizer, quase divino, pelo qual se tinha admiração e do qual ele recebia em troca o reconhecimento (NIETZSCHE, 2003, p. 99).

Para a cultura superior, o Estado se torna uma espécie de companheiro, que encontrou nela um lugar seguro para se realizar, oferecendo-lhe reconhecimento. Portanto, ela não precisa servir ao Estado, mas é o Estado que recorre à sua soberania, se quiser contar com alguma legitimidade junto ao povo. É que sua soberania possui o poder de unificar o povo por meio da figura do gênio. O gênio é a sua plena personificação, cuja função metafísica consiste em expressar as particularidades do povo, religando-o à eternidade e libertando-o da instantaneidade do tempo (NIETZSCHE, 2003, p. 91). A cultura, sendo um fim em si mesmo, tem neste homem seletivo o seu meio de autorealização. Ora, por isso o gênio, ao contrário do erudito e do homem de ciência, jamais é egoísta, pois ele está a serviço dessa grandeza, que prescinde de sua individualidade e questões pessoais.

Uma vez sendo o gênio a finalidade da cultura, uma vez sendo ele uma manifestação de exceção, é de se concluir a partir de Nietzsche que uma cultura superior é de natureza aris-

ocrática, pois seus participantes não pensam em suas próprias individualidades e egoísmos, mas sim na participação da pirâmide cultural, cujo cume é a realização do gênio e do santo. Esta tendência aristocrática da verdadeira cultura se opõe àquela outra tendência de *expansão* da “cultura”, presente nos ginásios e no ensino superior, nos quais o grande número de professores, mais do que a natureza pode produzir, faz com que muitos o sejam sem vocação, medicando as instituições (NIETZSCHE, 2003, p. 88). Portanto, ao invés da expansão, Nietzsche propõe a *concentração* da cultura: “[...] não é a cultura de massa que deve ser a nossa finalidade, mas cultura de indivíduos selecionados, munidos das armas necessárias para a realização das grandes obras que ficarão” (NIETZSCHE, 2003, p. 90).

Para o jovem filósofo, a concentração da cultura não é uma proposta arbitrária, mas uma necessidade da própria natureza, quando esta pretende demonstrar ao homem sua máxima realização metafísica: o gênio. Aliás, uma das provas de sua naturalidade é a opressão sofrida pelos homens de natureza superior em meio à “cultura” decadente. Nietzsche descreve os seus sofrimentos por não contarem com uma verdadeira formação que lhes conduz à realização da genialidade em potência. Sim, pois todo aquele que possui gênio em potencial necessita de guias e de cultura, sozinho nunca chegará ao que o seu espírito foi destinado, e provavelmente se desperdiçará e sofrerá com toda sorte vícios e frustrações:

Assim, sua perplexidade e a ausência de um guia para a cultura o levam de uma maneira de ser a outra: dúvidas, ímpetos, carências de vida, esperanças, desesperos, tudo isso o leva de um lado para o outro, o que significa dizer que acima dele todas as estrelas estão apagadas, estrela com as quais ele poderia, no entanto, regular o curso do seu navio (NIETZSCHE, 2003, p. 131).

Não há nada mais opressor aos espíritos cheios de potencial do que aquela falsa autonomia dos estabelecimentos de ensino que lhes é dada gratuitamente quando se encontram sedentos de mestres e com vontade de conquistar a autonomia verdadeira: “– toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever” (NIETZSCHE, 2003, p. 135). Com efeito, as naturezas superiores trazem em si um impulso para obedecer ao que é digno de ser obedecido: a cultura soberana e superior. Mas elas não a encontram, vivendo uma vida literalmente desnaturada, errante e sem sentido. Dessa forma, seria preciso encontrar, nas vozes solitárias, silenciadas pela “cultura” moderna, um horizonte que pudesse mudar essa situação. Justamente tendo em vista essa necessidade, Nietzsche recorrerá ao filósofo Schopenhauer para ser o exemplo do educador que irá superar a barbárie e recuperar a cultura.

1.2. “Schopenhauer educador”

Schopenhauer educador (2003), opúsculo de 1874, consiste em mais um texto nietzscheano destinado ao problema da formação do homem. É também um texto de transição, pois nele o jovem pensador demonstra o mais estreito laço com seu mestre Schopenhauer, antes de romper com sua filosofia dois anos mais tarde⁴. Como o nome já indica, *Schopenhauer educador* pretende apresentar o autor d’*O mundo como vontade e representação* como o grande educador dos homens. Contudo, Nietzsche não se refere aqui aos homens em geral, mas tão-somente aos de natureza superior que se encontram oprimidos pela barbárie da incultura moderna⁵. Nesse sentido, Schopenhauer não seria apenas um educador, mas um salvador, um verdadeiro exemplo para aqueles que não conseguem encontrar o caminho de volta para sua natureza. Nietzsche se refere àqueles que não se identificam com nenhuma formação oferecida pelo Estado, visto que são espíritos livres, os que jamais desejariam ser domesticados para servir somente ao que é útil. Não caberia a esses homens uma formação niveladora e preocupada apenas com a subsistência. São tipos que necessitam de cultura, no sentido nobre e hierárquico da palavra, tal como é encontrado na Antiguidade. Como eles não têm essa cultura à disposição de si, para que suas virtudes sejam realizadas, então terminam por cair nos vícios, em toda sorte de degenerescência e autodesprezo. Ora, é nesse sentido que Schopenhauer é um educador que salva, pois sua pessoa se confunde com sua obra e serve de exemplo para esses espíritos desamparados. O objetivo é apresentar Schopenhauer como o guia ideal desses “espíritos livres”:

Aquele, então, que reconheceu o que há de desrazão na natureza desta época deve refletir nos meios de fornecer para ela alguns remédios; e sua tarefa será a de apresentar Schopenhauer aos espíritos livres e àqueles que sofrem profundamente com nossa época, reuni-los e produzir através deles uma corrente cuja força deverá vencer a inépcia da qual a natureza dá comumente prova, e hoje ainda, na utilização do filósofo (NIETZSCHE, 2003, p. 203).

Como será observado, Nietzsche encontra em Schopenhauer, em virtude de sua falta de compromisso com o Estado, com a Igreja, com a Universidade e com o estilo jornalístico, um modelo de homem superior para o qual se deveria voltar toda cultura soberana. Em outras palavras, Schopenhauer seria um espírito realmente livre e, ao contrário dos eruditos e dos

⁴ Com a publicação de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe com o pessimismo e a metafísica da natureza de Schopenhauer. Sobre esta última, o presente tópico fará suas elucidações.

⁵ As características da barbárie moderna tal como foram expostas no tópico “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”. Em virtude disso, não serão desenvolvidas novamente aqui. O objeto principal será demonstrar as razões pelas quais Schopenhauer é considerado o grande educador capaz de oferecer aos espíritos livres um caminho autêntico para escaparem da barbárie e serem precursores da cultura, superando o estágio da civilização em que se encontram sem identificação.

operários da ciência, seria realmente um homem de gênio, pois sua única responsabilidade estaria com a sabedoria e com o grande estilo, único meio capaz de expressar o saber que almeja a eternidade.

Tendo feito um diagnóstico da formação moderna em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos ensino*, Nietzsche apresenta agora em *Schopenhauer educador* um tom mais próximo do manifesto, por exemplo, quando diz: “Esta existência quer que a abordemos com ousadia e também com temeridade, até porque, no melhor ou no pior dos casos, sempre a perderemos” (NIETZSCHE, 2003, p. 140). O que ele pretende afinal é convocar com “ousadia” todos os inconformados com a “cultura” para uma verdadeira mudança de pensamento e de atitude. Os inconformados, sem dúvida, são os homens solitários que vivem oprimidos pela falta de uma cultura que os explore e os desenvolva a partir de sérias exigências – em uma palavra, uma cultura que os cultive. Nietzsche quer demonstrar que eles não possuem nada a perder ao reivindicarem para si o que a natureza lhes ofereceu, que suas revoltas seriam uma resposta às mutilações aturadas com as invertidas da cultura da antinatureza. Não teriam nada a perder, pois, de qualquer maneira, já estariam se perdendo, ou nos vícios, ou na servidão ao Estado, que lhes rouba o seu *eu*. Sendo assim, Nietzsche propõe um modelo de formação a esses homens cheios de potencial, uma formação fundamentada na cultura superior, que os liberte e os faça ser o que lhes designa a natureza:

Pois tua essência verdadeira não está oculta de ti, mas colocada infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que toma comumente como sendo teu eu. Teus verdadeiros educadores, aqueles que te formarão, te revelam o que são verdadeiramente o sentido original e a substância fundamental da tua essência, algo que resiste absolutamente a qualquer educação e a qualquer formação, qualquer coisa em todo caso de difícil acesso, como um feito compacto e rígido: teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores. (NIETZSCHE, 2003, p. 141-142).

“Teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores”. Ao se expressar assim, o jovem Nietzsche está se referindo a Schopenhauer, seu grande exemplo de educador. Seria a autoridade capaz de salvar os jovens daquela falsa autonomia que os estabelecimentos de ensino lhes dão gratuitamente. Em vez de ganhar autonomia sem méritos, o aprendiz precisaria conquistá-la através de um processo de libertação, iniciado pela obediência ao mestre. Schopenhauer seria, segundo Nietzsche, tal mestre digno de ser obedecido, pois ele estaria com sua honestidade intelectual muito acima dos homens motivados pelos interesses pessoais de época. Não podendo chegar a si mesmo sozinho, o jovem poderia dar a mão a esse mestre que lhe mostraria os caminhos árduos da verdadeira cultura, até a conquista da liberdade, isto é, o saber caminhar sozinho: “Schopenhauer, ao contrário, fala para si mesmo:

ou caso se queira realmente supor para ele um ouvinte, que se pense num filho instruído pelo pai. Este é um discurso correto, rude e benevolente diante de um ouvinte que escuta com amor” (NIETZSCHE, 2003, p. 147).

Nietzsche encontra em Schopenhauer a solução para uma grave deficiência da sociedade de sua época: a ausência de um modelo moral abrangente que esteja além do mero formalismo. Para o filósofo, não existiria mais nenhuma educação no sentido do culto das virtudes, dos valores superiores e da personalidade nobre. Em vez disso, ele descreve a barbárie dos estados de coisa: “[...] e a virtude é uma palavra com a qual professores e alunos não querem mais pensar nada, uma palavra fora de moda da qual se ri” (NIETZSCHE, 2003, p. 145). No formalismo, pois, as virtudes não têm tanta importância, pois para a ação ser correta basta que ela siga as normas objetivas do convívio social. Por outro lado, o que Nietzsche chama de virtude não existe em função de não ser o errado, mas é algo que tem soberania em si mesma e serve por isso de exemplo. Ora, Schopenhauer é apresentado como um exemplo; e Nietzsche elenca quais virtudes fazem dele um grande educador: “Ele é honesto porque fala e escreve por si mesmo e para si mesmo; sereno porque venceu pelo pensamento o que há de mais difícil, e constante porque assim dever ser” (NIETZSCHE, 2003, p. 150). Honestidade, serenidade e constância são as suas três virtudes. A honestidade de Schopenhauer consiste na sua clareza e simplicidade no modo como expõe as próprias ideias, que prescinde de qualquer retórica ou uso de paradoxos para impressionar o leitor. Ele se expressa de modo claro, pois fala e escreve para si mesmo. E isso não significa outra coisa senão falar e escrever sem vaidade, sendo honesto consigo mesmo, para também sê-lo, conseqüentemente, com os outros. E é justamente dessa sua honestidade que provem sua serenidade, pois o que é esta senão a segurança diante de si mesmo? E o que é a segurança senão uma certeza resultante da vitória? Nesse sentido, Nietzsche diz: “No fundo, não há serenidade senão lá onde há vitória, e isto vale tanto para as obras dos verdadeiros pensadores quanto para qualquer obra de arte” (NIETZSCHE, 2003, p. 149). Da vitória, portanto, vem a constância de Schopenhauer, cujo significado é acostumar-se a vencer. Por causa de tais virtudes autônomas, Nietzsche entende que Schopenhauer, necessariamente, distancia-se dos acadêmicos e eruditos da Universidade. Nisto consiste sua liberdade de educador, algo que não pode ser identificado, segundo Nietzsche, em Kant:

Kant permaneceu atrelado à Universidade, se submeteu aos governantes, salvou as aparências de uma fé religiosa, suportou viver entre colegas e estudantes: é portanto natural que seu exemplo tenha produzido sobretudo professores de filosofia e uma filosofia de professores. Schopenhauer não dava quase atenção às castas acadêmicas, estava distante disso, buscava indepen-

dência com relação ao Estado e à sociedade – este é o seu exemplo, o seu modelo – para começar pelo que há aí de mais aparente (NIETZSCHE, 2003, p. 151).

É de se pensar, salienta Nietzsche, como o gênio de Schopenhauer não sucumbiu à realidade hostil que o rondou, tendo de enfrentá-la sozinho, como o solitário que era: “[...] ele estava de fato como que cercado do exterior e do interior pelos mais monstruosos perigos, que teriam esmagado e despedaçado qualquer criatura mais fraca” (NIETZSCHE, 2003, p. 151). Talvez, isto sim, seja o seu ensinamento mais importante aos jovens ou homens destinados à cultura superior que se encontram oprimidos pela banalidade da vida moderna. Que espécie de cultivo e quais são as leis do espírito que impedem que seus potenciais não sejam desperdiçados com vícios ou com profissões que domesticam para os interesses do Estado? Eis aí uma das questões importantes para que se compreenda Schopenhauer enquanto educador, exemplo e mestre dos que não se identificam com nenhuma tendência da “cultura” moderna e se encontram solitários sob o capricho do acaso. Schopenhauer, portanto, procuraria justamente salvá-los do acaso e auxiliá-los, ensinando-lhes o caminho que leva para o não desperdício de si, para a autoconservação e para a autorealização. A capacidade de Schopenhauer para tal ensino se daria pelo fato de ele ter sido o primeiro a passar por tudo isso, suportando a pressão do isolamento e o julgo da sociedade moderna; só ele teria a experiência necessária para ser o educador ideal dos homens solitários e órfãos de uma educação decente, oposta àquela mencionada em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Para Nietzsche, prova disso era a visão totalizante de Schopenhauer sobre a vida, que não fazia dele um mero erudito ou dialético. Não seria erudito por conta de sua visão totalizante e não especializada; Nietzsche comenta sobre seu mestre: “Pode-se mesmo dizer que unicamente aquele que firmemente envolveu com o olhar o quadro geral da vida e da existência se servirá das ciências particulares sem se prejudicar” (NIETZSCHE, 2003, p. 157). O educador em questão não seria dialético, pois sua verdade não provinha do debate, mas do repouso no verdadeiro em si mesmo. Nos seguinte trecho, Nietzsche comenta por que Schopenhauer não seria um dialético:

O estudo destes meio-filósofos não tem outro interesse senão o de mostrar que eles se dirigem, no edifício das grandes filosofias, aos lugares em que é permitido debater com pedantismo sobre os prós e os contras, onde é permitido ruminar, duvidar, contradizer, com o que, por conseguinte, eles se afastam da exigência de toda grande filosofia, que, como totalidade, jamais dirá agora e sempre senão isto: “Esta é imagem da vida, extrai daí o sentido da tua” (NIETZSCHE, 2003, p. 157).

Sendo um representante de uma cultura soberana, Schopenhauer não precisaria prestar conta com a dialética, cujos prós e contras precisam satisfazer o que ela não questiona, a saber, os interesses do Estado. Em razão disso, esse educador demonstraria sua completa liberdade com relação aos egoísmos humanos, possibilitando o surgimento tanto do gênio quanto do santo. Sua preocupação era uma cultura na qual o homem superasse a cegueira de sua vontade, ou melhor, sua barbárie, para o reino da compaixão e do moralmente elevado. Diz Nietzsche a respeito disso: “Aí reside a raiz de toda verdadeira cultura, e se entendo por esta palavra a nostalgia do homem que quer renascer como santo e como gênio, sei que não há qualquer necessidade de ser budista para compreender este mito” (NIETZSCHE, 2003, p. 158). Por outro lado, para superar todos os perigos da época e ter chegado a essa condição, Schopenhauer não poderia ter saído ileso, pois seu caráter se tornou demasiado austero e pesado contra seus contemporâneos. Mas Nietzsche afirma que justamente isso o aproximou daqueles que deveriam ser os seus discípulos, pois aí estava o seu lado humano:

Poder-se-ia mesmo dizer que o que havia de mais imperfeito e de demasiado humano no seu ser é precisamente o que mais nos aproxima dele, no sentido mais humano da palavra, pois o vemos então como um ser sofredor e como um companheiro do sofrimento, e não mais somente imerso na elevação desdenhosa do gênio (NIETZSCHE, 2003, p. 159).

Schopenhauer estaria ligado aos seus discípulos por meio do sofrimento que a barbárie da época moderna teria causado nos espíritos prenhos de gênio. Sem o auxílio desse mestre, esses indivíduos continuariam decaindo nos vícios ou se dispersariam com ocupações banais do ganha-pão. Schopenhauer, portanto, lhes apresenta um caminho que os leva ao encontro de si, salvando-os da decadência e das exigências da época. Em meio a isso, Nietzsche apresenta uma forte crença na ascensão da cultura soberana e superior, apontando para o fato de que esse sofrimento que liga Schopenhauer e seus discípulos poderia dar lugar a uma época de felicidade para o gênio: “Certamente, esta felicidade seria cem vezes maior, se desta pesquisa resultasse que jamais houve algo tão orgulhoso e tão rico de esperanças como esta época” (NIETZSCHE, 2003, p. 164).

Embora dois anos mais tarde Nietzsche abandonasse essa perspectiva de renascimento da cultura influenciada pelo modelo da Antiguidade, a seu ver, a florescência desta deveria coincidir com a descrença no Estado, pois a configuração moderna deste impede toda soberania cultural, visto que tudo tem de atender aos seus interesses. Por isso, Nietzsche critica a afirmação do Estado e qualquer filosofia que defenda que algum acontecimento político possa resolver o problema da existência: “Para toda filosofia que acredita que um acontecimento político possa dissipar-se, ou ainda, resolver-se, o problema da existência é uma brincadeira

de filosofia, uma pseudofilosofia” (NIETZSCHE, 2003, p. 165). Em vez do Estado, essa tarefa deveria está sob a responsabilidade da cultura superior. Aliás, para Nietzsche, esta deveria advir cedo ou tarde, pois por detrás dela estariam forças naturais em busca de sua transfiguração no homem, ao mesmo tempo em que o Estado estaria a um século de sua inviabilidade, sobretudo pelo seu caráter arbitrário e antinatural: “[...] a força constitutiva do Estado pretensamente nacional, este não permanecerá mais durante muito tempo, senão como um agravamento da insegurança e da ameaça gerais” (NIETZSCHE, 2003, p. 167).

Deste modo, a natureza deve se realizar e destruir todas essas construções do egoísmo humano e se transfigurar no homem de acordo com o que há de mais elevado nele. Em outras palavras, a cegueira de seu devir deve cessar ao encontrar o Ser na cultura superior, pois de acordo com o aprendiz de Schopenhauer: “No devir, tudo é oco, mentiroso e inanimado, e também digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve resolver, ele não pode resolvê-lo senão a partir do ser, no ser assim e não outra coisa, no imperecível” (NIETZSCHE, 2003, p. 174). Sim, ao contrário do Nietzsche maduro, o jovem acredita⁶, seguindo os ensinamentos do mestre, que a natureza possui uma finalidade para a humanidade e que ela guardaria para esta uma significação metafísica, por meio da qual enfim superaria a barbárie e a tristeza da condição animal. Decerto não a humanidade em seu todo, mas certos homens dotados de gênio – os filósofos, os artistas e os santos – é que são a finalidade e felicidade da natureza:

Os homens verdadeiros, aqueles que não são mais animais, os filósofos, os artistas e os santos; logo que eles aparecem – e com este aparecimento – a natureza que jamais dá saltos dá o seu único salto, e este é um salto de alegria, pois, pela primeira vez, ela percebe que chegou à sua finalidade, lá onde compreende que deve desaparecer a procurar fins e onde foi colocada num posto muito alto no jogo da vida e do devir (NIETZSCHE, 2003, p. 179).

Portanto, exprime-se a importância de Schopenhauer enquanto educador: incentivar o florescimento da cultura em seus aprendizes prenhes de genialidade; fazer com que eles superem a limitação animal à qual os indivíduos em sua maioria estão submetidos; além disso, ajudar a natureza a encontrar sua autorealização no homem, superando a cegueira do seu devir. Neste último aspecto, sem dúvida, não é nos homens em geral que a natureza deve se realizar, mas somente nos filósofos, artistas e santos. O homem em geral, por sua vez, deve con-

⁶ A divisão entre o Nietzsche jovem e o maduro é compreendida a partir do seu rompimento com a filosofia de Schopenhauer. Para Schopenhauer, haveria uma finalidade na natureza, a saber, a superação da própria vontade cega a partir de sua objetivação no homem. Ao escrever *Humano, demasiado humano*, Nietzsche admite que a natureza não possui nenhuma finalidade para o homem e que a negação da vontade não é seu objetivo metafísico, mas sim um artifício antinatural inventado pelos homens para que os mesmos pudessem suportar a dor.

tribuir para o advento desses tipos superiores capazes de justificar a vida, e é nessa contribuição que sua vida individual deve encontrar valor e significado profundo, no seio do que se chama cultura superior, abrindo mão dos próprios interesses egoístas em favor do gênio (conf. NIETZSCHE, 2003, p. 183-184).

O jovem Nietzsche, em suas projeções, acredita realmente que a cultura alemã poderia vir a ser restaurada por meio da reorganização dos instintos dispersos na pseudocultura da modernidade. Ele se refere à “antiga maneira alemã”, mais “dura” e “rígida”, que estaria adormecida e domesticada pelos ideais apequenados da modernidade, cujo significado não ultrapassaria a mera satisfação de necessidades pessoais (ganha-pão) e obtenção de lucro para o Estado (NIETZSCHE, 2003, p. 191). Concebida como material bruto a ser modelado, a força dos ancestrais alemães estaria por fazer renascer a cultura, rompendo com os grilhões da civilização e encontrando em Schopenhauer o fio condutor que a levaria ao seio da Antiguidade. Para o jovem Nietzsche a autossuperação da cultura alemã se ofereceria, pois as forças do povo que engendraram um Goethe ou um Schopenhauer ainda estariam vivas. Nietzsche observa na existência desses homens um sinal de algo mais amplo. Tais forças, conseqüentemente, precisariam contar com uma formação que realizasse sua finalidade metafísica, que é também a da natureza.

1.3. “Humano, demasiado humano”

Com a publicação de *Humano, demasiado humano* (2005b) em 1878, livro dedicado ao centenário de morte de Voltaire e ao que Nietzsche dominou *espíritos livres*, começa-se um novo caminho. O filósofo abandona o pessimismo, de influência schopenhaueriana, com relação ao seu tempo; abandona também o sonho de retorno da cultura alicerçada nos valores da Antiguidade: “Pois a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperar o frescor; é preciso uma estupidez intolerável ou um fanatismo igualmente insuportável para negar isso” (NIETZSCHE, 2005b, p. 32). Para Nietzsche, a cultura superior, tal como estava sendo por ele entendida em tempos de influência schopenhaueriana, estava rodeada de equívocos metafísicos; e um dos principais era o de acreditar que a natureza tinha uma finalidade em si para o homem, que ela se realizaria na figura do gênio e do santo, e que, ao realizar-se assim, ela encontraria sua plenitude na negação de si, da própria vontade cega, chegando ao que é eterno. Em *Ecce Homo*, quando avalia *Humano demasiado humano* como uma etapa de transição e abandono da metafísica, o filósofo diz o seguinte: “Aqui, por exemplo, congela “o santo”; pouco adiante congela “o gê-

nio”; sob um espesso sincelo congela “o herói”; por fim congela “a fé”, a chamada “convicção”, também a “compaixão” esfria consideravelmente – em quase toda parte congela “a coisa em si” (NIETZSCHE, 2008b, p. 69-70). Ver-se-á que, com o abandono dessas ideias pretenciosas, de “gênio”, “santo”, “herói”, “fé”, “convicção”, “compaixão”, “coisa em si”, Nietzsche também modificará sua visão a respeito da formação do homem. Agora ele identificará essas ideias com a tradição metafísica, cuja finalidade nunca tinha sido o *cultivo* das coisas humanas, essas que estão presentes nas coisas mínimas e cotidianas, mas sim sua negação em nome de ideais transcendentais, como a salvação da alma, Estado e Humanidade. Percebe-se aqui, portanto, o início de uma diferenciação entre cultivo e domesticação, que levará Nietzsche cada vez mais a apostar no indivíduo, mesmo que ele tenha, no decorrer de sua obra, repensado o seu conceito:

Considera-se, porém, que quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser insciente e não ter olhos agudos para as coisas mínimas e mais cotidianas — eis o que torna a Terra um “campo do infortúnio” para tantos. Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a desrazão humana — há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é mal direcionada e artificialmente afastada dessas coisas pequenas e mais próximas. Sacerdotes e professores, e a sublime ânsia de domínio dos idealistas de toda espécie, inculcam já na criança que o que importa é algo bem diferente: a salvação da alma, o serviço do Estado, a promoção da ciência, ou reputação e propriedades, como meios de prestar serviço à humanidade, enquanto seria algo desprezível ou indiferente a necessidade do indivíduo, seus grandes e pequenos requisitos nas vinte e quatro horas do dia. (NIETZSCHE, 2017, p. 132).

Para Nietzsche, ele mesmo havia compreendido errado a cultura superior ao interpretá-la com base nos conceitos da tradição metafísica; havia confundido a cultura superior, cujo cerne é o *cultivo* e organização afirmativa das pulsões da vida, com a cultura da *domesticação*, cujo ideal consiste na negação do devir, do corpo, da natureza e do mundo. Desta forma, uma cultura superior jamais seria negadora; ao contrário, ela seria resultado da afirmação da vida tal como se apresenta, mesmo com a indiferença da natureza e as dificuldades históricas. Agora a questão não seria mais retornar aos gregos ou se espelhar na cultura antiga, mas afirmar, tal como eles afirmavam, o que o tempo oferece, isto é, a modernidade oferece, libertando-a inclusive da tradição que ainda a aprisiona a valores ultrapassados.

Sendo afirmação, não caberia mais tentar encontrar a cultura superior no passado por meio da negação do presente. Então, na busca de afirmar o devir de seu tempo, Nietzsche passa a elogiá-lo, considerando sua ciência e seu método como expressão de uma cultura superi-

or, cuja superioridade não era por ele compreendida, pois estava envolvido com preconceitos; diz ele: “É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos” (NIETZSCHE, 2005b, p. 16). E aqui para Nietzsche “verdades desprezíveis” são as afirmações perspectivísticas e passíveis de críticas a respeito dos fenômenos da vida, ao contrário das afirmações generalizantes e totalizantes da metafísica a respeito do mundo ideal. Por detrás de tais verdades desprezíveis estaria a ciência das coisas próximas e cotidianas, cujo conhecimento poderia ser muito útil ao *cultivo* do homem. Por “ciência” deve se entender aqui como “[...] interesse por tudo aquilo que configura, circunda e contém a existência humana, tais como alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e fenômenos corporais” (OLIVEIRA, 2013, p. 216-217). A atenção voltada para essas pequenas coisas, há muito negligenciada pela cultura da domesticação, em detrimento de assuntos transcendentais, será de muita importância para o cultivo.

Tendo identificado seu antigo pessimismo com doença, a nova filosofia de Nietzsche vai ao encontro da *saúde* e da afirmação da vida como ela se apresenta em seu tempo: “– uma doutrina da saúde, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] às naturezas mais espirituais da geração que agora ascende” (NIETZSCHE, 2017, p. 9). Ele próprio necessita agora afirmar seu tempo naquilo que ele tem de mais avançado. Aqui o filósofo, ao contrário de sua fase juvenil, irá fazer um elogio às ciências particulares e à “filosofia histórica”, como formas de saber que ultrapassariam as pretensões de saber total e eterno da metafísica. Então, se dedicará a esclarecer o que o fez conceber outrora as ciências com um olhar pessimista. Para Nietzsche, seria a velha tradição da moral da domesticação, proveniente da religião, cujo fim é a negação das paixões, do mundo e do corpo, da qual Schopenhauer ainda seria herdeiro: “Nietzsche demonstra, através dessa argumentação, como, na religião, o homem vive um desgosto e um cansaço consigo; e como, justamente, pelo projeto expresso em Humano, demasiado humano, ele pretenderia retomar o prazer consigo, a leveza e a liberdade” (OLIVEIRA, 2013, p. 224). Agora Nietzsche criticará Schopenhauer e declarará que havia se enganado com este filósofo quando o considerou um “espírito livre”; dirá que ele, ao não se identificar com o seu tempo, não estaria necessariamente além, mas aquém dos contemporâneos. Desse modo, a solidão de Schopenhauer não seria de homem livre, mas sim de um ressentido, que julgava o mundo a partir dos próprios fracassos e desencantos. Para Nietzsche, a fuga do mundo presente para um possível retorno aos antigos agora não passa de uma atitude romântica, no sentido pejorativo do termo, para indicar a fuga do presente para

tempos impossíveis de retorno e a ideia ingênua de que o bom está sempre no começo e não no atual. Nietzsche, portanto, comenta sobre seu abandono do pessimismo schopenhaueriano:

“[...] foi então que conduzi dentro de mim uma árdua e paciente campanha contra a nada científica tendência básica de todo pessimismo romântico para inflar, interpretar experiências pessoais como julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo... em suma, eu então virei meu olhar” (NIETZSCHE, 2017, p. 11).

Tendo se dedicado aos verdadeiros espíritos livres, Nietzsche se divorcia do pessimismo de Schopenhauer, uma vez que este ainda é plenamente escravo do que nega – só existente na negação. Em sua nova consideração, Nietzsche concebe Schopenhauer como um espírito aprisionado que aderiu às antigas fórmulas da religião e a da metafísica da negação do corpo e do devir. E isso, anteriormente, estaria presente no próprio Nietzsche quando acreditava que a natureza teria um *telos* no homem, por meio do qual superaria a cegueira do devir a partir do estado de santidade e genialidade, enquanto objetivo último da cultura superior. No entanto, agora o filósofo entende que isso foi na verdade uma incompreensão da natureza, pois ela nunca se desvencilha do devir, e muito menos teria alguma finalidade em si no homem. Ao contrário, a natureza é totalmente indiferente ao drama humano, de modo que se este quer chegar a algum lugar, deve recorrer às próprias forças, que é o que tem de natureza nele, pois esta não faz milagres. Com relação a essa ideia, pode-se mencionar o aforismo 508 de *Humano, demasiado humano*: “Gostamos muito de estar em plena natureza, porque ela não tem opinião alguma sobre nós” (NIETZSCHE, 2005b, p. 242). Em palavras metafóricas, a natureza não corre atrás do homem para lhe elogiar ou difamar, mas é ele que deve ascender a ela por meio do cultivo das próprias pulsões. Desse modo, mesmo a noção de *cultura* muda em seu escopo, pois ela não é mais a redenção metafísica da natureza por meio do homem, mas sim resultado do esforço *humano demasiado humano*. Para Nietzsche, entre os seus maiores erros, estaria ter colocado o gênio e o santo na mesma categoria de expressão da natureza. Agora o filósofo entende que o gênio, enquanto espírito afirmativo e livre, é muito distinto do santo. Quem é para ele agora o gênio enquanto personificação da natureza? “Se alguém imaginar um gênio da cultura, qual a sua natureza? Ele utiliza tão seguramente, como seus instrumentos, a mentira, o poder, o mais implacável egoísmo, que só poderia ser chamado de mau e demoníaco; mas os seus objetivos, que transparecem aqui e ali, são grandiosos e bons” (NIETZSCHE, 2005b, p. 153). Trata-se de uma concepção bem diferente daquela de juventude, quando acreditou ser o gênio, a exemplo do santo, a superação do egoísmo e das necessidades animais. Neste novo contexto, o gênio, bem como a natureza, não terá nenhum comprometimento com a moral da resignação de si dos homens, será mesmo indiferente ao povo,

ao contrário do gênio no qual acreditou quando jovem, que devia ser o reflexo do povo. Com base nisso, é importante, portanto, pensar como isso refletirá na noção de formação do homem a partir do Nietzsche que abandona seu antigo modo de pensar. Como será analisado, essa formação não mais apostará na cultura tradicional do povo, nem nas velhas instituições, mas se voltará para o indivíduo, mais precisamente ao *espíritos livre*, com sua capacidade de formar a si mesmo.

Em sua nova fase, Nietzsche migra das grandes pretensões metafísicas de retorno à antiguidade para se dedicar aos espíritos livres. Mas no que eles consistem? Nietzsche dirá que o espírito livre não é somente aquele que é livre das exigências do seu tempo, mas também é aquele que, por isso, não sucumbirá a viver em função de um tempo que não volta mais. Por outro lado, como um ser desgarrado, ele consegue identificar em seu tempo as virtudes e os vícios, além do que ainda o amarraria às velhas tradições que ainda não foram abandonadas por questões morais, aproveitando-se do que há de mais afirmativo para tornar-se o que se é. Um espírito livre se diferencia tanto do “espírito cativo” quanto do “espírito subversivo”, pois tanto a afirmação quanto a negação da decadência lhe seria muito dispendioso. Por outro lado, sempre se preocupa em dar impulso a si mesmo, mesmo com todos os obstáculos da opinião comum:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se espera com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa (NIETZSCHE, 2005b, p. 143-144).

Nietzsche compreende que passou a ser um espírito livre na medida em que deixou de existir apenas para negar a decadência moderna em virtude de uma cultura que não retorna mais. Um espírito livre precisa encontrar meios de afirmação de si, sempre buscando a excelência, alheio mesmo a toda mediocridade irremediável. É preciso que não se desperdice energia de criação com subversões inúteis; que reconheça a solidão. Sendo assim, Nietzsche se distingue de sua fase jovem, na qual se dedicou a atacar os estabelecimentos de ensino e todas as tendências da “cultura” moderna:

Enfim aprendemos aquilo que tanto prejudica não sabermos na juventude: que primeiro temos de fazer o excelente e, em segundo lugar, buscar o excelente, não importa onde e sob qual nome ele se ache: que, por outro lado, é preciso nos esquivarmos a tudo que é ruim e medíocre, sem combatê-lo, e que a dúvida em relação à qualidade de uma coisa — que logo surge, com um gosto mais treinado — já valeria como argumento contra ela e razão para evitá-la; arriscando às vezes errar e confundir o bom que é de difícil apreensão.

são com o imperfeito e ruim. Apenas quem não pode fazer coisa melhor deve atacar as ruindades do mundo, como soldado da cultura. Mas a classe que nela produz e ensina perecerá se tomar em armas e, à força de precaução, vigília noturna e sonhos maus, converter a paz de sua casa e sua profissão em inquietante desassossego (NIETZSCHE, 2007, p. 72).

Conforme se diz, o “espírito livre”, na medida em que se liberta da tradição, não pode se desperdiçar apenas com a negação da mesma; precisa afirmar-se, e isso só ocorre por meio da busca, muitas vezes solitária, da excelência e do esquivo da mediocridade. Para não estar comprometido apenas com a negação do meio no qual existe, o espírito livre tem inclusive liberdade para avaliar o que nesse meio pode lhe ser vantajoso. Quanto a isso, é importante ressaltar a mudança de impressão nietzscheana a respeito do ginásio enquanto estabelecimento de ensino. Em *Humano demasiado humano*, ao falar do *Efeito subestimado do ensino ginásial*, o filósofo reconhece que este pode ser importante para a formação do indivíduo:

[...] nisso está o valor que normalmente não é reconhecido – esses professores falam a língua abstrata da cultura superior, pesada e difícil de compreender, mas uma elevada ginástica da mente; em sua linguagem aparecem continuamente conceitos, termos especiais, métodos, alusões que os jovens quase nunca ouvem na conversa com familiares ou na rua. Se os alunos apenas ouvirem, seu intelecto será involuntariamente preparado para um modo de ver científico. Não é possível que alguém saia dessa disciplina totalmente intocado pela abstração, como puro filho da natureza (NIETZSCHE, 2005b, p. 168).

Sob o ponto de vista da formação humana, espíritos livres são aqueles que não podem ser domesticados, isto é, formar-se em função de uma norma impessoal e doutrinária, sem serem oprimidos. Eles precisam ter liberdade para recolher das experiências o que lhes for mais vantajoso, que poderá contribuir com seus talentos. Com efeito, torna-se problemático a educação tradicional gerenciada por sacerdotes, padres e professores com idiossincrasias sacerdotais, visto que estes não dão nenhuma liberdade às potências do aprendiz, mas as submetem a valores transcendentais. Consequentemente, não cabe ao espírito livre essa formação da coerção. Em vez disso, só lhes é saudável o cultivo, que lhes garante o melhor proveito de suas potências. Com base nisso Nietzsche pensa a sua educação: “A educação deve, tanto quanto possível, forçar as virtudes, conforme a natureza do aluno: então a virtude mesma, como ensolarada atmosfera estival da alma, pode fazer seu próprio trabalho, acrescentando maturidade e doçura” (NIETZSCHE, 2017, p. 37). Sendo assim, uma educação de cunho nietzscheano procura levar em consideração a particularidade de cada aprendiz, procurando esclarecê-lo a respeito do que o move, do que o impulsiona ao conhecimento, para que ele assim possa seguir seu próprio caminho. Observar-se, portanto, que Nietzsche se diferencia de

sua fase juvenil, na qual acreditava na necessidade do mestre e da autoridade. Agora, ele inclusive fala de um abandono gradativo da necessidade de escola e professores, na medida em que os alunos vão se tornando cada vez mais autônomos no cultivo de si:

Como o autodidatismo e a educação em grupo se generalizam, o mestre, em sua forma costumeira, deve se tornar praticamente supérfluo. Amigos sequiosos de aprender, que querem juntos apropriar-se de um saber, encontram, em nossa época dos livros, uma via mais curta e mais natural do que a da “escola” e do “professor” (NIETZSCHE, 2007, §180, p. 198).

Deve-se compreender que, com a publicação de *Humano demasiado humano*, Nietzsche inicia o trajeto que o levará à diferença entre domesticação e cultivo, que é o problema central desta investigação. Deve-se compreender deste início que a *domesticação* se refere a uma tradição metafísica cuja única preocupação é a negação da particularidade em virtude de valores transcendentais e generalizantes. A domesticação, pois, é uma formação que inibe as potencialidades singulares, fazendo com que todos os homens se nivelem a valores comuns. Por outro lado, distingue-se dela a concepção de *cultivo*, cujo cerne é proporcionar ao homem a possibilidade de tornar-se o que se é, incorporando as experiências que podem torná-lo autêntico, à parte do que há de medíocre e opressor. No decorrer deste trabalho, a concepção de cultivo enquanto proposta pedagógica nietzscheana será a última a ser desenvolvida, pois antes, no capítulo que se segue, será feita uma análise do que seja domesticação a partir da *Genealogia da Moral*, mais precisamente sua relação com a vingança e o castigo. Ver-se-á, portanto, como a domesticação não consiste em nenhuma superação da barbárie, mas é apenas seu enfraquecimento e adoecimento.

CAPÍTULO II – O PROCESSO DE DOMESTICAÇÃO

O objetivo deste capítulo é compreender o pensamento de Nietzsche a respeito do processo de domesticação, tendo por base a negação das pulsões desdobrada por essa formação do homem. No primeiro tópico, *A selvagem hierarquia das pulsões*, apresenta-se a tipologia nietzscheana dos impulsos selvagens anteriores ao processo domesticador. Segundo o autor da *Genealogia da Moral*, esses impulsos, em sua inteireza natural, vigoram mediante uma organização hierárquica, que se descarrega violentamente para fora, por meio da qual os mais fortes subordinam os mais fracos.

O segundo tópico, *A doméstica anarquia das pulsões*, compreende o momento de corrupção da hierarquia estudada anteriormente, corrupção esta que gera a decadência e a anarquia das pulsões. Segundo Nietzsche, trata-se do acontecimento que origina a *consciência* enquanto derradeiro e mais fraco desenvolvimento do orgânico e, conseqüentemente, o processo civilizatório da domesticação. Na anarquia, as pulsões fortes deixam de dominar, não sabem o que fazer de si mesmas e, nesta falta de decisão, voltam-se para dentro do psíquico humano, negando-se e nivelando-se às mais fracas. Na história desse acontecimento, como revela Nietzsche, marcar-se-á a relevância dos judeus, também dos filósofos Sócrates e Platão e do cristianismo de Paulo.

No terceiro tópico, *Mnemotécnica e ideais ascéticos*, aprofunda-se, em termos morais e psicológicos, a passagem dolorosa da hierarquia à anarquia das pulsões, projetada e desdobrada pelo *ressentimento*, focalizando a *Genealogia da Moral*. Analisa-se a estreita relação entre memória, castigo, adoecimento e sofrimento, desenvolvendo os conceitos de *má consciência* e sentimento de *culpa*. Ademais, como antídoto a esses fenômenos morais da memória, vê-se que a formação que domestica oferece os *ideais acéticos* para sanar a dor que ela mesma causa com o seu processo, para se valorar cada vez mais necessária entre os fracos.

Por fim, no quarto e último tópico, *Kant e a domesticação moderna*, apresenta-se a crítica de Nietzsche à modernidade, identificando nesta, mais precisamente na *Crítica da Razão Prática*, a presença dos valores oriundos da domesticação e dos ideais ascéticos sacerdotais, enquanto anarquia e negação das pulsões.

2.1.A selvagem hierarquia das pulsões

Domesticação é um termo da zoologia, que diz respeito ao processo de docilização de animais através da intervenção humana. Os animais domésticos não existem por natureza,

pois são produtos da manipulação humana⁷. Nietzsche, ao falar de domesticação do homem, não pretende se distanciar tanto desse sentido zootécnico, visto que ele compreende o homem enquanto *corpo*, ou seja, em sua animalidade. Enquanto corpo, o animal humano é uma multiplicidade de forças ou pulsões, muitas vezes discordantes entre si, violentas, para consigo e com os outros. Segundo Nietzsche, primitivamente, tais pulsões se organizam de forma hierárquica, onde impulsos mais fortes dominam os mais fracos, gerando potência para o organismo. Essa hierarquia selvagem das pulsões foi o que o processo da formação domesticadora buscou inibir, corrompendo-a e instaurando a anarquia. Por isso, o que será realizado neste tópico é a caracterização nietzscheana dessas forças ativas em seu estado selvagem, íntegro e hierárquico.

Nietzsche se desvencilha das concepções que concebem o homem como algo dado, claro, como um milagre, como se a humanidade já começasse em seu apogeu. Prova disso é que, na *Genealogia da Moral*, ele chega a comparar a espécie humana aos animais que saíram do ambiente aquático para o terrestre, que tiveram de trocar a vida errante, aventureira e guerreira do oceano pelo peso de “carregar a si mesmo”, pelo esforço de respirar o ar sufocante da superfície, tornando-se canhestros para as funções mais simples (NIETZSCHE, 1998, p. 72-73). Com efeito, o homem, tal como nos foi dado a conhecer pela civilização, é algo muito superficial diante de sua profundidade oceânica. É necessário saber que ele *veio a ser*, sendo fruto de um longo e dramático processo de domesticação ou hominização. É importante aqui reproduzir a tipologia genealógica desse animal selvagem em sua inteireza, tal como Nietzsche o compreende, para saber *quem* a civilização domesticou com sua formação.

De acordo com Nietzsche, o homem selvagem, o tipo bárbaro, é também, ao contrário do que o homem moderno considera, o tipo nobre. Como seria possível um bárbaro ao mesmo tempo nobre? O bárbaro em Nietzsche é aquele que ainda não teve suas forças primitivas corrompidas pela domesticação. Se nobreza é o que possui proveniência, portanto o bárbaro é nobre, pois ele é o que está mais próximo das forças titânicas da natureza, das quais provém não só ele, mas todo ser vivo. Ora, justamente por ser o mais próximo de sua proveniência, o homem selvagem assume sua barbárie sempre com excesso, exteriorizando-se com violência e dominação, como demonstra o aforismo 257 de *Além do Bem e do Mal*:

Digamos, sem mais palavras, de que modo *começou* na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energia de vontade e ânsias de poder intactas, arremessaram-se sobre raças mais fracas,

⁷ Cf. LORENS, Konrad. *A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso*. 2.ed. São Paulo: Editora Brasiliense S. A, 1986.

mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes e pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta dos bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras.” [...]) (NIETZSCHE, 2005a, p. 153).

As forças que vigoram na tipologia do bárbaro-nobre são tão naturais e originárias que nelas ainda se apresentam a hierarquia, a sede de dominação e o destacar-se dos mais fracos. Com isso, ele só segue a natureza das coisas, pois é isso que os entes fazem em suas escalas de existência. Vale os exemplos de Marton (1990): “A célula, ao tornar-se função de outra mais forte, está a obedecê-la; o pensamento, ao sobrepujar os demais, passa a mandar neles; o impulso, ao queixar-se de outros, recusa a obediência e busca o mando” (MARTON, 1990, p. 48). Em outros termos, dispostas hierarquicamente, as pulsões que operam no bárbaro-nobre não vacilam diante do *necessário*: são ativas, não desconfiam de si mesmas, apenas procuram se descarregar.

Sendo assim, o bárbaro-nobre segue a própria natureza sem as interrupções da consciência. Como diz Nietzsche, a força nobre não se deve tanto ao fator físico, mas antes ao psíquico. Mas de onde provém essa força psíquica? Nietzsche responde: do esquecimento. “Esquecer”, assim escreve o filósofo, “não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (NIETZSCHE, 1998, p. 47). O esquecimento é o impulso bárbaro que permite a conservação da hierarquia do funcionamento orgânico e sua exteriorização sem reservas; a memória, por outro lado, é o processo enfraquecedor, que estagna o animal humano em seus impulsos mais próprios. Não é por acaso que a memória é o artifício central da domesticação, pela qual a civilização é, por definição, memória e História. O esquecimento, no entanto, é o estado no qual o bárbaro-nobre realiza sua própria vontade sem nenhuma noção de responsabilidade.

Sem dúvida, o esquecimento é uma “força inibidora ativa”, por inibir o que inibe as próprias forças. Deste modo, ele funciona como um processo imunológico da *saúde*. Em Nietzsche, deve-se entender por saúde tudo o que afirma a vida: a tendência para a felicidade, o júbilo, a jovialidade, a autoestima, o orgulho, ou seja, toda sorte de coisas que não poderiam ser possíveis sem o esquecimento, já que este mantém afastado tudo o que nega vida e que é, de certa maneira, *verdadeiro*, como a morte, o sofrimento, o envelhecimento e a pequenez humana diante da vastidão do universo. Em suma, o esquecimento é a autoconservação fisiológica ativa contra a gravidade da existência.

Sendo assim, a selvagem e incondicional afirmação das pulsões primitivas, como se homem pressentisse a fatalidade de sua degeneração por milênios, move-o ao longo da pré-história. Sem qualquer mecanismo de inibição, a vontade descarrega-se livremente, com toda violência. Ainda não corrompidos, os impulsos atuavam mediante uma hierarquia, na qual os mais fortes dominavam os mais fracos, como ocorre na natureza em geral. Aí o “egoísmo” sem ego, se é que se pode dizer assim, operava em sua face mais íntegra, pois ainda não existe a *consciência*, nenhuma memória penosa, nenhum sentimento de culpa, nenhum sintoma de fraqueza. O homem pode ser considerado nessa etapa primitiva a própria encarnação das forças mais intensas da natureza, e “[...] a natureza só pode ser pensada como infinita possibilidade de forças em relação, como um campo de forças, cuja essência consiste em uma efetivação integral, a cada instante” (GIACCOIA JR, 2005, p. 32). Em razão disso, comparar-se com os animais, sentir junto a estes a mesma proveniência, não era ao bárbaro-nobre nenhuma vergonha, mas antes mesmo motivo de orgulho e altivez:

Tendo-se feito do espiritual (juntamente com todos os impulsos, maldades, inclinações) uma propriedade comum e, portanto, vulgar, não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores (as linhagens nobres viam-se honradas por essas fábulas) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela (NIETZSCHE, 2016a, p. 31).

Nietzsche costuma usar metáforas zoológicas para expressar seu pensamento sobre o homem bárbaro e o homem domesticado. O primeiro, por exemplo, ele chama de “ave de rapina”; o segundo, em oposição ao primeiro, por viver em rebanho, ele chama de “ovelha”. Com isso, evidencia-se a relação de conflito presente entre os dois tipos e a dificuldade que é transformar o primeiro no segundo por meio da domesticação. Essa metáfora zoológica pode ser identificada na seguinte passagem:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha.” (NIETZSCHE, 1998, p. 35-36)

Uma vez que, para o rebanho de ovelhas, as aves de rapina são sempre más e perigosas, Nietzsche admite que o homem moderno, enquanto animal de rebanho por excelência, ao se deparar com sua tipologia do homem bárbaro, notadamente o veria como uma típica besta maligna. Em razão disso, pergunta-se: o homem bárbaro é um tipo maligno segundo a moral,

mas *quem* ele é de um ponto de vista amoral? Longe de ser mal, este homem mais natural, concordante com a nobreza, *sentia*-se como o “bom”, por *bom* querendo dizer poderoso, feliz, superior e capaz, em oposição a tudo que é *ruim*, que significa o baixo, sofredor, fraco e desprezível: “‘Os bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como ‘os felizes’; eles não tinham que construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens de ressentimento); [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 30). Nietzsche entende que esse tipo de valorar as coisas é o mais verdadeiro porque é o primeiro, e o que é originário está sempre mais de acordo com a hierarquia da natureza, sem o falseamento da consciência, que é o último desenvolvimento do orgânico.

Percebe-se aqui que a hierarquia presente nas forças ativas que operam no bárbaro-nobre também se manifesta nos valores morais. A ação de atribuir valor às coisas surge a partir dos impulsos vitais desse tipo dominante: “O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que é prejudicial é prejudicial em si’, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores” (NIETZSCHE, 2005a, p. 156). Em outras palavras, essa primeira medida das coisas surge para expressar alegria e júbilo de estar junto delas, sendo insensível aos sofrimentos exteriores que a tomam como causa; ela não atribui valor levando em consideração um inimigo ou opositor, mas mede tudo a partir de si própria.

É um valorar que não está comprometido com o exterior. Ao contrário, antes o mantém distante, ou melhor, esquecido, enquanto acontece o júbilo consigo mesmo. É precisamente isso que Nietzsche denomina de *pathos da distância*, o olhar abaixo de si tudo o que é *ruim*, mantendo o distanciamento dos valores, mantendo a hierarquia fora do alcance da corrupção. Nas palavras de Nietzsche: “O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sub’” (NIETZSCHE, 1998, p. 19). Tal distanciamento, sob um ponto de vista natural, funciona como uma forma de imunizar o excesso de força e saúde do perigo da fraqueza e doença, pois, como Nietzsche entende, “Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos” (NIETZSCHE, 1998, p. 111). Isso não é complexo de explicar, pois, para o próprio crescimento da força, o forte precisa sempre competir com os demais fortes para se superar, enquanto que levar em consideração o fraco pode muito bem tirá-lo desse exercício e sucumbir na fraqueza. Ora, não levar em consideração o fraco é justamente o que realiza o pathos da distância, cujo princípio é a concentração de força neste distanciamento.

Contudo, é preciso situar a prática do *pathos da distância* na sociedade. Pergunta-se: como e onde os bárbaros-nobres instauraram os seus valores superiores? Para Nietzsche, em uma sociedade aristocrática, enquanto Estado organizado e instaurado pela força. Como este se deu? Primeiramente, Nietzsche pensa nos “homens de rapina” como animais que se organizavam em bandos, com número bem reduzido de indivíduos. Enquanto bando, eles se precipitavam, de forma abrupta e repentina, sobre populações significativamente superiores a eles em número, embora pacíficas (NIETZSCHE, 1998, §17). Em tal situação, eles as submetem à violência, ao domínio e à escravidão. Os “animais de rapina” organizam as populações hierarquicamente, colocando eles próprios no topo, então, antes estrangeiros, passam a se sentir em casa, e os antigos habitantes tornam-se os seus subordinados. Em razão disso, quanto à origem do Estado, Nietzsche se distingue do contratualismo moderno: “Desde modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado com aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 1998, p. 75). A tese de um contrato aparece à Nietzsche como uma forma muito racional e anacrônica de interpretar as origens, uma forma que, em si mesmo, visto ser moderna, é bem tardia na história. Por outro lado, de acordo com o excesso de instinto dos primórdios, seria mais cabível ao bárbaro-nobre inaugurar uma aristocracia de acordo com a hierarquia dos seus instintos, de acordo com sua vontade, onde *bom* é tudo que é forte, e *ruim*, tudo que é fraco.

Contudo, no próximo tópico se verá como essa sociedade fundamentada no mais forte sofre a transvaloração dos valores a partir da vingança dos fracos. Tal vingança originada do ressentimento consiste no processo de domesticação a partir da moral e dos seus valores metafísicos. Agora os fracos se proclamam *bons*, contra os nobres hierárquicos, agora os *maus*. Um dos princípios da formação domesticadora será a corrupção da hierarquia dos instintos, colocando-se como alternativa à anarquia e à ausência de domínio que ela mesma causa, na qual as forças vacilam e não sabem mais o que fazer de si mesmas, e então, ao invés de se descarregarem para fora, voltam-se para dentro do psíquico humano, gerando autonegação doentia e má-consciência. Eis o processo da *domesticação* que será desenvolvido a seguir.

2.2.A doméstica anarquia das pulsões

Agora em diante será desenvolvido o ponto de ruptura dos instintos que dá início ao processo de *domesticação* do homem. Aqui se elabora as condições de possibilidade da formação domesticadora tal como Nietzsche a expõe. Por domesticação, o filósofo entende a

docilização e adoecimento do animal humano para que se torne cumpridor de promessas e leis, sacrificando as próprias vontades e impulsos em favor de um exterior transcendente. É preciso que se compreenda que esta formação não é nenhuma superação da barbárie, mas apenas seu enfraquecimento e adoecimento. Para Nietzsche, a *domesticação* se inicia quando aquela primitiva *hierarquia* dos instintos, que era a marca do bárbaro-nobre, entra em decadência e se dissolve em *anarquia*⁸.

De acordo com Giacoia Jr: “Uma formação orgânica decadente caracteriza-se, pois, como uma unidade em desagregação, cujas partes tendem à anarquia dos elementos, à dissolução da totalidade que outrora constituíam” (1997, p. 21). Para Nietzsche, o estado decadente, o mais corrompido, é a anarquia, porque somente disposta desta maneira as pulsões se permitem domesticar. É impossível domesticar os instintos em seu estado hierárquico, porque suas forças excedem toda inibição que lhes é imposta do exterior. A domesticação, portanto, necessita da corrupção a partir do interior: “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’ [...]” (NIETZSCHE, 2005a, p. 154).

Na decadência, as forças ativas que operam no organismo já não agem mais segundo o princípio ativo da natureza, onde os impulsos fortes dominam os fracos. A própria força que acompanha a vontade se volta contra si, através de um não querer mais dominar e se comprometer. Então, se a força não se exterioriza para fazer valer sua vontade, acontece de ela voltar para dentro, gerando o que Nietzsche chama de “interiorização do homem”, que, em outras palavras, é a própria hominização: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). Assim, se o impulso natural dos instintos fortes se nega, conseqüentemente estes não sabem mais o que fazer com as próprias forças; nesta indecisão instauram-se a anarquia das pulsões e a ausência de propósitos vitais, e então os fortes passam a se identificar com os fracos, como destaca Giacoia Jr:

A decadência é uma diminuição, um enfraquecimento do homem; é a transformação do tipo forte no tipo fraco, o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas, a subtração da força dos fortes que fez com que os próprios fortes assumissem os valores dos fracos (GIACOIA JR, 1997, p. 21).

⁸ Entender a domesticação e sua relação com a anarquia dos instintos será de suma importância para o entendimento geral da investigação, pois se verá que o cultivo, enquanto formação distinta, também é a superação da anarquia como retorno à natureza, mas por meios não bárbaros. Contudo, essas questões serão deixadas para o final, pois o presente tópico tem por objetivo desenvolver a tipologia nietzscheana do homem domesticado a partir da anarquia e do redirecionamento de suas pulsões para a negação de si.

Como produto, tem-se a própria transmutação do natural que é posto de “cabeça-para-baixo”. Dispostas hierarquicamente, as forças se exteriorizam de forma bárbara; mas, quando a anarquia dos instintos predomina, elas se voltam para dentro do psíquico humano, gerando a *consciência*, cuja interiorização humaniza o homem e o separa da natureza. Sendo assim, Nietzsche entende que a consciência surge como o último desencadeamento da vida orgânica e é, portanto, a sua expressão mais fraca, fruto de um desequilíbrio interno: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (NIETZSCHE, 2012a, p. 61). Sendo o que há mais fraco em um organismo vivo, a consciência pode ser entendida enquanto uma manifestação da negação do próprio organismo, pois este, uma vez que busca a força, também precisa ser inconsciente. Por essa razão Nietzsche nega diversas vezes a realidade ontológica da consciência, vendo-a mais como uma “sombra” do corpo, ou uma manifestação do *nada* no organismo vivo. Com relação a isso, vale ressaltar a afirmação de Roberto Machado: “É a essa crítica da consciência – crítica que ousa até negar a existência da consciência, considerando-a uma ficção inutilizável – que corresponde no discurso nietzscheano o elogio da “animalidade”, dos sentidos, do corpo” (MACHADO, 1999, p. 92). Sendo assim, a opção nietzscheana por valorizar o corpo e os instintos do animal humano como via de crítica da formação domesticadora também passa pela negação da facticidade dos pressupostos desta formação. Mas essa crítica será abordada apenas no próximo capítulo. Antes, prossegue-se na caracterização do homem consciencioso e domesticado.

O homem consciente já não é capaz daquele bárbaro esquecimento afirmativo do instante. Em vez disso, é desconfiado, perscruta o passado e o futuro, não satisfaz os próprios desejos, já sente necessidade de Verdade absoluta e de dever, por meio de uma fisionomia depressiva. Sendo assim, seria então um animal doente, pois se o orgânico é um absurdo diante do *kósmos*, a consciência, dentro do orgânico, seria ainda mais absurda, uma espécie de doença⁹. Deve-se pensar a anarquia dos instintos enquanto colapso que marca a passagem do homem forte e potente para o fraco, consciente e impotente.¹⁰ Ela é a diminuição do homem que o retira de sua nobre proveniência da natureza. Os impulsos fortes perdem sua nobreza, e

⁹ Por conseguinte, para Nietzsche, um retorno à saúde ou à hierarquia do devir somente estaria presente na capacidade do homem de se religar às forças cósmicas pela afirmação de suas pulsões, dada pelo esquecimento e a ilusão.

¹⁰ Na termodinâmica existe um princípio que corrobora este posicionamento nietzscheano no âmbito das ciências da natureza. É o princípio de degradação da energia, que aumenta na medida em que um sistema se desorganiza, ou se encontra em estado de entropia (i.e. anarquia). Edgar Morin, no *Método I: a natureza da natureza*, menciona os principais teóricos desse princípio: “O espantoso é que o princípio de degradação da energia de Carnot, Kelvin e Clausius se tenha transformado um princípio de degradação da ordem, no decorrer da segunda metade do século XIX, com Boltzmann, Gibbs e Plank.” Cf. MORIN, Edgar. *O Método I: a natureza da natureza*. 2ª edição. Lisboa [Portugal]: Publicações Europa-América, presume-se que a edição portuguesa seja de 1980.

então os fracos assumem o lugar. Conseqüentemente, instaura-se o adoecimento, que nada mais é do que o culto da morte e do nada no interior da própria *vida*.

Mas não se deve pensar a anarquia dos instintos apenas em termos de fraqueza. Ao colapsar a hierarquia condicionada sempre às mesmas tarefas de dominação e descarga, ela possibilita ao homem sua hominização. O homem se torna um animal dotado de profundidade e de possibilidade, de novas formas de lidar com suas pulsões, com novas disposições, pois os instintos se desorganizam e procuram outras formas de organização: “O animal mais enfermo é também o mais problemático, digno de questão, denso, profundo e pleno de futuro, - um aguilhão na carne da natureza, de todo presente” (GIACOLA JR, 2013, p. 138). Apesar de doente, ele se torna um animal não fixado, cheio de possibilidades. Essas possibilidades, porém, não se concretizam através de milagres, mas sim por constantes experimentações que o homem realiza consigo mesmo:

Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses [...] (NIETZSCHE, 1998, p.110).

A anarquia dos instintos e sua interiorização favorecem ao homem novas possibilidades de organização, embora domesticadas. E aqui faz sentido a metáfora estabelecida por Nietzsche do “animal de rebanho”, pois esta reorganização do homem é sempre uma domesticação no interior de uma vida comum. Naturalmente, a depressão causada pelo desvio dos próprios instintos, pela corrupção da hierarquia, gera no animal doente aquilo que Nietzsche denomina *instinto de rebanho*, que nada mais é do que o encontrar, juntos com os outros animais doentes, uma segurança ou esperança em comum, sobretudo contra a ameaça dos fortes:

Numa “vontade de reciprocidade” deste modo suscitada, vontade de formar rebanho, “comunidade”, “cenáculo”, a vontade de poder assim estimulada, mesmo num grau mínimo, deve por sua vez alcançar uma nova e mais plena irrupção: a *formação do rebanho* é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão (NIETZSCHE, 1998, p. 125).

Ou seja, quando a anarquia dos instintos se instaura e os homens se divorciam da natureza, eles não conseguem suportar no isolamento a ausência de sentido de suas vidas, por isso se unem em comunidades orientadas por valores morais fixados, valores que devem sua existência àquilo que negam. Tal determinação se apresenta tão forte nas comunidades domesticadas que todo desejo de estar só, à primeira vista, já causa desconfiança entre os outros, visto que a solidão tem de ser vista como castigo e não como disposição livre do comporta-

mento. Sendo assim, tudo o que faz lembrar os antigos impulsos “egoístas”, como uma espécie de atavismo, precisa ser logo caluniado e afastado para conservar o rebanho:

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama a honra morais (NIETZSCHE, 2005a, p. 88).

Os valores morais que surgem entre os “animais de rebanho” transmutaram os valores até então tidos como naturais, aqueles de origem nobre e hierárquica, dos fortes que se diziam “os felizes”, “os capazes” e “os bons”. Para os homens domesticados, todos esses valores advindos da hierarquia são maus, injustos, e bom são eles, os dóceis e iguais. Adentrando na história dos povos, Nietzsche identifica o povo judeu como o protagonista da primeira inversão dos valores, onde os mais fracos passam a dominar: “[...] de que com os judeus principia a revolta dos escravos na moral: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque — foi vitoriosa...” (NIETZSCHE, 1998, p. 26). No que consiste essa vitória? Nietzsche, na busca de responder isso, argumenta que a vitória do povo judeu se deu basicamente sobre as próprias condições naturais de haver qualquer povo: a força e a autoafirmação. É como se eles tivessem crescido em um terreno onde eles não poderiam ter crescido. Por isso não se trataria de uma vitória, mas *a* vitória – aquela sobre a natureza e a lei da vida (conf. NIETZSCHE, 2016b, p. 28). Contudo, é preciso que se compreenda que para Nietzsche tal vitória não é de fatos sobre fatos, mas de ideais sobre a realidade opressora, sendo no fundo não uma vitória, mas uma reinterpretação da derrota, dando um sentido para si por meio da fuga do real para o ideal.

Nietzsche, contudo, reconhece que o homem deve sua profundidade e sua memória aos judeus, profundidade da interiorização dos instintos, que o fez ser esse animal inacabado e interessante, embora doente, mas por isso mesmo desejoso de completude. Quando Nietzsche se refere à viagem de Platão ao Egito, cogita se não foi o encontro com os judeus que lá viviam que fez o filósofo ateniense se tornar precursor do cristianismo: “Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver frequentado a escola dos egípcios (—ou dos judeus no Egito?)” (NIETZSCHE, 2000, p. 113). Apesar de suas críticas, Nietzsche transfere aos judeus uma responsabilidade grandíssima no destino do Ocidente e os valoriza por terem dado primeiramente à

espécie humana uma profundidade psicológica tangível, por ter podido influenciar o platonismo e os cristãos, estas duas grandes escolas da formação domesticadora da civilização.

Para Nietzsche, em se tratando de povos, como já se disse, foram os judeus que instauraram a formação domesticadora a partir da anarquia dos instintos. Porém, ao falar de indivíduos que influenciaram a civilização, a decadência e a anarquia tiveram dois personagens históricos importantes, a saber, o filósofo Sócrates (NIETZSCHE, 2000, p. 19) e o apóstolo Paulo de Tarso (NIETZSCHE, 2016b, p. 47-52). Sócrates teria sido o porta-voz teórico inaugural dessa tradição, porque foi ele que a preencheu de dignidade em termos de fundamentação racional, através do discurso filosófico. Seu discípulo mais notável, Platão, com sua desvalorização do mundo sensível em nome do mundo ideal e eterno, exerceria uma influência decisiva para que a tendência do mestre ganhasse influência posterior. O platonismo, em uma dimensão plebeia, se faria cristianismo a partir do apóstolo Paulo, dando início à religião que dominou o mundo ocidental com suas ideias domesticadoras e negadoras da vida. Tendo em vista essa universalização do platonismo para camadas mais baixas, Nietzsche denomina, no prólogo de *Além do bem e do mal*, o cristianismo como uma espécie de “platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2005a, p. 8).

Embora a filosofia de Platão fizesse lembrar alguns traços da velha aristocracia¹¹, por exemplo, quando ele se refere ao rei filósofo na *República* como solução para substituir a crise da democracia ateniense, a influência socrática sobre ele foi ainda mais forte, principalmente em seu desprezo pelo corpo. Consequentemente, o apóstolo Paulo de Tarso teria se aproveitado tanto da dissolução da ordem aristocrática grega quanto da crise da democracia para disseminar o cristianismo enquanto platonismo do povo, enquanto religião da fuga do mundo para salvar instintos em anarquia. Sem dúvida, um dos *insights* significativos de Nietzsche, desde a sua juventude, é a desconfiança para com toda tradição filosófica grega e a capacidade desta para se abrir à decadência. Já em *O nascimento da tragédia*¹², de 1872, ele identifica a filosofia do mundo grego não como ápice, mas como decadência daquela cultura. O lugar comum de que Sócrates seria um milagre grego, em Nietzsche, é substituído por esta concepção inversa: Sócrates como maldição.

¹¹ “Por outro lado – e isso nos devolve ao nosso tema titular – o eros platônico une tão-só os governantes, e não, como o futuro ágape cristão, a sociedade inteira. Reencontramos aqui a tese de Landsberg: o pensamento regenerador de Platão, fundamentalmente elitista, está em consonância com a epistemologia aristocrática do mundo antigo. À aristocracia carismática dos xamãs-filósofos incumbe a cura da pólis e salvaguarda da cultura helênica. A sociedade antiga, mesmo depois de ultrapassada a idade da inocência, persiste em sonhar com elite e com carisma.” MARQUIOR, J.G. O elitismo no pensamento de Platão. In: *Saudades do Carnaval*: introdução à crise da cultura. Rio de Janeiro: Forense, 1972. p. 161-170.

¹² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (2000), Nietzsche retoma o problema de Sócrates, aliás, em um capítulo intitulado *O problema de Sócrates*. Agora em um contexto de pensamento mais amplo, o ateniense não é visualizado apenas à luz da decadência grega, mas a partir de uma longa história da interiorização do homem enquanto espécie dos instintos anárquicos, da qual ele surge como caso extremo: “No fundo o seu caso foi apenas o caso extremo; apenas o caso mais distintivo disto que outrora começou a se tornar a indigência universal: o fato de ninguém mais se assenhorar de si, de os instintos se arremeterem uns contra os outros” (NIETZSCHE, 2000, p. 22). De acordo com a interpretação de Nietzsche, em Sócrates não estaria somente presente uma forte anarquia das pulsões, mas sua profunda perversão pela razão teórica:

Em Sócrates, a desertificação e anarquia estabelecidas no interior dos instintos não são os únicos indícios de *décadence*: a superfecundação do lógico e aquela *maldade de raquítico*, que o distinguem, também apontam para ela. Não nos esqueçamos mesmo daquelas alucinações auditivas que, sob o nome de o “Daimon de Sócrates”, receberam uma interpretação religiosa. Tudo nele é exagerado, bufão, caricatural. – Procuro compreender de que idiossincrasia provém essa equiparação socrática entre Razão = Virtude = Felicidade: essa equiparação que é, de todas as existentes, a mais bizarra, e que possui contra si, em particular, todos os instintos dos helenos mais antigos (NIETZSCHE, 2000, p. 19).

A identificação entre razão, virtude e felicidade é o que surge como perversão socrática dos instintos, pois “Enquanto a vida está em ascensão, a felicidade é igual aos instintos” (NIETZSCHE, 2000, p. 23). Essa identificação foi tornada inteligível pelo método dialético, enquanto instrumento para fascinar e convencer os outros. No entanto, “fascinar” e “convencer” são outros nomes para o enfraquecimento. O enfraquecimento aqui se torna sofisticado, pois não se recorre mais à dor ou à força, mas tão somente ao poder da palavra. As palavras conseguem convencer o interlocutor, até então certo de sua felicidade em meio às próprias pulsões, a duvidar de si mesmo, tornando-se vacilante e vulnerável. Ao entrar nesta anarquia, os instintos se tornam alvos fáceis da dialética, que agora veem nela uma solução, uma salvação, para reconquistar a felicidade perdida. Neste momento, a Razão se interpõe como salvadora e se torna o imperativo do grande filósofo posterior, Platão. “A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente uma luz diurna contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão” (NIETZSCHE, 2000, p. 22).

Sócrates como um caso extremo da história da domesticação. Contudo, consiste em um caso teórico, tendo outro igualmente extremo na esfera religiosa. Na religião, Nietzsche identifica no apóstolo Paulo de Tarso, o disseminador do cristianismo na antiguidade, uma

extrema anarquia das pulsões. O cristianismo de Paulo também propõe a negação da vida, do corpo e do mundo, contudo, diferente do platonismo, que o alcançava pela elevação da alma à Ideia, a doutrina de Paulo, segundo Nietzsche, pretende o mesmo pelo caminho do ódio: “Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio” (NIETZSCHE, 2016b, p. 48). Contra quem, basicamente, o apóstolo volta seu ódio? Nietzsche diz: “O cristianismo tem por base a *rancure* [o rancor] dos doentes, o instinto voltado contra os sadios, contra a saúde. Tudo que vingou, tudo de orgulhoso, de atrevido, a beleza sobretudo, faz-lhe mal aos olhos e ouvidos” (NIETZSCHE, 2016b, p. 61). Entende-se aqui por que Nietzsche chama o cristianismo de “platonismo para o povo”, pois é a negação da vida e do corpo pelo único meio acessível aos pobres de espírito, a saber, a crueldade, a barbárie e o ressentimento contra tudo que é superior. A incapacidade da massa para dialética agora estaria pronta para negar os instintos não pela afirmação da racionalidade cara ao platonismo, mas pela imolação do corpo pecador, martírio justificado pela fé no juiz supremo que é Deus. É uma domesticação vulgar.

Sendo assim, o cristianismo não seria rompimento com o judaísmo, mas sua surpreendente evolução e continuidade eclesiástica e institucionalizada: “[...] o cristianismo pode ser entendido a partir de seu solo em que cresceu – ele não é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência a mais em sua lógica apavorante” (NIETZSCHE, 2016b, p. 28). Nietzsche, ao mesmo tempo, compreende o cristianismo como platonismo para o povo e como Judaísmo emancipado, sendo de um lado a massificação de uma filosofia para poucos, o platonismo, e de outro, a emancipação da plebe por meio do uso oportunista desta mesma filosofia.

2.3. Ressentimento, mnemotécnica e ideais ascéticos

Neste tópico será desenvolvido, em termos morais e psicológicos, o processo de domesticação, isto é, a passagem da hierarquia à anarquia dos instintos. Consiste em abordar o processo enquanto tal, desvendando suas etapas e procedimentos, como é apresentado na *Genealogia da Moral* de Nietzsche. A primeira etapa a ser destacada é o *ressentimento*, pois é o motor inicial da corrupção das pulsões enquanto projeto. Consiste na *vontade de vingança* dos fracos contra os fortes, vontade que causa mais danos a quem a tem do que ao objeto odiado, cujo sofrimento causado lhe é naturalmente esquecido. Os fracos sofrem por serem vencidos pelos fortes e, como não podem se vingar pela força, sofrem novamente, agora por causa do ressentimento. Porém, ao mesmo tempo, eles são astuciosos e não desistem da vingança: sa-

bem que, se não podem se vingar pela força, ao menos lhes restam vencer pela fraqueza. Mas como vencer pela fraqueza? Não seria contraditório? Mas é justamente esta a astúcia dos decadentes: o enfraquecimento dos mais fortes para poder vencê-los. Para Nietzsche, o enfraquecimento é justamente a anarquia dos instintos que possibilitará a domesticação.

Como se mencionou, a domesticação necessita da corrupção dos instintos, pois dispostos hierarquicamente eles são indomáveis. Mas, como a domesticação realiza essa corrupção? A *Genealogia da moral* de Nietzsche apresenta a segunda etapa, denominada *mnemotécnica*, que é o procedimento propriamente dito da domesticação (NIETZSCHE, 1998, p. 50-51). Seu objetivo central é agir sobre o principal gerador de força e de felicidade dos fortes, a saber, o esquecimento. Para Nietzsche, não houve história mais cruel e dolorosa sobre a terra do que o passado da mnemotécnica, meio de imprimir a memória nos fortes através do sofrimento físico e psicológico, sob a forma de *má-consciência* e *sentimento de culpa*.

Finalmente, a terceira etapa da consolidação da domesticação: os *ideais ascéticos*. Por meio desses ideais, a domesticação oferece salvação ao sofrimento que ela mesma causa com sua mnemotécnica. Os ideais consistem na negação da vida, do corpo e do mundo. Após desorganizar os instintos e deixar estes sem saberem o que fazer de si mesmos, por meio dos sacerdotes, a domesticação oferece aos mesmos uma possibilidade de vasão, um direcionamento. Os sacerdotes lhes oferecem ficções para escapar do sofrimento, sejam elas chamadas de Deus, Verdade ou Além-mundo.

Identificar no *ressentimento* o impulso inicial do processo domesticação é identificar a idiosincrasia primeira do fenômeno da *consciência*, o qual Nietzsche compreende como último e mais fraco aspecto do orgânico. Com o ressentimento, pela primeira vez, o reino causal das ações e reações não se restringe ao mundo natural, mas ganha aspectos imaginários, em uma esfera totalmente psicológica e anárquica: “Ressentimento é o predomínio das forças reativas sobre as forças ativas. O ressentido é alguém que nem age nem reage realmente; produz apenas uma vingança imaginária, um ódio insaciável” (MACHADO, 1999, p. 64). Ele surge como uma vontade de reação do animal humano contra um dano sofrido na vida, uma vontade que, por impotência, não pode se descarregar para fora, então se volta para dentro. Por outro lado, os valores criados pelo ressentimento apenas apontam para fora, haja vista que vivem numa intensa vontade de vingança contra o exterior. Este olhar para fora procura em todo canto um culpado para sua situação miserável, pois não tem força para responsabilizar-se ou arrogar-se. Por isso, no fundo, toda ação do ressentimento é em si mesma uma reação:

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 (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

O ressentimento dos fracos, tal como a felicidade dos fortes, também cria valores. As pulsões do bárbaro-nobre, agora sob seu julgamento, perdem o significado originário entre os seus agentes e passam a ser falsificadas moralmente como “más”, “injustas” e “egoístas”. Os ressentidos, porém, não esclarecem a si próprios o ressentimento que sentem, afinal, isso já seria um ato nobre e verdadeiro, antes se dizem os “bons” e os “justos”. Dessa forma, encobrem todo ódio, inveja, despeito, rancor, suspeita e vontade de vingança que sentem, e isto, segundo Nietzsche, lhes dá outra característica, a saber, o fato de serem mentirosos: “A palavra cunhada para este fim, ἐσθλός [bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro; [...] para diferenciação perante o homem comum mentiroso, [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 22). Portanto, o ressentido finge não sentir o ressentimento que sente, quando glorifica seus ideais ascéticos.

Os fracos precisam da mentira para estar convencidos da legitimidade da perversão dos instintos que empreendem. Neles a mentira age como dispositivo de autoconservação, mas ela só pode funcionar deste modo se for transformada em verdade absoluta¹³. O que é verdadeiro segundo os nobres, então, é para os fracos uma mentira, somente porque é arbitrário, e a verdade passa a ser o que eles declaram como universal e desinteressado. Mas, conforme Nietzsche, isso é uma mentira dos fracos, pois sua verdade universal também é arbitrária. De qualquer forma, isso demonstra uma aptidão dos fracos para a inteligência, para a capacidade de procurar razões para o que é instantaneamente ausente de razões e ininteligível para o forte movido pela instantaneidade. Nietzsche reconhece que os fracos se tornaram mais inteligentes e astuciosos que os seus antípodas:

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento — pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos (NIETZSCHE, 1998, p. 30-31).

¹³Assim, pode-se concluir que a verdade que necessita se totalizar para se convencer de sua veracidade, em verdade, é uma mentira que evita a todo custo o esclarecimento sobre si.

Sendo os fracos mais inteligentes, pode-se detectar nisto uma chave para compreender a derrota dos fortes. Por meio da astúcia e da inteligência, os fracos encontraram um procedimento adequado ao processo de domesticação dos fortes, a saber, a *mnemotécnica*. Nada mais lógico do que isto, uma vez que o esquecimento é a força operante por detrás da hierarquia dos instintos: empregar técnicas de memória para instaurar a anarquia:

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” (...) Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra (NIETZSCHE, 1998, p. 50).

Essas técnicas não podem ser pensadas como se fossem milagres, pois elas se concretizaram por artifícios cruéis e muito sofrimento. Nietzsche chega a mencionar toda sorte de brutalidade, como os sacrifícios de primogênitos, esquarteramento, mutilações, castrações, fervura, rituais religiosos cruéis, resultando, desta maneira, que quanto mais brutalidade, mais memorioso e exigente se torna o convívio social (NIETZSCHE, 1998). A mnemotécnica é a concretização daquela vingança, outrora apenas imaginária, dos fracos, sendo o evento mais doloroso, segundo Nietzsche, da pré-história da hominização. Por meio dela, o castigo irônico dos fracos é tornar o castigado em um dos seus: forçá-lo ao rebanho. O rebanho da memória e dos costumes fixos, com antepassados cuja autoridade está acima de qualquer vontade própria, subordina os impulsos mais fortes à constante repetição da dor, pois somente o esforço para esquecer o sofrimento pode lhes imprimir a memória comum:

[...] a memória surge a partir das penosas tentativas para esquecer, esquecer a dor causada por um trauma. *Só o que não cessa de causar dor permanece na memória*, mas também aquilo o que não deixa de permanecer atuando como dor cria a própria memória que *conserva*. Só permanecem na memória os preceitos sociais que não devem ser esquecidos, que não é lícito esquecer, e isso justamente porque, paradoxalmente, *eles podem ser esquecidos* (GIACOIA, 2013, p. 46).

Portanto, a *mnemotécnica* são técnicas inventadas pela vontade de vingança do *ressentimento* para imprimir memória nos fortes por meio do sofrimento – mas em que se baseavam esse sofrimento? A finalidade da mnemotécnica não é tanto a dor física – esta é apenas um meio – seu objetivo principal é a dor psíquica, sob a forma de *má-consciência* e *sentimento de culpa*. Eis por que não busca imprimir a memória em si, mas antes de tudo uma memória moral, que se responsabilize pelo passado e seja capaz de fazer promessas, para que o

animal bárbaro se torne confiável, constante e igual. Para Nietzsche, a capacidade de fazer promessas tem uma origem extramoral, a saber, na mais antiga relação dos homens, entre comprador e devedor, no que diz respeito ao comércio, troca e tráfico. O ato de prometer, pois, estava vinculado a uma dívida que, em caso de não cumprimento, era paga com toda sorte de castigo, humilhação e crueldade sobre o corpo do devedor. Portanto, este último não podia esquecer sua dívida, caso não quisesse sofrer as consequências dolorosas do esquecimento. Porém, o que nos interessa é o seguinte: como a dívida se tornou sentimento moral de culpa enquanto objetivo da mnemotécnica? A *quem* e o *que* o homem passou a dever? *Quem* será o punidor? Para responder essas questões, primeiro é necessário encarar o problema da má-consciência.

A definição de má-consciência é ambígua. Seu primeiro tipo é aquele que nasce dos ressentidos. É o originário, que se confunde mesmo com a origem da *consciência*, enquanto último e mais fraco desenvolvimento do orgânico. Aliás, se existe algo do qual os ressentidos desejam se vingar, este é o estado de má-consciência, que encontra nos fortes a causa de si. Este estado psicológico é o das pulsões que se anarquizam, pois ao não se descarregarem para fora, se voltam para dentro. Essa primeira má-consciência originou-se entre aquelas comunidades pacificadas, que foram destruídas e escravizadas pelos bandos de bárbaros que se tornaram nobres na sociedade aristocrática. Uma espécie de mudança repentina na ordem social teria desequilibrado os instintos dos membros de tais comunidades. Porém, ao tratar da mnemotécnica, o que interessa é o segundo tipo de *má-consciência*, que faz parte do projeto de vingança dos ressentidos que outrora foram destruídos e escravizados. Essa segunda má-consciência surge como sinônimo de *sentimento de culpa* ou remorso. Os fortes agora devem passar pelo castigo, para se lembrarem dos danos que haviam causado. O rebanho dos fracos agora são os seus cobradores, e com eles se têm uma dívida eterna:

O castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada “má consciência”, “remorso”. Mas assim se atenta contra a realidade e contra a psicologia, mesmo para o tempo de hoje: tanto mais para a mais longa história do homem, a sua pré-história! (NIETZSCHE, 1998, p. 70).

Essa má-consciência se torna ainda mais perversa que a primeira. Na primeira, o ressentido sofre de ódio pelos fortes, mas ao menos ele não culpa a si mesmo pela desgraça em que se encontra, porque sempre culpa um fora, um exterior. Porém, a segunda má-consciência, imposta aos fortes e levada a cabo pelo ressentimento dos fracos, é mais cruel, pois ela se enche de culpa, o que gera um sofrimento psicológico insuportável. Ademais, a inteligência e a astúcia dos fracos mais uma vez se manifesta, pois ao mesmo tempo em que

eles causam os sofrimentos da consciência, eles também oferecem a salvação, o remédio, o qual Nietzsche denomina de *ideais ascéticos*. Com os ideais ascéticos, se consolida o processo de domesticação, pois os fortes, então enfraquecidos, se tornam totalmente dependentes dos fracos. Mas em que consistem esses ideais?

O que significam ideais ascéticos? Eis o título da terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Os ideais ascéticos são ideais que prometem cessar a tortura da má-consciência e do sentimento de culpa dos arrependidos. Isso acontece através da negação do mundo real e do que liga os homens a ele, o corpo, em detrimento de um além-mundo e da alma. São ideais que fundamentam e concretizam o processo de domesticação. Eles regem todo um “rebanho”, cujo porta-voz, o sacerdote ascético, é quem garante sua Verdade. O sacerdote é o mestre religioso que interpreta o sentimento de culpa e a má-consciência do animal doente agora sob a categoria do *pecado*: “Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma – e que forma! O pecado – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da “má-consciência” animal (da crueldade voltada para trás)” (NIETZSCHE, 1998, p. 129). Para se redimir do pecado, o sacerdote ascético oferece um fundamento, uma Verdade absoluta e divina, uma redenção no Além-Mundo, onde a consciência doente, agora sob o nome de “alma”, encontrará a sua paz eterna. Por isso o animal doente, “[...] na ânsia de sufocar a dor da falta de sentido, o absurdo na falta de sentido para a dor, nessa tortura incessante, ele recorre ao gênio terapêutico do ideal ascético” (GIACOIA JR, 2013, p. 139).

De uma maneira geral, o animal doente sofre com a dor da miséria, mas sofre mais ainda quando essa dor não faz sentido: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 1998, p. 58). Ora, os ideais ascéticos dão um sentido último! O sacerdote nada mais oferece senão soluções metafísicas para os instintos em anarquia que não se suportam mais, ganhando assim uma direção. Tais soluções prometem vantagens em outra existência, negando esta vida, que se vive: “Calúnia suprema da vida que, para tornar desejável essa negação da vida, supõe a existência de outra vida, de mundo do além, de um mundo suprassensível” (MACHADO, 1999, p. 66). Por isso o sacerdote exerce um poder considerável sobre o rebanho domesticado; sem ele, este já não conseguiria mais viver: “A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade” (NIETZSCHE, 1998, p. 115). O rebanho o vê como médico de suas dores psicológicas, mas, como expressa Nietzsche, de forma alguma ele exerce essa função, pois ele dá um caminho para o sofrimento, um sentido, mas não extingue sua causa: “Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, *não* a sua causa, *não* a doença propriamente – esta deve ser nossa objeção mais

radical à medicação sacerdotal” (NIETZSCHE, 1998, p. 119). Aliás, não é vantajoso ao sacerdote acabar com o sofrimento pela raiz, afinal ele precisa dele para continuar seu poder sobre o rebanho. Paradoxalmente, os ideais ascéticos se tornam condição de vida ainda que todas suas perspectivas estejam para fora da vida. São valores que se tornaram absolutamente “naturais” apesar de sua total antinatureza:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (justamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como ponte para essa outra existência (NIETZSCHE, 1998, p. 106).

Com os ideais ascéticos se concretiza a vingança do ressentimento em sua etapa mais profunda e violenta. Aquela primeira vingança contra as naturezas fortes, através da *mnemotécnica*, agora é sucedida por uma vingança contra a própria vida. Não basta se vingar dos fortes, é necessário também falsear a fonte de suas forças, a saber, a terra, a natureza, a vida, as forças ativas. Falseiam-se estas condições vitais e se instauram novas verdades, ou melhor, a Verdade, reservada eternamente no Além-mundo a todos os derrotados deste mundo. Uma vida ascética deve viver pela Verdade redentora, pois com ela se tem um comprometimento em função de uma culpa carregada na história do próprio corpo, o pecado:

Pois a vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício (NIETZSCHE, 1998, p. 107).

Assim se consolida o processo de domesticação empreendido pelo ressentimento: primeiro com o adoecimento realizado pelas mnemotécnicas; depois com os ideais ascéticos, enquanto remédio que os próprios decadentes oferecem ao sentimento de culpa que causam com a mnemotécnica. Porém, os sacerdotes ascéticos não denominam “domesticação” esse processo que eles protagonizam, pois não é pela animalidade que eles definem o homem, e sim pela alma:

Toda *domesticação* da besta humana quando a *criação* de um determinado gênero de homem foi chamada “melhoramento”: somente estes termos zoológicos expressam realidades. Realidades das quais com certeza o sacerdote,

o típico “melhorador”, nada sabe – *nada* quer saber... Chamar a domesticação de um animal ser “melhoramento” soa, para nós, quase como uma piada (NIETZSCHE, 2000, p. 52).

Na verdade, a casta sacerdotal denomina “melhoramento” o amansamento e o desencorajamento do homem, por meio do qual ele teria um verdadeiro benefício. No próximo tópico, vejamos como esse “melhoramento” é abordado na modernidade.

2.4.A domesticação moderna

Um dos objetivos centrais do pensamento nietzscheano é realizar uma crítica da modernidade com base em uma genealogia da moral enquanto domesticação do animal humano. Ao contrário das crenças modernas no progresso da humanidade e na sua autorealização enquanto finalidade da História, Nietzsche identifica em sua época a consumação daquela decadência das pulsões promovida pelos ideais ascéticos. A Razão pura, signo do Esclarecimento, não seria o ápice da autonomia humana, mas sua face mais servil, pois o homem do século XIX, sobrecarregado de memória histórica, estaria movido por um instinto de rebanho ainda mais amplo, para o grande rebanho denominado Estado. Assim, Nietzsche busca o verdadeiro esclarecimento, onde a razão moderna consiga desencobrir o que jaz por detrás de sua vontade mais própria. Portanto, *o objetivo deste tópico é discutir a herança da tradição domesticadora na modernidade*. Aqui se trata fundamentalmente da moral kantiana, alicerçada no sujeito universal, como sua principal herdeira:

É no espírito dessa brutal denúncia da pequenez dos amestradores, das potências que gerenciam a regressão do humano como barbárie civilizada, como rebaixamento de valor e domesticação do homem, que a genealogia nietzschiana reata coma a utopia contida no conceito nietzschiano de razão: aquele ideal de uma vida livre em comum, na qual os homens se organizam como sujeito universal; ou seja, como universalidade verdadeira, em que a particularidade das diferenças acidentais entre as pessoas seria suprassumida na identidade, até então reprimida, de seus interesses fundamentais (GIA-COIA JR, 2013, p. 172).

Segundo a interpretação de Nietzsche, a partir da tradição socrático-platônica e de sua versão para o povo, o cristianismo, os ideais ascéticos da negação da vida e do mundo determinaram o Ocidente até a modernidade. Para ele, não há outro lugar onde essa influência se mostra mais predominante do que na filosofia de Immanuel Kant. O filósofo protestante de Königsberg teria traduzido, para a linguagem moderna, a velha moral do ressentimento, dando-lhe o valor transcendental do *dever* da razão prática. As antigas terminologias do “pla-

tonismo para o povo”, como “alma”, “além-mundo”, “livre-arbítrio”, “justiça divina”, saíram do âmbito estritamente teológico e foram traduzidas para uma linguagem “científica”:

E Kant enfim, com inocência “alemã”, tentou tornar científica, com o conceito de “razão prática”, essa forma de corrupção, essa falta de consciência intelectual: inventou uma razão expressamente para o caso em que não é preciso preocupar-se com a razão, ou seja, quando a moral, quando a sublime exigência “tu deves” faz ouvir sua voz (NIETZSCHE, 2016b, p. 17).

Com Kant, aqueles termos da formação domesticadora são substituídos por outros mais “científicos”. Neste sentido, é possível se pensar, a partir de Nietzsche, a concepção de *sujeito transcendental* como um substituto para a velha noção de “alma”, a *coisa-em-si*, para o além-mundo, a *vontade livre*, para o livre-arbítrio, e a *Lei moral*, para a justiça de Deus. Consequentemente, como aponta Nietzsche, com essa releitura Kant não estaria emancipando a modernidade, mas prendendo-a novamente ao passado cruel das *mnemotécnicas*: “E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...)” (NIETZSCHE, 1998, p. 55).

Para Kant, age-se moralmente somente através da *vontade*, que não pode ser condicionada pelas inclinações subjetivas e empíricas, pois tem de ser livre para obedecer à formalidade do imperativo categórico, cuja lei fundamental é “age de tal forma que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51). E ainda: “portanto, leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através da causalidade da mesma, e pode-se abstrair desta última (enquanto pertencente ao mundo sensorial) para as ter como puras” (KANT, 2002, p. 36). Kant entende que o que não provém do sensível se fundamenta unicamente no universal. Em sua linguagem, a ação que não alcança essa pureza é denominada patológica. A ação patológica é aquela determinada pela paixão, pelo sensível e pelas inclinações, sem capacidade de agir por si mesmo, isto é, pela razão. Mas a Lei moral, que tem origem suprassensível, causa dano a estas ações patológicas, impondo-lhes o respeito e a necessidade de obediência ao seu imperativo, como forma de correção. Sob o ponto de vista nietzscheano, vê-se aqui um atavismo em Kant, que conserva na modernidade a necessidade de castigar mais antiga.

Em Kant, a humanização do homem é obtida quando a ação deste é capaz de atender à formalidade da Lei moral que é, como ele mesmo afirma, santa (KANT, 2002, p. 132). Do contrário, o homem continuaria determinado pela sensibilidade e em nada se diferenciaria dos seres irracionais, que são movidos pela causalidade natural. Sendo assim, ser livre é por definição ser livre dessa causalidade, deixando-se determinar unicamente pela Lei moral. Essa

liberdade constitui o caráter da autonomia, enquanto que o estar sob o regime das inclinações caracteriza a heteronomia:

Portanto a lei moral expressa senão autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema. Se por isso a matéria do querer, a qual não pode ser senão o objeto de um apetite ligado à lei, entra na lei prática como condição de possibilidade da mesma, decorrerá daí uma heteronomia do arbítrio, ou seja, uma dependência da lei natural de seguir o impulso ou inclinação qualquer, e a vontade não se dá ela mesma a lei mas somente o preceito para a persecução racional de lei patológicas; [...] (KANT, 2002, p. 55-56).

Kant denomina *princípio da felicidade própria* toda prática que depende unicamente de condições subjetivas – em outras palavras, significa o que correntemente se conhece por egoísmo. Esse princípio, por não ser compatível com a objetividade da lei moral, é tão logo censurado pela moralidade, pois a felicidade ou a infelicidade própria devem ser apenas um fator contingente diante da necessidade da Lei, que é válida para todo ente racional e é inflexiva para os interesses pessoais. Desse modo, observa-se em Kant a mesma repulsa dos sacerdotes ascéticos pela felicidade em si mesma, como foi compreendido em Nietzsche. Os sacerdotes odeiam esta felicidade, pois sobre ela ele não tem poder. Portanto, necessita de um rebanho infeliz, para o qual ele apresente seus ideais como única fonte de felicidade legítima, por ser proveniente de Deus. Se a felicidade própria não é um fim, o agente moral deve agir de tal maneira que sua ação se torne lei universal ainda que o resultado lhe seja o desprazer. Caso obtenha felicidade, nada mais será que uma coincidência feliz da liberdade. A felicidade não constitui princípio, pois se o fosse não importaria os meios para obtê-la. Ora, para Kant, nenhuma ação moral pode ser meio, mas deve ser um fim em si mesmo:

Um mandamento de que cada um devesse procurar tornar-se feliz seria tolo; pois nunca se ordena alguém aquilo que ele já por si inevitavelmente quer. Ter-se-ia que simplesmente ordenar-lhe ou, antes, oferecer-lhe regras de procedimento, porque ele não pode ter tudo o que quer. Porém ordenar a moralidade sob o nome do dever é totalmente racional; pois, em primeiro lugar ninguém quer de bom grado obedecer a seu preceito se ele repugna às inclinações, e as regras de procedimento quanto à maneira de alguém poder seguir essa lei não precisam ser aqui ensinadas; pois aquilo que ele em relação a ela quer, ele também o pode (KANT, 2002, p. 61).

A desnecessidade da felicidade não se aplica somente nesse caso. Na verdade, o oposto mesmo da felicidade pode ser requerido pela lei moral, uma vez que ela tem o caráter de *punibilidade* que se aplica a todo transgressor (KANT, 2002). Em outras palavras, segundo Nietzsche, aqui se repete na moral de Kant a mesma necessidade de castigar da velha forma-

ção domesticadora, que no fundo não é nenhuma superação da barbárie, mas somente seu adoecimento. Se o transgressor, então patológico, não é capaz de agir conforme a própria razão, então a punição o submeterá ao imperativo categórico, para que ele possa avaliar as razões pelas quais sofre o castigo. Para Kant, este castigo, que empiricamente parece um mal, na verdade, em concordância com a razão pura prática, é um bem, pois, ao seu cessar, o castigado então refletirá sobre a própria patologia e assimilará a justiça da Lei moral, não sendo mais necessário passar, uma vez corrigido, pela mesma humilhação. Veja-se que a punição do transgressor é legitimada por um Bem maior. Por esse “Bem maior”, esse ideal ascético, o homem agora é capaz de fazer promessas.

Ora, ao conceito de pena enquanto tal não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade. Pois, embora aquele que castiga possa perfeitamente ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir a punição também para esse fim, todavia enquanto punição, isto é, como simples *<Übel>*, tem que antes justificar por si mesma, de modo que o punido, se ficasse nisso e ele tampouco visasse algum favor oculto por trás desse rigor, tem que ele mesmo reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta (KANT, 2002, p. 62).

Como visto, em Kant, aquilo que denominamos humanização não tem como princípio a felicidade (prazer), e em determinados casos até mesmo pode se usar de infelicidade (desprazer) como forma de punição do transgressor. Isso, contudo, segundo Kant, não contradiz o seu caráter santo, pois, ao censurar a felicidade, se está censurando o amor de si, que visa unicamente à vantagem própria e não à determinação da Lei moral. A felicidade que a Lei moral subjuga é a que se define pela sensação prazerosa, que está ligada à satisfação do desejo subjetivo. Kant adverte que esta, em verdade, é um bem ilusório, pois é facilmente sucedida, na ordem causal da natureza, pelo desprazer. Somente a Lei moral seria boa em si mesma, pois ela não é corrompível pelo tempo. Ela é o sumo bem e nada tem a ver com o bem-estar ou o mal-estar do sujeito empírico, mas unicamente com a boa vontade do sujeito transcendental. Ao segui-la, o homem estaria livre da possibilidade de remorso e arrependimento posteriores; mas se não a segue, a mesma age sobre o seu orgulho, humilhando-o e impondo-lhe o respeito:

Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza. Aquilo cuja representação, enquanto fundamento determinante da vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito (KANT, 2002, p. 121).

Como aponta Kant, o comprometimento com a lei moral é acompanhado por um sentimento de respeito, que é estimado por todo ente racional. Este sentimento moral é o grande impulsionador da vontade, para agir conforme a Lei moral e, apesar de ser um sentimento, é livre de toda condição sensível. Por outro lado, há o sentimento patológico de desagrado, que é aquele que se submete à lei moral não por vontade própria, mas pela humilhação, ou pelo desdém intelectual. Essa patologia é alvo de censura para a moralidade, enquanto que o sentimento moral é digno de admiração pelos entes racionais.¹⁴ Ser humano em si mesmo, segundo Kant, significa tornar-se capaz de atender à lei moral mediante a liberdade da vontade. Isso porque a lei moral é o princípio prático de todo ente humano, é o que corresponde à sua humanidade, à sua essência, ao caráter universal. Desse modo, Lei moral e humanidade são equivalentes, no que diz respeito à sua origem santa. Se o homem empírico jaz desviado da santidade, isto se deve unicamente ao fato de ele se encontrar deslocado da própria essência:

Ora, diversas expressões que indicam o valor dos objetos segundo ideias morais fundam-se sobre essa origem. A lei moral é santa (inviolável). O homem é deveras bastante ímpio, mas a humanidade em sua pessoa tem que ser santa. Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que e exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é fim em si mesmo (KANT, 2002, p. 141).

Por ser santa, a lei moral tem como objeto o sumo bem, que é o bem supremo e universal: “Unicamente nesta subordinação o sumo bem é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção” (KANT, 2002, p. 193). A felicidade, como foi dito, não pode ser princípio moral, porém, pode ser permitida se e somente se estiver acompanhada do *sumo bem*. Kant, para justificar que a felicidade em conformidade com o sumo bem não participa de nenhuma determinação da felicidade sensível, demonstra, no segundo livro da *Crítica da Razão Prática*, como o sumo bem pressupõe a ideia de Deus como ser Supremo. Em outras palavras, Deus é o fundamento que permite à moralidade distinguir a felicidade originada do sumo bem, que é a adequada à moralidade, contra o egoísmo do amor de si. “Consequentemente o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, ou seja, da existência de Deus” (KANT, 2002, p. 202-203). Desse modo, a moralidade admite a existência de Deus como seu fundamento último. Ora, a necessidade da existência de Deus para fundamentar a moralidade é, em Kant, o que corresponde ao ideal ascético do sacerdote apresen-

¹⁴ Para fazer referência à Nietzsche, pode-se comparar o sentimento de respeito pela Lei moral com o instinto de rebanho do homem domesticado.

tado por Nietzsche. O ideal ascético é o que em última instância garante que vale a pena negar o mundo sensível, ou, como pensa Kant, o mundo fenomênico. Sem ele, toda moral teria diante de si a nudeza de sua covardia diante da realidade.

Assim, conclui-se a moral kantiana sob o ponto de vista da formação domesticadora. Ela é um aperfeiçoamento moral com valores universais e atemporais, onde o homem, como um fim em si mesmo, é identificado com a humanidade. Em termos nietzscheanos, pensa-se o sujeito universal como o grau mais elevado do “instinto de rebanho”, pois ele não se identifica com uma comunidade específica, mas com a humanidade como um todo. Esta identidade consiste em obedecer à Lei moral que determina a vontade e é condição de possibilidade da liberdade de todo ente racional, que não pode ser determinado por nenhuma causalidade empírica, mas unicamente pelo imperativo suprasensível da Lei moral.

Por isso é que a vontade, uma vez determinada pela Lei moral, não tem como fundamento a felicidade, que é um dado *a posteriori* que provém das inclinações e das sensações. Somente uma felicidade é admitida pela Lei moral: aquela que é acompanhada do sumo bem como seu objeto supremo. Este sumo bem, por sua vez, revela a natureza “santa” dessa Lei, pois só pode ser concebido pressupondo a existência de um Ser supremo, que neste caso é Deus. Como a Lei moral corresponde à vontade divina e não ao sujeito empírico, então a felicidade proveniente dela está livre de todo amor de si (egoísmo), sendo um estado de boa consciência concordante com a vontade universal. Tornar-se humano, portanto, significa identificar-se com a humanidade como um todo, mediante a Lei moral presente em todo ente racional, cujo objeto é o sumo bem que pressupõe o Ser supremo. Do contrário disso, pode-se ter apenas um ser humano patologicamente desenvolvido, mas nunca um ente racional centralizado em sua essência.

Para Nietzsche, o imperativo categórico, que segundo Kant é uma lei universal e impessoal, seria o cume do instinto de rebanho, pois com ele o sentimento de comprometimento não estaria vinculado a uma comunidade particular, mas com a Humanidade como um todo, à espécie humana. Nietzsche concorda que o homem singular está vinculado à espécie, mas não concordaria que este vínculo está assentado em alguma qualidade de dever moral. A hipótese de um dever racional que guia a humanidade surge como absurda e totalmente contrária à natureza. Na verdade, para Nietzsche, o homem realmente beneficia sua espécie somente quando ele busca o seu próprio aumento de força. A espécie sempre tem mais a ganhar com o “egoísmo” dos particulares, enquanto que as ações “não egoístas”, defendidas por Kant, a põe em declínio:

O que não é condição de nossa vida a prejudica: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral — fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico (NIETZSCHE, 2016b, p. 16).

Desse modo, clarifica-se a ideia de uma domesticação moderna no pensamento moral de Kant, que se torna ainda mais patente com sua grande influência sobre o idealismo alemão e também sobre o socialismo. Essas influências não serão desenvolvidas aqui, mas elas podem ser sintetizadas no ideal de igualdade¹⁵ entre os homens, cuja herança arcaica e atávica vem do *instinto de rebanho*.

¹⁵ No que diz respeito à noção de justiça democrática possível, levando em consideração o mundo como uma multiplicidade de forças em constante relação, Nietzsche compreende que o justo não é o estado de igualdade, visto ser este irrealizável tendo em vista que as forças não se igualam por definição, e sim o estado de equilíbrio entre as forças. “Caso falte tal equilíbrio, dois *quanten* de poder extremamente diversos deparam um com o outro, e assim, o mais forte se apossa do mais fraco para o contínuo enfraquecimento desse último, até que entram em cena finalmente submissão, adaptação, registro, incorporação: ou seja, com o fim de que de dois tenha vindo a ser um” (NIETZSCHE, 2013, p.186). Portanto, há uma grande diferença entre igualdade e equilíbrio. No mundo da vontade de poder, só este último é possível, e ele só é mantido pela tensão e vigilância.

CAPÍTULO III – CRÍTICA AOS FUNDAMENTOS DA DOMESTICAÇÃO

Neste capítulo será apresentada a crítica de Nietzsche aos fundamentos da domesticação, bem como o fio condutor de sua proposta. No tópico inicial, *A “morte de Deus”*, investiga-se o significado desta expressão. O mundo transcendente, o além-mundo, em virtude do qual o mundo sensível foi caluniado e falseado, perde o sentido, pois o Deus que fundamenta se torna uma ideia morta, isto é, uma ideia que não obriga o homem mais a nada. Desse modo, surge o *niilismo* em sua face moderna¹⁶, como desvalorização de todos os valores que estiveram alicerçados no mundo transcendente. Aqueles que depositavam toda esperança nos velhos valores experimentam agora o desespero do *niilismo*; mas, por outro lado, os *espíritos livres* veem nisto justamente a possibilidade da transvaloração.

No tópico seguinte, *A crítica ao sujeito e ao Estado como substituto de Deus*, demonstra-se como, mesmo com a morte de Deus, o homem moderno não conseguiu se divorciar da antiga moral domesticadora, pois, em vez daquela entidade, agora ele deu a si mesmo a tarefa de se domesticar conforme a ideia de *sujeito*. Com a ideia de sujeito absolutizado, o homem moderno não responde com pessimismo à morte de Deus, mas encontra forças em si mesmo para tentar construir sua realidade através do otimismo político. Nietzsche critica esse otimismo por ele ainda estar associado à moral domesticadora e de rebanho que apenas substitui a ideia de Deus por um novo ídolo, a saber, o Estado (NIETZSCHE, 2011, p. 48-50). Com efeito, o homem entendido como sujeito deve estar sempre submetido à vontade desse todo chamado Estado, de modo que seu caráter de indivíduo se torne insignificante. Contudo, a crítica de Nietzsche a essa subordinação também não o conduzirá a uma defesa do indivíduo e do individualismo. Para ele, tanto a noção de sujeito quanto a de indivíduo estão fundamentadas no mesmo equívoco, a saber, no caráter substancial do *eu*.

No terceiro tópico, *O renascimento do corpo*, investiga-se o equívoco da substancialização do eu e o esclarecimento de sua natureza superficial em comparação com os elementos inconscientes e corporais que o permitem. Neste ponto, o *corpo* se torna um elemento muito importante, servindo mesmo de fio condutor metodológico, pois o eu, ao invés de ser causa, passa a ser consequência de uma multiplicidade de pulsões. O corpo aqui se distinguirá tanto das interpretações idealistas quanto das materialistas. O idealismo o considera um ele-

¹⁶ Para Nietzsche, a “morte de Deus” seria o niilismo em sua etapa moderna, mais esclarecida, na qual os valores que o justificavam se mostram arbitrários e perdem o valor, deixando claro sua verdadeira intensão: a negação da vida. O niilismo teria se iniciado na antiguidade com a doutrina platônica do mundo Ideal, também com o cristianismo e o budismo, todos como forma de pensamento que nega a terra em detrimento do nada: “Mas não se diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança” (NIETZSCHE, 2016b, p. 13). Com o niilismo moderno, portanto, o nada e o “em vão” se mostram como tais, e é esta a “morte de Deus”; um Deus que, por ventura, já nascera morto, mas que só na modernidade se sabe disso.

mento secundário em comparação com a alma (espírito, consciência, eu), como algo que obstrui o conhecimento da verdade; e o materialismo retoma o corpo, contudo, o torna objeto para um sujeito que o interpreta enquanto matéria e o reduz ao átomo. Nietzsche não quer uma coisa nem outra, pois para ele o corpo consiste em uma multiplicidade de forças que estão em constante relação de conflito, domínio, submissão e equilíbrio, e é justamente esta relação que lhe possibilita interpretar a si mesmo idealisticamente ora como inferior à alma ora como objeto posto ao sujeito consciente. Com essa concepção de corpo, Nietzsche critica a ideia de sujeito alicerçada em um eu puro, simples e autorreferente, bem como o conhecimento resultante dele, com pretensões de objetividade, em detrimento daquilo que ele denomina de *perspectivismo*.

No último tópico, *O perspectivismo*, compreende-se este conceito, cujos pressupostos foram dados. Para o perspectivismo não existe verdade desinteressada, objetiva, pura e absoluta, pois quem conhece em última instância é a *vontade de poder*, cuja modulação se encontra no corpo, em sentido orgânico mesmo, com seus afetos e pulsões. Como não existem verdades absolutas, poder-se-ia associar o perspectivismo de Nietzsche com o relativismo. Contudo, seria um equívoco, pois o relativismo, com a ausência das verdades absolutas, desiste do conhecimento e o declara em vão, nivelando todas as interpretações ao mesmo direito; já o perspectivismo, ao contrário, concebe o conhecimento como interpretação, como um fator de aumento de potência, conduzindo a uma hierarquia das interpretações, cujo critério passa a ser a *vida*. Para o perspectivismo não existem verdades absolutas e incondicionadas em si; mas se elas são pensáveis, é porque também são interpretações, embora não se considerem enquanto tais. Ele compreende o conhecimento como um processo que em seu movimento interpretativo já limita e condiciona o que deseja conhecer. Desse modo, não há verdades absolutas, mas há a tirania de absolutizá-las; não há verdades incondicionadas, mas a vontade de poder que também deseja tornar incondicional as suas verdades. O perspectivismo não apenas defende que tudo é interpretação, ele também se considera uma interpretação, mas, ao contrário da metafísica, para ele isto é desejável.

3.1.A “morte de Deus”

No segundo capítulo deste trabalho, mais precisamente o último tópico, *Kant e a domesticação moderna*, constatou-se que, para o autor de *Crítica da Razão Prática*, o dever moral necessita de um fundamento último, a saber, Deus. Em função disso, segundo a interpretação de Nietzsche, Kant estaria vinculado desde o fundamento com a tradição da domesticação

e dos ideais ascéticos. Porém, para o autor d'*A gaia ciência*, essa tradição teria chegado ao fim a partir do acontecimento da “morte de Deus”. Por essa expressão, Nietzsche não quer dizer o fim do culto ao velho Deus, porém, algo mais fundamental. A “morte de Deus” significa o fim da pretensão de Verdade última, a supressão do seu caráter divino, e a inexistência da alma imortal e do além-mundo. Desse modo, pode-se pronunciar o nome de Deus, mas este concorrerá por reconhecimento ao lado do dinheiro e da ciência, perdendo, assim, o seu caráter transcendente. Em outras palavras, a “morte de Deus” significa a desvalorização de todos os valores fundamentais da civilização.

No aforismo 125 d'*A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*, pela primeira vez Nietzsche anuncia a “morte de Deus”. O homem louco é uma personagem que chega a um mercado onde se encontram homens ateus, homens que começam a rir dele, pois, em plena luz do dia, está à procura de Deus com uma lanterna na mão. O homem louco então, conta Nietzsche, “[...] se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar: ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! Mas como fizemos isso?’” (NIETZSCHE, 2002a, p. 137). A fala da personagem é mais extensa que a citação, mas esta sua pergunta é fundamental: “Mas como fizemos isso?”. Sem dúvida, é de grande importância saber como a criatura veio a suprimir o Criador. Assim, com isso, Nietzsche conclui que o Criador tinha sido desde sempre uma criação da criatura, uma fábula, cuja necessidade já não se apresenta mais. Nos tempos modernos, outras criações do homem assumem o protagonismo histórico, como a ciência, a técnica, a produção e o dinheiro. Deus morre enquanto fundamento, e só subsiste ao lado dos outros ídolos modernos.

Analisou-se que a ideia de Deus foi criada pelo homem decadente: surgiu como salvação forjada por sacerdotes ascéticos para direcionar e domesticar as pulsões anarquizadas e depressivas do homem, conduzindo-as para negação da vida e do mundo. No entanto, como Nietzsche expressa em *Crepúsculo dos Ídolos*, a ideia de um mundo verdadeiro se tornou uma fábula. Mas como o mundo verdadeiro veio a sofrer essa ruína? “Simplesmente porque desde o início ele não passava de uma fábula, porque na verdade o mundo verdadeiro nunca existiu” (VATTIMO, 2010, p. 56). Deus surge para fundamentar o mundo transcendente, mas como tal não existe, logo seu Criador não é mais um fundamento necessário. Desse modo, a morte de Deus é também a morte de sua função, já que ele não tem mais um Reino a fundamentar:

O “mundo verdadeiro” – uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma ideia que se tornou inútil, supérflua; *consequentemente*, uma ideia refutada: suprimamo-la! (...) (Dia claro; café da manhã, retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha de Platão;

algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.) (NIETZSCHE, 2000, p. 32).

Deus morre com a supressão do “mundo verdadeiro”, mas, além disso, também já se torna impossível conceber a existência da alma imortal. Uma alma imortal necessitaria de um além-mundo e um além-mundo necessita de Deus, mas, como este está morto, então a cadeia divina perde o sentido e a alma fica confinada à finitude. Para ela já não existe mais uma salvação, punição ou recompensa depois da morte, pois está vinculada com a terra desde o sistema nervoso: “Saber, por exemplo, que se possui um sistema nervoso (– mas nenhuma “alma”) permanece a prerrogativa dos mais instruídos” (NIETZSCHE, 2008a, p. 137). Isso quer dizer que o sentido de uma vida domesticada se exaure, pois já não há mais lucro no além que valha o ascetismo e a resignação no aquém. Toda espécie de lucro agora precisa ser esperada da terra que, dominada pelas “ideias modernas”, cultua o labor incessante e o dinheiro, que impossibilitam, segundo Nietzsche, uma vida autenticamente religiosa. Essa impossibilidade se deve ao fato de que toda vida de fato religiosa necessita do ócio, o qual o homem moderno evita a todo custo para evitar a si mesmo, o próprio vazio. De fato, aí também está um dos fenômenos da morte de Deus: os homens não possuem mais tempo para Ele, tornaram-se escravos das preocupações ordinárias:

Entre aqueles que na Alemanha de hoje vivem à margem da religião, por exemplo, encontro pessoas de livre-pensar diverso na origem e na espécie, mas sobretudo uma maioria cuja laboriosidade, de geração em geração, veio a dissolver os instintos religiosos: de modo que já não sabem para que servem as religiões, e apenas com muito assombro chegam a registrar a sua presença no mundo (NIETZSCHE, 2005a, p. 55).

Se o mundo verdadeiro tornou-se uma fábula, então é natural e compreensível que a “alma” condenada ao mundo sensível, acostumada por milênios a concebê-lo como uma mera etapa para o Além, vivencie a ausência de sentido de sua própria existência, ausência que precisa ser constantemente esquecida pelas preocupações ordinárias. Observou-se que os sacerdotes ascéticos apontaram para o sofrimento da má-consciência uma saída no além-mundo. Consequentemente, a consciência, autocompreendida como alma, acostumou-se com essa saída. Contudo, com a morte de Deus, já não há mais nenhuma saída do tipo, e então o que lhe resta? Apenas o vazio. Este “efeito colateral” da morte de Deus é que Nietzsche denomina de *niilismo*. *Niilismo*¹⁷ surge aqui como outra palavra para o sentimento diante do abismo; en-

¹⁷ O termo *niilismo* é abordado aqui em seu significado geral em Nietzsche, mas este conceito pode ser dividido em duas espécies: *niilismo* passivo e ativo. De um modo geral, *niilismo* é o sentimento de vazio deixado pela ausência de valor de todos os valores. Passivo e ativo são as posturas do homem diante dessa verdade. Se o homem, diante do vazio, recorre ao nada, à negação da vida ou ao fundamentalismo nervoso, então ele é um *niilista*

quanto consequência da supressão do fundamento último, um sentimento que retira o sentido de todas as coisas e as reúne neste único valor: o “em vão”. Nas palavras de Nietzsche:

O fato de esse “em vão” ser o caráter de nosso niilismo atual continua precisando ser demonstrado. A desconfiança em relação às nossas avaliações antigas eleva-se até a questão sobre se “todos os ‘valores’ não seriam chamarrizes com os quais a comédia se estende, mas não chega de maneira alguma a uma “solução”. A *duração*, como um “em vão”, sem meta e sem finalidade, é o pensamento mais *paralisante*, a saber, ainda quando se concebe que se está fazendo pouco de si e que, de qualquer modo, não se tem poder para não deixar que isso aconteça (NIETZSCHE, 2013, p. 180).

Em vão foram todos os esforços do homem até a modernidade, pois a história esclareceu para si mesma que não há nenhuma necessidade de progresso, nenhum *telos*, nenhum retorno a uma eventual plenitude perdida no passado.¹⁸ A consciência, despojada de sua crença na imortalidade da alma, passou a transferir todas as suas esperanças de salvação para as instituições terrenas¹⁹, sobre elas depositou seus idealismos e otimismo. Porém, até isso tende a desaparecer, na medida em que a razão prossegue em seu esclarecimento. Para Nietzsche, apenas os preconceitos morais até então impediram a razão de reconhecer as suas próprias ilusões, de modo que, até a sua investigação, o esclarecimento moderno ainda não tinha sido suficientemente radical. Segundo a interpretação de Giacoia Jr, esse paradoxo do esclarecimento se oferece da seguinte maneira:

A escalada do niilismo traz também à superfície da consciência um elemento desestabilizador, imanente a todo “por quê?” Pois essa ascensão traduz-se na vivência consciente da possibilidade de princípios inabaláveis, experiência histórica de que a total emancipação da razão esclarecida produz necessariamente a corrosão das referências tradicionais de valor, de que o sentido de seu processo conduz ao desalento (GIACOIA JR, 2013, p. 227).

Assim sendo, o niilismo em seu estado moderno surge como o ponto de chegada da razão, onde ela mesma descobre sua origem irracional: uma irracionalidade de caráter otimista, cujo efeito de desilusão se transforma em pessimismo. Otimismo e pessimismo como fas-

passivo. Porém, se ele aceita a vida tal como ela é e a quer assim artisticamente, sem fundamento, então se trata de um niilista ativo. Cf. GIACOIA JR, Oswaldo. Modos e virtualidades do niilismo – Niilismo e fundamentalismo. In: *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ, 2013. p.237-242

¹⁸ Nietzsche identifica nas doutrinas messiânico-românticas de retorno a uma plenitude perdida a falsificação de tudo que existe, uma *doença histórica* na qual o homem não consegue mais se identificar com o seu tempo. Disso nasce um desconforto com a tradição, que sempre parece legar um acumulado pesado demais para o presente. Isso é um niilismo, pois é a negação do mundo presente em nome de um idealizado, seja no passado ou no futuro. Nas palavras de Vattimo, “a tradição parece apenas como algo de que nos devemos libertar, e que eventualmente aceitamos como peso inelutável, mas que não desejamos.” (VATTIMO, 2010, p.29)

¹⁹ Ver o capítulo “Do novo ídolo”, de *Assim falou Zaratustra*, onde Nietzsche apresenta o Estado como o mais novo ídolo da humanidade, um verdadeiro céu na terra, no qual o homem moderno deposita suas últimas crenças.

ces da mesma moeda, duas posturas frente ao niilismo, que se recusam a encarar a tragédia da vida. O otimismo como projeção dos ideais de outrora sobre o ambiente terreno; o pessimismo como descrédito do mundo por ele não corresponder aos ideais. Giani Vattimo, em *Diálogos com Nietzsche*, interpreta o niilismo à luz da “doença histórica” apresentada já na segunda *Extemporânea*²⁰. Para o italiano, “A doença histórica é, para o Nietzsche da segunda *Extemporânea*, tanto o historicismo providencialista, no fundo ainda cristão, quanto o relativismo absoluto de quem vê a realidade como um fluxo em que tudo o que nasce é digno de perecer” (VATTIMO, 2010, p. 26-27). Aqui, o historicismo providencialista corresponde ao otimismo, enquanto que o relativismo absoluto se identifica com um pessimismo. Segundo Nietzsche, estas duas posturas precisam ser superadas por serem meramente passivas e reativas frente ao niilismo. Em vez delas, faz-se necessário uma postura trágica ou *niilista ativa*, que afirme e ame o mundo tal como ele é. Para tanto, seria necessária outra interpretação do mundo, onde o mesmo não fosse concebido como o não verdadeiro, mas articulado a partir de si mesmo, com suas próprias verdades e perspectivas.

Sem dúvida, o caminho para isso está na seguinte constatação de Nietzsche: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez? (...) Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!” (NIETSCHE, 2000, p. 32). “Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!” – isso quer dizer que, com o advento do niilismo moderno, a morte de Deus, não há mais sentido a redução do mundo sensível à aparência, se com esta palavra se quer dizer algo que está abaixo da essência, ou melhor, é falso. Se ainda é possível falar de aparência, então é somente na medida em que a própria aparência é a “essência” do mundo. Para Roberto Machado: “A aparência não é o contrário da essência, não é uma máscara que oculta a verdadeira realidade: é a única realidade. E enquanto só a aparência é real, a verdade, o mundo verdadeiro, é ilusão, mentira” (MACHADO, 1999, p. 105). O mundo aparente passa a responder por si mesmo e se apresenta como o único existente.

De alguma maneira, com isso, Nietzsche faz desvelar a condição humana, que está condenada ao reino das pulsões, das ilusões e dos afetos. Mesmo quando o homem sonha com além-mundos, é sempre a partir da terra que ele o faz. Sendo assim, após a morte de Deus, o homem deve superar a vontade de vingança contra o mundo sensível e se abrir para o sentido da terra: “Uma vez a ofensa de 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 conside-

²⁰ *Da utilidade e desvantagem da História para a vida.*

rar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

3.2.A crítica ao sujeito e ao Estado como substituto de Deus

Com a “morte de Deus”, a domesticação tem seu fundamento último refutado. Contudo, isso não é o bastante para sua superação, pois os homens aprenderam a domesticar a si próprios: “[...] transforma o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico do homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 162). Aprenderam a se domesticar em função de uma nova concepção. Tal é a concepção de *sujeito*, cuja absolutização se encontra no Estado. Como apresenta *Assim falou Zaratustra*, o Estado se coloca como representante absoluto do sujeito, sendo seu mais “novo ídolo”:

“Nada existe sobre a terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus.” – assim ruge o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham [...] Sim, também a vós ele percebe, ó vencedores do velho Deus! Ficastes cansados na luta, e agora vosso cansaço serve ao novo ídolo! (NIETZSCHE, 2011, p. 49).

É por isso que no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* os ateus se riram do “homem louco”, pois, para eles, a “morte de Deus” já não significava mais nada, uma vez que, mesmo sem a presença do todo poderoso, os homens aprenderam a conviver com suas instituições, como sujeitos modernos. Os ateus disseram então ao anunciante da “morte de Deus”: “Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam uns para os outros” (NIETZSCHE, 2012a, p. 137). O “homem louco”, contudo, revela que justamente nisso ainda se conserva a influência de Deus na modernidade, pois, embora Ele esteja morto, herdaram a sua moral de rebanho, agora a serviço de um substituto. Assim, os ateus acharam que o “homem louco” estava perdido, pois eles já tinham se encontrado uns aos outros no Estado. Antes d’*A Gaia Ciência*, em um aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma o seguinte:

Tão logo isto sucede, a disposição dos homens ainda motivados religiosamente, que antes adoravam o Estado como algo semi - ou inteiramente sagrado, torna-se decididamente *hostil ao Estado*; eles ficam à espreita das medidas do governo, procuram obstruir, atravessar, inquietar o máximo que puderam, e com o ardor de sua oposição impelem o contrário, o anti-religioso, a um entusiasmo quase fanático *pelo Estado*; no que ainda concorre secretamente o fato de nesses círculos os ânimos, desde a separação da religião, sentirem um vaio e buscarem provisoriamente criar, com a dedicação

ao Estado, um substituto, uma espécie de preenchimento (NIETZSCHE, 2005b, p. 229).

Nessa passagem fica claro o caráter de substituição do antigo Deus pelo Estado enquanto objeto de crença de que a política possa resolver a questão humana. Desse modo, Nietzsche demonstra a necessidade de não apenas superar Deus, mas também o próprio homem, como é enfatizado em *Assim falou Zaratustra*: “O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Em outras palavras: deixa-se de ser necessário destruir somente os ídolos, porque é sobretudo preciso superar os idólatras. Quem deve ser superado é o “último homem”, que segundo *Zaratustra* é o mais desprezível: “A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa” (NIETZSCHE, 2011, p. 18). Seu caráter desprezível deve-se ao fato de que aprendeu a domesticar a si mesmo e a se conservar, porque compreendeu que nisto reside sua própria felicidade, entendida como mera satisfação e bem-estar. Em *Zaratustra*, Nietzsche chama os últimos homens de “amantes do bem-estar”: “Vós vos tornais cada vez menores, ó gente pequena! Desmoronais, ó amantes do bem-estar! Ainda perecereis” (NIETZSCHE, 2011, p. 163). Os “amantes do bem-estar” só se esforçam para se conservar, por isso não são capazes de desprezar a si mesmos e desejar algo superior, além de si. Eles não suportam a superioridade, por isso almejam o igualitarismo, por eles chamado de “justiça”. Para eles, só é possível concretizar essa igualdade no Estado, e este só é possível com a absolutização da concepção de *sujeito*. Porém, de acordo com Nietzsche, a concepção de sujeito é apenas uma palavra científica para substituir a velha concepção de alma:

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

Assim sendo, a concepção de sujeito que caracteriza o último homem só é aparentemente laica, pois seu fundamento reside ainda na moral da domesticação. Mas, antes de apresentar as críticas de Nietzsche a essa concepção, é necessário apresentar o que ela significa segundo o pensamento que a defende.

Primeiramente, por sujeito entende-se o *cogito*, a certeza do “penso, logo existo”, que segundo Descartes é o que existe de mais bem conhecido e certo, de modo que deveria servir de fundamento a todo conhecimento. Ou seja: todo saber moderno deveria possuir o mesmo *status* de verdade da autoconsciência do sujeito. Descartes chegou a essa certeza através da “dúvida hiperbólica”, que não cessaria, duvidando da existência do mundo e do corpo,

enquanto não chegasse a uma primeira certeza e fundamento. Ao duvidar de tudo, o filósofo constatou que não podia duvidar da própria dúvida e que esta não seria possível sem o pensamento. Disto não se pode duvidar: a existência da substância pensante, do *cogito*. Portanto, o sujeito torna-se o objeto mais bem conhecido para si próprio e modelo de verdade para todo conhecimento:

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 2004, p. 49).

Por outro lado, Kant, mesmo admitindo o sujeito como *a priori* da razão, submeteu-o à crítica, argumentado que, ao acompanhar todas as representações do pensamento, o sujeito não poderia ser ele mesmo objeto para si, uma representação, já que, enquanto conceito puro, encontra-se para além dos limites da experiência. Portanto, a função do sujeito é conhecer o objeto, realizar sínteses, mas jamais conhecer a si mesmo, pois ele, como mero juízo analítico e sem acréscimo sintético, é apenas idêntico a si. Sua função seria simplesmente lógica, não sendo nenhuma substância, pois não possui atributos objetivos. No seguinte citação, Kant esclarece:

De tudo isso vê-se que a psicologia racional tem a sua origem num simples equívoco. A unidade da consciência que subjaz às categorias é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, aplicando-lhe a categoria da substância. A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no pensamento, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não poder aplicada a categoria da substância, que pressupõe sempre uma intuição dada; tal sujeito, por conseguinte, não pode absolutamente ser conhecido. O sujeito das categorias pelo fato de pensá-las não pode, portanto, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias (KANT, 2005, p. 167).

Porém, com o Idealismo alemão²¹, supera-se – ou ao menos se tenta superar – os limites do conhecimento de si do sujeito estabelecidos pela crítica kantiana. Para Hegel, se o “eu penso” não pode conhecer a si mesmo por causa dos limites da sensibilidade, é porque ele é o próprio absoluto, sendo necessário, para conhecê-lo, também um conhecimento progressivo do absoluto. Assim, Hegel pensa que Kant faz do conhecimento de si, mesmo que este não

²¹ “Praticamente todos os comentadores concordam com a afirmação de que o idealismo alemão parte de Kant, de modo que possa ser compreensível a ideia de que o idealismo alemão é aquilo que está entre o pensamento de Fichte até Hegel. A filosofia denominada de Idealismo alemão vai nascer da corrente do romantismo alemão que se originou no período pós-kantiano em Johan Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich W. Joseph von Schelling (1775-1854) e continua em Hegel. Esta filosofia era denominada transcendental, subjetiva e absoluta.” Cf. REDYSON, Deyve. 10 *Lições sobre Hegel*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 17)

seja possível, algo subjetivo, sem a contextualização do sujeito na esfera intersubjetiva da sociedade, do reconhecimento, onde se expressa o Absoluto.

A filosofia kantiana é uma fenomenologia, um saber do saber da consciência, enquanto esse saber é somente para a consciência. Mas a Fenomenologia constitui um momento essencial da vida do Absoluto, momento segundo o qual o Absoluto é sujeito de si (HYPPOLITE, 1999, p. 24).

Para o último representante do Idealismo, o sujeito é a própria substância do mundo e, como Espírito absoluto, ele pode alcançar a certeza plena de si²² através da dialética: “O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito” (HEGEL, 1992, p. 33). Portanto, são as três concepções de sujeito mais importantes da modernidade: o cogito cartesiano, o eu penso kantiano e o sujeito absoluto hegeliano. Porém, ao criticar o Estado, é contra o sujeito absolutizado que Nietzsche transfere suas críticas. Essa concepção hegeliana de sujeito busca unificar a humanidade em uma única categoria, que possibilite um interesse social em comum. Não importa se há Deus ou não, sendo sujeito, o homem deve ser capaz de ser bom em nome do Homem em sociedade, pois somente nela ele se reconhece. “É visto como bom tudo o que, de algum modo, corresponde a esse impulso formador de corpo e membros, e a seus impulsos auxiliares, esta é a corrente moral fundamental de nosso tempo; empatia individual e sentimento social aí se conjugam” (NIETZSCHE, 2016a, p. 95). Desse modo, surge o Estado como um grande “corpo”, e os sujeitos devem sacrificar suas individualidades para servi-lhe de membros.

A substância como sujeito tem sua manifestação absoluta no Estado que, segundo a interpretação de Nietzsche, é o substituto de Deus na moderna moral de rebanho.²³ “Agora parece que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adequar* o indivíduo às necessidades gerais e que *a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se um membro útil e instrumento do todo” (NIETZSCHE, 2016a, p. 95). Desse modo, o homem capaz de dizer “eu” deve estar comprometido com os outros sujeitos em virtude de um todo organizado. O fundamento que liga o homem ao dever moral deixa de ser, como Kant o pensava, um Deus para além dos limites da razão, mas passa a ser o próprio *sujeito*

²² A certeza de si supera o solipsismo cartesiano e se reencontra na esfera intersubjetiva do Espírito. É a certeza de si junto com os outros.

²³ Mesmo antes de Nietzsche, Hegel já havia proclamado a morte de Deus ao falar sobre a “consciência infeliz” em sua *Fenomenologia do Espírito*. “É a consciência da perda de toda essencialidade nessa certeza de si; e justamente da perda desse saber de si, - da substância como do Si. É a dor que se expressa nas duras palavras: Deus morreu.” (HEGEL, G.W.F. A religião revelada. In: *Fenomenologia do espírito*. Parte II. p. 184.) Porém, não se considera Hegel tão radical quando Nietzsche a esse respeito, uma vez que ele substituiu o Deus morto pelo Absoluto efetivado no Estado, onde a consciência reconcilia-se consigo mesma, superando sua infeliz e alienada particularidade.

tomado em absoluto, depois de superado os limites do sensível, consciente de si no Estado. Frente aos seus ditames, o indivíduo e os seus próprios interesses devem ser sacrificados, como aponta o próprio Hegel:

Mas o bem-fazer essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparado com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar dele. Aliás, aquele agir é de tão grande potência que se o agir singular se lhe quisesse opor - ou ser exclusivamente para si no delito, ou então por amor a outrem - defraudando o universal quanto ao direito e à parte que lhe cabe no singular, isso seria totalmente inútil e irresistivelmente destruído (HEGEL, 1992, p. 262).

Como é indicado, frente aos interesses do Estado, o indivíduo enquanto indivíduo é insignificante e inútil, uma “consciência infeliz”. Com efeito, o homem somente se torna digno de nota na medida em que se nega enquanto indivíduo e se afirma enquanto sujeito no absoluto. Desta maneira, admitindo-se a “morte de Deus” como fim da pretensão de verdade absoluta, a suspeita de Nietzsche é a seguinte: se a ideia de sujeito necessita tanto se absolutizar para se reconhecer como verdadeira, não será porque na verdade ela seja apenas uma ilusão, bem como se mostrou a ideia de Deus? Nietzsche responde positivamente, indicando que pode se tratar apenas de ilusão linguística, originada da crença incondicional na gramática. Ele se remonta ao *cogito* cartesiano, como fundamento da metafísica moderna, para fazer a sua análise linguística. Se o *cogito* não tem fundamento, então sua absolutização o tem menos ainda. “Nietzsche pondera que a evidência do cogito é caudatária da estrutura da sentença gramatical elementar (sujeito-objeto), duplicada pela categoria lógica de subsistência (substância) – inerência (atributo)” (GIACOIA JR, 2005, p. 20). O que isso quer dizer? Em outras palavras, quer dizer que em termos gramaticais o enunciado “eu penso”, tendo o “eu” como sujeito e o “penso” como predicado, é traduzido pela metafísica do sujeito em termos ontológicos por “substância” e “atributo” sucessivamente. Assim, para quem crê que a estrutura lógica da gramática corresponda à realidade, essa tradução equivale a dizer que pensar é uma atividade e, enquanto atividade, é um atributo do sujeito “eu”; desse modo, como tudo que possui atributo, o “eu” é uma substância, algo que subsiste de fato, um *subjectum*. Ora, para Nietzsche, esse raciocínio não é convincente para legitimar a existência do eu: “Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma certeza imediata” (NIETZSCHE, 2005a, p. 12). Ou seja, nada justifica que por detrás do enunciado “eu penso” realmente exista um eu que pensa, escolhe e decide segundo a própria vontade. Aqui Nietzsche se aproxima até de Kant, que também defende que o “eu” não tem nenhuma garantia de existência objetiva.

Todavia, ao mesmo tempo Nietzsche se distancia de Kant e acusa-o de permanecer crente no sujeito, pois dá a este o poder de síntese, continuando na categoria da unidade e simplicidade. Nas palavras de Giacoia Jr:

O que, todavia, permanece metafisicamente o mesmo é que a subjetividade, apesar de meramente aparente, ou seja, de ser o efeito da síntese realizada pela operação de pensar, continua fundada na categoria de unidade. Por isso, a crítica de Nietzsche atinge também esse ponto do programa crítico kantiano, também ele enfeitado pela unidade gramatical, que induz à unidade aparente da consciência, tal como anteriormente com Descartes (GIACOIA JR, 2005, p. 25).

A suspeita de Nietzsche é de que talvez o “eu” não seja resultado de uma síntese do pensar, que talvez ele seja mesmo resultado do oposto, de uma guerra. Talvez o eu seja apenas uma palavra para *algo* que age nele, um estelionatário de operações ainda mais profundas, cujas idiosincrasias não lembram em nada as suas, por não constituírem unidade, e sim uma multiplicidade de forças. Assim, o eu não seria algo simples, mas múltiplo, e a impressão de sua unidade resultaria da vontade que submete vários “eus” ao domínio de um só. “A toda volição pertence um “afeto de comando”. Todo ato de vontade se produz na e pela divisão entre um “eu” que comanda e um “ele”, uma curiosa espécie de alteridade, um “algo” em nós, que obedece – *que tem que obedecer*” (GIACOIA JR. 2005, p. 27). Desse modo, o psíquico humano é constituído por “eus” que comandam outros “eus”, de maneira que essa hierarquia venha à linguagem com a aparência de um *eu*. Contra a tese de Kant, o eu não é uma simples unidade que realiza síntese, não é nenhuma *coisa em si*. Se há alguma unidade nele, esta não é causa, mas apenas um efeito da organização gerada através da luta das pulsões pela conquista do organismo. Neste ponto, é possível ainda observar estas palavras de Nietzsche:

Toda unidade é apenas como *organização e conjunção* unidade: nada diverso do como uma comunidade humana é uma unidade: ou seja, *oposição* em relação à *anarquia* atomista; com isto, uma *conformação de domínio*, que significa uma *coisa*, mas não é uma coisa. (NIETZSCHE, 2013, p. 85).

Como visto, em Nietzsche, a unidade é apenas uma interpretação errônea da relação entre as pulsões. Aliás, nenhum conceito poderia ser concebido de forma tão simples. Com relação ao conceito de vontade, por exemplo, é justamente neste ponto que Nietzsche critica Schopenhauer. A tese nietzscheana diz que, se por um lado Descartes comete um erro quanto ao *pensar*, o autor do *Mundo como vontade e representação* se equivoca quanto ao *querer*: “Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecido por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração” (NIETZSCHE, 2005a, p. 22). Nesse sentido, Gia-

coia observa a acusação nietzscheana de que Schopenhauer analisa a vontade da mesma maneira que os filósofos concebem o pensamento representativo: “Reedita-se, no plano da análise da vontade, o mesmo procedimento que já verificamos no plano da análise da representação: generaliza-se a superstição da unidade fundada numa auto-inspeção superficial do intelecto” (GIACOIA JR, 2005, p. 27).

Para demonstrar que a vontade não é algo simples, em *A gaia ciência* Nietzsche apresenta três dificuldades. A primeira delas é que a vontade, se alguma vez quer algo, necessidade de alguma ideia de prazer e desprazer. Em segundo lugar, esses estímulos precisam ser interpretados por instâncias inconscientes, e o mesmo estímulo, dependendo da perspectiva, pode ser interpretado como prazer ou desprazer. E a terceira dificuldade é que vontade, prazer e desprazer somente ocorrem em seres inteligentes, enquanto que na maioria dos organismos isto não ocorre (NIETZSCHE, 2012a, p.139-140). Logo, a vontade não é o mais bem conhecido pelo sujeito; antes um jogo de sensações inconscientes entre pulsões fortes e fracas, forças ativas e reativas, que determinam o querer. Como não existe dualidade em Nietzsche, então com ela ocorre o mesmo caso do pensamento: é algo que, sendo vontade, quer dominar e comandar. No segundo capítulo, viu-se que, quando as pulsões fortes dominam, têm-se a hierarquia das pulsões, e quando são as fracas que dominam, têm-se a anarquia e o início do processo de domesticação da consciência. É justamente essa relação de domínio que acontece no psíquico humano, no qual as pulsões dominantes chegam à linguagem como um “eu”.

Contudo, Nietzsche não critica apenas a noção de sujeito. Ao reconhecer que Hegel critica a concepção de indivíduo em detrimento do sujeito, poder-se-ia acreditar que, ao criticar o sujeito, Nietzsche estaria recorrendo ao indivíduo. Mas não se trata disso. Para Nietzsche, a concepção de indivíduo advém da mesma ilusão do sujeito, mesmo que ela não esteja comprometida com o Estado. Se por um lado a crença no sujeito nasce da armadilha gramatical, a crença no indivíduo nasce de um pré-conceito do atomismo materialista transposto para a alma, a saber, de que existe um átomo, alguma coisa de indiviso no caráter humano:

Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! (NIETZSCHE, 2005a, p. 18).

Para Nietzsche, portanto, o que impossibilita o sujeito também impossibilita o indivíduo: que o ser humano não pode ser definido por nenhum conceito simples, uma vez que ele é um jogo complexo de múltiplas “almas” ou “eus” que lutam entre si para assumirem o domínio do organismo. Não existe indivíduo, pois o eu pode ser dividido em quantas vezes for possível e não se encontrará o seu núcleo indiviso. O que se encontra é apenas tensão entre “eus” traduzida em afetos. Desse modo, não se pode falar de um ser humano que é, mas tão somente em estados transitórios, em papéis assumidos pela vontade. Não existe no interior do ser humano um papel mais verdadeiro. Se com a “morte de Deus” o mundo verdadeiro foi suprimido, então já não existe o mundo falso, de modo que as máscaras, a aparência, é que agora são reais. O indivíduo, assim como sujeito, é apenas uma “máscara” que se pretende absoluta, mas na verdade é tão falsa como as outras, e somente nessa “falsidade” é verdadeira.

Quanto ao projeto de domesticação, este não pôde ser superado apenas com a “morte de Deus”, porque os homens passaram a assumir a “máscara absoluta” de domesticar a si mesmos para serem sujeitos do Estado. Para Nietzsche, como o Estado é o mais “novo ídolo”, então seria necessário também superar o homem decadente, seu criador. Interpretando o homem à luz do sujeito, viu-se que o Idealismo alemão que o absolutiza sofre uma crítica desde o fundamento, pois o sujeito não é nada em si, senão exteriorização de uma luta interna, embora anárquica, pois neste caso são as pulsões fracas que dominam as fortes. Na verdade, em Nietzsche, a própria idiosincrasia idealista de absolutização nasce dessa vontade de dominação dos fracos, porque é um domínio que não tem coragem de se esclarecer enquanto tal, mas se camufla em obscuridades metafísicas e morais. De acordo com isso, todo o romantismo que coloca o Estado como vontade do povo se desmascara como hipócrita: “O Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo”” (NIETZSCHE, 2011, p. 48). Para Nietzsche, essa vontade de domínio do Estado, que não é do povo e sim de interesses particulares, não brota do puro Espírito, como quer Hegel, mas do *corpo*.

3.3.O renascimento do corpo

Após a crítica do *sujeito*, a palavra “eu” deixa de significar uma substância metafísica. Sua unidade torna-se enganosa, uma ilusão que subsiste apenas em função da gramática. Agora ele é resultado temporário de lutas inconscientes, entre uma pluralidade de pulsões do corpo. Sendo assim, o eu não pode mais ser sinônimo de “espírito”, se esta palavra significa algo incorpóreo e eterno. Com efeito, Nietzsche oferece outro significado para *espírito*, indi-

cando-lhe como arauto e companheiro do corpo, mas jamais seu carrasco e domesticador: “Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito – que é ele para o corpo? Aituto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias” (NIETZSCHE, 2011, p. 73). O corpo, portanto, funciona como fio condutor das pulsões, e o *espírito* deve seguir sua vontade. Neste sentido, afirma Vattimo: “O “fio condutor do corpo” deixa de ter um significado apenas metódico e torna-se um elemento central, como tal, na subversão do ascetismo e da moral-metafísica platônico-cristã” (VATTIMO, 1990, p. 87). Em *Zaratustra*, Nietzsche diz seguinte:

Mas o desperto, o sabedor, diz: o corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo [...] O corpo é um grande rebanho, uma multiplicidade com um só instinto, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor [...] Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (...) “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

Em tal passagem, demonstra-se que o corpo assume o lugar do “sujeito”, pois é ele que agora diz “eu”. Por sua vez, o espírito, não possuindo realidade ontológica em si, é “soamente” *espiritualização* do corpo. Em metáfora, o espírito poderia ser representado como sombra do corpo. Ele é a interiorização que só tem sentido ao cumprir a vontade da *grande razão* que é o corpo, acompanhando seu devir.

Para compreender essa *grande razão*, é necessário antes clarificar a noção de corpo em Nietzsche, diferenciando-a das noções idealistas e materialistas. Referindo-se a estas, o filósofo diz em *Gaia Ciência*: “[...] e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (NIETZSCHE, 2012a, p. 11). “De um modo geral” quer dizer: tanto a filosofia platônica como os seus adversários, os materialistas. Nietzsche interpreta o pensamento idealista de origem platônica como uma postura que concebe o corpo como algo negativo, um obstáculo para se chegar à verdade; logo, não se trata do corpo mesmo, mas do corpo visto sob o ponto de vista das ideias metafísicas. Porém, com isso, a crítica nietzscheana não envereda para o materialismo, uma vez que este, mesmo sendo uma retomada do corpo, também apresenta sérios problemas, pois consiste mais numa interpretação que deseja dominá-lo do que compreendê-lo. Portanto, quem considera que Nietzsche apenas realizaria uma inversão do pensamento de Platão, trocando a ideia pela matéria, encontra-se equivocado²⁴. Em Nietzsche, o

²⁴ Pode-se associar a esse equívoco a interpretação de Heidegger, que aponta Nietzsche, ao lado de Marx, como um platônico invertido, como se ele fosse um adepto da metafísica materialista. “A Metafísica absoluta faz parte

corpo é uma multiplicidade de pulsões, estas como interpretações, e jamais como uma substância ou um princípio metafísico dotado de simplicidade como o átomo material. Neste sentido, com respeito à novidade da noção de corpo nietzscheana, afirma Barrenechea:

Pretendo, para tanto, discutir como esta valorização do corpo que questiona uma tradição idealista milenar, não leva Nietzsche a afirmar a materialidade do corpo. Ao contrário, ele se coloca para além do materialismo e do idealismo, mostrando que o homem, enquanto indivíduo corpóreo, não é matéria, nem espírito, nem qualquer tipo de entidade ou forma substancial. Na ótica nietzschiana, o homem é entendido como um jogo de forças em contínuo dinamismo, um conjunto de impulsos em constante devir, um processo de criação permanente, gerido pela vontade de potência (BARRENECHEA, 2002, p. 177).

Com isso, como fio condutor da interpretação, é o corpo mesmo que está por detrás das próprias interpretações idealista e materialista. Em quais condições o corpo interpreta a si mesmo como abaixo das ideias eternas ou reduzido à matéria? Este corpo se encontra doente e cansado, ou comunica saúde e vontade transbordante? Estas são questões cruciais, tanto para investigar as duas interpretações históricas do corpo, quanto para compreender o significado do mesmo em Nietzsche.

Para o renascimento do valor do corpo, a crítica nietzscheana ao idealismo é a mais evidente, principalmente quando se volta contra Platão. Para Nietzsche, o idealismo platônico compreende o corpo como prisão precível da alma, também como fonte de seu sofrimento terreno e como inimigo de sua busca da verdade. No diálogo *Fédon*, sobre a imortalidade da alma, Platão apresenta suas ideias depreciadoras do corpo de uma forma bem clara:

E é este então o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal como nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! [...] (PLATÃO, 1972, 66b-e, p. 73-74).

Como exposto, Platão defende que o corpo deve ser negado e abandonado, uma vez que ele prende o homem a uma realidade que não é a dele; a alma, ao contrário, tem origem no além-mundo, o mundo verdadeiro, para o qual ela deve retornar após a morte. Desse modo,

– com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser.” HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2015, p. 42. Porém, entre ambos, apenas Marx é de fato materialista.

o corpo é visto como algo negativo segundo o platonismo, pois ele aprisiona o homem a uma vida cheia de desejos insaciáveis, e a morte, como libertação da alma, é concebido como processo de transposição para uma vida verdadeira e plena.

Para fazer sua crítica ao idealismo, Nietzsche se pergunta pelas condições corporais desse juízo que deprecia o corpo em detrimento da alma, e a vida, em detrimento do além-mundo. Então, surge-lhe o fato de que tais juízos metafísicos são evocados por um corpo decadente que sofre e quer se libertar do mundo que lhe causa sofrimento. O corpo que sofre interpreta o próprio sofrimento como condição necessária de todos os corpos possíveis, embora isto seja uma ilusão, uma generalização arbitrária, que sem a qual o sofrer não seria suportável, pois lhe faltaria sentido. “Se existem corpos felizes no mundo”, pensa o corpo ressentido, “é trágico demais que eu não seja um desses corpos, então devo falsear todas as felicidades transitórias em detrimento daquela eterna destinada à alma no além-mundo”. A alma acaba sendo uma interpretação do corpo cujas pulsões se voltam contra a própria natureza: o corpo substancializa a negação de si, ou seja, o *nada*, e projeta neste nada todos os atributos ideais, falseando a realidade. Desde modo, para Nietzsche, o corpo segundo o idealismo não é o corpo em si, mas apenas uma interpretação do corpo que não suporta mais o próprio sofrimento e quer escapar da própria pele em direção ao nada, reinterpretado à luz de valores divinos e metafísicos:

Há os tuberculosos da alma: mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia./ Queriam estar mortos, e nós deveríamos aprovar seu desejo! Guardemo-nos de despertar esses mortos e de ferir esses ataúdes vivos!/ Deparam com um doente, ou um velho, ou um cadáver; e logo dizem: “A vida está refutada”./ Mas somente eles estão refutados, e seu olhar, que enxerga somente *uma* face da existência” (NIETZSCHE, 2011, p. 45).

A interpretação idealista ou cristã do corpo advém de um corpo que deseja se libertar da vida e do sofrimento para se salvar no nada ou no além-mundo. Contudo, essa não é a única interpretação que o Ocidente conhece. A partir do momento em que o homem não quer mais se livrar do próprio corpo em nome do além-mundo mas quer dominá-lo pela ciência, é preciso outra interpretação. Esta outra interpretação, a da ciência moderna, é a interpretação materialista, pois, como matéria, o corpo pode ser investigado, quantificado, explorado e modificado, como mero *objeto* disponível ao *sujeito* do conhecimento. “Portanto, a crítica nietzschiana atinge não só a crença numa substância ideal, mas ao suposto de uma consistência material. Toda e qualquer entidade é uma criação ficcional” (BARRENECHEA, 2002, p. 184).

O caráter quantificador do materialismo advém de sua fundamentação metafísica, pois é a própria quantificação do real que chega ao princípio do átomo: deve-se dividir e contabilizar a matéria até chegar ao seu uno. A crença no corpo como matéria está alicerçada nessa partícula indivisível do mundo palpável. Como o homem é dividido até chegar ao indivíduo (indiviso), também se chega ao átomo dividindo o real. Contudo, segundo Nietzsche, assim como a noção de indivíduo, o átomo é somente uma interpretação, pois não há nenhuma necessidade intrínseca de sua existência. É apenas uma interpretação que promete tornar o corpo previsível e mecânico, deixando a realidade exterior mais segura, mas não é a verdade incondicional do corpo. Na seguinte passagem, Nietzsche crítica a noção de átomo:

Contra o átomo físico. Para conceber o mundo, precisamos poder calcular; para podermos calcular, precisamos ter causas constantes; uma vez que não conseguimos encontrar na realidade efetiva nenhuma causa constante com tal, inventamos poeticamente para nós alguns – os átomos. Essa é a origem da atomística (NIETZSCHE, 2013, p. 261-262).

Para Nietzsche, é equivocada a ideia de que quanto mais perto do material mais perto do real. Talvez seja mais funcional, mas a realidade é bem mais profunda e complexa que a funcionalidade, pois é composta de uma multiplicidade de forças em constante relação. É justamente essa relação de forças que o mecanicismo materialista não consegue explicar, pois pressupõe juízos qualitativos enquanto que ele apenas quantifica. Nietzsche defende que uma cultura superior deve cultivar a ciência e também precisa viver para além da mesma, ou seja, é preciso de algum modo controlar a matéria e modificá-la a favor do homem, mas isto não pode se estender ao corpo que não é só matéria: “[...] por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmeras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência” (NIETZSCHE, 2005b, p. 158-159). Enquanto multiplicidade de pulsões, o corpo é demasiadamente artístico e por isso sua vontade não pode se limitar à frieza da mecanicidade materialista. Dessa forma, Nietzsche procura uma interpretação mais fiel ao corpo mesmo, uma que seja um meio para que ele se realize em sua plasticidade e não seja servo de outra coisa distinta de si. É o corpo sob o ponto de vista do aumento da potência criadora, de uma fisiologia forte e transbordante.

Se distanciando tanto do idealismo quanto do materialismo, ao que tudo indica, Nietzsche se aproxima de uma visão orgânica de corpo, cuja possibilidade de crescer e decair ultrapassa a simples materialidade e espelha a vida mesma. De fato, é por pensar organicamente que Nietzsche é confundido com os materialistas ou biólogos reducionistas, porém, sua compreensão dos organismos vivos os ultrapassa, pois a chave do florescimento e da degenerescência da vida não se encontra em nenhum pedaço da matéria. Para Nietzsche, a vida

orgânica ou biológica é constituída de múltiplas forças incalculáveis, às quais os viventes dão múltiplas interpretações, de modo que a vida mesma se torna uma interpretação, envolvendo uma relação complexa de valores e procedimentos fisiológicos.

O mundo orgânico é um absurdo se comparado com o resto do universo, mas ele pode revelar, de modo mais evidente que o inorgânico, sobre a natureza interpretativa de tudo que existe. Para tentar compreender o que significa o orgânico em Nietzsche, atenta-se para o que diz o filósofo: “*As funções orgânicas*” são “consideradas modulações da vontade de poder” (NIETZSCHE, 2013, p. 206). Para ser mais claro, ele diz que as funções orgânicas, ou seja, todo funcionamento da vida, são formas variadas da *vontade de poder* se apresentar no mundo, sendo estas formas, ao mesmo tempo, suas interpretações. Contudo, o que significa *vontade de poder*? Sem dúvida, não se trata de um conceito simples, visto que é responsável pela própria multiplicidade das formas plásticas do mundo sensível, pela diversidade da vida; contudo, pode-se dizer que Nietzsche a entende como a força que atua no mundo orgânico e inorgânico e que constitui o seu caráter próprio: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais” (NIETZSCHE, 2005a, p. 40). Contudo, para reduzir a amplitude do alcance desse conceito, é importante observar como ela se expressa pelo menos no homem. Neste, a vontade de poder se oferece por meio dos seus afetos e paixões com os quais ele avalia o mundo. Aliás, pode-se dizer mesmo que, sendo um ser orgânico, o homem une-se às forças cósmicas por meio de tais afetos, cujo fio condutor é o corpo e suas modulações. É preciso que se compreenda o que seja estas modulações. Para Nietzsche, elas consistem em interpretações, cujas forças que comandam ampliam a região de poder do organismo, fazendo crescer sua interpretação em detrimento das improdutivas. No seguinte fragmento póstumo, ele diz:

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. Aí imediatamente - - Em verdade, a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo. (O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante) (NIETZSCHE, 2013, p. 116).

Não por acaso, a grande maioria das metáforas nietzscheanas que se dirigem ao corpo estão associadas aos processos orgânicos: saúde, doença, degenerescência, regeneração e digestão. Na superação do dualismo corpo-consciência, pondo o estado consciente como o último acontecimento do orgânico e o seu aspecto mais fraco, Nietzsche associa seu modo de funcionamento ao do estômago, pois precisa digerir as impressões e os estímulos que lhe che-

gam de fora, do alheio: “A consciência é uma atividade semelhante à do estômago, não num sentido material mas funcional. Ela absorve e se apropria do que é diverso, procura um “alimento espiritual” (BARRENECHEA, 2002, p. 183). Ora, o que seria essa digestão senão um ato seletivo de interpretar? Se o mundo orgânico é uma modulação ou interpretação da vontade de poder, e o homem está à ele unido fundamentalmente pelo corpo, então seu modo de ser também consistirá em interpretar. Assim, com a analogia da digestão, Nietzsche desfaz a ideia de um conhecimento puro do entendimento, explicitando a sua atividade volitiva, que seleciona o que deve ser conhecido, como se fosse um regime do intelecto, em vez da mera passividade diante dos objetos. Ora, é justamente essa capacidade de selecionar que faz todo conhecimento humano ser uma interpretação com raízes no corpo. A esse caráter das coisas Nietzsche denominará *perspectivismo*.

3.4.O perspectivismo

Os pressupostos do perspectivismo nietzscheano foram dados ao longo deste capítulo: não existem verdades absolutas; não existe sujeito puro do conhecimento; todo conhecimento tem como fio condutor o *corpo*; e todo conhecimento é interpretativo. É evidente que o perspectivismo de Nietzsche se distingue de todo idealismo do conhecimento absoluto. Para o filósofo, “‘Conceber tudo’ – significa suspender todas as relações perspectivísticas, significaria não conceber nada, desconhecer a essência daquele que conhece” (NIETZSCHE, 2013, p. 27). Como visto, o perspectivismo diz respeito à natureza do conhecimento e de como ele é possível, pois conhecer é sempre investigar uma face da realidade e nunca a realidade em si, absoluta, não porque ela seja inacessível ao entendimento, como pensou Kant, mas porque ela não existe mesmo de acordo com suas pretensões, sendo apenas mais uma interpretação, fruto da imaginação dos filósofos metafísicos. Desse modo, não há verdades absolutas, mas há a tirania de absolutizá-las; não há verdades incondicionadas, mas a vontade de poder que também deseja tornar incondicional as suas verdades.

Sendo assim, as coisas a serem conhecidas nunca são incondicionadas, de modo que qualquer conhecimento que vise ao incondicionado pode ser alvo de desconfiança quanto às suas verdadeiras intensões. Como precaução, no aforismo três de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala da *estima das verdades despreziosas*, em virtude de elas serem mais atentas à realidade parcial, tanto mais sólidas e duráveis: “Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comuni-

cação milagrosa de verdades” (NIETZSCHE, 2005b, p. 17). De acordo com o perspectivismo, a verdade não é um milagre e nem qualquer outra coisa divina, pois ela advém de seres mundanos que interpretam e cujas interpretações estão sempre marcadas por valores culturais ou por estados fisiológicos a eles correspondentes.

A verdade não é dada por nenhuma intuição pura. Para Nietzsche, até mesmo o conhecimento matemático, que se pretende puro, é uma perspectiva. Trata-se de um conhecimento que propiciou ao homem tornar o próprio mundo, imprevisível e irregular, em algo razoavelmente calculável e seguro. Por isso, de acordo com Nietzsche, não se aplicaria à realidade em si, que é inexistente, mas apenas à sua representação pelos homens: “A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens” (NIETZSCHE, 2005b, p. 29). Com efeito, até as leis da natureza são interpretações, pois não cabe ao conhecimento humano desvendar o sentido oculto das coisas, mas sim atribuir-lhes sentido. É como afirma Roberto Machado: “Interpretar é se tornar mestre de alguma coisa: dar forma, estruturar, dominar” (MACHADO, 1999, p. 95). Assim, o perspectivismo de Nietzsche adverte que não existem verdades incondicionadas, porque faz parte do próprio processo de conhecer condicionar as coisas à sua estrutura:

No entanto, caso supuséssemos que haveria um em si, um incondicionado, então ele *não* poderia, por isso mesmo, *ser conhecido*: senão ele não seria justamente incondicionado! Conhecer, contudo, é sempre “se-colocar-em-uma-relação-qualquer-sob-uma-condição” [...] Conhecer significa “se colocar uma condição em relação a “algo”: sentir-se condicionado por algo e entre nós – trata-se, portanto, em todas as circunstâncias, de uma *constatação*. *Designar*; *tornar consciente de condições* (não um *sondagem* sobre a essência, as coisas, os “em si”)” (NIETZSCHE, 2013, p. 117-118).

Tendo em vista que o perspectivismo de Nietzsche afirma a inexistência de uma verdade incondicional, é preciso desfazer algumas confusões que podem surgir daí, principalmente a que o acusa de relativismo. Ora, nada mais diferente do perspectivismo do que o relativismo, pois, ao contrário deste último, que nivela todas as interpretações ao mesmo direito, o perspectivismo de Nietzsche estabelece uma hierarquia interpretativa em virtude de um critério maior, a saber, a exuberância da *vida*, que por sua vez exige muito rigor e coragem daquele que pretende conhecê-la naquilo que ela tem de mais assombroso. De acordo com Wotling, “Uma coisa é recusar a lógica da verdade e reduzi-la a uma interpretação particular; coisa totalmente diferente é proclamara igualdade de direito de todos os pensamentos, teorias e opiniões e abandoná-los assim ao indiferentismo” (WOTLING, 2011, p. 47).

Sendo assim, para Nietzsche, o ceticismo é uma postura pessimista do conhecimento, cuja vontade de poder se encontra exaurida, sem força organizadora para estabelecer critérios

autênticos de seletividade. Assim, tal como os pessimistas que negam a vida por causa do sofrimento, o cético nega o conhecimento por causa do erro a ele inerente. Se não existe uma verdade incondicional e pura, pensa o cético, então todo conhecimento não merece consideração. Por outro lado, ao contrário do relativismo, o perspectivismo vê o erro como mais um atrativo do conhecimento, um desafio a mais para a vontade de poder daquele que conhece.

Para o filósofo, o perspectivismo é também uma maneira do conhecimento se desvencilhar da moral domesticadora: “A exigência incondicional da verdade é, em verdade, a exigência da verdade como valor absoluto, como incondicionado. Ora, o domínio do incondicionado é a pátria originária da moral” (GIACOIA JR, 2013, p. 165). Então, também em relação a moral, e não só epistemologicamente, Nietzsche se distingue do cético: ele considera o ceticismo um equívoco moralista que põe o conhecimento mesmo em segundo plano, uma vez que no seu cerne está o valor moral. O ceticismo aceita os mesmos pressupostos do dogmatismo, a sua *vontade de verdade*, e por isso se torna pessimista, quando se decepciona com o otimismo dessa vontade. Todavia, a pensar com Nietzsche, é necessário perguntar: por que o conhecimento condicionado haveria de ter menos valor que o incondicionado? Ou mesmo: por que a verdade a todo custo e não a ilusão? Por que nunca assumir o erro como parte do acerto e necessário à *vida*?

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? (NIETSCHE, 2005a, p.39).

Não há razão, senão moral, para que o conhecimento desconsidere as coisas somente por elas partirem de uma perspectiva condicionada, interessada e potencialmente errada. Consequentemente, é preciso assumir os impulsos e os instintos que interpretam e condicionam as coisas à vontade de poder do conhecedor, cujo fio condutor é o *corpo*, o organismo vivo, com suas forças dominantes e dominadas, pois só assim o conhecimento pode se libertar da moral e do pessimismo ocasionado após a decepção com as verdades absolutas, para penetrar um mundo até então inquestionável.

De todo modo, é preciso esclarecer o pressuposto fisiológico, orgânico mesmo, de uma determinada perspectiva. Com isso, Nietzsche critica a pretensão da metafísica de um pensamento puro, sem contato com o corpo: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas

para a preservação de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2005a, p. 11). Por outro lado, o filósofo não afirma que todo conhecimento é perspectiva porque ele simplesmente sofre um bloqueio do corpo – se o afirmasse, consideraria a corporeidade e a perspectiva como negativos – mas é o próprio corpo, a estrutura orgânica mesma do “indivíduo”, que interpreta constantemente, de maneira ativa e criadora. Como diz Roberto Machado, “um determinado conhecimento não é a expressão de um único instinto; é o resultado de uma relação entre instintos, mais especificamente, da relação de luta e compromisso entre pluralidade de forças instintivas inconscientes” (MACHADO, 1999, p. 95-96). As multiplicidades de forças do organismo lutam para dominar umas às outras, para impor suas perspectivas. Ou, caso duas forças possuem potências semelhantes, de modo que uma luta acarretaria desperdício, ambas se equilibram e se conservam.

O que Nietzsche entende por *orgânico*? Ele não o pensa conforme o materialismo; para ele, são “As funções orgânicas, consideradas como uma modulação da vontade de poder” (NIETZSCHE, 2013, p.206). Mas, o que isso significa? Significa que “[...] vem à tona uma vontade de poder no processo orgânico, em virtude da qual *forças comandantes configuradoras dominantes* sempre ampliam a região de seu poder e, no interior dessa região, as simplificam cada vez mais: o imperativo *crescendo*” (NIETZSCHE, 2013, p. 247). Para compreender isso, é preciso entender que o orgânico, enquanto modulação da vontade de poder que define e apodrece, sendo, portanto, mais fraco e delicado, é também, justamente por isso, o que mais necessita de intensificação das próprias forças, da afirmação da vontade de poder, aumentando a região de seu domínio, para garantir o crescimento. Com a afirmação da vontade de poder, o organismo interpreta constantemente, para selecionar aquilo que no seu meio é digno de ser incorporado para se tornar dele um senhor:

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. Aí imediatamente - - Em verdade, a interpretação é um meio próprio de tornar senhor sobre algo. (O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante) (NIETZSCHE, 2013, p. 116).

Para os que um dia hão de apodrecer se tornem fortes e continuem crescendo, é necessário mais que força, também é preciso astúcia e dissimulação, que, na interpretação de Nietzsche, não existe no mundo inorgânico e só começa a surgir no orgânico: “O incremento da ‘dissimulação’ de acordo com ordem hierárquica dos seres que cresce em frente. No mundo inorgânico, ela parece faltar; é no mundo orgânico que começa a astúcia: as plantas já são

mestras nela” (NIETSCHE, 2013, p. 454). Tal astúcia, sem dúvida, é a própria capacidade de interpretar e selecionar o que contribui para o aumento de força, para hierarquia dos elementos. Assim, quem interpreta no homem é a astúcia das suas pulsões, que chegam à linguagem e ao universo dos valores. Contudo, diferente dos demais organismos, as pulsões do homem podem se desviar da astúcia e selecionar o que é danoso para si, que é típico da interpretação domesticadora, implicando em fraqueza e impotência.

Com base no que foi dito, poder-se-ia apontar em Nietzsche uma “teoria do conhecimento” fundamentada no perspectivismo. De fato, o perspectivismo trata da natureza do conhecer. “Essa hipótese global da interpretação se funda num conceito básico, o de vontade de poder, e numa teoria do conhecimento que dele decorre, o perspectivismo” (GIACOIA JR, 2005, p.12). Contudo, para melhor assimilar as ideias nietzscheanas, talvez seja melhor não tratar o perspectivismo como uma “teoria do conhecimento”, visto que esta expressão ficou reconhecida a partir da epistemologia moderna, à qual o filósofo teceu as suas críticas: “No lugar da “teoria do conhecimento”, uma doutrina perspectivista dos afetos (à qual pertence a hierarquia dos afetos)” (NIETZSCHE, 2013, p. 283). Algo inovador do perspectivismo de Nietzsche é o fato de ele se divorciar da epistemologia moderna que considera o *sujeito* do conhecimento dotado de universalidade e objetividade, aquele que subsiste por si e é soberano no processo de captação dos objetos através de certezas imediatas. Ora, para um mundo dotado de perspectivas, aquele impulso mesmo que conhece já desde sempre incorporou o que deseja conhecer, dele se senhoreou, de modo que fica difícil saber claramente quem é o sujeito e quem o objeto, ou melhor, essa oposição é suprimida.

Assim, o sujeito do conhecimento é repensado, pois ao invés de fundamento, agora ele é concebido como resultado de uma série de interpretações inconscientes que chegam à linguagem anunciativa com a palavra “eu”. Esse “eu”, contudo, não é mais uma substância que pensa – uma crença que só é possível por causa da crença na gramática, na função gramatical do eu – mas uma palavra superficial para indicar um complexo e profundo jogo de forças que tem seu lugar de acontecimento no corpo e na astúcia do orgânico. Isso que se chama pensamento é esse jogo de forças e instintos e não um atributo do “eu”, de maneira que este não pode gozar de mérito absoluto sobre o conhecimento adquirido. Portanto, se conforme isso não é possível qualquer conhecimento objetivo, também é impossível pensar em subjetivismo em Nietzsche. Pois a função do “sujeito” é interpretar, mas não em virtude de si, do seu si sem substância, mas em virtude de processos inconscientes, que inclusive o permitem existir. O sujeito interpreta, mas é ele também uma interpretação. Como afirma Vattimo, “também

o sujeito que interpreta, portanto, é apanhado no jogo da interpretação, ele próprio é apenas uma “posição” perspectiva de uma vontade de poder” (VATTIMO, 1990, p. 79).

Para este pensador italiano, o perspectivismo de Nietzsche pode ser compreendido como um pensamento precursor da hermenêutica contemporânea e, conseqüentemente, pode ser considerado hermenêutico: “[...] de resto, a verdadeira essência, se assim se pode dizer, da vontade de poder é hermenêutica, interpretativa” (VATTIMO, 1990, p. 78). Como hermenêutica, o conhecimento assumido como perspectiva surge no pensamento de Nietzsche como uma consequência de toda sua reflexão a respeito da vida como vontade de poder, que o possibilitou interpretar a metafísica tradicional para além do que ela se dizia: a portadora da verdade incondicionada. Em vez dessa velha verdade simples e unilateral, Nietzsche pensa em um conhecimento com muitas possibilidades de interpretações, de modo que “[...] o mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (NIETZSCHE, 2012a, p. 251).

CAPÍTULO IV – O CULTIVO DAS PULSÕES

O presente capítulo pensa a perspectiva do cultivo das pulsões enquanto proposta nietzscheana após a “morte de Deus”. O primeiro tópico, *O cultivo e sua perspectiva*, representa a tomada de partido dos afetos que foram renegados pela tradição. Ao contrário da domesticação, que nega as pulsões do animal humano, o cultivo nietzscheano pretende cultivar um tipo determinado de homem, cuja obra deve legitimar sua demonstração de orgulho, honra e autoestima, abandonando toda espécie de humilhação e castigo. Sendo uma formação que sabe lidar com as pulsões, baseia-se na sua economia, cujo princípio é o mínimo desperdício e o maior acúmulo de forças, a fim de que sejam transfiguradas em criação. É um retorno à hierarquia das pulsões e à saúde após a longa anarquia promovida pela domesticação.

No segundo tópico, *O tornar-se o que se é*, analisa-se como o cultivo, sendo a organização de forças para seu máximo acúmulo, deve tornar alguém no que se é. Então, analisando a obra *Ecce Homo*, cujo subtítulo *Como alguém se torna o que é*, vê-se como Nietzsche pensa a prática do cultivo por meio de alguns princípios de *disciplina da vontade*. Para o filósofo, a disciplina do cultivo deve estar a serviço do que ele chama de *virtude*, que é semelhante à *virtus* dos romanos, e significa a força organizadora de um organismo, ou de um corpo, à qual todas demais devem trabalhar. Portanto, no cultivo, a primeira fase é um dizer Sim a esta virtude organizadora que deve dominar as mais fracas e estabelecer a hierarquia das pulsões. A segunda é um dizer Não a todos os estímulos que vêm de fora do organismo que podem desorganizar a hierarquia interna dos elementos; realiza-se uma seleção do que contribui e do que não contribui para tornar-se o que se é. A terceira fase surge quando o dizer Não aos estímulos decadentes se torna constante e desgastante, a ponto de pôr em risco a força organizadora da vontade que precisa dizer Sim; conseqüentemente, para sanar essa necessidade de afirmação, ela diz um Sim falso aos estímulos que lhe são nocivos, através de sua natureza artística e dissimulada, até que a afirmação de si possa retornar novamente com os obstáculos superados.

Por fim, no tópico *O cultivo e a doutrina do eterno retorno*, a relação do cultivo com a doutrina nietzscheana é colocada em questão. Uma vez que todas as coisas retornam infinitamente, então o cultivo deve criar uma vida digna deste retorno. Aliás, o que justificaria também o eterno retorno de uma vida cultivada é sua generosidade, pois seu acúmulo de forças, ao contrário do individualismo, visa à própria dissipação em proveito dos outros, causando-lhes gratidão em vez de ressentimento, o que Nietzsche chama de “virtude que dá”. Sendo assim, o eterno retorno pode ser interpretado como uma narrativa que pretende substituir, em termo de força de gravidade, a narrativa metafísica, a fim de justificar a existência terrena.

4.1.O cultivo e sua perspectiva

Em um fragmento de 1888, Nietzsche afirma o seguinte: “Para pensarmos metodicamente a moral, precisamos colocar dois conceitos *zoológicos* em seu lugar: *domesticação da besta e cultivo de um tipo determinado*” (NIETZSCHE, 2012, p. 399). Aqui o filósofo apresenta uma distinção fundamental para se chegar a uma formação do homem para além do animal domesticado e doente. Essa formação deve levar a um tipo determinado de homem. Quer dizer que ela deve saber o que fazer com suas pulsões, em vez de apenas oprimi-las com a moral, construindo homens modestos e nivelados.

Com relação às pulsões do homem, esta outra formação deve as conduzir para afirmação de si. Com isso, diferencia-se da resignação que marcou a formação domesticadora. Sendo afirmação, ela deve fazer parte da transvaloração de todos os valores. Por meio dela a decadência deve ser superada e substituída por um novo tipo de existência. Ver-se-á que o cultivo como formação para a autoafirmação abandona todos meios violentos da domesticação, como as humilhações do castigo. Por outro lado, seu tipo de homem tende a ser o mais destacado e cheio de orgulho, uma vez que ele será conduzido para a autorealização da potência. Quanto a este ponto, vale ressaltar a observação de Sloterdijk:

Honra, ambição, orgulho, elevada autoestima – tudo isso foi escondido por de detrás de uma espessa parede de prescrições morais e de “conhecimentos” psicológicos que se encaminhavam todos em conjunto para o desterro do chamado egoísmo. [...] Somente Nietzsche cuidou para que surgissem novamente relações claras nessa questão (SLOTERDIJK, 2012, p. 29).

Com o cultivo, seguindo o que diz Sloterdijk, Nietzsche pretende recuperar afetos, enquanto modulações da vontade de poder, que foram subjugados pela moral domesticadora, tais como a honra, o orgulho e a ambição. Mas tais afetos não podem ser resgatados de forma arbitrária, pois precisam estar associados a obras, precisam ter um sentido para além de si, por isso a necessidade do cultivo, que é, em si mesmo, um exercício das pulsões, sua organização criadora. O cultivo – formação de um tipo determinado de homem – tem de ser uma formação que de fato supere a barbárie, ao contrário da domesticação, que apenas a enfraquece. O que Nietzsche entende por cultivo está vinculado à sua proposta de formação, aspecto que se opõe àqueles que identificam na sua obra apenas crítica e desconstrução, e nunca um pensamento construtivo. Com esse conceito, o filósofo propõe um modelo pedagógico após a “morte de Deus”, entendida como fim das verdades absolutas que sustentavam a moral da negação de si, ou seja, a domesticação, tanto no âmbito individual como no plano coletivo. Pelo cultivo, Nietzsche propõe a afirmação de si, através de uma economia de acúmulo de forças, como meio

de superar o adoecimento e o enfraquecimento do animal humano, promovidos pela domesticação.

Enquanto a domesticação é marcada pela anarquia das pulsões e pela ausência de força organizadora, que as direciona para o nada por meio de ideais ascéticos, o cultivo é justamente o retorno à hierarquia, por meio da qual o homem ascende à natureza. Neste ponto, Frezzatti Jr diz o seguinte: “Se esses impulsos estiverem bem hierarquizados, darão uma direção, um sentido, ou um alvo para o organismo, o que permite o aumento da potência do conjunto de impulsos, caso este domine os meios que favoreçam esse crescimento” (FREZZATTI JR, 2006, p. 137).

Mas de que modo o cultivo alcança a hierarquia dos impulsos? Para Nietzsche, segundo uma disciplina da vontade, que deve conduzir sua potência a uma *forma*, uma performance: “[...] conciliar plenamente o sentido de superação, e portanto também de dissolução, que tem a vontade de poder, como vontade de forma” (VATTIMO, 1990, p. 89). Com o cultivo, a vontade de poder se expressa esteticamente por meio de uma vontade de forma, mas o que significa “forma” para Nietzsche? Neste ponto, é importante a observação de Heidegger, que diz: “Nietzsche nunca compreende por “forma” o elemento apenas “formal”, isto é, aquilo que carece de conteúdo e que, quanto ao conteúdo, não se mostra senão como seu limite extrínseco, como um limite que apenas acompanha o conteúdo, mas não é capaz de influenciá-lo” (HEIDEGGER, 2007, p. 109). O que se diz aí é que Nietzsche não entende “forma” apenas como algo ao qual o conteúdo se encaixa e é diferente dele. Rompendo com toda espécie de dualismo metafísico, compreende-se a forma como o próprio conteúdo do mundo caracterizado pela sua plasticidade criativa. Forma e conteúdo é a mesma coisa, por isso as pulsões que visam à qualidade mais elevada também precisa encontrar a forma mais adequada de alcançá-la. Mas resta ainda a pergunta: quem estabelece a forma das pulsões? Ora, ao contrário da tradição socrático-platônica, não é a razão teórica que estabelecerá aqui a ordem performática das pulsões, mas serão os próprios instintos, ou melhor, a instinto regulador: “[...] logo se compreender que para Nietzsche a razão não é a luz que controla os instintos cegos; são eles que exercem sobre o conjunto uma ação reguladora” (MACHADO, 1999, p.92).

Desse modo, ao compreender o cultivo como um dar forma às pulsões, torna-se claro como que, ao criticar a formação domesticadora, Nietzsche não precipita no oposto, no embrutecimento, na barbárie da ausência de organização. A esse respeito, Sloterdijk, por exemplo, diz que “[...] não figura nas reflexões de Nietzsche como um sonho de uma rápida desinibição ou de uma evasão para a bestialidade – como julgaram nos anos 30 os maus leitores de Nietzsche calçados de botas” (SLOTERDIJK, 2000, p. 41). De fato, Nietzsche não procura o

recuo ao bárbaro, mas também não quer somente domesticar o que nele é força, hierarquização e saúde. Com base nesse problema, sua proposta é o *cultivo*, que se distingue da domesticação por não ser mera negação das forças bestiais, mas sua adequada organização, visando à capacidade criativa. Em suas palavras, busca-se “O domínio sobre as paixões, não o seu enfraquecimento ou eliminação” (NIETZSCHE, 2013, p. 342). Com efeito, “[...] a condição de crescimento dos impulsos humanos não coincide com sua ação desenfreada, mas sim com dar-lhes uma determinada direção (“soberania do querer”)” (FREZZATTI, 2006, p. 149).

Nietzsche, com sua proposta, posiciona-se totalmente contra o castigo, pois: “É como se a educação do gênero humano tivesse sido orientada, até agora, pelas fantasias de carcereiros e carrascos!” (NIETZSCHE, 2016a, p. 20). Sendo assim, ele se distingue radicalmente de Kant e sua vontade de punir e humilhar em nome da Lei moral. É justamente contra isto que Nietzsche se rebela, apontando um caminho para as pulsões que não sejam sua coerção e violência. Estas são formas bárbaras de se relacionar com o elemento bárbaro do homem, e o futuro necessitaria de uma perspectiva mais esclarecida. Seria necessário o cultivo das pulsões, e o perspectivismo como meio flexivo para alcançá-lo.

O retorno ao corpo e à animalidade não conduz o filósofo à defesa do embrutecimento. O embrutecimento é uma dissipação das forças, uma desforra sem medida, e o que Nietzsche propõe, neste primeiro momento do cultivo, é uma economia das pulsões: “uma metodologia da reunião de forças, para a conservação de pequenas realizações, em oposição à dissipação não econômica” (NIETZSCHE, 2013, p. 363). Com essa economia, Nietzsche quer o aproveitamento das forças presente no homem, superar a vontade de vingança contra os sentidos e conduzi-los de volta à saúde, que deve ser entendida como gratidão pela vida.

Se o processo de domesticação da Civilização se efetivou através do enfraquecimento e do adoecimento do animal humano, de valores opostos à sua natureza e saúde, o cultivo toma como seu propósito a sua superação, através da organização das pulsões até então em anarquia. Trata-se de um retorno à saúde e uma ascensão à natureza, só que por meios culturais. Nietzsche faz uma diferenciação entre *cultura* e *civilização*: “O ápice da cultura e o da civilização encontram-se separados um do outro, não se deve deixar induzir em erro quanto aos antagonismos desses dois conceitos” (NIETZSCHE, 2013, p. 344). De acordo com Frezatti Junior, “Ao lado de sua crítica contra a civilização (*Civilization*), entendida como domesticação ou amansamento do homem, Nietzsche constrói uma noção de cultura (*Cultur*) que constitui pelo respeito e aproveitamentos dos instintos humanos” (FREZZATTI JUNIOR, 2006, p. 109). Em Nietzsche, o cultivo é o meio pelo qual a cultura alcança esse aproveitamento das pulsões, enquanto que a domesticação tem sido o meio pelo qual a civilização desperdiçou

tais pulsões com ideais niilistas, como Deus, além-mundo, alma, livre-arbítrio, verdade. Por isso, um dos princípios do cultivo é o maior acúmulo de forças com seu menor desperdício possível: “aquilo que constitui o crescimento na vida é a economia sempre mais contida que continua calculando e que alcança cada vez mais com cada vez menos força... Como ideal, o princípio do menor gasto...” (NIETSCHE, 2013, p. 442).

Com efeito, Nietzsche concorda que não há uma cisão entre civilização, cultura e natureza. A civilização não é o oposto da natureza, mas sua decadência, enquanto que a cultura é o acúmulo das forças naturais nos valores humanos pelo cultivo. Para ele, esse acúmulo só é possível com o cultivo, e com este se quer favorecer um novo modelo de formação do caráter, que compreende *a transvaloração de todos os valores*: “[...] uma transvaloração de todos os valores, graças aos quais se indica um caminho às forças acumuladas, um “para onde”, de modo que elas explodem em raios e ações” (NIETZSCHE, 2012b, p.12). Trata-se de não desperdiçar mais as forças humanas com ideais niilistas, dar a elas um “para onde”, e dizer Sim à vida. Para tanto, seria preciso retirar o homem das mãos dos “*melhoradores*” da humanidade, por exemplo, os sacerdotes, os eruditos, os padres e os pastores, ou seja, de todos os pregadores dos valores ultrapassados, para proporcionar outras perspectivas, mais potentes e afirmadoras da vida. Sloterdijk, na seguinte passagem, faz alusão a isso:

Nietzsche, com sua desconfiança contra toda cultura humanista, insiste em arejar o mistério da domesticação do gênero humano e quer nomear explicitamente os que até agora detêm o monopólio de criação – os padres e professores, que se apresentam como amigos do homem -, e quer trazer à luz sua função oculta, desencadeando uma disputa inovadora, no âmbito da história mundial, entre os diferentes criadores e os diferentes projetos de criação (SLOTERDIJK, 2000, p. 40-41).

Para Nietzsche, como antípodas dos “melhoradores da humanidade”, seriam os chamados *novos filósofos* os porta-vozes dessa nova formação do homem. Eles deviam cultivar as forças para superar a *civilização* e iniciar a *cultura*. Para tanto, deveriam criar novos valores, ser verdadeiros legisladores, mas sem dogmatismo. “Serão novos amigos da ‘verdade’ esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos” (NIETSCHE, 2005a, p. 44). A ausência de dogmatismo dos filósofos do futuro estaria no fato de que seus pensamentos seriam ao mesmo tempo experimentos, e não imperativos. O homem enquanto animal inacabado, devido a sua plasticidade, pode experimentar perspectivas, por meio de tentativa, erros e acertos, selecionando o que o conduz ao aumento de força, criando a si mesmo e se libertando cada vez mais do arbítrio e do acaso. As experiências, isoladamente contingentes, não permanecem

contingentes dentro do todo organizado hierarquicamente pelo cultivo. Diante daquilo que o homem busca se tornar, todas as experiências precisam ser necessárias à sua disciplina das pulsões; isso faz parte do processo de superação de si.

Não existe dualismo entre corpo e alma em Nietzsche, pois ambos são aspectos do *corpo*. Para falar em linguagem metafísica, é como se a domesticação se ocupasse em cultivar a alma do homem, enquanto que o cultivo se responsabiliza pelo corpo. Contudo, como a rigor a alma não existe em si e é apenas um aspecto do corpo, então a domesticação esteve aliçada em uma ilusão, em um desperdício do homem e da vida, de modo que somente com o cultivo do corpo é que o gênero humano enfim levará a sério o único mundo existente, o da vontade de poder, dando um passo além do acaso e do absurdo que, segundo Nietzsche, marcaram a história da humanidade, à qual faltou disciplina para realizar seu potencial na terra:

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, depende de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” [...]: para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos cultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado (NIETZSCHE, 2005a, p. 91).

Essa proposta nietzscheana do cultivo é amplamente dependente do seu *perspectivismo*. Enquanto que na domesticação as pulsões do animal humano são reféns de verdades absolutas, com o cultivo são as perspectivas que devem servir às pulsões e sua hierarquia, para a crescente autoafirmação. Neste contexto, o perspectivismo deve funcionar como um processo de seleção, que interpreta o que vale a pena ser incorporado para o aumento da potência e o que precisa ser desprezado como nocivo à mesma. Segundo Nietzsche, o critério dessa seleção perspectivística é a saúde, de modo que os filósofos do futuro, os grandes experimentadores, também deverão ser psicólogos, haja vista que “[...] para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde” (NIETZSCHE, 2012a, p. 10). A saúde passa a assumir o lugar que era ocupado pela antiga verdade da metafísica; ela passa a ser o critério maior dos valores; e, se a verdade esteve um dia a serviço da alma, a saúde agora estará a serviço do corpo: “[...] colocado cada vez mais decididamente em primeiro lugar a questão da saúde do corpo em relação à da saúde da alma: concebendo a saúde da alma como um estado em consequência da saúde do corpo, ao menos como condição prévia” (NIETZSCHE, 2013, p. 337).

Percebe-se aí um total distanciamento entre cultivo e moral do desinteresse, do não egoísmo. Contudo, Nietzsche adverte que esta sua postura não conduz ao egoísmo, pois “Não

existem ações egoístas, nem altruístas: ambos os conceitos são um contrassenso psicológico” (NIETZSCHE, 2008b, p. 55). De fato, seria contraditório Nietzsche defender o egoísmo, já que no seu entender o *ego* é apenas uma ilusão da gramática: “O ‘sujeito’ é mesmo apenas uma ficção; não há de maneira alguma o ego do qual se fala quando se censura o egoísmo” (NIETZSCHE, 2013, p. 329). Sendo assim, nas vezes em que ele defende o egoísmo, – “o egoísmo é tão valoroso quanto é valoroso fisiologicamente aquele que o possui” (NIETZSCHE, 2012b, p. 210) – é senão por ironia, pois o que é chamado aí de egoísmo não tem a ver com o ego, mas sim com o *corpo*, entendido como multiplicidade de pulsões em constante vontade de se assenhorear do organismo como um todo. Com o cultivo, a perspectiva passa a servir essa vontade de poder das pulsões, através de uma espécie de “egoísmo”, não do ego, mas do *corpo*. Portanto, Nietzsche não elogia o egoísmo pelo mero egoísmo, mas sim pela sua capacidade criadora, de por em marcha as vontades do corpo; como afirma Sloterdijk: “Nietzsche confere as honras aos impulsos egoístas, porque estes são “viciados na obra”” (SLOTERDIJK, 2004, p. 68).

Ao evocar ironicamente o “egoísmo”, Nietzsche se compromete com uma provocação e não com sua existência, que para ele é um contrassenso, se o ego é uma ilusão. Sua provocação deve cair sobre toda a moral de rebanho, que promove a negação de si em detrimento do coletivo. Contudo, por motivos que já foram abordados no capítulo anterior, ao criticar o coletivo, Nietzsche também não cai no individualismo, pois na sua perspectiva o indivíduo que o sustenta também é uma ilusão, uma vez que não há – como também não há na matéria – um átomo indivisível no homem, que o essencializa. Aliás, o que interessa ao filósofo é justamente essa ausência de essência, pois isso conduz a uma hierarquia das várias pulsões contingentes que se encontram no homem, até que elas se tornem necessárias dentro da própria organização.

Por isso, em vez de egoísmo e individualismo, melhor é dizer que o filósofo propõe a *afirmação de si* através do cultivo, de um “si” que não se encontra *em si*, ou em uma interioridade fixa à moda do sujeito moderno, mas fora, no corpo não objetificado, no devir, na vida, na natureza, na cultura, no gênero humano, na vontade de poder. Desse modo, o homem não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio pelo qual a vontade de poder deve alcançar o máximo de sua plasticidade artística e valorativa. Em outras palavras: o homem é apenas um meio para o que está além dele. Ao afirmar a si mesmo pelo acúmulo de forças, ele não está enriquecendo apenas a si mesmo enquanto pessoa, mas também todo o gênero humano e a vida: “O que há de pobre na vida dos fracos empobrece ainda a vida: o que há de rico na vida dos fortes a enriquece” (NIETZSCHE, 2012b, p. 228). Não é de seu interesse buscar a felici-

dade por um simples princípio hedonista de satisfação individual e bem-estar; aliás, a felicidade nietzscheana, sendo uma consequência do crescimento em ascensão, é um júbilo diante dos obstáculos superados, que entusiasma os outros afetados por ele. Eis por que a afirmação de si através do cultivo não é um individualismo, mas um “tornar-se o que se é” em proveito da cultura. Como tornar-se o que se é?

4.2.O tornar-se o que se é

O “tornar-se o que se é” está associado à *superação de si*. Não àquela que diz Não à vida, cujo significado é resignação, mas àquela que lhe diz Sim, afirmação. Já no aforismo 263 de *Humano, demasiado humano*, essa temática aparece: “Cada qual possui *talento nato*, mas em poucos é inato ou inculcado o grau de tenacidade, perseverança, energia, para que alguém se torne de fato um talento, isto é, se *torne* aquilo que é, ou seja, o descarregue em obras e ações” (NIETSCHE, 2005b, p. 166). Como é pressuposto, para “se tornar aquilo que se é”, é preciso tenacidade e perseverança, ou melhor, *cultivo*, para que se organizem as pulsões de determinado organismo, a fim de que este não se desperdice, mas acumule o máximo de forças. Não adianta apenas o dom, é preciso, “*mais claramente: uma disciplina corporal e espiritual*” (NIETZSCHE, 2013, p. 408), a fim de encontrar o sentido de sua máxima realização no mundo. Como aponta Frezzatti Junior, “O “tornar-se o que se é” nada mais seria do que o processo de aumento de potência de uma configuração de impulsos que atinge seu quantum máximo de potência” (2006, p. 218). Em suma, “tornar-se o que se é” é a finalidade de todo cultivo enquanto organização dos impulsos vitais do ser humano.

Tudo isso para que cada um seja necessário para si mesmo, superando o caos e o acaso aos quais ficou destinada a formação do homem por um longo período de tempo, no qual a domesticação não soube o que fazer com as pulsões humanas, senão negá-las: “Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso, e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido” (NIETSCHE, 2011, p. 74). Dessa forma, na medida em que vai se tornando naquilo que se é, o “indivíduo” vai se considerando necessário para si mesmo, vai se tornando uma espécie de “adubo” de si próprio e encontrando o sentido de sua existência. Por isso, “Que alguém se torne o que é pressupõe que não se suspeite sequer remotamente o *que é*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 45), pois o que lhe é próprio vai se descobrindo e o surpreendendo. Essa descoberta de si, por sua vez, gera no *Espírito* uma sensação de alegria, que se faz em virtude da comparação, não só com os outros, mas também consigo mesmo: “a alegria sempre pressupõe uma comparação (todavia, não necessariamente com os outros, mas consigo, em

meio a um estado de crescimento, sem que se soubesse primeiramente em que medida se compara)” (NIETZSCHE, 2012b, p. 99). Nietzsche entende por alegria a própria superação de obstáculos que revelam ao homem uma configuração nova da qual ele não tinha conhecimento. Em *O anticristo*, ele diz: “O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada” (NIETZSCHE, 2016b, p. 10). Ou seja, a felicidade está no prazer do movimento de superação do que se acreditava ser em direção do que se é, este entendido como máximo de potência.

Tal cultivo dinâmico se contrapõe fundamentalmente da monotonia da domesticação platônico-cristã. A respeito disso, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche analisa a personalidade do artista Rafael, apontando que, apesar de sua arte apresentar temática cristã, ele não era um cristão, pois dizia Sim à vida e se tornou no que foi: “Rafael dizia sim, Rafael realizava a afirmação, logo Rafael não era de modo algum um cristão” (NIETZSCHE, 2000, p. 71). Portanto, o renascentista seria um exemplo de vida cultivada.

Contudo, por onde se começa esse caminho que leva à obra de si mesmo? Segundo Nietzsche, é preciso manter o *espírito*, enquanto arauto e companheiro do *corpo*, atento para interpretar e reconhecer, nas experiências da *vida*, o gosto predominante de sua vontade de poder. Uma vez interpretado isso, que traz sensação de acúmulo de forças, fazer com que submeta, domine e mande o que no organismo é impotente e vacilante, estabelecendo a hierárquica do gosto: “Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 173). Somente em virtude de tal hierarquia do gosto, o homem pode alcançar a originalidade e a unidade de estilo, que “[...] são resultantes de uma conformação ou configuração de impulsos bem hierarquizada, capaz de ter uma direção ou uma perspectiva bem definida (diferente de todas as outras possíveis de seres formadas)” (FREZZATTI JUNIOR, 2006, p. 169).

Para tanto, é preciso não ser de rebanho e não se confundir com a perspectiva medíocre. O homem de rebanho se submete a uma virtude válida para todos, a um “imperativo categórico”, a um “tu deves” que o transcende. Por essa virtude do desinteresse, ele sacrifica sua *virtude* inerente e própria, desperdiçando-se. Como sinônimo de gosto e unidade de estilo, Nietzsche também apresenta o que ele entende por *virtude*: “nós também acreditamos na virtude: mas a virtude no estilo da *renaissance*, *virtù*, virtude livre de toda moral” (NIETZSCHE, 2012b, p. 41). Esta é a que não promove a negação de si, mas impulsiona e intensifica o crescimento de quem a cultiva. É uma virtude cujo querer não é tornar “melhor”, se com esta pa-

lavra se quer dizer domesticado, mas sim mais forte, mais potente, pois seu fio condutor é a terra, a saúde e o corpo, e não valores transcendentais. Ela é uma força e, enquanto tal, ganha seu direito sobre o organismo na medida em que vence a interpretação das virtudes mais fracas e negadoras da vida. Desse modo, para tornar-se o que se é, é preciso dar toda atenção à essa virtude única e vitoriosa, que venceu as provenientes do rebanho, não permitindo que estas a extraiam. Na seguinte passagem de *O anticristo*, Nietzsche apresenta seu conceito de virtude, contrapondo-o ao de Kant²⁵:

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a *prejudica*: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter de impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o delírio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano, As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico (NIETZSCHE, 2016, p. 16).

Portanto, de acordo com Nietzsche, uma virtude é o que há de mais pessoal, sendo que o conceito kantiano de virtude, como algo válido para todos, surge-lhe como a própria negação da virtude. Mas uma virtude é uma força, por isso não se deve falar de virtude no singular, mas das virtudes, visto que são forças. Portanto, o que Nietzsche chama de virtude é uma que sobressai diante de outras, é o caráter mais potente do organismo. Sendo assim, para “tornar-se o que se é”, Nietzsche estabelece que faz parte do cultivo privilegiar essa virtude dominante. Em *Assim falou Zaratustra*, isso é muito bem ilustrado: “Meu irmão, se és afortunado, tens uma virtude, não mais”, e ele prossegue: “ter muitas traz distinção, mas é um pesado destino; e muitos foram para o deserto e se mataram, pois estavam cansados de ser batalha e campo de batalha de virtudes” (NIETZSCHE, 2011, p. 37). Portanto, é necessário dedicar-se a uma só virtude, e a ela as demais devem obedecer, pois, se muitas virtudes batalham indefinidamente pelo organismo, a anarquia é estabelecida, nada é realizado e o todo se dissipa, uma vez que falta uma perspectiva organizadora: “Quando quereis com um só querer, e esse afastamento de toda necessidade se chama necessidade para vós: eis a origem de vossa virtude” (NIETZSCHE, 2011, p. 73). Somente quando se é capaz de “querer com um só querer” se poderá “tornar-se o que se é”, pois o que se é senão essa perspectiva soberana entre as perspectivas secundárias? A ela todas as demais devem se subordinar, e as escolhas, que são contingentes fora desta organização hierárquica, tornam-se necessárias dentro deste cultivo do corpo. Esse querer soberano é a “ideia” ou perspectiva organizadora; “destinada a dominar –

²⁵ Cf. *A domesticação moderna*, no capítulo 2 deste trabalho.

ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* aos dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo” (NIETZSCHE, 2008b, p. 46).

Em *Assim falou Zaratustra*, a fim de ilustrar essa ideia, Nietzsche apresenta uma metáfora esclarecedora do carvão e do diamante. Segundo essa metáfora, quem estar destinado à grande *virtude* precisa se tornar duro, ou seja, ser inflexível na tarefa de proteger-se de todo amolecimento e dispersão, pois foi assim que o carvão veio a ser um raro diamante:

“Por que tão duro?” – falou certa vez ao diamante o carvão de cozinha: “não somos parentes próximos?” – Por que tão moles? Ó meus irmãos, assim vos pergunto eu: pois não sois meus – irmãos? /Por que tão moles, tão amolecidos e condescendentes? Por que há tanta negação, abnegação em vossos corações? Tão pouco destino em vosso olhar? (NIETZSCHE, 2011, p. 205).

Tal opção pela metáfora da dureza não pode ser confundida com a dureza dos dogmáticos, que é inimiga da vida. Ao contrário, ela serve para distinguir a perspectiva seletiva contra o amolecimento cético e relativista. Outra metáfora que o filósofo utiliza que deve ser interpretada nesse mesmo sentido é a “virtude de máquina”:

Busco uma justificação econômica da virtude. – A tarefa é tornar o homem o máximo possível útil e aproximá-lo, até onde for de algum modo possível, da máquina infalível: para esse fim, ele precisa ser dotado com as virtudes da máquina (- ele precisa aprender a senti os estados, nos quais trabalha de maneira maquinal e útil, como os mais elevadamente valiosos: para tanto, é preciso que os outros estados percam o máximo possível o gosto para ele, que eles se tornem o máximo possível perigosos e mal-afamados (NIETZSCHE, 2013, p. 378).

Não se pode compreender a “virtude de máquina” literalmente, como se Nietzsche estivesse fazendo apologia ao mecanicismo. O filósofo a utiliza com outro significado metafórico, mais como um meio para provocar o amolecimento da domesticação, como quando diz: “[...] tornar-se necessidade em forma: lógico, simples, inequívoco, matemático; tornar-se lei -: essa é aqui a grande ambição” (NIETZSCHE, 2012b, p. 223). Em suma, em todo caso trata-se de uma provocação, pois Nietzsche não é a favor do mecanicismo, o conceito de cultivo não atende à uniformidade mecânica, pois cada organismo tem uma vontade organizadora diferente e própria. Por meio do cultivo, cada um encontra o seu próprio caminho, pois não existe o caminho: ““Este – é o meu caminho, - qual é o vosso?”, assim respondi aos que me perguntaram pelo caminho. Pois o caminho – não existe!” (NIETZSCHE, 2011, p. 186). O que ele pretende com a virtude de máquina é destacar que em cada um de nós existe uma virtude do-

minante, uma espécie de “motor” do organismo, que merece toda a atenção da educação que visa ao *cultivo*.

Em nenhuma outra obra Nietzsche melhor abordou esse tema do que em *Ecce Homo*, pois nela ele se colocou, enquanto homem, como exemplo vivo da sua proposta de formação. O subtítulo, que traz a frase *Como alguém se torna o que é*, já indica o seu propósito: apresentar em que consistiu o seu *cultivo*, pelo qual se tornou, como diz alguns dos seus capítulos, “tão sábio” e “tão inteligente”. O filósofo, neste caminho, fala de quatro coisas fundamentais para quem deseja realizar sua *economia da vontade*: a seleção da alimentação, do lugar, do clima e do tipo de distração. Tais coisas, que parecem banais, são consideradas por Nietzsche de máxima importância, pois elas dizem respeito ao cultivo do corpo. A seu ver, estes assuntos corporais, por terem sido considerados irrelevantes, foram negligências pelos grandes problemas metafísicos da alma, tais como sua imortalidade e sua relação com Deus:

Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *re-aprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procura-se neles grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (NIETZSCHE, 2008b, p.47-48).

Desse modo, como Deus está morto e a alma não tem realidade sem o corpo, então para este último se abre finalmente a finalidade das perspectivas. Estas perspectivas, no entanto, não podem ser ao acaso, ou seja, desinteressadas, mas devem estar de acordo com o que Nietzsche chama de “casuística do egoísmo”, servindo à virtude predominante, enquanto força organizadora do organismo, dando-lhe todas as condições para que seja harmonizada em um só gosto. Com efeito, só assim alguém não se desperdiça em animal de rebanho e torna-se o que se é.

Apesar disso, como Nietzsche destaca, nem sempre no cultivo para “tornar-se o que se é” a virtude organizadora diz “Sim”. Aliás, para conservar as próprias forças, ela às vezes precisa dizer “Não”: “O contentamento com tudo, que sabe de tudo gostar: este não é o melhor gosto! Respeito os estômagos e línguas rebeldes exigentes, que aprenderam a dizer “Eu”,

“Sim” e “Não” (NIETZSCHE, 2011, p. 185). Uma razão disso é o seu princípio de *autodefesa*. Tal princípio, no entanto, não pode ser confundido com o de *autoconservação* dos fracos, pois o cultivo “nada quer se conservar, tudo deve ser somado e acumulado” (NIETZSCHE, 2012b, p. 237). É através da autodefesa que o organismo defende seu acúmulo de força da ameaça da domesticação: “Perceber o nocivo como nocivo, *poder* proibir-se algo nocivo, é ainda um sinal de juventude, de força vital” (NIETZSCHE, 2016c, p.18).

Aqui, mais uma vez, surge um motivo pelo qual não se pode confundir Nietzsche com um desinibidor da bestialidade, pois a *autodefesa* exige certo ascetismo. Nada familiar é conceber Nietzsche em defesa do ascetismo, mas ele mesmo assim o confirma: “*a ascese*: quase não se tem mais a coragem de lançar luz sobre a sua utilidade natural, a sua imprescindibilidade a serviço da *educação da vontade*” (NIETZSCHE, 2013, p. 456). Em verdade, é que há no filósofo dois tipos de ascetismo: o bom-saudável e o ruim-doente. De acordo com Sloterdijk, “O saudável – uma palavra que tem sido submetida a incontáveis desconstruções – são aqueles que, por eles serem saudáveis, querem crescer através dos bons asceticismos; e os doentes são aqueles que, por serem doentes, conspiram vingança com maus asceticismos²⁶” (tradução nossa). Em outras palavras, o bom ascetismo é aquele que está a serviço da força organizadora das pulsões do corpo, e os maus asceticismos são aqueles que visam à destruição desta força para domesticar o organismo.

Acerca do bom e do saudável ascetismo, em *Assim falou Zaratustra*, no capítulo *Da castidade*, Nietzsche diz o seguinte: “Aconselho-vos eu a matar vossos sentidos? Eu vos aconselho a inocência dos sentidos” (NIETZSCHE, 2011, p. 54). É um ascetismo, portanto, que não toma o corpo como inimigo, mas é apenas o cultivo da inocência dos sentidos, para que estes não se tornem escravos dos estímulos, desperdiçando suas forças toda vez que responder-lhes. Consiste em não responder-lhes imediatamente, pois “Toda ação sem espiritualidade, bem como toda vulgaridade repousa sobre a incapacidade de sustentar uma oposição a um estímulo – *precisa-se* reagir” segue a cada impulso” (NIETZSCHE, 2000, p. 63). De fato, em um ambiente anárquico e danoso ao acúmulo de forças da virtude, ela precisa não responder aos estímulos e nem misturar-se com eles, dizendo-lhes Não, por meio do *pathos da distância*. Aliás, pode-se dizer que “as doenças, sobretudo as doenças nervosas e as doenças cerebrais, são indícios de que falta a força defensiva das naturezas fortes; a irritabilidade fala justamente a favor disso” (NIETZSCHE, 2012b, p. 239). Ora, para que essas naturezas fortes se protejam das doenças dos nervos causadas pela opressão de suas potências, argumen-

²⁶ “The healthy - a word that has long been subjected to countless deconstructions - are those who, because they are healthy, want to grow through good asceticisms; and the sick are those who, because they are sick, plot revenge with bad asceticisms ” (SLOTERDIJK, 2013, p. 33).

ta Nietzsche, é preciso “Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade” (NIETZSCHE, 2008b, p. 44).

Somente nesse contexto de seletividade da virtude é possível compreender o duro conselho de Zaratustra, que é o seguinte: “O homem de conhecimento deve não apenas poder amar seus inimigos, mas também odiar seus amigos” (NIETZSCHE, 2011, p.75). De fato, o amigo não deseja que o outro amigo se transmute em algo distinto e superior. Ao contrário, para dar continuidade à amizade, ele prefere que o amigo permaneça o outro de si mesmo para sempre – eis sua mesquinhez e seu medo da mudança. Ademais, o amigo não compreende e despreza o cultivo que é muito caro ao outro amigo. Assim, tais amizades que atrasam é um impedimento para que alguém chegue a tornar-se o que se é, de modo que é preciso odiá-la. Conseqüentemente, quando se abandona os amigos e alcança a crescimento de si mesmo, eles acabam por se tornar fantasmas: “Quando mudamos muito, nossos amigos que não mudaram se tornam fantasmas do nosso passado: sua voz nos chega vaga e horripilante — como se ouvíssimos a nós mesmos, porém mais jovens, mais duros e imaturos” (NIETZSCHE, 2017, p. 93). Contudo, quanto ao inimigo, ocorre diferente, pois este impulsiona o adversário a querer sempre acumular forças para derrotá-lo; trata-se de um obstáculo, e obstáculos são sempre bem-vindos para a superação de si que é o cultivo. Logo, ele precisa ser amado enquanto obstáculo entre outros a ser superado pelo cultivo de si.

Assim, o cultivo precisa fazer uma seleção, afirmando o que acumula forças e negando o que as dissipa. E o que deve ser evitado, segundo a interpretação de Nietzsche, não se encontra apenas nas pessoas e em seus valores, pois há ainda as substâncias químicas, os narcóticos de todo tipo, com os quais os fracos buscam estimular os seus sentidos esgotados e ressentidos com a vida. Quanto a isso, é notável o problema do filósofo com a cerveja alemã:

Quanto há do peso enfadado, do aleijão, da umidade, do robe, quanto há de cerveja na inteligência alemã! Como é afinal possível que homens jovens, dedicando sua existência aos fins mais espirituais, não sintam em si o primeiro instinto da espiritualidade, o instinto da autoconservação do espírito, e bebam cerveja?... O alcoolismo da juventude erudita talvez não seja ainda nenhum ponto de interrogação no que concerne à sua erudição. –Pode-se, mesmo sem espírito, ser um grande erudito. Mas se considerarmos de qualquer outro modo, ele permanece um problema. Onde não se encontraria a suave degradação que a cerveja produz no espírito! (NIETZSCHE, 2000, p.58-59).

Nietzsche compara os efeitos dos valores da tradição domesticadora similar ao desses narcóticos sobre o organismo. Contudo, para o filósofo, ter de negá-los costumeiramente para se defender, sem nunca experimentar um ar de afirmação e esbanjamento de si, pode levar à

degenerescência da força organizadora, em um desperdício sem volta: “O rechaçar, o não deixar que se aproximem é um gasto – não haja engano –, uma energia desperdiçada para fins negativos. Pela simples necessidade constante de defesa é possível tornar-se fraco a ponto de não mais poder se defender” (NIETZSCHE, 2008b, p. 44-45). Ou seja, quando apenas o princípio de autodefesa age, a força organizadora pode atrofiar, uma vez que seu principal impulso, a ação, vai sendo desgastado pelo excesso de reação. Gera-se aí um cansaço da força, e os fracos acabam triunfando sobre ela por causa desse cansaço que a enfraquece. O triunfo da fraqueza é sempre fazer com que a forte se torne um dos seus e não possa mais negá-la. Sendo assim, surge aqui um problema: como a vontade dominante retorna a afirmar-se se o ambiente não lhe permite nenhuma autoafirmação? Qual é sua saída?

Mas, apesar disso, mesmo quando não se pode escapar ao ambiente hostil e enfraquecedor, resta ainda uma coisa ao princípio de *autodefesa* da vontade: é quando a vontade passa a dizer Sim mesmo quando se espera dela um Não, somente para não se desgastar. Sobre isso, Nietzsche declara: “Este é um caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos ‘desinteressados’: eles aqui trabalham a serviço do *amor si*, do *cultivo de si*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 46). Contudo, talvez Nietzsche tenha se equivocado consigo, pois este artifício não se trata de uma “exceção” no seu pensamento, já que a vontade organizadora é quem aí continua a ser soberana. Ao tomar partido dos impulsos “desinteressados”, ela não os toma como quem lhes credita verdade; ao contrário, ela os assume como uma atriz, com dissimulação e mimese, através dos atos do *espírito*. Quanto a este último, o próprio filósofo o define: “Eu entendo por Espírito, como se vê, a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autocontrole e tudo o que é *mimicry* (a este último pertence uma grande parte da assim chamada virtude)” (NIETZSCHE, 2000, p. 75).

O “Sim” que a virtude diz ao que lhe é danoso não é uma verdade – se o fosse, ela estaria corrompida –, mas sim uma simulação espirituosa, pela qual o ressentimento em relação ao rebanho é superado. Do ponto de vista do homem “bom” da moral, isso seria uma espécie de hipocrisia. Contudo, Nietzsche diz o seguinte: “crítica ao homem bom, *não* à hipocrisia dos bons” (NIETZSCHE, 2012b, p. 179). De fato, se não existe nenhum eu que seja o *em si* do “indivíduo”, como ficou dito no capítulo anterior, então como acusá-lo de hipocrisia? Portanto, ele não tem nenhum dever de ser coerente consigo mesmo a todo custo, podendo assumir outros “eus”, como os da mediocridade, caso lhe for sensato:

Nisto se encontra uma grande prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se tornar-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo. Viver para outros e outras coisas po-

dem ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade (NIETZSCHE, 2008b, p. 46).

É preciso a dissimulação para proteger a “mais dura subjetividade”. Em termos metafóricos, o “indivíduo” pode assumir a subjetividade do rebanho estrategicamente, dançando a sua dança sem, no entanto, se deixar levar pela sua música, para somente se defender do ressentimento. A vontade organizadora diz Sim ao que deveria dizer Não para não morrer, pois toda negação ininterrupta gera um desgaste em direção à morte. De acordo com Nietzsche, o único sentido disso é que talvez isso contribua de alguma maneira para o “tornar-se o que se é”. “Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa” (NIETZSCHE, 2008b, p. 45-46). Em suma, cultivava-se para tirar vantagem desses perigosos desvios de si, transformando em vacina o que se reconheceu como venenoso.

Portanto, assim se apresentam três fases – que não se sucedem logicamente – do processo de cultivo para tornar-se o que se é. Apenas a primeira é necessária, enquanto as demais surgem na medida em que o mundo impõe obstáculos. A primeira fase é um dizer Sim à virtude organizadora, que por meio desta afirmação deve dominar as mais fracas e estabelecer a hierarquia das pulsões. A segunda é um dizer Não a todos os estímulos que vêm de fora do organismo que podem desorganizar a hierarquia interna das pulsões; realiza-se uma seleção do que contribui e do que não contribui para tornar-se o que se é. A terceira fase surge quando o dizer *Não* aos estímulos decadentes se torna constante e desgastante, a ponto de pôr em risco a existência da força organizadora da vontade que precisa dizer Sim; para sanar essa necessidade de afirmação, ela diz um Sim falso aos estímulos que lhe são nocivos, através de sua natureza artística e dissimulada, até que a afirmação de si possa retornar novamente com os obstáculos superados, dando início ao processo de criação.

4.3.O cultivo e a doutrina do *eterno retorno*

É necessário pensar de que modo, enquanto proposta nietzscheana da formação do homem, o *cultivo* se relaciona com a doutrina de *eterno retorno*. O filósofo classificou esta doutrina como seu pensamento mais profundo. Segundo o próprio Nietzsche, como consta em *Ecce Homo*, “[...] o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881 [...]” (NIETZSCHE, 2008b, p. 79). A doutrina surge exatamente no período após *Humano demasiado humano*, no qual ele começa a defi-

nir um pensamento próprio, abandonando por definitivo a influência pessimista de Schopenhauer, aspecto que foi abordado no primeiro capítulo. Com a publicação de *Gaia ciência* (1881-1882), Nietzsche então apresenta sua doutrina pela primeira vez, juntamente com a declaração da “morte de Deus”. É reconhecido o aforismo 341, intitulado *O maior dos pesos*, no qual Nietzsche profere as seguintes palavras sobre o eterno retorno:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula da poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes do demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa. “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pensaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012a, p. 205).

Ele concebe a própria doutrina como a mais alta forma de afirmação da vida, cuja verdade os pessimistas não suportariam e apenas os espíritos saudáveis a glorificariam. Com o eterno retorno, Nietzsche rompe com a concepção de tempo linear da tradição domesticadora, cujo fim consiste na eternidade da alma em um além-mundo, o que reduz o mundo dos sentidos a um mero estágio da alma ao qual ela nunca mais voltará após a sua salvação no além-mundo. Em vez de linear, o tempo de acordo com o eterno retorno apresenta uma concepção circular, no qual tudo o que acontece retorna mais uma vez, prendendo o homem eternamente ao mundo do devir, do corpo e dos afetos.

Nietzsche apresenta o eterno retorno como um experimento de pensamento. A princípio, ele não apresenta nenhuma justificativa científica, mas apenas psicológica, para sua visão²⁷. O mais importante, à parte sua validade científica, é o peso que ele pode acarretar nas

²⁷ A doutrina do eterno retorno em Nietzsche deve ser lavada a sério como um experimento do pensamento, como uma perspectiva que pode substituir a ideia de eternidade no além-mundo por um modo de afirmação da terra e do corpo sem precedentes. Se ela tem uma verdade absoluta ou não, isto não lhe importa; como seu intuito é a transvaloração dos valores, então o que lhe interessa é a perspectiva. No entanto, Nietzsche também tenta oferecer uma explicação cosmológica para o seu pensamento, uma explicação que lhe daria aspectos científicos. Segundo o filósofo, admitindo-se que o movimento do universo seja infinito, sem princípio e sem fim, admitindo-se que as forças cósmicas são finitas, deve-se concluir que por meio desse movimento infinito das forças deve-se repetir a mesma sequência de atos da vontade de poder ao menos uma vez na eternidade, de modo que tudo retorna a cada ciclo do movimento de todas as possibilidades do universo. Contudo, o argumento cosmológico é, cientificamente, bastante criticado, devido à falta de provas empíricas. Além disso, mais fundo do que

decisões do ser humano em termos psicológicos. O fato de tudo retornar, das mínimas às máximas coisas, torna vã toda fuga do mundo articulada pela consciência nihilista. Assimilando o eterno retorno, esta agora verá que não lhe adianta querer um passado glorioso perdido ou querer um além-mundo paradisíaco após a morte, ou mesmo o nada, pois tudo há de lhe retornar eternamente, de modo que já não pode desviar os olhos do presente e a responsabilidade de assumi-lo como destino. O presente assumido nestes termos é o que Nietzsche denomina de instante, ponto no qual se revela a eternidade que faz tudo retornar. Para Vattimo:

"Este não é mais simplesmente um ponto na linha que leva do passado ao futuro, que adquire sua fisionomia apenas em relação com os outros pontos e que por si só não tem consistência; em vez disso, ele leva consigo todo o futuro e, portanto, também todo o passado, está em uma espécie de relação imediata com a totalidade do tempo, ou seja, com aquilo que Nietzsche entende por eternidade" (VATTIMO, 2010, p. 44).

De acordo com a perspectiva do cultivo, isso é muito importante, pois o "indivíduo" se vê forçado a não se desperdiçar, caso contrário terá de conviver com o desperdício de si eternamente, a cada instante de sua vida. A ideia original de que todos os acontecimentos hão de retornar eternamente pesa sobre as escolhas daquele que precisa selecionar e interpretar o mundo de acordo com o crescimento de sua potência. Isso está de acordo com a opinião de Wotling, segundo o qual "[...] é possível situar o pensamento do eterno retorno com relação à estrutura interna da postura nietzschiana, indicando que é a referência do conceito de *Züchtung* (a teoria dos efeitos seletivos induzidos no homem pela modificação do sistema de valores [...])" (WOTLING, 2011, p. 36). Em suma, se é verdade que as coisas eternamente retornam, então a formação pelo cultivo (*Züchtung*) tem sua justificativa mais elevada, posto que cada "indivíduo" deseja o retorno de si sendo o que se é. Somente assim, sendo o que se é, o eterno retorno não será um peso, mas a mais leve e divina das verdades.

Sobre a relação entre cultivo e eterno retorno, Nietzsche adverte em um de seus fragmentos póstumos: "No lugar da metafísica e religião, a doutrina do eterno retorno (essa doutrina como meio do cultivo e da seleção)" (NIETZSCHE, 2013, 9(8), p. 283). Fica claro, de acordo com o filósofo, que sua doutrina do eterno retorno deveria servir como uma narrativa mais ampla, uma metanarrativa de realização do cultivo, substituindo, deste modo, a metafísi-

saber se ele poderia ser aceito pela comunidade científica, é saber se ele seria coerente com o próprio pensamento de Nietzsche. Quanto a isso, Vattimo questiona: "Teria sentido, de facto, com base na "fabulação" do mundo verdadeiro operada nos escritos do segundo período, e também com base no "perspectivismo" que percorre os escritos do último período, pensar que Nietzsche possa dar uma base "descritiva" à própria filosofia?" (VATTIMO, 1990, p.7). Com relação a esses questionamentos, acredita-se que mesmo a tentativa de dar uma explicação científica para o eterno retorno é em Nietzsche uma espécie de experimento, de perspectiva, um jeito de ensaiar com a linguagem. Sendo assim, o aspecto mais importante tem de ser voltado mesmo para o seu sentido psicológico, enquanto experimento de pensamento que visa à uma visão de mundo, uma narrativa de afirmação da vida.

ca e a religião, que foram, conforme o estudado, os fundamentos da formação domesticadora. Vê-se que a relação do eterno retorno com o cultivo não é ocasional, mas essencial. Assim como as ideias metafísicas de além-mundo e pecado foram a força de gravidade que levou a formação domesticadora a se efetivar, o eterno retorno, como meio de sua transvaloração, seria a força de gravidade que obriga o espírito a reconduzir o corpo ao cultivo de si.

Já que o cultivo tem uma relação essencial com o eterno retorno enquanto doutrina que radicaliza sua necessidade, então é preciso pensar que tipo de afeto acompanharia esta relação. O afeto acompanhante do cultivo que leva a sério o eterno retorno é o que Nietzsche chama de *amor fati*. E aqui é preciso pensá-lo como o antípoda por excelência da má-consciência e do ressentimento. Enquanto estes pensam na culpa passada e na recompensa na vida futura, o *amor fati* é a mais alta expressão da afirmação de si no presente. Ou seja, ele é o amor pelo instante que o eterno retorno faz retornar por toda eternidade. Na seguinte passagem, Nietzsche o expressa bem: “Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 49).

Tal afeto, pois, conduziria alguém a “tornar-se o que é” e superaria o desperdício e o acaso. Ele, portanto, está intimamente relacionado com o cultivo enquanto disciplina seletiva das pulsões. A vontade de poder no homem, por meio dele, não selecionaria o devir que não pode ser amado eternamente. Por isso, de acordo com Marton, “Com o *amor fati*, o pensamento do eterno retorno assume caráter ‘educador’ e ‘disciplinar’” (MARTON, 1990, p. 223). Por meio dessa educação e disciplina, ele devolve ao homem, enquanto ser mais desviado das próprias pulsões, novamente a intimidade com as mesmas, retomando a saúde, entendida como ausência de má-consciência e glorificação do eterno retorno como eternidade da vida.

Mas, além disso, uma vida cultivada seria a mais digna do eterno retorno não somente porque ela superaria o desperdício de si, mas também porque ela favoreceria a vida como um todo para além do “indivíduo” que a protagoniza. Em outras palavras, o cultivo mereceria retornar eternamente porque ele é generoso. Pressupondo que alguém “torne-se o que se é”, que experimente seu acúmulo de forças por meio do *amor fati*, este, como observa Nietzsche, irá querer retribuir a vida de alguma maneira por causa desta sua vitória, sendo a generosidade uma ação proveniente da gratidão pela vida: “Quem é da plebe quer viver de graça; mas nós, a quem a vida se deu, - nós sempre refletimos sobre o que de melhor podemos dar em troca!” (NIETZSCHE, 2011, p. 190). Essa doação faz parte do que Nietzsche chama de “nova nobreza”: “Por isso, ó meus irmãos, é necessário uma nova nobreza, que seja inimiga de toda plebe

e de toda tirania e novamente escreva a palavra ‘nobre’ em novas tábuas” (NIETZSCHE, 2011, p. 193). Diferente dos nobres bárbaros, que causavam ressentimento e má-consciência no homem fraco, o nobre nietzscheano os beneficia com seu excedente de força. Tudo o que ele quer é o reconhecimento da própria nobreza, honra que só lhe pode vir daquele que recebe os seus benefícios: “Olha! Estou farto da minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam. /Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Sendo assim, ele se difere dos dominantes mesquinhos e cobiçosos. Para Sloterdijk, “Nietzsche é um professor da magnanimidade e da generosidade, na medida em que ele contamina o receptor de sua dádiva com a ideia de uma riqueza, cuja aquisição só compensa quando se tem em vista a possibilidade de dissipá-la” (SLOTERDIJK, 2004, p. 74). Neste sentido, o presente estudo concorda com Deleuze, quando este diz:

A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar. Seu verdadeiro nome, diz Zarathustra, e a virtude que dá. E que a máscara seja o mais belo dom, isso dá testemunho da vontade de potência como força plástica, como a mais elevada potência da arte. A potência não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade, isto é, Dioniso (DELEUZE, 2005, p. 166-167).

CONSIDERAÇÕES

Levando em consideração a interpretação nietzscheana de mundo, o qual é compreendido como *vontade de poder*, isto é, forças que se interpretam e se confrontam constantemente, tanto no devir cósmico como no devir humano, o trabalho definiu a diferença entre *domesticação* e *cultivo* desta maneira: a formação que domestica nega e oprime as pulsões em detrimento de valores transcendentais, ou metafísicos; por outro lado, a formação do cultivo as afirma a partir da imanência, tendo em vista o acúmulo de forças criativas. Pressupondo isso, resta recapitular por que a afirmação das pulsões por meio do cultivo seria mais valorosa que a domesticação.

Em primeiro lugar, levando em consideração que o critério nietzscheano dos valores é a vida, o cultivo deveria substituir a domesticação porque esta, para alcançar seus objetivos, como está exposto na *Genealogia da Moral*, primeiro corrompe, empobrece e adoce as pulsões do animal humano. Então, o cultivo deveria superar o método do castigo e recompensa da domesticação, pois este método cruel, em nome da moral, ensina o homem a odiar o próprio corpo castigado para sonhar com realidades idealizadas, transformando-se em animal medroso, resignado e de má-consciência. Na domesticação, o homem é ensinado a odiar as próprias fontes de força e criação, porque o rebanho de domesticados as considera perigosas. Sendo assim, não seria nenhuma superação da barbárie, mas apenas seu adoecimento. O cultivo sim seria capaz de transformar o perigo da selvageria das pulsões em cultura, porque ele é sua economia em benefício da vida e da terra.

Em segundo lugar, o cultivo deveria substituir a domesticação porque os valores que fundamentaram a prática desta última – Deus, além-mundo, alma, verdade incondicional – vieram a se desvalorizar com o advento da “morte de Deus”, que também é chamado de niilismo. Ou seja, foram desmascarados como apenas interpretações que quiseram se manter no poder, em vez de serem as verdades *em si* que se diziam. Para Nietzsche, foram descobertos como elementos da *vontade de poder* das forças reativas provenientes dos fracos. Ademais, segundo o filósofo, as ideias modernas que pretendiam conservar os valores tradicionais da domesticação a partir de outros termos, como as concepções de sujeito e Estado, também não seriam imunes ao niilismo da “morte de Deus”, visto que o fundamento moral ainda seria o mesmo. Diante disso, o cultivo seria necessário, porque a desvalorização dos valores da domesticação deixaram as pulsões do animal humano sem um *para onde*, sem um caminho, situação ideal para que a barbárie e o embrutecimento se exteriorizem sem quaisquer freios.

Nietzsche não quer apenas o fim da domesticação das pulsões, também se preocupa com sua ausência de domínio na “morte de Deus”, por isso propõe o cultivo.

Em terceiro lugar, dentro dos critérios do perspectivismo, enquanto superação do otimismo dogmático e do pessimismo cético, o *cultivo* seria a perspectiva mais adequada às pulsões do homem, pois estas, em vez de negadas ou deixadas à anarquia ou à barbárie, seriam direcionadas à criação por meio da *economia da vontade*. Esta economia deveria conduzir as pulsões a uma nova hierarquização capaz de realizar criações que justifiquem a vida com riqueza e sentimentos de orgulho dos criadores. De acordo com o que foi exposto, qual é a natureza do cultivo e como ele funciona?

O cultivo nietzscheano, diferente da domesticação, trataria de educar o homem não a partir de uma eventual alma, mas do *corpo*. Mas este deve ser compreendido a partir de suas próprias pulsões, diferente das interpretações idealistas e materialistas que, respectivamente, o concebem como inimigo e objeto. No cultivo, quem educa o corpo não é uma consciência ou razão distinta dele, mas sua própria força organizadora, o afeto dominante, aquela *virtus* que conduz as demais e diz “Sim” a si mesma. Esta deve selecionar os estímulos adequados ao próprio acúmulo de forças, aqueles que se encaixam ao seu gosto e estilo, até o momento de se transformar em criação.

Contudo, no cultivo do corpo, Nietzsche entende que nem sempre a força organizadora deste terá condições de dizer “Sim” à própria hierarquia. Há momentos em que os estímulos de fora querem anarquizá-la e enfraquecê-la para domesticá-la, então neste momento o cultivo aconselha a lhes dizer “Não!”. Nietzsche chama de princípio de *autodefesa* essa tendência da *virtus* a negar tudo o que pretende corrompê-la e diminuí-la. Tal princípio não pode ser confundido com o da *autoconservação* dos fracos acomodados à segurança e à previsibilidade do rebanho, uma vez que o acúmulo de forças não quer conservar-se, mas se transformar em criação. Para defender-se dos fracos, o homem forte não pode lhes dar ouvidos e consideração, é preciso recorrer a este bom ascetismo: tem de emparedar o próprio espírito por meio do que Nietzsche chama de *pathos da distância*, evidenciando a tendência seletiva da vontade de poder.

Por outro lado, o princípio de *autodefesa* da força organizadora nem sempre resiste ao excesso de estímulos que deseja domesticá-la. Para Nietzsche, o excesso de negação de tais estímulos pode desgastá-la até o momento de ela não poder mais se defender. O que alimenta a força é a autoafirmação, sendo que, se ela vive para negar o exterior que a ameaça, e não se exercita e nem cresce, fica cada vez mais vulnerável. Nessas ocasiões é que surge uma série de sintomas doentios nas pulsões oprimidas, como a irritabilidade, os vícios e a angústia. Para

livrar-se deste sofrimento, a qualquer momento elas podem se render ao rebanho, desperdiçando-se.

Mas o cultivo nietzscheano apresenta uma saída quando acontece esse dilema. Quando a força organizadora não pode mais viver para negar o que deseja enfraquecê-la, sob a pena de ser vencida pelo cansaço e pela ausência de exercício da autoafirmação, ela pode afirmar a vontade dos fracos de uma forma dissimulada e artística, misturando-se com eles apenas circunstancialmente e colhendo conhecimento desse desvio de si. Enquanto o “Sim” para si é verdadeiro (o que condiz com a vontade), o da força dominante aos fracos é falso, teatral, último recurso da autodefesa. Em suma, nessa dissimulação ela prossegue até se libertar das circunstâncias hostis, quando poderá afirmar-se novamente a partir dos próprios valores.

Sendo assim, o cultivo pode ser compreendido como um tipo de formação para as potencialidades, para o aproveitamento máximo do que o “indivíduo” pode produzir em termos criativos. Sendo antípoda da humilhação, pretende oferecer uma disciplina que justifique na prática e nas obras o autoelogio e o orgulho de quem “tornar-se o que se é”.

Mas não se trata de um autoelogio vazio, pois um dos seus conteúdos estará na forma como os outros poderão se beneficiar com sua obra. Em Nietzsche, a força organizadora que comanda o próprio acúmulo por meio do cultivo é uma fonte de generosidade. É por isso que ela não é apenas uma virtude, mas uma “virtude que dá”. Esta generosidade justifica o sentimento de orgulho dos criadores, sendo justamente em consonância com ela que a nobreza de espírito pode ser, para Nietzsche, novamente reescrita na tábua de valores. Trata-se da “nova nobreza”, pois, diferente da antiga e bárbara, ela não deve gerar ressentimento nos fracos, mas reconhecimento e gratidão.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.
- BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, D; GADELHA, S. (Coord.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. p.177-188.
- BRÜSEKE, Franz J. *Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol 26, nº 75, fevereiro de 2011, p. 163-174.
- CRAGNOLINI, M.B. *Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda*. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 10, 2001, p. 11-25.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- DELEUZE, Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: *A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005, p.163-177.
- FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os pensadores).
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2ed. Petrópolis, RJ, 1992.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- GIACOIA JR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-superação da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Folha explica).
- _____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Clássicos)
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

- MARQUIOR, J.G. O elitismo no pensamento de Platão. In: *Saudades do Carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972. p. 161-170.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar como martelo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- _____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- _____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- _____. *A vontade de poder*. Tradução de Marco Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- _____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- _____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a.
- _____. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.
- _____. *O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016c.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto. *Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 33, p.215-224, 2013.
- PLATÃO. *Fédon*. In: _____. Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os pensadores).
- ROCHA, S. P. V. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. In: *O que nos faz pensar*, nº18, setembro de 2004, p.213-224
- SLOTEDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. Remote View of the Ascetic Planet: *Nietzsche's Antiquity Project*. In: *You must change your life: On Antropotecnics*. Translated by Wieland Hoban. Malden: Polity Press, 2013. p. 29-39.

_____. *Nietzsche apostle*. Translated by Steven Corcoran. Los Angeles: Semi-otext(e), 2007.

_____. *O quinto "Evangelho" de Nietzsche: é possível melhorar a Boa Nova?* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. *Ira e Tempo*. Ensaio político-psicológico. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.