

3

Ecce homo: tempo e identidade

A crítica de Nietzsche ao racionalismo implica na compreensão do papel da consciência como fonte geradora do pensamento, o que ele acaba por negar ao mesmo tempo em que remete a noção do eu a um artifício arquitetado pela longa acumulação de dados da metafísica.

Para o interesse das nossas indagações, a relação da subjetividade com a história ocupa um lugar relevante, sobretudo no que diz respeito à noção da fragilidade do eu como centro do sujeito - um tópico que Michel Haar analisa em Nietzsche e a metafísica, como veremos adiante.

Ao desclassificar o eu como o núcleo do sujeito, como centro fixo da consciência, Nietzsche leva adiante a desconstrução platônica do princípio da unidade, logo das definições ontológicas que fundam o conceito de identidade como algo essencial e irremovível, sólido como uma marca do indivíduo na sua passagem no tempo.

Ao desenhar o campo de ação da consciência na perspectiva cênica do ator e da máscara que se combinam na representação de um papel, portanto um jogo permanente de camuflagens e simulações, tópico tão importante em Ecce homo, Nietzsche reivindica para as pulsões do corpo a verdadeira função do eu, a direta identificação com as fontes da existência,

de modo que a ação humana, que necessariamente não reflete o eu, alcança uma verdadeira plenitude vital, uma integração cósmica.

A idéia, tão disseminada, do mundo como fluxo e refluxo, que Nietzsche traduz na metáfora do movimento do mar, determina os pontos de junção da cadeia de identidades individuais com o fundo comum da existência de todos os homens, logo com a história. Nesse sentido, a noção do todo se impõe sobre o particular, que por sua vez assume a sua posição na seqüência do devir, portanto, projetando-se, como fonte biológica, para o futuro. Na verdade, não se trata a rigor de uma incorporação, por parte de Nietzsche, das noções evolucionistas de Darwin de modo literal, mas da observação do princípio universal e cósmico da mutação das formas e não simplesmente da evolução das espécies.

Também, ao mencionarmos a idéia do fluxo e do refluxo, ou seja, da existência como constante transformação ditada por um ritmo de pulsões, não podemos deixar de pensar nas observações de Goethe sobre a natureza, por exemplo, em sua teoria morfológica, com a descrição do processo de crescimento das plantas em ritmos de contração e de expansão.

Afinal, é a vida que recebe os atos humanos no seu ciclo contínuo, o eu integrando-se ao devir, à energia cósmica como um fragmento do todo. Não se resignaria Nietzsche ao fechamento do ciclo, inscrevendo o ser na *roda* da totalidade do eterno retorno do mesmo? Eis aí uma questão metafísica que implica na aceitação e na definição de uma nova espécie de homem, na projeção hipotética do *Übermensch* (além-do-homem), cuja discussão escapa aos limites aqui propostos. No entanto, face ao todo,

considerando-se a fragmentariedade dos seres, toda a identidade, na sucessividade da esfera, inevitavelmente retorna, também, de modo incessante, à sua forma *primitiva*, não se concebendo como em Goethe, com seu princípio morfológico da metamorfose, a extinção como ponto final da cadeia. Michel Haar observa o seguinte:

"A consciência histórica não pode senão recusar a idéia de uma afirmação de um 'eu sou isto no mundo uma vez e para sempre', pois ela vê aí nada mais do que resignação, fatalismo da fraqueza, renúncia a todo o progresso. Enfim, a idéia de uma harmonia ou sobretudo de uma *fusão* secreta e sem falta, entre o eu e o mundo (aquela que se exprime pela fórmula '*ego fatum*') lhe parece sinônimo de estatismo e escapa à dialética histórica fundada sobre a *oposição* do eu e do mundo e da sua transformação recíproca."¹

Mas logo ressalva que essa fusão atua como uma possibilidade e "não como uma modalidade da existência objetiva das coisas".² A compreensão dessa *irrealidade* do retorno teria de ser compensada pela reformulação do conceito nuclear do eu e das dimensões cósmicas em que ele se insere, portanto pela admissão do processo ilusório que condiciona a consciência, e o próprio eu, numa só mescla, como fundamento de toda percepção ou visão de mundo. Para Nietzsche, o conflito entre o homem e o mundo é apenas o resultado daquela ilusão egocêntrica adicionada à não aceitação do fado.

Considerar o indivíduo um erro - o *erro mais sutil* - é levar em conta, segundo a perspectiva nietzscheana, a construção de toda uma opulenta e ampla fantasia sobre a sua própria imagem e o seu reflexo no mundo, de

modo que o conflito entre o interior e o exterior, desde um ângulo invariante, centrado no eu, tende a anular as diferenças, elide a noção ou a consciência do seu lugar na ordem cósmica. Não se percebem, assim, os espectros vitais nas suas múltiplas variações no tempo e no espaço, estruturando a visão da existência através do todo.³

Para o interesse mais específico do historiador, coloca-se a questão do eu como continuidade no tempo. Haar aponta a segunda das Considerações intempestivas ("Da utilidade e desvantagem da história para a vida"), com a sua qualificação de *história monumental*, como o ponto central da indagação sobre a situação do eu enquanto um elo na corrente histórica, comparável à "transmissão de caracteres hereditários"⁴. Para tanto, discute a famosa fórmula de Nietzsche, contida numa carta a Jacob Burckhardt, do período de seu colapso nervoso, que diz: "No fundo, sou todos os nomes da história"⁵. Não considera a exclamação uma insensatez do seu autor e a contrapõe a *equivalentes racionais*, esclarecendo, então, que há uma dupla via de acesso à interpretação do que se possa entender como continuidade histórica: uma herança genética ou um processo de fundo cultural.

A reflexão de Nietzsche pode até certo ponto causar espécie, mas Haar logo ressalva que o filósofo, com sua frase intrigante, deve querer referir que tudo aquilo que pertence, por exemplo, ao *corpo* de um Moisés ou de um Zoroastro e que se transmite ao nosso eu é a vontade de poder.⁶ Assim observa com propriedade que Nietzsche lista personalidades históricas distintas na sua ação - como Zoroastro, Platão, Moisés, Mirabeau -

jamais para nos dizer que o seu *eu* atual é apenas "o resultado, o produto racional do desenvolvimento lógico dos grandes pensadores anteriores."⁷

A exposição de Michel Haar se encaminha para a tentativa de entendimento da noção de continuidade histórica. Continuidade condutora da misteriosa ascendência de homens que encarnam revoluções e rupturas radicais, Nietzsche sendo um deles, como ele próprio expressa em *Ecce homo*. Haar procura conciliar a noção de continuidade com o princípio nietzscheano do eterno retorno e da superação da metafísica. A interpretação da história como uma cadeia de acontecimentos que ora se antecipa, ora se projeta nos indivíduos, assim como o eterno retorno do mesmo, converge para construção de uma *hipótese*, e como tal evita o aprisionamento numa lógica metafísica.

Ainda uma vez destaque-se que Nietzsche afirma a necessidade da interpretação dos fenômenos da existência através das pulsões, da fisiologia do corpo e não por meio do ideal de conhecimento sólido que pudesse fundamentar a penetração na história, logo nas origens do indivíduo. Para Nietzsche, e nisto segue uma das suas profundas diferenças com relação a Kant, se há determinação no tempo histórico, ela jamais poderia ser pensada como ordenação de um plano oculto, como gradual e obscuro avanço da razão. Tampouco comparte ele da noção hegeliana de progresso com sua esperança no triunfo das forças positivas da sociedade, numa transformação antropológica que compreenda no seu interior, na sua dialética, uma visão vitoriosa da história. Não existe em Nietzsche uma concepção homogênea de mundo, um horizonte que revele, através da interseção dos seus pontos,

a totalidade do seu significado, sequer da sua mesma visibilidade, um universo legível pelo conhecimento ou pelas revelações da verdade.

A noção de caos embaraça as estruturas de pensamento da metafísica essencialista, contraria sua insistência numa unidade permanente para além da aparência múltipla e desordenada do todo. É algo que nos leva a refletir sobre a distância que Nietzsche se encontra em relação ao modelo de concepção do mundo exigido pelas filosofias da história.

Na contramão das armadilhas do antropomorfismo, ao menos com essa intenção, surge o *amor fati* como uma necessária decisão do indivíduo para ressignificar a sua presença no mundo. Que atitude poderia ser mais estóica?

Há certamente muito de estoicismo em um livro como *Ecce homo*, no seu assentimento firme e decidido da totalidade. Michel Haar levanta a hipótese de um modelo estóico na base da filosofia nietzscheana da natureza e até na própria doutrina do eterno retorno: "este modelo seria evidentemente o de um *estoicismo invertido*: a afirmação de uma totalidade não dada à razão, mas sem razão. Um fatalismo não atarácico e resignado, mas dionisíaco e alegre."⁸

A Nietzsche, a pura idéia de *Zweck* (finalidade), tendo em vista um conjunto de fenômenos da existência, que por sua vez aspiram à coerência, ao sentido e à ordenação racional é afinal elidida ou revertida em favor do premente e do aleatório. Rege o *Zufall* (acaso) sobre as situações humanas. Mas também a necessidade, o destino.⁹ Roberto Calasso, em *49 Degraus*, sintetiza a correspondência entre necessidade e acaso: "cada um é a

máscara do outro. Aceitar totalmente essa dupla máscara significa coincidir com o movimento do mundo e ao mesmo tempo abdicar da necessidade fictícia da própria identidade."¹⁰

Assim, trata-se de se atingir uma compreensão do todo da história em que, através daquilo mesmo que a constitui, a saber, o tempo, o devir no seu fluxo incessante, são apagadas as marcas da culpa e do ressentimento. Comenta Ansell-Pearson a propósito desse jogo entre *inocência e experiência, ignorância e conhecimento*: "A tarefa de nos tornarmos aquilo que somos demanda uma estranha combinação de cegueira e *insight*. Isto explica porque, por exemplo, Nietzsche diz que para se tornar o que se é *não se deve ter a menor idéia do que se é*."¹¹ Daí preconizar, no curso do seu pensamento, desde a segunda das Considerações intempestivas, o esquecimento; daí também reconhecer que essa condição frágil e acidental da vida constitua, paradoxalmente, o seu vigor. Mais uma vez, como na sua visão da doença - quando nos diz que "*Das Ressentiment ist das Verbotene an sich für den Kranken - sein Böses: leider auch sein natürlichster Hang*" (o ressentimento é o proibido *em si* para o doente, seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação) - Nietzsche inverte as perspectivas para que não se compreenda o eu como prerrogativa de singularidade, pois a "*große Vernunft*" (grande sensatez), no curso da existência como um fado, é "*nicht sich 'anders' wollen*" (não se querer 'diferente')¹².

Aceitar a história como promessa de futuro, como um *novo amanhã*, significa *esquecimento* do passado, elisão da nostalgia, mas também integração no devir como parte de um todo. Haar comenta bem a propósito:

"Longe de ser absorvido pela história, ele absorveria a história"¹³. Seria o *domínio* sobre a história, logo a assimilação do destino de outros homens com o qual poderia se identificar, anulando a mera identidade pessoal, ou com o qual poderia se sentir adverso, daí a *lista* de Nietzsche conter uma tal diversidade de nomes. O que importa é o modo como aqueles homens, tão diversos, marcaram a história.

*

Em Kant, a subjetividade, e por conseqüência toda a ação humana, é submetida ao rigor ou aos limites normativos da ética fundada na razão e na natureza. A sua compreensão teleológica da história se fundamenta na noção ideal de progresso, na crença positiva do processo de civilização, conforme se pode observar na sua obra Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.

Kant circunscreve a liberdade ao princípio da autodeterminação, mas assegura a existência de limites éticos aos quais o indivíduo deve se submeter, mesmo que possam ser obscuros à nossa percepção ou consciência. Nas circunstâncias em que se inscrevem, as liberdades humanas estão sujeitas a regras ou imperativos dados no tempo, de modo que a perspectiva kantiana do devir não tem a mobilidade nem a plasticidade que impulsionam como verdadeira energia cósmica as visões de mundo de Nietzsche.

Para o interesse da nossa pesquisa, importa sobretudo verificar até que ponto o abismo entre os dois filósofos vai além do ponto de vista sobre os pressupostos históricos que cimentam o chão das suas idéias e sem dúvida apontam para direções de pensamento em essência opostas, de forma que as possíveis coincidências entre ambos parecem se anular. Para Nietzsche, a essência da vida (se é lícito usar esta expressão) repousa no fato fundamental da ação livre do homem no centro polêmico do existir, logo sob o peso da contingência a que é preciso assentir, o que é patente desde os seus primeiros escritos com o impacto da noção do *agon*. Assim, os atos humanos, se livres, ora se afirmam, ora se frustram como possibilidades até que se efetive a vontade com a ruptura necessária dos valores que condicionam a moral e inibem a liberdade. Tudo decorre do acaso e da necessidade. Para ele, a história dá-se no presente e até mesmo a concepção do eterno retorno, com o interno paradoxo da repetição do fado, instaura o presente como o ponto ótimo da liberdade humana e do seu dever.

Com efeito, Nietzsche, desde a segunda das Considerações intempestivas, expõe criticamente todo o processo de contraposição entre história e vida, entre liberdade e destino, de forma a evidenciar todo o peso da temporalidade e a manifestar os elementos contingentes da existência que escapam a um fim na sua insurgência espontânea e livre.

A questão da totalidade, ou melhor, da relação totalidade-indivíduo, representa para Nietzsche um verdadeiro desafio do pensamento, bastante claro desde a sua crítica ao tipo de sistematização imposto, por exemplo, por uma filosofia da história como a hegeliana. Precisa encontrar um modo de

pensar o destino sem que a liberdade do indivíduo, sua vontade criadora, passe a ocupar um lugar de subordinação ou seja anulada. Assim é que, em Nietzsche, tudo se encaminha para que o indivíduo seja pensado como aquele que decide o próprio destino. A sentença *sou todos os nomes da história* não deixa de corresponder à fórmula *ego fatum*. É experiência da diversidade, do indivíduo que se projeta no tempo e somente pode fazê-lo pela certeza da pertença ao todo da história, isto é, compreende que essa história lhe constitui, sem que isso implique em sujeição, antes numa aderência espontânea, numa decisão.

E, se a cada indivíduo cabe a sua própria experiência do tempo, a história somente pode ser compreendida como multiplicidade e diferença. Note-se, no entanto, que essa visão não comporta um sentido dialético, não se trata de resolver aqui a dissonância e a multiplicidade ao estilo das filosofias da história, teleologicamente, como o ponto em uma linha. Não há qualquer linha que ascenda, nem tampouco uma unidade possível.¹⁴

Kant, por sua vez, visualiza e aspira à vitória da razão para o homem em geral, como o desígnio do processo histórico que levará de vencida o irracionalismo do passado com seu cortejo de loucuras e paixões. É, afinal, uma vitória da natureza na salvaguarda da espécie humana e não do homem atomizado, considerado na sua singular individualidade. Nada importa a Kant, em Idéia de uma história universal, que os fins da vida não possam ser desocultados e revelados à consciência e que tudo pertença, enfim, a um plano obscuro da natureza para assegurar a preservação da espécie. Tudo transcorre, contudo, como se os valores morais, que formalmente revestem a

existência, encontrassem o seu amparo e justificação na teleologia, o mundo sensível não oferecendo suficiente resistência àquele plano, submetendo-se ao princípio universal e normativo da natureza que regula todo o processo histórico. Uma lei impositiva, afinal, que se consolida no interior da contínua e inesgotável energia conflituosa entre o sensível e o supra-sensível.

Para Nietzsche, como destaca Ansell-Pearson, "devemos desistir do ideal moral que nos leva a acreditar que a história é destinada ao objetivo do progresso e do aperfeiçoamento da raça humana."¹⁵ Com efeito, já no início de sua obra, sob inspiração schopenhauriana, observa o fenômeno da vida em sua projeção intemporal, estabelecendo desde aí a afirmação da necessidade e da contingência, ressaltando a natureza da vida no seu devir, além e aquém das limitações temporais da história.

Kant, no seu entendimento da história, procura um ponto de conciliação entre as forças em conflito, assinalando à teleologia o seu papel na preservação da espécie e mantendo viva a sua crença platônica no aperfeiçoamento do homem. A construção da cultura - porque se trata de um verdadeiro processo construtivo - seria o resultado inclusive da obra instrutiva da moral e da liberdade.

Não é por acaso que tanto Nietzsche quanto Kant tenham dado ênfase aos atos humanos sob a dinâmica do sensível e do supra-sensível, o primeiro sem perder de vista o fortalecimento do homem no curso da existência (uma idéia tão ao estilo de Goethe), o segundo visando à preservação da espécie e a instauração do ideal de civilização e

cosmopolitismo, uma linha ascensional que vai desde os estágios primitivos até um ponto ótimo de desenvolvimento.

Assim como Goethe, Nietzsche cultivava uma concepção muito prática e realista da vida. A sua visão da liberdade doutrina o esquecimento das ilusões do passado para um presente de vida plena que compreenda, no mesmo círculo de fogo, o prazer e a dor, pouco importa, desde que sejam formas de autoconhecimento do próprio existir, do goetheano *tornar-se o que se é*, modelado em Píndaro e descrito em Ecce Homo sem determinismos morais e indagações metafísicas, como um espaço vital bem realizado de fruição das infinitas potencialidades humanas.

Podemos entender a opinião negativa de Nietzsche sobre Kant a partir do seu elogio a Goethe em Crepúsculo dos ídolos. O texto deixa transparecer justamente a crítica da separação entre teoria e prática na base da experimentação do mundo, como um requisito para a sobrevivência da moral diante do avanço da ciência moderna. Descreve assim o poeta alemão:

"(...) er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich. Was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (- in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethes); er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich..."

([...]) não se separou da vida, penetrou nela; não era pusilânime e tomou para si, sobre si, em si, tanto quanto foi possível. O que quis

foi a *totalidade*; lutou contra a separação da razão, da sensibilidade, do sentimento, da vontade (- pregada na mais horrível escolástica por *Kant*, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a totalidade, *criou-se* a si mesmo...)¹⁶

A vigorosa crítica que Nietzsche leva a efeito contra Kant, sobretudo em Anticristo, é uma intransigente defesa da espontaneidade instintiva da vida, das suas pulsões (ou das polaridades goetheanas) na contramão de uma moral da dignidade humana, humanística, que considera como primados as noções do *bem* e do *mal*.

Investe contra o imperativo categórico kantiano - por ele considerado "*lebensgefährlich*" (ameaça contra a vida) - e preconiza com originalidade a total inversão do princípio de Kant ("*procede sempre segundo uma máxima tal que possas desejar ao mesmo tempo que ela se torne universal*") ao pretender "*daß jeder sich seine Tugend, seinen kategorischen Imperativ erfinde*" (que cada um crie a sua *própria* virtude, o seu imperativo categórico".¹⁷ Não se conforma, portanto, com a racionalidade dos princípios morais kantianos como pura regulação das ações humanas, logo restrição e constrangimento da vontade. Quer que a moral seja pensada sob o crivo da historicidade, perdendo o seu carácter de um dado puro e irrecusável, tornando-se apenas um valor - e, como tal, mais do que pensada, deve a moral ser avaliada.¹⁸

É verdade que ambos pensam na ação como desprendimento dos interesses pessoais, como conduta que necessariamente deve ser pensada no plano coletivo – o que confere ao pensamento dos dois filósofos o

estatuto de uma reflexão política. Também Kant procura resguardar a autonomia individual, de modo que a aderência ao imperativo categórico signifique uma decisão autêntica do indivíduo, uma afirmação e não um mero ato de obediência – mas o faz por caminhos inteiramente diversos de Nietzsche, que, aliás, jamais admitiu essa interpretação da filosofia kantiana.

Kant incute na origem da motivação coletiva da ação uma disposição moral: é preciso que ela se universalize a partir de um *bom desejo*. A indagação é profundamente interiorizada. Ao passo que, para Nietzsche, tal determinação é um reflexo da má-consciência, é fonte do ressentimento e da incapacidade de agir com a força criativa que somente uma compreensão da dimensão estética da liberdade poderia produzir. Todo o problema reside naquilo que Nietzsche já apontara como uma violência da linguagem, ao caracterizar o uso dos conceitos nas suas primeiras obras: a moral nivela, torna os homens idênticos. Daí sua insistência na liberdade da metáfora, na força de singularização contida na arte - o que não deixa de ensejar uma rigorosa ética. Mas uma ética a ser formulada inteiramente em oposição ao tipo da *Sollensethik* (ética da obediência) que aponta na filosofia de Kant.

Em Crepúsculo dos ídolos, Nietzsche ironiza a mecânica obediência à lei moral, como uma inclinação típica do povo alemão:

"Was ist die Aufgabe alles höheren Schulwesens?" - Aus dem Menschen eine Maschine zu machen. - 'Was ist das Mittel dazu?' - Er muß lernen, sich langweilen. 'Wie erreicht man das?' - Durch den Begriff der Pflicht. - 'Wer ist sein Vorbild dafür?' - Der Philolog: der lehrt oxsen. 'Wer ist der vollkommene Mensch?' - Der Staats-

Beamte. - 'Welche Philosophie gibt die höchste Formel für den Staats-Beamten?' - Die Kants: der Staats-Beamte als Ding an sich zum Richter gesetzt über den Staats-Beamten als Erscheinung."

(Qual é a preocupação de todo o sistema educativo superior? Do homem fazer uma máquina. - Qual o meio para o conseguir? - Deve aprender, aborrecer-se. - Como é que isso se consegue? - Através do conceito do dever. - Qual o modelo para tal? - O filólogo: ensina a *empinar*. - Quem é o homem perfeito? - O funcionário estatal. - Qual a filosofia que proporciona fórmula mais elevada para o funcionário estatal? - A de Kant: o funcionário estatal como coisa em si instituído em juiz sobre o funcionário estatal enquanto fenómeno).¹⁹

Uma ilustração desse *perfeito funcionário estatal* pode ser extraída do livro Eichmann em Jerusalém, de Hannah Arendt, no capítulo significativamente intitulado "Deveres de um cidadão respeitador das leis". O acusado - diz a autora, que fez a reportagem do julgamento do carrasco nazista - insistia no fato de que "ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*." Instado sobre este ponto pelos inquisidores, confessou que "tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever."²⁰ Para um homem de modestos conhecimentos, conforme explica Arendt, era *surpreendente* que se amparasse no filósofo para se acobertar dos seus crimes contra a humanidade. Mais surpreendente ainda, segundo a autora, teria sido o fato de o réu dar uma definição "quase correta" do imperativo categórico: "O que eu quis dizer com a minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais."²¹

Hannah Arendt esclarece que a *distorção inconsciente* de Eichmann corresponde ao uso que ele mesmo faz da expressão "*Kadavergehorsam*" (obediência cadavérica). E adiante ela aduz que prevaleceu na Alemanha ao tempo da guerra "a formulação de Hans Frank para 'o imperativo categórico do Terceiro Reich', que Eichmann deve ter conhecido: 'Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove.'"²² Ora, a aderência ao universal, como vimos anteriormente, é uma decisão autônoma do indivíduo, algo que parte da sua faculdade de juízo, não uma obediência cega ou *cadavérica*.

Mas, conforme Nietzsche a interpreta, a lei kantiana na sua universalidade, à qual o indivíduo se submete, é uma proposição absurda, cuja inversão logo se impõe em nome da expansão da vontade. A definição kantiana da autonomia do indivíduo circunscrita ao imperativo categórico é fortemente contraditada por ele porque retiraria do homem a sua esfera de ação livre e criadora, sua independência com relação à própria vida, cujo risco ele deve corajosamente assumir. O imperativo categórico se assemelharia, então, a uma moral de escravos, pois, para Nietzsche, a cada um de nós cabe *criar o seu próprio imperativo*.

Desdobra-se dos limites deste quadro a questão da subjetividade, da abertura do indivíduo perante o mundo, logo da consciência não manietada e da demolição dos princípios rígidos da identidade, ou seja, da projeção do homem nietzscheano como *soma* e *seleção* de todos os homens, de toda experiência histórica, de todo o atuar do pensamento que rompe, enfim, com a cadeia sujeito/objeto.

*

Autobiografias têm, em geral, tendência a procurar uma medida entre o homem e o mundo. Nietzsche, ao escrever Ecce homo, em 1888, na idade de quarenta e quatro anos, deixa claro que são poucos os autores alemães que aprecia, em contraposição aos franceses, mas ressalva o nome de Goethe. A leitura da autobiografia de Goethe - Poesia e Verdade - reflete o matiz realista que caracteriza a narrativa dos acontecimentos de uma distância adequada a captar a totalidade da experiência. Uma narrativa, enfim, romanesca que privilegia a posição do eu no centro dos fatos, de modo que a perspectiva do narrador possa visualizar todas as cenas e episódios na sua seqüência dramática como uma verdadeira soma dos dados que formam a existência.

Goethe é um detalhista que se inclina à formação da autenticidade do todo. A sua visão de mundo, como discutimos no segundo capítulo, é altamente motivada pela natureza, que ele observa como esteta e naturalista. É sempre interessante notar como tudo quanto ele narra, mesmo os episódios aparentemente de menor relevância, têm um significado nuclear, próprio na sua dimensão humana, na sua relação com a natureza e com a vida comum dos homens, da descrição dos amigos, dos parentes, dos jardins, das paisagens até os fatos da história, a campanha napoleônica, o destino do seu país.

Nietzsche, por sua vez, é um perspectivista, mas está preso à síntese, sabe que se defronta com "*anscheinend getrennten Welten*" (mundos

aparentemente separados) e para reuni-los - se isto fosse possível - vê-se compelido a um jogo constante de permutações, de simulações, tendo de escolher a sua imagem entre espelhos.²³ Sabe, como Montaigne, que o nosso conhecimento não pode se fundamentar num critério permanente de verdade, mas deve ser levado em conta que ele, como o autor dos Ensaaios, estima a vida acima de tudo e afasta de si considerações metafísicas. Em Montaigne, tudo é natural, embora o insólito invada o território da nossa razão e abale o senso comum, mesmo de um cético como ele. Para Nietzsche: "*Es ist nichts, was ist, abzurechnen, es ist nichts entbehrlich*" (não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável).²⁴

Goethe, entretanto, com seu espírito marcadamente generoso, universal, aberto à natureza e a todas as fontes da vida, situa-se num duplo plano de observação, em dois mundos: o clássico e o romântico. Como assinala Dilthey, Goethe assimilou a tendência humana de "aprofundar-se dentro de si mesmo e no ideal de seu ser universal."²⁵

A obra autobiográfica, reconhece-se, é por sua natureza um aprofundamento do eu - ou do ser - com a meta de estabelecer as diferenças entre a subjetividade e os outros ou de fixar os temas de ajustamento entre o indivíduo que narra e o mundo, na fórmula orteguiana do *eu e minhas circunstâncias*... Nas memórias, esta tendência é tão nítida que constitui o seu móvel exclusivo. Pode ser o caso clássico de Souvenirs, de Tocqueville, sobre os acontecimentos revolucionários de 1848 na França.

Na autobiografia, há um desprendimento mais amplo e uma consideração reflexiva da existência que não raro se mescla, numa

substância única, com posturas metafísicas ou inquietações místicas de toda ordem.

Assim, na autobiografia de Goethe, Poesia e verdade, há uma manifestação contínua sobre a vida e a natureza, uma curiosidade irresistível sobre os fatos da existência, seus mistérios, seus sortilégios, tudo quanto possa revelar ao poeta seu sentido e que, com isso, venha a constituir a totalidade cósmica em que o eu se sente em harmonia. É a visão do artista com toda a energia do seu panteísmo.

Uma vez que a tipicidade das autobiografias advém sobretudo do modo como um sujeito busca *autoconhecimento* e *expressão*, dispondo numa ordem narrativa as experiências vividas, a história da formação da individualidade moderna pode ser delineada a partir da motivação que em diferentes épocas assumiram os relatos desse gênero. Georges Gusdorf adverte que a "autobiografia somente se torna possível sob certas pré-condições metafísicas" e, ao tratar de sua origem, ressalta-lhe o caráter de um fenômeno ocidental recente e inteiramente dependente do reconhecimento do valor da personalidade individual, isto é, da percepção de que cada indivíduo ocupa um lugar próprio na história, o que implica numa "nova revolução espiritual: o artista e o modelo coincidem, o historiador maneja a si mesmo como a um objeto."²⁶

Pode-se imaginar que uma autobiografia seja, de fato, uma tentativa de ordenar os acontecimentos da existência de uma perspectiva privilegiada. Sob esse aspecto, como é corrente na ficção moderna, que nasce do diário e das narrativas de confissão, qualquer vida pode se mostrar interessante.

A existência, como pensa Nietzsche, apreendida na sua singularidade, pode ser concebida como uma obra de arte. Fazer da sua vida uma obra de arte, como o filósofo-artista de Nietzsche, eis o que procura demonstrar Michel Onfray no ensaio A escultura de si. Partindo da fórmula nietzscheana de inventar novos modelos de existência, e não apenas descrevê-los, Onfray toma como exemplo a figura do Condottieri renascentista Bartolomeu Colleoni – *uma figura ética, um personagem conceitual* para afirmar que uma vida pode ser uma obra de arte: "O Condottieri é um artista, um diretor de situações, o escultor da sua própria estátua."²⁷

A linha de força dessa reflexão é condensada no reconhecimento de uma espécie de energia vital que se sobrepõe à história, que faz com que o indivíduo arquitete a sua existência em plena liberdade, no interior de uma ação espontânea, assimilando a substância da *sabedoria trágica* definida por Nietzsche, que consiste, na interpretação de Onfray, no seguinte: "Conservar cotidianamente presente no espírito esta idéia de que só se constrói sua própria singularidade sobre os abismos, entre blocos de miséria lançados com toda força dentro do nada."²⁸ Para o ensaísta de A escultura de si, sempre sob motivação nietzscheana, o Condottieri é um *ator trágico*.

Retoma-se, e agora com base em Michel Onfray, o exemplo de interioridade de "Confissões de uma bela alma", capítulo central do romance de Goethe Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. Como já se assinalou antes, a subjetividade do personagem das "Confissões" marca com veemência a sua independência de espírito, uma atitude incondicional que, no entanto, se revela a Wilhelm Meister como um estigma da introspecção

que a todo custo deve ser revertida na ação objetiva, realista, postura necessária à consecução de uma vida plena e ativa. Como também já se registrou anteriormente, o capítulo "Confissões de uma bela alma" sinaliza a mudança de estrutura do romance e também altera a sua composição formal.

Onfray situa a *bela alma*, no centro *jubiloso* de um território estético, pois, afinal, "todas as fortes individualidades manifestaram o desejo, para elas mesmas, de uma bela existência, de uma singularidade autêntica. (...) a *Bela Alma* seria puramente contemplativa de si mesma, a tal ponto que lhe seria impossível empreender qualquer ação que seja. Puro conceito abismado dentro do nada de sua subjetividade, ela se tornará incapaz de uma ação positiva."²⁹

Com efeito, toda a discussão sobre o personagem de Goethe gira em torno da eficácia, ou não eficácia, da sua noção cultivada de liberdade. Hegel, na Fenomenologia do espírito, procura demonstrar o estado de contradição da *bela alma*, a sua perda de efetividade e a sua tendência ao esgotamento, a sua inclinação a ser transtornada "até à loucura e definhar em tísica nostálgica".³⁰

Por outro lado, a se admitir o ludismo de Schiller, que não leva em consideração, como Hegel, a ação dialética da história, a *bela alma*, livre de constrangimentos morais, detém a liberdade de contemplar-se, de ver-se a si mesma como objeto de contemplação, como algo belo (ou sublime) na sua independência. Schiller, enfim, afirma: "Embora não haja transgressão moral do dever, há uma transgressão estética do mesmo, e um tal comportamento é dito nobre."³¹

Ao reclamar a necessidade de uma *cultura estética* como meio eficiente de se assegurar a liberdade além dos limites da natureza e da razão, Schiller desenha a figura da *bela alma*, encerrada numa espécie de redoma supra-sensível. Trata-se, na sua expressão, de um verdadeiro combate para que o indivíduo alcance a sua liberdade: "Tem de aprender a desejar mais *nobrememente*, para não ser forçado a *querer de modo* sublime".³²

É contra uma dialética diluída no prosaísmo da vida comum que se volta Schiller com o seu aceno ao sublime, logo pela admissão de uma postura que supre as bases morais da existência no seu sentido primeiro, no seu condicionamento ético, contingente. O impulso lúdico, na sua dinâmica estética, libertaria o indivíduo das cadeias tanto da natureza, quanto da moral (e nisso insiste Schiller), ao mesmo tempo em que daria à consciência a liberdade de auto-contemplar-se, de ter a si mesma como um objeto estético.

De qualquer modo, do ponto de vista da produção autobiográfica, a existência adquire maior impressão de totalidade e significado se inscrita numa espécie de desvio narrativo, ou seja, do descrever-se e analisar-se a si próprio da distância privilegiada de um terceiro. É nessa recriação do *self* que se pode alcançar a identidade, configurá-la, inclusive pelo paradoxo do *esquecimento* do eu, nulificando-se a consciência ressentida e apreendendo, enfim, a noção de diferença, tão relevante para fixar a imagem que se pretende descrever como autêntica.

Na base metafísica necessária para o surgimento da autobiografia, encontra-se a consciência que o indivíduo adquire do tempo como mudança constante, de modo que a captação e a fixação de sua imagem se daria

como uma reação ao seu desaparecimento, uma vez abalada a crença numa estrutura mítica que embotava a visão da diferença do seu lugar no mundo. Unidade e multiplicidade, memória e esquecimento - temos aqui antinomias que nos permitem pensar a autobiografia à luz da filosofia de Nietzsche.

Tem-se por hábito julgar o êxito de uma autobiografia de acordo com o grau de entrega do autor aos ditames de sua memória, que, como uma força oculta, diante da qual não cabe resistência, sob o risco de sacrificar-se a objetividade do relato, traz à tona os acontecimentos marcantes de uma vida: o passado se impõe ao presente. A memória age objetivamente. É ela que concede à narrativa o seu tom realista e a sua espontaneidade, cabendo ao sujeito que escreve apenas amortecer ao máximo a interferência da consciência reflexiva sobre a lembrança das coisas passadas.

Tudo isso, claro, corresponde a um ideal ou a um determinado modelo de subjetividade que se tornou canônico no gênero, sobretudo a partir de Rousseau. Neste tipo de autobiografia, a princípio não cabe ao autor julgar o valor de sua própria existência, afinal tal valor se acha em estreita dependência da sua capacidade de entrega, a ser avaliada pelo leitor. Sem dúvida, o propósito confessional do gênero autobiográfico tem sua formulação moderna com Rousseau, mas podemos recuar até sua origem em Santo Agostinho, embora já tudo ali ocorra com outras intenções, inclusive o julgamento, que deixa de ser tarefa do modesto leitor. O que importa notar é que a não-interferência no modo como os acontecimentos são revelados pela ação da memória tornou-se um critério para o gênero, quer no registro cristão, quer no romântico.

Há uma crença moral nesta forma de escavar os fatos vividos na busca de um sentido, fazendo com que o autoconhecimento obedeça a um movimento de máxima interiorização, pois o que a memória revela é a vivência íntima e a repercussão afetiva desses fatos sobre o sujeito, enfim, sua identidade até então oculta.

Em Nietzsche, entretanto, a conquista da identidade pode depender muito mais do esquecimento do que da memória. É a capacidade de esquecer que corresponde o elemento liberador a ser alcançado na descrição autobiográfica. Com essa inversão de papéis, vemos que não só o obstáculo da recuperação objetiva do vivido foi escamoteado, como ao silêncio foi conferido um lugar privilegiado. O privilégio, deve-se notar, não tem origem na essencialidade do que foi silenciado, não é o valor intrínseco do não-dito que está em questão - isso seria ainda repetir a convenção do gênero -, mas é no próprio ato de esquecer que recai todo valor.

O esquecimento age e, ao fazê-lo, trabalha a favor do cultivo de um *self* capaz de se restabelecer de situações adversas, apagando-as da memória ou transmutando-as em positividade. Conforme lemos em Ecce homo, para o indivíduo que possui tal *instinto de auto-restabelecimento*, "*was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker*" (o que não o mata o fortalece), e ainda:

"Er glaubt weder an 'Unglück' , noch an 'Schuld': er wird fertig, mit sich, mit anderen, er weiß zu vergessen, - er ist stark genug, daß ihm alles zum Besten gereichen muß. Wohlan, ich bin das Gegenstück eines décadent: denn ich beschrieb eben mich."

(Descrê de 'infortúnio' como de 'culpa': acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* - é forte o bastante para que tudo *tenha* de resultar no melhor para ele. Pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*).³³

Um ano antes, em 1887, escreveu Nietzsche na segunda parte da Genealogia da Moral a seguinte definição do esquecimento:

"Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung [man dürfte ihn 'Einverseelung' nennen] ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogennante 'Einverleibung' abspielt. Die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren Organen für und gegen einander arbeitet, unbehelligt bleiben; ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues [...]".

(Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão [ao qual poderíamos chamar 'assimilação psíquica'], do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou 'assimilação física'. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...]).³⁴

No que se aplica ao subtítulo de *Ecce homo* - *como alguém se torna o que é (wie man wird, was man ist)* - a capacidade de esquecer mantém aberta a possibilidade do indivíduo recriar-se infinitamente ao relatar sua vida. Do contrário, o "tornar-se" teria sua força bloqueada pelo ressentimento. Nos termos de Nietzsche, o indivíduo que apenas revolve as lembranças dolorosas do passado é um *dispéptico*, alguém incapaz de *digerir* as experiências vividas.

Por outro lado, a suspensão do esquecimento, necessária para que se possa assumir uma responsabilidade e *fazer promessas*, deve operar num sentido inteiramente diverso, afirmativo, "*somit keineswegs bloss ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloss die Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-loswerden-wollen, ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten, ein eigentliches Gedächtniss des Willens*" (não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*).³⁵

Há uma certa polêmica sobre se é legítimo ao filósofo colocar-se, com toda a ênfase subjetiva, no centro da sua exposição, que pela sua natureza recusaria a presença do eu.³⁶ A dúvida pode ser afastada, no caso particular do *Ecce homo*, pela afirmação do autor: "*Das eine bin ich, das andre sind*

meine Schriften" (Uma coisa sou eu, outra são meus escritos).³⁷ Nesse passo, define a sua dicotomia existencial, confirma a sua singular condição de *Doppelgänger*.

Observa-se que Nietzsche - não apenas em *Ecce homo* – discorre sobre a sua vida, suas experiências, na tentativa de se compreender e se interpretar. É o que se nota já em *Humano, demasiado humano*, ao afastar-se de Wagner e Schopenhauer para criar a sua própria concepção de mundo, elaborando sua modalidade autobiográfica do *tornar-se o que se é*. A esse respeito, escreve Eugen Fink: "Nietzsche deu à biografia espiritual um estilo elevado e um estilo sublime à autobiografia." E ainda:

"Como Jano, Nietzsche é uma figura de duas faces: simultaneamente filósofo e sofista. Ele não cultivou a sofística como uma arte da disputa no terreno da retórica, mas a desenvolveu como um método para 'interpretar os signos'. Desde então as idéias deixam de ser a princípio 'verdades' ou 'falsidades'; são sintomas vitais, signos que denunciam uma existência. Nietzsche elaborou com grande virtuosismo a 'sofística existencial'".³⁸

O autor de *Ecce homo*, com efeito, alterna a representação da realidade existencial por meio de duas figuras recorrentes: a de Dionísio e a do Crucificado. Também se representa ou se reconhece, em várias oportunidades, como se ele fosse todos os nomes da história, logo elidindo o eu como figura nuclear da representação. A identidade, para Nietzsche, é um dado numa cadeia, submetido à perspectiva do plural, da história, de todo um processo genético. Assim é possível considerar o *Ecce homo* como um relato

autobiográfico que contém no seu interior a sinfonia de várias vozes, de diversos eus, com o objetivo de criar o seu próprio eu, a individualidade inventada.

Ecce homo, como pretende o seu autor, é uma radical ratificação do seu *Zaratustra*. Sob esse ponto de vista, a obra vincula-se, com extrema coerência, aos princípios do *eterno retorno do mesmo*, logo ao *amor-fati*, à união indissolúvel da vontade e do destino. No limite, a questão da identidade pessoal não vai além de uma falácia sem fundamento, restando, como elemento vital, a energia necessária à criação de uma imagem que incorpore as visões trágicas da existência, um impulso legítimo de superação no ritmo incessante do devir. É possível, então, refletir sobre as condições provisórias que a imagem de si possui na inserção temporal como simples sintoma de identidade.

De acordo com Gusdorf, o historiador de si é investido do desejo de fixar sua imagem no tempo, o que nos leva a considerar a carga de angústia que subjaz às aludidas *pré-condições metafísicas* em termos de uma reação diante da mobilidade *natural* de toda a existência. A fixação de uma imagem no tempo (leia-se a produção de uma identidade) é um *artifício* que o indivíduo lança mão a fim de garantir uma espécie de imortalidade, ainda que precária, de tudo aquilo que, reunido numa ordem narrativa significativa retém, a impressão diferenciada do seu eu.

Talvez Rousseau seja o melhor exemplo dessa tendência subjetiva, segundo a qual o autor, confiando na naturalidade de sua linguagem, espera da recolha de fatos passados a revelação da impressão única de sua vida.

Todo artifício é negado. E o que faz da manipulação um dado problemático, ou mesmo impuro, é ainda uma precondição metafísica, ou seja, a aposta de que há algo de essencial na identidade de cada indivíduo, a sua *verdade*, algo que para ser comunicado precisa vencer vários obstáculos, incluindo-se neles a linguagem. Daí Rousseau, como tão bem analisou Jean Starobinski, ter perseguido o ideal de uma linguagem do sentimento, cuja emoção pudesse fluir livremente, tornando transparente a unidade do eu verdadeiro.³⁹

Não é outra a intenção de Nietzsche senão a de criar uma nova linguagem. Em *Ecce homo*, esse objetivo é anunciado desde os títulos polêmicos escolhidos para os capítulos. Contudo, o que se percebe já na leitura dos primeiros parágrafos é que os valores característicos da composição de uma autobiografia, tanto no que diz respeito à apresentação de uma imagem quanto ao processo de autoconhecimento, tiveram seus sinais invertidos. Nem por isso o livro deixa de ser uma autobiografia, afinal nele se realizam plenamente a busca da identidade através do tempo e a necessária avaliação das experiências passadas, sem faltar tampouco o desejo de ser bem compreendido - conforme podemos observar na seção "Por que sou um destino?": *"Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tags heilig spricht: man wird erraten, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, daß man Unfug mit mir treibt..."* (Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo...). Há, portanto, uma verdade a ser comunicada - *"redet aus mir die Wahrheit"* (a verdade fala em mim) - mas não podemos deixar de levar em conta que,

diante da possibilidade de ser tomado por um santo, Nietzsche declara "*lieber noch ein Hanswurst*" (seria antes um bufão).⁴⁰

Ao se definir como um elo da cadeia de identidades recuadas da história, Nietzsche inaugura uma espécie de hermenêutica existencial. É necessário considerar o que diz Lesley Chamberlain: "o homem moderno começa a se tornar espirituoso quando reconhece a própria obscuridade, podendo assim desfrutar deste fato: 'eu sou uma nuance.' *Ecce homo* contém não apenas uma autobiografia, mas também o que significa ser um autobiógrafo."⁴¹ Ou, pode-se acrescentar, como através do texto criar a sua imagem, tomando a vida em sua totalidade recuperada como uma obra de arte.

Refletir sobre o modo como o conhecimento, uma vez dissociado do solo metafísico, pode evitar ser reduzido à completa inutilidade ou mera farsa da consciência é uma das mais instigantes possibilidades de leitura da filosofia de Nietzsche. Sem dúvida, uma boa parte da dificuldade se deve à força com a qual nos apegamos ao tradicional conceito de verdade, sendo necessário, como aponta Olímpio Pimenta, ter em mente a questão da "consistência de um saber capaz de prescindir da tutela da metafísica".⁴²

É necessário também ressaltar que a crítica de Nietzsche ao tipo de relação modernamente estabelecido com o passado é decisiva para essa discussão, pois a sua visão da verdade deriva e é modelada pela experiência histórica. Ora, a mesma noção de historicidade que perturba a tradicional concepção metafísica da verdade, fazendo-a vacilar no relativismo cultural, enseja uma nova maneira de concebê-la como correspondência ou

adequação à vida, levando em conta a conquista de um sentido legítimo para a história.

Desse modo, a interpretação do passado histórico somente pode ser entendida como verdadeira na medida em que se reconhece como entendimento do próprio presente, ou seja, como vislumbre de uma verdade em trânsito, sendo marcada a sua independência desde o seu tipo de motivação. Vemos, em Nietzsche, como os gregos da época trágica representam uma motivação forte o suficiente para definir como verdade tudo aquilo que intensifica a vida, em contraste com a incapacidade moderna de libertar-se da *crença na gramática*, de ressignificar o conceito de objetividade numa linguagem que diz respeito ao seu próprio tempo. Daí ser tão importante não separarmos ontologia e cultura em Nietzsche. Ambas apontam para uma nova maneira de compreensão da historicidade, segundo a qual é preciso saber lidar com uma identidade não-fixada, com um passado que escapa aos esquemas deterministas e finalistas.

Ecce homo, que não é modelo para um método, expressa essa experiência de uma redescritção que acompanha o próprio fluxo da existência, do devir como contínua transformação. Em certo sentido, temos ali a atitude pessoal e singular de Nietzsche na aplicação da ontologia de Heráclito, que tanto o influenciou desde a juventude. No papel de uma autobiografia filosófica, *Ecce homo* excede o relato do passado e produz um *estilo* de identidade, ou seja, busca aquilo que Nietzsche parece ter tantas vezes sugerido como uma orientação hermenêutica para a historiografia:

alcançar a verdade histórica no plano da *interpretação* e não do conhecimento objetivo.

Nietzsche opera com a verdade na dimensão do artifício, para ele a única possível, e, ao fazê-lo, como observa Olímpio Pimenta, "abre o terreno da discussão sobre a verdade para formas de racionalidade bastante produtivas, embora pouco comprometidas com o ideal de fundamentação".⁴³ É o contrário daquela atitude rousseuniana que pretende atingir um nível de naturalidade da linguagem na fixação da identidade. O caminho de Rousseau é o da dialética dos sentimentos, sua verdade depende apenas da espontaneidade, da naturalidade da entrega: o que deve vir à tona é a sua inocência.

Retomamos Rousseau nesse ponto porque é justamente essa interiorização, modelada no platonismo e no cristianismo, a grande motivação da vontade de verdade como fundamento. É essa lógica, em que domina o preconceito contra o artifício, que Nietzsche quer subverter desde a Consideração intempestiva sobre a história, por isso, embora se afaste da *metafísica do artista*, característica de suas primeiras obras, não renuncia à arte na sua concepção da verdade. Mais ainda: não lhe basta apenas pensar a arte como configuração para a epistemologia, mas também para uma nova compreensão ontológica.

A obstinação de Rousseau para tudo confessar - o *dizer tudo*, enfatizado por Starobinski - sintetiza o niilismo da vontade de verdade, sua necessidade de transparência e completude. Há uma imagem impressionante em Sobre verdade e mentira no sentido extra moral, de 1873,

a propósito do que significa para a consciência aproximar-se, sem filtros metafísicos, da verdade de sua condição:

"Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeist, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, daß auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher, in aller Welt, bei dieser Konstellation der Trieb zur Wahrheit!"

("O que sabe, em verdade, dizer o homem de si mesmo? E, ainda que pudesse perceber inteiramente a si próprio, tal como é, como expor-se, em uma vitrine iluminada? A natureza não lhe esconde a maior parte das coisas, até mesmo em seu corpo, a fim de mantê-lo afastado das dobras de seus intestinos, do rápido fluxo de seu sangue, das complexas vibrações de suas fibras, em uma consciência soberba e quimérica. Ela jogou fora a chave: infelizmente para a curiosidade de que gostaria de olhar por uma fresta bem longe, fora da câmara da consciência, pressentindo então que é sobre este ser impiedoso, ávido, insaciável, assassino, que se funda o homem na indiferença de sua ignorância, agarrado ao sonho de qualquer modo como sobre o dorso de um tigre. De onde, nesta constelação, poderia vir ao mundo o instinto da verdade?")⁴⁴

Em Ecce homo ocorre a aplicação coerente da postura que Nietzsche defendeu em sua filosofia sobre a apropriação da linguagem como um ato de força do indivíduo. Afastada a visão metafísica tradicional da verdade, todo o processo de autoconhecimento passa a depender do potencial do indivíduo na modelagem de sua imagem, ele somente vem a conhecer a si mesmo no momento em que se torna suficientemente autônomo para criar um sentido para sua existência. O fracasso estaria, como apontou Richard Rorty, em "aceitar a descrição que outra pessoa faça de nós", o que significaria perder a mobilidade ou a independência que informa a própria noção de individualidade - a tarefa proposta por Nietzsche seria então a de uma constante "redescrição metafórica", a liberdade de mover-se "de um conjunto de metáforas para outro".⁴⁵

Se seguimos a pista que leva da segunda das Considerações intempestiva até Ecce homo, podemos inclusive afirmar que a produção de todo texto histórico é, acima de tudo, a produção de um texto autobiográfico. Não há grande novidade na constatação desse fato para o atual debate historiográfico. Mas é preciso, ainda assim, admitir que há enorme dificuldade em empreender uma revisão dos antigos critérios historiográficos, tomando como base a liquidação da objetividade de fundo metafísico, tal como levada a cabo por Nietzsche, ao menos, sem que isso implique também na liquidação de atributos que sempre foram bastante caros ao historiador. Talvez fosse mais interessante darmos um passo para além da simples verificação do círculo vicioso da subjetividade e acrescentarmos que assim *deve* ser, ou seja, que a escrita *deve* ser o espaço das idiossincrasias.

Não basta discutirmos o *diagnóstico* que Nietzsche nos fornece como *médico da cultura*, é necessário ter em mente que a sua filosofia, já é, ela mesma, como um *estilo* de pensamento, a experimentação enfática de uma interpretação diversa da metafísica.

O grande problema é que o texto histórico vê-se compelido a operar sob um regime ontológico e metafísico que o obriga a mover-se verticalmente, sua lógica discursiva não permite que ele sobreviva na superfície, força-o a *produzir* a sua própria profundidade. Isso é ainda mais flagrante no caso da autobiografia *tout court*, em que tudo se passa na arena da *transparência* e do *obstáculo*, para usarmos os termos que Starobinski aplica a Rousseau.

Ao compararmos uma obra como *Ecce homo* com os escritos juvenis, o que se nota é que todo o helenismo da primeira fase, sintetizado na admiração de Nietzsche pelo modo como os gregos tratavam a superfície, seu *amor pela superfície*, aponta para uma nova compreensão ontológica.

Aquilo que o impulso retrospectivo de uma autobiografia intelectual como *Ecce homo* nos apresenta é a oportunidade de manter em movimento um conjunto de imagens, reinterpretando-as incessantemente, dotando-as com uma nova escala de valores. Não reage contra o tempo, em vez disso aceita sua contingência como a máxima expressão de vida.

Nietzsche concede a si mesmo o direito de compor um retrato provisório, esvaziado da angústia, que decorre da pressão por uma definição última ou por um modelo a ser fielmente copiado, pois a sobrevivência da crença em algo assim é um resíduo de uma visão substancialista do *self* já

por ele abandonada em favor de um ato de vontade: a plena assimilação das experiências vividas. O aspecto sempre inacabado do retrato deixa de ser compreendido como um obstáculo para a captação de uma identidade. Somente por uma ação reativa poderia o rigor conceitual podar as arestas do real e escapar à afasia da imagem de uma vida, com sua natureza de acasos e contradições, ao passo que a metáfora adere ao seu modo de ser em movimento - o acaso e a incompletude não lhe afetam negativamente, antes, conformam-se ao seu propósito de manter em aberto o campo das possibilidades de interpretações.

Ao escrever sobre si mesmo e representar vários papéis, Nietzsche reconhece no ato de existir a inclinação natural para a doação de sentidos. Tudo consiste na forma como os dados do passado são assimilados pela consciência, o que torna compreensível a autoridade da voz que atravessa o Ecce homo, seu tom superior, como indicação de uma hierarquia da vontade. Se os acontecimentos não são apenas gravados na consciência, afinal o ato do conhecimento não se dá sem atribuição de sentidos, o indivíduo tanto pode apagar aquilo que foi inscrito na sua memória como também assumir sua responsabilidade, afirmando-o plenamente.

*

A consciência profunda da sua singularidade e da sua solidão é um dos motivos determinantes para que Nietzsche se decidisse a escrever Ecce homo. Narrar a sua vida, contar-se a si mesmo desde a perspectiva de uma

certa altura crítica da existência, quando fechou o ciclo da sua obra e alcançou os limites possíveis do seu pensamento, eis aí um divisor de águas entre um passado que ele tem como consumado e o vir a ser "*mit einem FuÙe jenseits des Lebens...*" (com um pé além da vida...).⁴⁶

Todo o seu pensamento é um constante combate à renúncia de si e uma afirmação intransigente da vida. *Ecce homo*, com o seu subtítulo estóico, levanta a questão da identidade e da representação no curso da existência humana sob o signo do destino. Diversamente do tom convencional das autobiografias confessionais, não é reminiscência ou puro registro da memória afetiva das coisas vistas através do sentimento prismático. Antes, ambiciosamente, é projeção no devir, correção vigorosa e crítica dos valores que estruturam o niilismo e a decadência da época moderna.

A matéria essencial de *Ecce homo*, sua substância mais pura e íntima, é o tempo; não o limite simples de uma vida, mas a sua duração cósmica, impregnada da substância temporal no *continuum* da existência; não de um homem singular, mas da sua efetividade plural.

O sentimento de que é necessário esgotar o máximo de possibilidades contingenciais que a vida oferece, confere a Nietzsche, enfim, o ponto de apoio que fortalece as suas mais radicais convicções. A sua peculiar autobiografia não conduz o leitor a formar uma imagem do homem. Não é especular. Antes, desafiando o perigo, como o confessa de início, toma como seu ofício "Götzen umwerfen" (derrubar ídolos).⁴⁷ A imagem é sempre retocada ou distorcida pelo impulso idealista. Assim, ao eleger o conhecer-se

a si mesmo como um desafiante problema filosófico, Nietzsche invalida o conhecimento como representação da realidade, no seu limiar, isto é, na própria definição psicológica da identidade. "*Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?*" (Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?), indaga Nietzsche, prenunciando a famosa prédica de T.S. Eliot: "*Go, go, go, said the bird: human kind / Cannot bear very much reality*" (Vai, vai, vai, disse o pássaro: o gênero humano não pode suportar tanta realidade).⁴⁸

A realidade não se revela através de conceitos, nem o homem se percebe na sua situação no mundo contemplando a sua imagem refletida no espelho. A imagem de uma realidade meramente construída através de incessantes idealizações é, afinal, uma realidade forjada: "*Man hat die Realität in dem Grade um ihren Wert, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt erlog...*" (A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal...).⁴⁹

Qual, então, a pertinência de saber quem se é negando a própria noção do eu? Recusando a prevalência do eu dentro de um encadeamento lógico de causas, Nietzsche dissolve a idéia da sua unidade para recorrer ao duplo, à pluralidade do jogo cênico das máscaras. Noções conferidas correntemente ao sujeito - como a do seu espírito, seu modo de pensar, sua consciência das coisas - somente podem ser compreendidas como elementos de uma encenação, de uma imposição mímica ou de um jogo de ilusões cumulativas. Nietzsche, contudo, mesmo reconhecendo a

inexeqüibilidade da tarefa do autoconhecimento como problema filosófico fundamental, mas intransponível, empreende a autobiografia como *testemunho*, como desvelamento pessoal que vai contra o *orgulho dos seus instintos*.⁵⁰

A visão schopenhauriana da vida como puro espetáculo ou pantomima sem sentido, o teatro do caos, cuja representação artística, ficcional, é uma legítima justificativa estética de significado compensatório, vai em Nietzsche unir-se à idéia da afirmação incondicional da existência, mesmo e sobretudo através da dor. Trata-se de "*eine aus der Fülle, der Überfülle geborne Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst...*" (uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo que é estranho e questionável na existência mesmo...)⁵¹

A experiência do ser na modernidade, confirmada como decadência e niilismo, impõe o cenário do espetáculo com uma acentuada desolação ou tédio, submetendo o homem a uma postura passiva de espectador, tolhido na sua liberdade de agir, coagido ao estereótipo de um determinado tipo de existência, a um papel cênico sem importância, absolutamente neutro. A funcionalidade do homem moderno, a instrumentalidade racional da técnica que o cerca e condiciona, o mundo kafkiano como aparato e máquina, tudo isso, enfim, constitui, segundo Nietzsche descreve e antecipa, uma fraude da vontade de poder e o esgotamento das fontes vitais que fortalecem o

indivíduo. Daí o retorno aos trágicos, ao espírito da música, à arte como superação do niilismo e reavaliação do ser na energia do devir.

Todo esse quadro significa para Nietzsche conjunção de forças que, mesmo opostas, devem ser levadas em conta no seu caráter afirmativo e que encontra no *Ecce homo* a raiz de um desafio a enfrentar, embora sabendo ele de antemão que não poderia haver êxito no enfrentamento do destino, salvo se houvesse a deliberada adoção do *amor fati*. Assim denomina-se Nietzsche o *primeiro filósofo trágico* - "*das heißt den äußersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen*" (ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista).⁵²

Escrever a autobiografia, portanto, seria para o autor de *Zaratustra* um gesto culminante e decisivo no sentido de marcar para a humanidade, para o futuro, segundo sua manifesta pretensão, a confissão de um não decadente, de um homem que descobriu, afinal, não a verdade do desvelamento do ser, mas o modo superior de considerar e cultivar a existência, de senti-la, de fruí-la sem o temor do castigo e da culpa. A descrição de si mesmo somente parece possível sob essas condições a um não decadente, muito embora Nietzsche se declare, inclusive, o seu contrário. Contudo, ele tem o privilégio das várias perspectivas: "*Diese doppelt Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht - ich bin ein Doppeltgänger, ich habe auch das 'zweite' Gesicht noch außer dem ersten. Und vielleicht auch noch das dritte...*" (Esta dupla série de experiências, esta acessibilidade a mundos aparentemente separados repete-se em minha natureza em todo aspecto - eu sou um sócia,

posso também a 'segunda' visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...⁵³

A contradição, em Nietzsche, faz parte do jogo de apostas e possibilidades. O duplo é uma consciência (um ser) que vive também noutra consciência (noutro ser), como se a imagem refletida no espelho não fosse um puro reflexo, nem sequer realmente imagem, porém a concreção repetida do singular. Por outro lado, é próprio da condição humana a ambigüidade, característica não só da perplexidade do simples ato do existir, mas gesto necessário de encenação. Ser Cristo ou ser também Dionísio.

Prevalece, para Nietzsche, a aspiração a que o homem se torne igual à própria existência e isto significa que sua identidade se envolva com o tempo ou se mescle ao destino comum dos homens. O *conhecer-se a si mesmo* seria um exercício metafísico inútil, mero ato acrobático, de vez que, para o autor de *Ecce homo* "*daß man wird, was man ist, setzt voraus, daß man nicht im entferntesten ahnt, was man ist*" (que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*).⁵⁴ A consideração estóica do destino individual implica, no mesmo diapasão, em uma redução do sujeito a proporções mais modestas.

Já para um espírito tão agudo e sensível como o de Jean-Jacques Rousseau, o desafio do autoconhecimento pressupõe a restauração da verdade e a mais completa revelação do eu. Seguindo Rousseau, Jean Starobinski anota: "'O *conhece-te a ti mesmo* do templo de Delfos' não é 'uma máxima tão fácil de seguir como eu acreditara em minhas Confissões.' O conhecimento é árduo, mas jamais a ponto de a verdade se esquivar,

jamais a ponto de deixar a consciência sem recurso."⁵⁵ Para Starobinski, o que Rousseau pretende é ser *reconhecido, justificado, inocentado*.⁵⁶

O sentimentalismo de Rousseau, com a sua perspectiva intimista e o seu anseio pelo restabelecimento da verdade, sua idéia fixa de reabilitação, são fatores que se vinculam ao mais puro ressentimento. Para Nietzsche, atitudes desse tipo seriam um resultado de uma má interpretação das noções de contingência e sujeito, da insensata prevalência dada ao sujeito como núcleo de uma entidade singular ao não considerá-lo na sua instância plural imersa no tempo. Karl Löwith chama a atenção para o fato de Nietzsche ter sido para o século XIX aquilo que Rousseau fora para o XVIII, porém, sendo um *Rousseau ao contrário*, afinal estabelece uma crítica profunda da civilização européia em bases inteiramente opostas ao ideal de homem rousseauiano.⁵⁷

Aqui retomamos aquela sua idéia, presente no *Ecce homo*, de que o indivíduo precisa *tomar a si mesmo como um fado, não se querer diferente*, pois ele concebe o ressentimento do fraco face a um mundo que ele não pode suportar, que lhe é adverso, que o aniquila e mina as suas forças. Isto é, no seu entendimento, uma moral de escravos. Ansell-Pearson, a esse propósito, faz o seguinte comentário: "A atitude definidora desse tipo de moralidade de escravo é de ressentimento. Em contraste com a moralidade de senhor, que se afirma em sua própria singularidade, a moral de escravo diz 'não' ao que está fora e é diferente dela própria."⁵⁸ E na análise do papel do bem e do mal na civilização, Nietzsche, ainda segundo Ansell-Pearson, apresenta um "estranho julgamento" de Rousseau: "(...) *contra* um teórico

político como Rousseau, Nietzsche não discute que a civilização tenha corrompido o homem, mas lamenta o fato de que ela não o tenha corrompido o bastante."⁵⁹

Rousseau, contudo, procura deixar intacta a imagem original do homem, a pureza do seu coração. Starobinski retoma a máxima de Goethe sobre a essência da natureza humana - "o homem permanece o mesmo, a humanidade progride sempre" - e explica que Rousseau "não tem necessidade da história a não ser para lhe pedir a explicação do mal. É a idéia do mal que dá ao sistema sua dimensão histórica. O devir é o movimento pelo qual a humanidade se torna culpada."⁶⁰

Tornar-se culpado é conseqüência de uma construção moral do cristianismo e uma marca indelével da memória, logo do ressentimento. No caso de Rousseau, que clama pelo ressentimento da individualidade, tal afeto assume a forma da vingança. Como escreve Nietzsche, ao ressentido "tudo fere" e é possível ver como a sensibilidade à flor da pele de Rousseau está intimamente ligada à memória *verdadeira* dos fatos passados e obscuros, que deverão vir à luz, que miraculosamente para ele se tornam evidentes e translúcidos, que necessitam ser percebidos e compreendidos pelos outros: "Não basta viver na graça da transparência, é preciso ainda dizer sua própria transparência, dela convencer os outros."⁶¹

A performance do pensamento de Nietzsche, proclamando o *modesto* papel da consciência e a subordinação do sujeito às pressões da vontade, à fisiologia corporal, repercute nas modernas vertentes filosóficas, quer de natureza anti-metafísica, quer de raiz romântica e idealista - vertentes que se

acham em campos opostos, é verdade, mas que convergem na procura incessante de definição ôntica, de análise da relação do sujeito com o tempo e no enfrentamento do eu com o mundo. Toda a manifestação artística posterior ilustra essa tensão entre correntes filosóficas antagônicas, basta ver como o monólogo interior e as intenções autobiográficas pautam a ficção do século XX, como a interpretação antimetafísica da realidade penetra nesse território solipsista em contraposição ao seu romantismo, à idealização do eu, à crença no seu poder de sondagem espiritual e na vocação para a transcendência. Informa inclusive o cenário da pós-modernidade, com seus contornos históricos e sua definição de conteúdo tão fluidos.

Ecce homo impõe-se, assim, como uma via de acesso a uma individualidade livre das marcas do tempo, com o benefício do esquecimento. É deliberadamente uma exposição testemunhal de um *destino* que a liberta do ressentimento e, por conseqüência, abjura toda e qualquer coação moral contra a vida. A recusa ou o sentimento de rejeição à existência surgida do caos, a partir de um estado de consciência que torna agudo o ângulo da perspectiva do eu - centro falso do mundo - é uma atitude que irradia pessimismo e ascetismo, que gera, enfim, destruição. A interioridade, como sintoma do ressentimento, é o resultado direto da má consciência. Nesse sentido, Nietzsche assume a prerrogativa, no Ecce homo, de ser, com a sua obra, *um psicólogo sem igual* para quem "*das ego selbst bloß ein 'höherer Schwindel', ein 'Ideal' ist...*" (o ego não passa de um 'embuste superior', um 'ideal'...).⁶²

Para ele, sem dúvida, a noção hegeliana da consciência do eu como meio eficiente de aproximação da verdade seria uma regra inválida. Em contrapartida, a consciência da individualidade se amplia no uso das diversas *personae*, nas máscaras que se duplicam, abrindo uma perspectiva mais franca para o mundo que o eu como unidade mística não suporta justamente pelo excesso de realidade⁶³.

Os processos de reificação do nosso tempo atestam um esfacelamento do eu, ao mesmo tempo em que, como vimos, o monólogo interior, tal como foi praticado por Virginia Woolf e James Joyce, inclina-se, como técnica, à exploração do homem na sua extrema particularidade, numa mesma época em que a identidade é tomada na sua generalização e anonimato da letra K dos personagens de Franz Kafka. A busca pela definição das questões ontológicas é o ponto nevrálgico das correntes filosóficas atuais, em permanente conflito, e a sua repercussão em termos artísticos de recepção de idéias é paradoxal, de tal modo que a natureza enigmática da vida, que Nietzsche tematiza na sua teoria do eterno retorno, persiste na sua marcha através do tempo, independentemente de tudo quanto se possa pensar e dizer sobre o homem.

Na parte final de Ecce homo, ao se intitular "*ein Schicksal*" (um destino), Nietzsche não deixa de nos remeter para sua idéia de que é *todos os nomes da história*, contida nos assim chamados *bilhetes da loucura*. Na realidade, a reflexão sobre o destino, que Nietzsche enfatiza num tom tão pessoal, é também uma ressonância da dupla reflexão que se pode acompanhar em O Nascimento da tragédia, dialética da existência entre o

caos e a contingência, mesmo obscura, do agir humano, que se não dá um sentido à vida, pelo menos torna-a afirmativa. Impõe-se, pois, a transvaloração e a auto-superação para vencer a decadência. O viver entre enigmas, para Nietzsche, é a eterna condição do homem.

Um dos valores de Ecce homo como autobiografia é dar-se o autor como exemplo, ser ao mesmo tempo decadente e não decadente, ser Cristo ou Dionísio, Brutus ou Platão. O privilégio da dupla experiência, como vimos, possibilita-lhe reunir as contradições, ter acesso a *mundos aparentemente separados*.

Patrick Wotling, em Nietzsche e o problema da civilização, relaciona as *nuances* com a multiplicidade de perspectivas de sua filosofia. Cita O caso Wagner - "Infeliz de mim, eu sou uma nuance" - e recorda a exclamação de Para além do bem e do mal: "Que a arte da nuance é a melhor aquisição da vida." Wotling aponta para o fato de que, diante de um texto de Nietzsche, mesmo "os leitores mais atentos e escrupulosos se chocam com um problema de fundo: o conflito entre o esforço de elucidação e o respeito às nuances."⁶⁴

Em Ecce homo, Nietzsche detém a exata noção de que as suas idéias necessariamente vão se projetar além do seu tempo, que na ruptura radical com as estruturas de pensamento vigentes vão necessitar de um novo quadro histórico para a sua recepção. Chega até mesmo a declarar: "*Ich selber bin noch nicht an der Zeit, einige werden posthum geboren*" (Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos).⁶⁵ Sabe-se que sua filosofia, gerada no final do século XIX, mobiliza estruturas de

compreensão e explicação, exige toda uma nova formulação hermenêutica para que possa ser integrada às correntes filosóficas contemporâneas e, no seu interior, suscite toda ordem de conflitos.

Com grande clarividência, Nietzsche pôde imaginar a correta relação entre as suas obras e as novas formas de vivência, pois cada um dos seus livros foi escrito não para o simples ato da leitura, mas como experiência de vida e sobretudo como suporte para a transvaloração dos valores. Um exemplo concreto é dado pelo niilismo que faz parte da nossa vivência. Veja-se o que escreve ainda a propósito do problema da compreensão de seus livros:

"Denken wir uns nun einen äußersten Fall: daß ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltenen Erfahrung liegen - daß es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, daß, wo nichts gehört wird, auch nichts da ist... Dies ist zuletzt meine durchschnittliche Erfahrung und, wenn man will, die Originalität meiner Erfahrung."

(Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara - que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência).⁶⁶

Através desse prognóstico, a filosofia nietzscheana quer sobretudo escapar da sistematização das estruturas de pensamento do idealismo para, então, sem deixar de buscar a sua fonte na história, alcançar a transfiguração necessária a uma imagem não conceitual da existência, ao mesmo tempo que lança essa imagem no devir.

Mas também é de se considerar, à vista das grandes autobiografias, como as de Rousseau e Santo Agostinho, até que ponto o homem, no reconhecimento de si próprio, pode extremar os seus limites. Em *Ecce homo* o filósofo é transmutado em psicólogo e a linguagem, com todas as suas nuances, é o veículo dessa tensão interior que a tudo tem o poder de transfigurar. Ao discorrer sobre a enfermidade, Nietzsche confessa como se deu o seu processo de interiorização, ao deixar de lado a leitura:

"Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andre Selbst (- und das heißt ja lesen!) erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft - aber endlich redete es wieder. Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens."

(Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (- isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente - mas enfim voltou a falar. Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas da minha vida).⁶⁷

A relação entre a doença e a introspecção é comum nos romances modernos. Basta pensarmos mais uma vez na obra de Thomas Mann - nos

últimos dias de vida de Thomas Buddenbrook no retiro de sua biblioteca, lendo Schopenhauer, que acabara de descobrir; em Aschenbach, de Morte em Veneza, ao perceber, nos mosaicos bizantinos da cidade, a relação entre a beleza e a morte, entre a vida e a arte; também o jovem engenheiro Hans Castorp, em A montanha mágica, internado para tratamento da tuberculose, no planalto de Davos, encontra no seu íntimo respostas que, durante sua vida na planície cosmopolita, jamais encontrara para o amor, a doença, a natureza e a arte. É que a consciência, nos estados mórbidos, torna-se mais ampla, as coisas se revelam ao espírito com maior acuidade, o *eu mais profundo* vem à tona, como ressalta Nietzsche.

Na sua perspectiva, deve o homem buscar nas condições que a vida lhe possibilita como limite, como extremo, a faculdade de resistência e triunfo, mesmo na adversidade, que tudo se converte em energia, que tudo seja, pelo *amor fati*, o destino consentido. O *Übermensch* (além-do-homem) encarna esse novo tipo de humanidade que se descobre além da mera subjetividade.

Em Ecce homo, ao mesmo tempo em que comenta o seu Zaratustra, exaltando-o, Nietzsche proclama a necessidade de uma "*große Gesundheit*" (grande saúde), de "*einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegneren lustigeren, als alle Gesundheitien bisher waren*" (uma nova saúde, mais forte alegre firme audaz que todas as saúdes até agora).⁶⁸

Um exemplo do distanciamento e do mergulho no *abismo* para conhecer a si mesmo pode ser colhido no personagem Aschenbach, da novela Morte em Veneza, de Thomas Mann. Ele somente sabe o que poderia

ter sido e como poderia ter vivido - esteticamente vivido com autenticidade - após a experiência da doença, do amor e da proximidade da morte numa Veneza que tardiamente descobre. Com efeito, seguindo Nietzsche, parece que o personagem de Mann, ele próprio um escritor burguês, é tomado por uma espécie de embriaguez que o torna agudamente perceptivo e sensível às manifestações distantes e ocultas que a cidade revela através de um verdadeiro sortilégio. A experiência de Aschenbach, sua nova perspectiva de conhecimento diante dos enigmas de Veneza, só é possível pela descoberta de si próprio, livre das tradicionais visões burguesas do mundo que ele descreveu como romancista.

Tudo se reduz, no exemplo citado, à passagem de um mundo metafórico para outro mundo também metafórico na própria formulação nietzscheana. O salto mortal de Aschenbach, na sua nova percepção das coisas, se dá no âmbito da reconstrução metafórica.

Uma vez que a pesquisa se defronta com a questão, sempre em aberto, da afirmação da identidade ou do seu ofuscamento no mundo de hoje, é interessante notar o modo como Regina van Balen, no seu ensaio Sujeito e identidade em Nietzsche, partindo da sua condição e da sua experiência de "ser-migrante", levanta um problema relevante e atual:

"A questão da identidade do sujeito pode parecer, à primeira vista, um pseudoproblema e algo que carrega os riscos do solipsismo. No entanto, na situação do imigrante que se interroga sobre a identidade, a subjetividade humana, tal como observamos e como Nietzsche conseguiu detectar, há uma cesura, uma ambigüidade latente, uma

convivência , nem sempre pacífica entre o que chamamos de 'eu' - resultado de uma construção afetivo-social e que emerge de um determinado horizonte cultural - e o '*self*' (o si mesmo), lugar das profundezas, do obscuro do nosso desejo. Lugar do estranho, do estrangeiro que em nós habita. Ponto de contato com a exterioridade, lugar da abertura, solo em que se movem todas as possibilidades."⁶⁹

A discussão de Regina van Balen, que repousa sobre a noção de *diferença*, conclama o deslocamento da idéia de um sujeito sem um centro fixo no seio de uma sociedade multicultural, o que provoca a seguinte indagação: "Como é possível entender a paradoxalidade dos 'movimentos de emancipação' de grupos minoritários sem entender sua especificidade, sem atribuir-lhes uma 'identidade' que eles mesmos desejam garantir e que representa sua força emancipatória?".⁷⁰

O que se pretende reforçar, com esta breve digressão pela complicada subjetividade do imigrante, é que a questão existencial da identidade está sempre unida à autenticidade (independentemente de se pertencer ou não a grupos minoritários). É o tema obsessivo e itinerante do nosso tempo, desde o romantismo, desde as formulações kantianas sobre o eu, do Fausto, de Goethe até Notas do subterrâneo, de Dostoievski, e do Ulisses, de James Joyce. Ser *estranho* na sua própria pátria é uma marca niilista do ressentimento detectada por Nietzsche e confirmada pela sua descoberta de Dostoievski. No entanto, um quadro tão extensamente descrito como o da reificação e o da alienação, desde a perda da aura de Baudelaire a Walter Benjamin, já estava assinalado por Nietzsche pela desconstrução e criação

de valores à luz de uma compreensão do destino cósmico do homem. São questões que se inscrevem na esfera da totalidade e que exigem toda uma revogação da metafísica e um condicionamento das situações humanas. Já o existencialismo colocava em pauta a relação dialética entre identidade e autenticidade sob motivação de Nietzsche e Heidegger.

A dificuldade, contudo, na apreensão do pensamento de Nietzsche não é somente percebê-lo na sua repercussão moderna, cuja trajetória histórica conheceu uma intensa gama de vicissitudes ideológicas; a questão mais aguda é a sua projeção no tempo futuro, quer como filosofia que se destina a superar o sujeito para além da noção comum do homem, quer como vislumbre de uma nova ética num mundo sem metafísica e sem Deus. A avaliação dos valores no processo de transmutação exige uma psicologia inédita que possa, através da vida, e apenas através dela, apreender o seu significado interno e a sua ética, o que requer, inclusive, a reunião de todas as formas de conhecimento, tanto do espírito, quanto da natureza.

Richard Rorty adverte-nos para a necessidade de decidirmos entre Kant e Nietzsche sobre a questão do que é "ser-se humano". Alude Rorty ao imperativo categórico kantiano que submete todas as pessoas a uma condição única, a um mesmo padrão universal de moralidade, o que ele denomina "uma psicologia moral nova e imaginativa".⁷¹ Para demonstrar que as pessoas estão em segurança, como "seres paradigmáticos" ao cumprirem o seu dever, cita as palavras do próprio Kant: "Negar o conhecimento, para dar lugar à fé." A conclusão de Rorty é que devemos achar uma nova "estratégia" em Freud na definição da natureza humana, que tanto se afasta

do "infatigável cumpridor kantiano de obrigações universais", quanto da figura nietzscheana do "poeta-forte". Escreve Rorty: "Ao romper quer com o platonismo residual de Kant quer com o platonismo invertido de Nietzsche, Freud permite-nos ver quer o super-homem de Nietzsche quer a consciência moral comum de Kant como exemplos de duas de entre muitas formas de adaptação, duas de entre muitas estratégias para fazer face às contingências da nossa criação, de enfrentar uma marca cega."⁷²

Contudo, o que ressalta de toda a comparação é que tanto Nietzsche quanto Freud, na visão de Rorty, estabelecem uma nova psicologia que não se destina a finalidades que não sejam absolutamente concretas ou a meras possibilidades de existência, que reconhece, enfim, a contingência que a tudo submete às efetivas condições da vida, à *marca cega* a que se refere como característica do nosso comportamento. Livre de cumprir obrigações universais, tanto Freud quanto Nietzsche podem conceber o ser humano de uma perspectiva dramática e poética que define a sua identidade ou auto-identidade, sua marcante característica. É nesse sentido que Nietzsche descreve o indivíduo como fragmento de uma totalidade cósmica regido pelo destino.

Para Nietzsche, toda a apreensão da realidade histórica culmina numa abstração, numa ilusão da temporalidade que não se deixa apreender em sua imediaticidade, pois é, sempre e em toda parte, fluxo que a tudo aglutina, uma enorme soma que não deixa divisar seus contornos. Na consideração dessa anamnese total, se apresenta o problema da subjetividade, da fixação de um momento determinante no curso da história como preservação da

estabilidade e unidade do eu. Ainda que a filosofia nietzscheana avance minando o conceito de subjetividade desde seu interior, destruindo até mesmo a noção metafísica do eu, persiste a necessidade do indivíduo - esta complexa multiplicidade que, não sem violência, chamamos de indivíduo - se colocar no tempo e nele deixar uma marca legítima. Logo, se a *soma* se impõe, a ela podemos contrapor a *seleção*; a unidade pretendida somente pode se dar num regime provisório, como uma troca de máscaras, cujo sentido não se acha no desvelamento da identidade original, mas na continuidade do jogo ou da encenação, que, numa certa altura, depende inclusive do *esquecimento* de todo esse processo (como se dá também com o artista em sua performance).

Esse ponto é particularmente importante, pois afasta as freqüentes críticas que vêem apenas desordem e desestruturação como resultados de sua *filosofia irracionalista*.⁷³ Assumir uma identidade significa decidir por uma determinada ordem de coisas, buscar correspondência e coesão, em uma palavra: *estilo*. A questão do *estilo* esteve fortemente presente na discussão historiográfica dos seus primeiros textos. Vimos, no primeiro capítulo, como ela já se encontrava na base da definição de cultura proposta na segunda das Considerações intempestivas e, na seqüência, procuramos justamente compreender o quanto a personalidade de Goethe significou para Nietzsche um exemplo da *unidade de estilo e pensamento*.⁷⁴ Tema, portanto, central na sua crítica da cultura, conforme podemos perceber no texto mesmo da Intempestiva sobre a história, ao discutir a existência de um horizonte histórico:

"Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzuwingen; und dächte man sich die mächtigste und ungeheuerste Natur, so wäre sie daran zu erkennen, daß es für sie gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte; alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran -, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das, war eine solche Natur nicht bezwingt, weiß sie zu vergessen; es ist nicht mehr da, der Horizont ist geschlossen und ganz, und nichts vermag daran zu erinnern, daß es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke gibt. Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehn, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin."

(Quanto mais a natureza mais íntima de um homem tem raízes fortes, tanto mais ele estará em condições de dominar e de se apropriar também do passado; e se se pensasse a natureza mais poderosa e descomunal, ela se faria reconhecer no fato de que não haveria para ela absolutamente nenhum limite do sentido histórico que possibilitasse a sua ação de maneira sufocante e nociva; aquele homem traria todo o passado para junto de si, o seu próprio passado e o que dele estivesse mais distante, incorporaria a si e como que o transformaria em sangue. O que uma tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer; esse homem não existe mais, o horizonte está fechado e completo, e nada consegue fazer lembrar que para além deste horizonte há ainda homens, paixões, doutrinas, metas. E isto é uma lei universal; cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si, e, em contrapartida, se ele pensa

demasiado em si mesmo para incluir no interior do próprio olhar um olhar estranho, então definha e cai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno.)⁷⁵

A história não é recusada, nem tampouco diminuída ou falseada. É como se dissesse que precisamos pensá-la como parte do todo da existência, ou seja, como algo que originariamente é pura energia e variedade. Cada momento do passado deve ser pensado como algo vivo, presente, o que nos remete ao tipo de compreensão (*vivificante*) da história que vimos na segunda das Considerações intempestivas. Podemos, assim, pensar no *horizonte* e na *unidade de estilo* como um contramovimento diante do efeito nocivo provocado pelo historicismo ao relativizar o sentido dos acontecimentos, ao nos fazer ver que tudo é passageiro, que toda ação é efêmera e esvaziada de sentido. É sempre com a consciência histórica que Nietzsche está dialogando.

A imbricação entre as noções de história como ciência ou disciplina e história como tudo aquilo que acontece, com toda sua implicação filosófica, é necessária e desejável, afinal nos obriga a perceber o quanto de doação de sentido, de artifício ou de instinto de conservação existe por trás da primeira noção, enfim, por trás de nossas *visões de mundo*. Não podemos, porém, e é nisso que a segunda das Considerações intempestivas insiste, deixar de reconhecer a carga niilista que acompanha todo relativismo.

Há uma grande correspondência entre a reflexão de Nietzsche sobre a consciência histórica (entendida no seu excesso, como *doença* que impede o indivíduo de agir criativamente) e a necessidade de autoconhecimento, do

indivíduo historiar-se a si mesmo. E, nesse sentido, podemos também enxergar parcelas de uma rigorosa crítica da lógica identitária do pensamento ocidental nas entrelinhas das suas investidas irônicas em relação ao posicionamento de Kant, em especial sobre a história e a moral - independente de avaliarmos aqui a extensão e a coerência de sua leitura dos textos do filósofo de Königsberg. O que realmente lhe importa é a denúncia do seu engenhoso aparato metafísico para lidar com o problema da temporalidade, sendo o historicismo kantiano, seguindo a linha de raciocínio de Nietzsche, o emblema da *démarche* niilista da razão que alcança o final de seu processo.

Tanto a história (remetemos mesmo à ciência histórica tal como foi tratada na segunda das Considerações intempestivas) quanto a autobiografia (tão próxima de um uma *pintura*, como foi experimentada em Ecce homo) configuram-se como comentários, ou até mesmo argumentos, de um pensamento que atravessa toda a sua obra, a saber: a relação entre o indivíduo e a temporalidade, cuja expressão máxima é a elaboração da doutrina do eterno retorno do mesmo.

O desmonte das categorias metafísicas da identidade, levado a cabo sobretudo nas suas últimas obras, não deixa de manter relações com a crítica de juventude sobre a prática do historiador e do sentido histórico em geral. Nesse sentido, o seu relato autobiográfico, Ecce homo, aparece como aplicação daquela *plastische Kraft* (força plástica) que mencionamos no primeiro capítulo. A expressão parece surgir pela primeira vez em "Da utilidade e desvantagem da história para a vida" (1873), mantendo-se, a

partir de então, tissularmente, na obra de Nietzsche. Podemos, inclusive, apreender à sua luz a polêmica frase *sou todos os nomes da história*, como uma força, conforme o texto da Intempestiva, "*aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen*" (crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas perdidas).⁷⁶

Notas:

¹ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.162.

² HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.162.

³ É justamente a posição do indivíduo singular na cadeia do tempo o tema que domina o capítulo "Crítica e subversão da subjetividade", do livro Nietzsche e a metafísica, de Michel Haar. No que se refere ao eu como fonte de todo conhecimento, o autor alinha argumentos das teorias filosóficas da modernidade que demonstram a parca validade dos critérios idealistas, sobretudo após o advento da psicanálise freudiana que situa o eu "entre as exigências contraditórias do id e do superego". In: HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.127.

⁴ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.158.

⁵ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.158.

⁶ Haar refere também a seguinte declaração de Nietzsche: "Quando falo de Platão, Pascal, Espinosa e Goethe, sei que meu sangue corre em minhas veias". (Vontade de potência, I). HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.158.

⁷ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.159.

⁸ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.168.

⁹ Gilles Deleuze retoma a metáfora nietzscheana do lance de dados para explicar que o acaso não é negado pela necessidade; não sendo expressão do niilismo, é afirmação pura. *Saber afirmar o acaso é saber jogar* - a entrega ao destino, com sua eterna recorrência, é um ato de amor (*amor fati*), em contraste com o aspecto reativo da *teia de aranha* da finalidade. Diz Deleuze: "Os dados que são lançados uma vez são a afirmação do *acaso*, a combinação que formam ao cair é a afirmação da *necessidade*. A necessidade afirma-se do acaso, no sentido exato em que o ser se afirma do devir e o uno do múltiplo. Em vão se dirá que, lançados ao acaso, os dados não produzem necessariamente a combinação vitoriosa, o doze que conduz o lance de dados. É verdade, mas apenas na medida em que o jogador não soube em primeiro lugar afirmar o acaso. Porque, do mesmo modo que o uno não suprime ou nega o múltiplo, a necessidade não suprime ou abole o acaso. Nietzsche identifica o acaso com o múltiplo., com os fragmentos, com os membros, com o caos: caos de dados que se chocam e que se lançam." In: DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia, pp.41-42.

¹⁰ CALASSO, Roberto. 49 degraus, p.47.

¹¹ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral political thought, p.10.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.102. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, pp.30-31).

¹³ HAAR, Michel. Nietzsche et la métaphysique, p.158.

¹⁴ "Se, para Hegel, a plenitude do indivíduo passa por uma totalização de experiências e sua conservação, para Nietzsche a afirmação da vida exige o máximo itinerar, exige diferenciar-se do eu. O indivíduo não é, para Nietzsche, nada em si, não é algo encerrado em si mesmo." In: MECA, Diego Sánchez. Nietzsche y la crisis de la modernidad, p.12.

¹⁵ Ansell-Pearson, Keith. Nietzsche como pensador político, p.51.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, p.110. ____ (Trad. Artur Morão. In: Crepúsculo dos ídolos, p.109).

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Der Antichrist, Fluch auf das Christentum, p.18. ____ (Trad. Delfim Santos. In: O Anticristo, p.27).

¹⁸ Scarlett Marton chama a atenção para a especial consideração de Nietzsche pela psicologia e sua vinculação à história: "Concebendo a psicologia como investigação da proveniência e das transformações dos valores morais, identifica-a com o procedimento genealógico. Ao fazê-lo, reafirma os vínculos estreitos que ela deve ter com a história, assim como a ruptura definitiva que tem de operar em relação à metafísica. É isso o que lhe permite denunciar o estudo psicológico, que desconhece a história, por abrigar preconceitos morais. É também o que o leva a criticar Kant por pretender legitimar a moral num mundo supra-sensível, a atacá-lo por ignorar que os valores morais foram criados em algum tempo e em algum lugar, a acusá-lo talvez de fazer-se defensor dos interesses gregários." In: Marton, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos, p.132.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, pp.85-89. ____ (Trad. Artur Morão. In: Crepúsculo dos ídolos, p.88).

²⁰ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, p.153.

²¹ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, p.153.

²² ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, p.153.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.97. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.26).

Nietzsche, Friedrich. Ecce homo. Como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.26.

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.137. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.63).

²⁵ DILTHEY, Wilhelm. Obras de Dilthey: vida y poesia, vol. IV, p.126.

²⁶ GUSDORF, Georges. "Conditions and limits of autobiography". In: Autobiography: Essays theoretical and critical, pp.30-31.

²⁷ ONFRAY, Michel. A escultura de si, p.68.

²⁸ ONFRAY, Michel. A escultura de si, p.31.

²⁹ ONFRAY, Michel. A escultura de si, p.56.

³⁰ HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito, p.140.

-
- ³¹ SCHILLER, Friedrich. A educação estética do homem, p.120.
- ³² SCHILLER, Friedrich. A educação estética do homem, pp.120-121.
- ³³ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.97. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, pp.25-26).
- ³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral, Gruyter, p.291. ____ (Trad. Paulo César de Souza. In: Genealogia da moral, p.47).
- ³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral, Gruyter, p.292. ____ (Trad. Paulo César de Souza. In: Genealogia da moral, p.48).
- ³⁶ Esta questão também é levantada por Miguel Angel de Barrenechea: "O universal se encontraria no paroxismo da singularidade, na exacerbação do que é meu – do *Meinung*. Então, a filosofia, desde esta outra ótica, poderia ser formulada em primeira pessoa. Mas, será possível filosofar, falando de si mesmo? Esta pretensão não contraria os procedimentos adotados pela tradição filosófica? No texto autobiográfico nietzschiano encontramos importantes subsídios para assinalar esse outro tipo de universalidade filosófica, que parte do que há de individual e singular no sujeito que pensa." In: BARRENECHEA, M.A. de. "*Ecce homo*: a arte de 'chegar a ser o que se é'". In: Assim falou Nietzsche, p.141.
- ³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.125. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.52).
- ³⁸ FINK, Eugen. La philosophie de Nietzsche, p.55.
- ³⁹ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo.
- ⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.185. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.109).
- ⁴¹ CHAMBERLAIN, Lesley. Nietzsche em Turim. O fim do futuro, p.181.
- ⁴² PIMENTA, Olímpio. A invenção da verdade, p.99.
- ⁴³ PIMENTA, Olímpio. A invenção da verdade, p.104.
- ⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn". In: Werke, Hanser, vol V, p.310. ____ (Trad. Rubens Eduardo F. Frias. In: "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". O livro do filósofo, pp.65-66).
- ⁴⁵ RORTY, Richard. Contigência, ironia e solidariedade, p.53.
- ⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.98. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.27).

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.90. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.18).

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.90. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.18). Os versos de Eliot são do poema "Burnt Norton". In: ELIOT, T.S. The complete poems and plays, p.172.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.90. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.18).

⁵⁰ No Ecce homo a necessidade de revelar o conhecimento de si, de dizer *quem* é como preâmbulo a um grave anúncio à humanidade, faz com que Nietzsche declare: "*Ich lebe auf meinen eignen Kredit hin, es ist vielleicht bloß ein Vorurteil, daß ich lebe?... Ich brauche nurirgendeinen 'Gebildeten' zu sprechen, der im Sommer ins Ober-Engandin kommt, um mich zu überzeugen, daß ich nicht lebe... Unter diesen Umständen gibt es eine Pflicht, gegen die im Grunde meine Gewohnheit, noch mehr der Stolz meiner Instinkte revoltiert, nämlich zu sagen: Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor allem nicht!*" (Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?... Basta-me falar com qualquer 'homem culto' que venha à Alta Engandina no verão para convencer-me de que *não* vivo... Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*). In: NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.89. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.17).

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.137. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.63).

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.138. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.64).

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.96. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.26).

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.121. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.48).

⁵⁵ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, p.187.

⁵⁶ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, p.191.

-
- ⁵⁷ LÖWITH, Karl. Sämtliche Schriften 4: von Hegel zu Nietzsche.
- ⁵⁸ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político, p.145.
- ⁵⁹ ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político, p.145.
- ⁶⁰ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, p.32.
- ⁶¹ STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, p.189.
- ⁶² NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.131. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.58).
- ⁶³ "O pensamento, para Nietzsche, não pode ser identificado com a consciência mas, ao contrário, ele a ultrapassa. A idéia de que o 'eu' produz o pensamento é o resultado de uma 'rotina gramatical'. As interpretações vêm da pluralidade de instintos, do corpo que funciona como reservatório e fonte para a pluralidade de máscaras que formam a subjetividade. A 'identidade lógica' do 'eu' é, de fato, uma 'identidade moral' que existe ao custo da multiplicidade de máscaras e de papéis (ou de outras possíveis interpretações). In: BALEN, Regina van. Sujeito e identidade em Nietzsche, p.19.
- ⁶⁴ WOTLING, Patrick. Nietzsche et le problème de la civilization, pp.7-8.
- ⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.125. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.52).
- ⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.126. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.53).
- ⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.150. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.76).
- ⁶⁸ O tradutor optou pela ausência de vírgulas para melhor correspondência com a construção do original. NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce homo". In: Goldmann, p.159. ____ (Trad. Paulo César de Souza. Ecce homo, p.84).
- ⁶⁹ BALEN, Regina van. Sujeito e identidade em Nietzsche, p.14.
- ⁷⁰ BALEN, Regina van. Sujeito e identidade em Nietzsche, p.86.
- ⁷¹ RORTY, Richard. Contigência, ironia e solidariedade, p.61.
- ⁷² RORTY, Richard. Contigência, ironia e solidariedade, p.61.
- ⁷³ Vattimo comenta exatamente o quanto a "noção de vida em Nietzsche foi tomada como equivalente a um fluir desordenado", sem que se tenha levado em consideração o tema do *horizonte*. In: VATTIMO, Gianni. Diálogo con Nietzsche, 94.

⁷⁴ Uma das razões para abriremos nesta pesquisa duas frentes de interpretação que até podem parecer distantes, o modo como a individualidade é tematizada por Nietzsche e a sua visão do problema da subjetividade moderna na interpretação do passado, se deve bastante a acreditarmos que há uma forte correspondência entre os dois tópicos, tendo como elemento de ligação a proposta de uma relação mais espontânea e direta com a vida, ainda que para tanto seja necessário operar com uma outra experiência da noção de verdade. Não é à toa que Nietzsche tanto pode falar de *estilo* aplicado a uma individualidade concreta, como marca biográfica, quanto com respeito ao conhecimento histórico, ao tipo de experiência que uma determinada cultura mantém com o seu passado.

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, p.16 ____ (Trad. Marco Antônio Casanova. In: Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida, pp.10-11).

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, p.15 ____ (Trad. Marco Antônio Casanova. In: Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida, p.10).