

## Nas raízes do perfeccionismo nietzschiano: a contribuição de Emerson

*In the roots of the Nietzschean perfectionism:  
The contribution of Emerson*

Benedetta Zavatta<sup>1 2</sup>

### Resumo

O presente artigo procura iluminar a influência decisiva que a leitura do ensaísta Ralph Waldo Emerson exerceu sobre o ideal moral do perfeccionismo elaborado por Nietzsche. Este ideal pode ser definido como o processo de individualização que permite que cada um seja capaz de expressar a si mesmo de forma original e de viver em conformidade com seus próprios valores. Por meio de uma acurada análise da terceira *Consideração Extemporânea*, este artigo discute ainda os efeitos do perfeccionismo moral sobre a sociedade e a política.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Emerson. Perfeccionismo ético. Perfeccionismo político. Schopenhauer como Educador.

### Abstract

This essay brings to light the important influence that the reading of the essayist Ralph Waldo Emerson exerted on Nietzsche's ideal of moral perfectionism. This ideal can be defined as the process of individualization that leads everyone to express themselves originally and live according to their own values. Through an accurate analysis of the third *Untimely Meditation*, this essay clarifies the effects of moral perfectionism on society and politics.

**Keywords:** Nietzsche. Emerson. Ethical perfectionism. Political perfectionism. Schopenhauer as Educator.

---

É bastante controversa a questão se Nietzsche é ou não um moralista, isto é, se propõe uma teoria moral própria. Certamente, Nietzsche desaprova qualquer tipo de ética normativa. No entanto, é inegável que o filósofo propõe orientações quanto à conduta do indivíduo. Tais linhas de conduta caminham na perspectiva de um aperfeiçoamento da natureza do indivíduo, ou seja, de sua expressão plena e madura. Precisamente porque cada indivíduo é diferente do outro, e Nietzsche quer exaltar a diferença entre os indivíduos, sua

---

<sup>1</sup> Universidade Nova de Lisboa.

<sup>2</sup> Tradução de Ivan Risafi de Pontes (UFPA). Revisão técnica de Rogério Lopes (UFMG).

moralidade será exclusivamente formal. Ou seja, Nietzsche não apresenta um conjunto de comportamentos corretos ou virtuosos, contrapostos a um conjunto de atitudes e ações malignas. Ao contrário, ele se concentra no processo de individualização, vale ressaltar, no processo de formação do caráter que leva à autonomia moral e à expressão original de si mesmo. Tornar-se um indivíduo equivale a “tornar-se o que se é” e viver de acordo com valores próprios. Nietzsche explicita o propósito de sua proposta moral com a seguinte exortação: “Nós [...] *queremos nos tornar aqueles que somos*: os novos, os únicos, os incomparáveis, os que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (GC 335, p. 189). Como Simon May explica, tornar-se o que se é significa “realizar suas possibilidades mais elevadas – isto é, encontrar as maneiras de aprimoramento da vida nas quais alguém poderia viver com seus dotes particulares da natureza, criação e circunstâncias de vida (e, portanto, herança histórica particular)” (MAY, 1999, p. 108). As virtudes que tornam esse processo possível podem ser definidas como “virtudes executivas” (virtudes que permitem a alguém a realização de virtudes adequadas) ou “excelências formais” (HARCOURT, 2015)<sup>3</sup>. Essas virtudes são apresentadas por Nietzsche não em uma lista, mas incorporadas em personagens reais idealizados, como no caso de Wagner ou Schopenhauer, ou fictícios, como no caso do espírito livre, Zaratustra etc. (ver ZAVATTA, 2019, p. 68-113). Neste ensaio, vamos trazer à luz a influência decisiva que a leitura do ensaísta Ralph Waldo Emerson teve na elaboração, pelo jovem Nietzsche, do ideal moral do perfeccionismo, que pode ser definido como o processo de individualização que leva cada um a se expressar de forma original e a viver com base em seus próprios valores.

### **Emerson e o transcendentalismo americano**

Emerson foi a figura mais representativa do *transcendentalismo americano*, um movimento de renascimento intelectual, bem como de reforma social e política, que varreu a Nova Inglaterra por volta da década de 1840. Alimentados pelas leituras dos autores do Romantismo alemão, particularmente Goethe, os transcendentalistas evitavam a especulação e, em vez disso, devotavam-se com grande paixão à reforma cultural e social de seu país. Alguns

---

<sup>3</sup> Os intérpretes têm destacado entre essas excelências em Nietzsche a criatividade (BM 212, ver REGINSTER, 2007), a capacidade de dar forma às coisas, em particular a si mesmo (GC 290, ver Ridley 1998: 136), saúde (GM I 7, III 15-16, ver HARCOURT, 2011), amor-próprio ou autoafirmação (GC 341, ver JANAWAY, 2007, p. 253), liberdade ou autogoverno (CI, incursões de um extemporâneo 38, ver PIPPIN, 2006, p. 108), autossuperação (BM 257; PIPPIN, 2006, p. 120; REGINSTER, 2007, p. 51), a capacidade de buscar e superar obstáculos (SWANTON, 2005, p. 189; REGINSTER, 2007, p. 36), e vontade de poder (“não distorcida”) (REGINSTER, 2007, p. 42 ; SWANTON, 2005, p. 179).

entre eles deram origem às utopias sociais de Brook Farm e Fruitlands, comunas agrícolas autossuficientes concebidas como uma alternativa ao modo de produção capitalista e à sociedade de massa. Em resposta ao mesmo desconforto, Thoreau experimentou a anarquia e a desobediência civil, professando a superioridade da consciência individual sobre a lei. Emerson foi um crítico severo de ambos os experimentos: por um lado, ele acreditava firmemente que o indivíduo só poderia se encontrar e se expressar em relação aos outros. Por outro lado, considerou a disciplina necessária ao funcionamento das comunidades uma imposição intolerável para o indivíduo, que acabaria por abdicar voluntariamente da própria liberdade que buscava. Emerson via como solução para os males de seu tempo apenas a reforma interior individual, que levaria cada indivíduo a viver e se expressar de acordo com sua consciência e valores dentro de uma sociedade democrática. Para tanto, após abandonar seu papel de ministro de culto na Igreja Unitarista de Boston, tornou-se um intelectual militante e se dedicou de corpo e alma à atividade de conferencista.

Foi provavelmente por acaso que, em 1862, o jovem Nietzsche, estudante em Pforta, se deparou com a tradução para o alemão da coletânea *A Conduta da Vida* (1860), o fruto mais maduro do pensamento de Emerson (KGB II/4, n. 569). Entusiasmado com essa leitura, Nietzsche rapidamente obteve, novamente em tradução alemã, os *Ensaio: primeira e segunda séries* (1841-44). Com o tempo foram adicionados à sua biblioteca (1883) a coletânea *Letters and Social Aims* (1876, traduzida para o alemão como *Neue Essays*), um trecho de *Representative Men* (1850) contendo os ensaios a respeito de Goethe e Schiller e um ensaio intitulado *Historic Notes of Life and Letters in Massachusetts* (1883). Emerson desempenhou um papel muito importante ao despertar no jovem Nietzsche o desejo de emancipar-se do dogma e da moral cristã e ao servir de inspiração, ao longo de sua vida, para a sua tentativa de elaborar uma proposta moral que levasse o indivíduo a se libertar dos laços sociais e a viver para si.

### **O significado do perfeccionismo nietzschiano**

*Schopenhauer como educador* (1873) é, sem dúvida, uma etapa importantíssima na construção da proposta nietzschiana de perfeccionismo moral. Não se trata da filosofia de Schopenhauer. Quando escreveu este *panfleto*, Nietzsche, de fato, já havia se oposto à visão de mundo de seu mestre. Data de 1968 um pequeno ensaio (inacabado e nunca publicado), intitulado *Sobre Schopenhauer*, no qual Nietzsche declara que o sistema metafísico do filósofo de Danzig seria desprovido de qualquer valor científico. Depois de ler a *História do*

*materialismo* de Lange (1866), Nietzsche havia de fato concluído que o conhecimento humano é inevitavelmente limitado ao que nossos órgãos dos sentidos nos fornecem. Qualquer especulação sobre a natureza da coisa em si, assim como a própria noção de coisa em si, é totalmente injustificada. No entanto, seguindo Lange, Nietzsche reconhece em sistemas filosóficos como o de Schopenhauer o valor da “poesia conceitual” (*Begriffsdichtung*)<sup>4</sup>.

Na *III Extemporânea*, Nietzsche reconhece Schopenhauer como um filósofo-artista e, como tal, o considera um exemplo moral de valor inestimável para todo ser humano. Os artistas, segundo Nietzsche, são os únicos na era moderna que se recusam a se conformar com a opinião compartilhada. Eles odeiam o “flanar descontraído por entre gestos emprestados e opiniões postizas” que caracteriza a sociedade moderna. Ao manifestar sua originalidade, os artistas lembram aos chamados homens comuns que cada um deles possui uma individualidade distinta e que a expressão dessa individualidade torna cada homem belo, digno de valor e consideração. “eles [os artistas] revelam a cada um a sua má consciência secreta, a proposição, segundo a qual cada ser humano é um milagre único; eles ousam nos mostrar o ser humano tal como ele é, irredutivelmente singular em cada movimento de seus músculos, ainda mais, que em razão de seu caráter único, ele é belo e digno de consideração, e de modo algum enfadonho” (CE SE 1; KSA 1: p. 338)<sup>5</sup>.

Com essa afirmação, Nietzsche afasta, pelo menos em princípio, qualquer distância entre o homem comum e o grande homem. A “consciência pesada” a que alude, e que assalta o homem comum ao ver um artista, é a consciência do fato de que também ele poderia atingir alturas semelhantes. No entanto, Nietzsche afirma: “por medo – ou, ainda mais frequentemente – por preguiça – muitos preferem ignorar o fato de que têm neles mesmos a capacidade de alcançar excelentes resultados. Eles preferem pensar que estão condenados a permanecer “pequenos”, do mesmo modo que é o ‘destino’ dos grandes homens o serem grandes” (ver SE 4, p. 154; KSA 1)<sup>6</sup>. Assim, nasceu a ideia de que o gênio é alguma qualidade

---

<sup>4</sup> Cf. também BARBERA, 1999.

<sup>5</sup> Em uma das notas preparatórias que deram substrato ao texto publicado desta terceira *Consideração Extemporânea*, explica: “A natureza de um homem pode servir de garantia para uma centena de sistemas. [Schopenhauer] pode estar errado uma centena de vezes naquilo que ele ensina. Mas em seu ser mesmo ele está correto – e isto deve bastar para nós. Em um filósofo há algo que nunca poderíamos encontrar em uma filosofia, isto é, a fonte para muitas filosofias: o grande homem” (FP 1875 12[7], KSA 8.247-248). Ver também KSB 6.259, n. 305.

<sup>6</sup> Como se a visão de Nietzsche não fosse suficientemente clara, ele a reitera no parágrafo 2: “Cada um de nós carrega dentro de si uma unicidade produtiva como o núcleo do seu ser” (SE 2). Esta declaração, portanto, exclui a ideia de que existem homens talentosos e homens que não são talentosos. Em vez disso, a diferença está na coragem que alguns têm para desenvolver esse talento distinto.

sobrenatural dada por Deus ou pela Natureza a apenas alguns homens, e que para eles realizar ações extraordinárias é algo fácil e espontâneo. Na realidade, não se trata senão de uma desculpa para não empreender o caminho cansativo e ingrato do autoaperfeiçoamento. Cansativo, porque exige uma dedicação à tarefa que não comporta hesitações nem distrações. Ingrato, porque a sociedade de massa inevitavelmente recompensa todo pensador original com isolamento e incompreensão (ver ZAVATTA, 2017).

Embora essas passagens sejam de uma clareza cristalina, a *III Extemporânea* deu origem a grandes discussões sobre o significado e as consequências do perfeccionismo moral nietzschiano. Por exemplo, John Rawls, em sua *Teoria da Justiça* (1971), considera o perfeccionismo moral de Nietzsche uma forma de utilitarismo estetizante, segundo o qual a bondade de uma ação se estabelece em função do grau em que ela maximiza a excelência no campo cultural, sem levar em conta quaisquer de suas consequências morais ou políticas. Rawls baseia seu julgamento na seguinte passagem: “como pode a sua vida, a vida do indivíduo, obter o valor mais elevado, o significado mais profundo? De que maneira ela é menos desperdiçada? Certamente, apenas se você viver em benefício dos exemplares mais raros e mais valiosos, e não em benefício da maioria, quer dizer, daqueles exemplares que, tomados individualmente, são os exemplares menos valiosos” (SE 6). Em suma, segundo Rawls, Nietzsche distingue os seres humanos em duas categorias: os chamados gênios e os homens comuns, que devem dedicar suas próprias vidas a favorecer os gênios. A razão para o valor desse sacrifício é que tais indivíduos são mais propensos do que os homens comuns a alcançar altos resultados no campo da “arte, ciência e cultura” (RAWLS, 1971, p. 325).

De acordo com Rawls, na visão nietzschiana: “a capacidade para uma vida mais elevada é uma razão para tratar os homens de modo desigual” (RAWLS, 1971, p. 326). Por fim, Rawls rejeita a teoria do perfeccionismo como antiliberal, assim como [as posições de] Nietzsche, seu principal representante.<sup>7</sup>

Cavell se posicionou contra a interpretação rawlsiana de Nietzsche e sua condenação do perfeccionismo como uma teoria anti-igualitária. “Viver em razão do gênio”, diz Cavell, não significa que “exista um gênio para o qual cada eu deva viver” mas antes que “para cada

---

<sup>7</sup> A leitura de Bertrand Russell (1945) antecipa a linha de interpretação de Rawls. Russell afirma que, para Nietzsche, a maioria “deveria ser um mero meio para a excelência de poucos, e não deveria ser considerado como alguém com direito à felicidade ou ao bem-estar” (CONANT, 2001, p. 185). Ainda pior, o Nietzsche de Russell legitima até o sofrimento de seres humanos comuns, se isso for necessário para que um grande homem alcance seus objetivos. Em 1993, Hurka volta a defender, de forma ainda mais explícita, a interpretação de Rawls do perfeccionismo de Nietzsche como uma teoria teleológica anti-igualitária: “Todos os agentes devem ter uma única meta, mas nem todos os agentes figuram nela. O valor global é inteiramente determinado pelo bem dos poucos indivíduos que constituem os melhores” (HURKA, 1993, p. 75-76).

eu há um ‘gênio’”. Ou seja, cada um de nós tem um talento particular para expressar-se e deve se dedicar inteiramente a essa tarefa. Como Cavell observa, na medida em que a controversa declaração de Nietzsche de que devemos viver para o gênio é interpretada adequadamente, ela não só se torna “compatível com a vida da justiça em uma democracia constitucional”, como se mostra ainda “essencial a esta vida” (CAVELL, 1990, p. 56). O sacrifício pela causa da cultura que Nietzsche recomenda não consiste no sacrifício de uma maioria de meras “pessoas comuns” em favor de uns poucos indivíduos extraordinariamente dotados no campo artístico; ele consiste antes no esforço de todos para aperfeiçoarem a si mesmos.

Com base na boa-nova comunicada no início [da *III Extemporânea*] sobre o dever de cada um de resgatar sua dignidade humana vivendo como indivíduo, não há dúvida de que Nietzsche exclui a ideia de que existam homens de primeiro e segundo escalão, bem como não há dúvida que ele reconhece em todos o direito e o dever de viver para si mesmos, isto é, para a sua própria perfeição. Da mesma forma, não há dúvida de que, neste panfleto, cultura significa para Nietzsche não o reino da literatura e das belas-arts, mas a cultura da individualidade. Ele escreve: “A meta da cultura é promover a produção de genuínos *seres humanos*, e nada mais” (SE 6; KSA 1: p. 387). Esses seres humanos “genuínos” são aqueles que vivem como indivíduos e não em rebanhos, como fazem os animais. Viver para a cultura, portanto, não significa dedicar-se às artes, mas sim lutar incansavelmente para se aperfeiçoar e incentivar os outros a fazerem o mesmo: “Todo aquele que se consagra à cultura dirá: ‘vejo acima de mim algo mais elevado e mais humano do que eu mesmo; que todos me ajudem a alcançar esse algo mais elevado e mais humano, assim como me disponho a ajudar qualquer um que reconheça e sofra o mesmo que eu’” (SE 6; KSA 1: p. 385). Certamente, não se pode dizer que o grande homem e o homem comum tenham o mesmo valor para Nietzsche: o primeiro pode ser considerado uma obra de arte, enquanto o segundo é uma variante banal de “mercadorias fabricadas”. No entanto, cabe ao indivíduo escolher se resgata ou não a sua dignidade: “Quando o grande pensador despreza o ser humano”, esclarece Nietzsche, “o que ele despreza é a sua preguiça: pois é por sua causa que eles se assemelham a mercadorias fabricadas, coisas sem importância, que não são dignas nem de convívio nem de instrução”. É, portanto, o homem das massas que, por medo ou preguiça, renuncia à sua dignidade e se degrada: ao conformar-se com a massa, ele perde a sua individualidade, a sua beleza e todas as possibilidades de despertar interesse. O desprezo que o grande homem demonstra pelo pequeno não é nada humilhante: é antes uma exortação a sair da condição de inferioridade em

que ele mesmo se lançou e a voltar ao caminho certo para recuperar a sua dignidade de ser humano.

Mesmo com essas premissas, deve-se, no entanto, reconhecer que a passagem citada por Rawls recorda de forma perturbadora a afirmação de Nietzsche no escrito não publicado *O Estado Grego* (1871). Nele, Nietzsche sustenta que “a escravidão faz parte da essência da cultura” e cita como exemplo o Estado grego no qual a maioria dos escravos permitia que alguns homens livres se dedicassem à cultura, ou seja, à arte. “Para que exista um terreno vasto, profundo e fértil para o desenvolvimento da arte, a grande maioria dos homens deve estar a serviço de uma minoria, eles devem ser submetidos – em uma medida superior do que sua miséria individual à escravidão das necessidades prementes da vida”. A passagem que lembra aquela citada por Rawls na *III Extemporânea* é a seguinte: “Cada homem, no conjunto de suas atividades, só tem dignidade na medida em que é um instrumento para o gênio, consciente ou inconscientemente; disso se extrai imediatamente a conclusão ética de que ‘o ser humano como tal’, tomado em termos absolutos, não possui qualquer dignidade, nem direitos, nem deveres: ele só pode justificar sua existência como um ser totalmente determinado, servindo a metas inconscientes” (GC 185; KSA 1: p. 776). *O Estado grego* foi quase unanimemente interpretado pelos estudiosos de Nietzsche como uma defesa da escravidão e um elogio das políticas aristocráticas. Já para Church (2015), ao contrário, neste ensaio Nietzsche pretende tão somente elucidar que a cultura liberal moderna não é capaz de compreender o que é importante para dar sentido à vida humana, ou seja, a centralidade que deve ser conferida à arte. Nietzsche, defende Church, certamente espera que essa centralidade seja reconhecida e recuperada, mas ele não defende o retorno da escravidão e da política aristocrática como mecanismos para isso, pois os considera apropriados apenas à época dos gregos. Em vez disso, ele sugere que deve haver outros meios institucionais para promover essa visão nobre na era moderna. Como no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche não está evocando um retorno (impossível) à tragédia grega (KSA 7:10 [1]), mas usa a tragédia grega para criticar os cânones estéticos modernos e para abrir caminho a um ideal cultural novo e mais elevado. Portanto, o objetivo de Nietzsche no *Estado grego*: “é antes criticar a cultura moderna, e não tanto oferecer um modelo pronto para a sua política; [seu objetivo] é antes oferecer possibilidades mais elevadas para a política e a cultura modernas” (CHURCH, 2015, 251).

Por mais que concordemos com Church que o ensaio de Nietzsche [sobre o estado grego] deve ser considerado antes uma descrição histórica do que um manifesto programático

para a restauração da escravidão, é inegável que, na época em que escreveu *O Estado Grego*, Nietzsche seguia a metafísica do gênio de Schopenhauer. Segundo Schopenhauer, o gênio artístico é um indivíduo por natureza mais dotado do que outros, capaz de intuir a essência do mundo sem mediação e que é chamado a dar continuidade à sua atividade [da natureza], ou seja, a construir imagens oníricas que tornem a vida suportável para os demais seres humanos. Em outras palavras, em virtude de sua natureza superior, o gênio artístico tem um status privilegiado em comparação com outros homens. Por vários anos, Nietzsche viu Wagner como a personificação desse gênio descrito por Schopenhauer.

Todo o projeto wagneriano – que Nietzsche, apesar de suas reticências privadas, continuou a abraçar publicamente até 1876 – se baseia, efetivamente, em tal pressuposto, a saber, que o gênio artístico goza de um status superior em relação a outros seres humanos e tem, portanto, a tarefa de elaborar um projeto cultural e político que eles devem apoiar<sup>8</sup>.

### **A aliança impossível entre filosofia e arte**

O que muda do *Estado grego* para a *III Extemporânea* no pensamento de Nietzsche? Nestes dois anos, Nietzsche se distancia da metafísica schopenhaueriana do gênio e, conseqüentemente, passa a questionar a legitimidade do projeto wagneriano<sup>9</sup>. Vamos ver esse processo em detalhes. No outono-inverno de 1872, após a publicação do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche começa a projetar um segundo grande livro sobre a cultura grega que narra o nascimento da filosofia<sup>10</sup>. Este livro seria dedicado aos filósofos pré-platônicos<sup>11</sup>,

---

<sup>8</sup> A partir da *Gesamtkunstwerk* de Wagner Nietzsche, esperava um renascimento do antigo espírito dionísíaco e a criação de novos mitos sobre os quais seria possível fundar a unidade ideal do povo alemão. Veja, GENTILI, 2001, p. 86-88.

<sup>9</sup> Para compreender a alma dupla deste escrito, é útil lembrar que Nietzsche, no verão de 1873, sofreu o roubo de sua mala de viagem. Este continha “uma cópia do Anel dos Nibelungos, com a dedicatória de Wagner” e “o excelente Emerson” (KSB 4.258, no. 390), ou seja, o volume dos *Ensaio: primeira e segunda séries*. Por um lado, estava muito interessado em apoiar o músico, cuja aprovação ainda tentava obter. Por outro lado, com base nas leituras de Emerson, ele estava elaborando sua nova filosofia, que encontrará plena expressão em *Humano, demasiado humano*.

<sup>10</sup> Por meio das notas póstumas sabemos que Nietzsche considera vários títulos para ela, como “Os filósofos. Descrição da natureza do filósofo”, “Sabedoria e ciência. Sobre os filósofos”, “O filósofo. Considerações sobre a luta entre arte e conhecimento”, “A filosofia na época trágica dos gregos. Breve relato sobre os antigos filósofos gregos”, “A justificação da filosofia pelos gregos” ou ainda, “O filósofo como médico da cultura”. FP 1869-1874, respectivamente 19 [72], 19 [85], 19 [98], 19 [214], 19 [316] e Epistolário II, cit., P. 435. Este livro, porém, nunca foi concluído. Na década de 1920, os curadores do Musarion Ausgabe decidiram compilar algumas notas póstumas dos anos 1872-75, acompanhado do trabalho inacabado *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extramoral*, sob o sugestivo título de *Das Philosophenbuch* (Nietzsche 1920-1929, vol. 6, p. 3-119). Esta compilação é completamente arbitrária e, além disso, não inclui a *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, que representa a parte principal do projeto literário de Nietzsche. Em 1969, esta colagem disfarçada de livro foi republicada por Angele Kremer-Marietti em dupla edição franco-alemã (1969) destinada a ter grande repercussão, pois será tomada como ponto de partida para a nova interpretação de Nietzsche como precursor do desconstrucionismo preconizado por Derrida e outros. Obviamente, não há nenhum traço desse fantasmagórico

descritos como aqueles que libertaram o pensamento grego do mito e o orientou na direção da ciência<sup>12</sup>. Com a reconstrução filológica do nascimento da tragédia grega a partir do espírito da música, e de sua morte pelas mãos do socratismo científico, Nietzsche quis demonstrar o perigo deste último para a cultura de hoje e a necessidade da arte para sua regeneração. Coerentemente com essa visão, os pré-platônicos são admirados por Nietzsche porque estabelecem limites ao impulso cognitivo ao forçar o conhecimento sob uma ideia unitária, expressa por uma intuição poética: por exemplo, no caso de Tales, “tudo é água”<sup>13</sup>. Como já sublinhamos, o filósofo que Nietzsche tem em mente neste período é um “filósofo-artista”<sup>14</sup>, que propõe sua visão de mundo como “poesia conceitual”, ou seja, como interpretação livre, sem se preocupar com sua adequação científica. Em outras palavras, o filósofo compartilha o uso de conceitos com o cientista, mas estabelece o mesmo escopo que o artista, a saber, criar obras de arte de valor edificante<sup>15</sup>.

Além de um panorama histórico dos filósofos pré-platônicos, este livro deveria ter explicado, em uma parte teórica ou em uma introdução<sup>16</sup>, a natureza específica e o papel do filósofo, bem como a relação entre ciência, filosofia e arte na cultura grega<sup>17</sup>. De fato, o destino do próprio Nietzsche, como filósofo, dentro do projeto Bayreuth dependia da resposta

“livro do filósofo” na edição Colli-Montinari. Os manuscritos de *Sobre verdade e mentira* e *A filosofia na era trágica dos gregos* são publicados como escritos privados, enquanto o material restante é publicado na forma de fragmentos póstumos. A respeito da gênese do livro sobre os filósofos pré-platônicos e a função epistemológica e estratégica desse escrito na evolução do pensamento de Nietzsche, cf. Paolo D’Iorio. 1994.

<sup>11</sup> Nietzsche pretendia dedicar o seu primeiro curso universitário no semestre de inverno de 1869-70 a este tema. O encontro com Wagner, porém, convenceu Nietzsche a dar prioridade à sua missão. Na primavera de 1872, completado *O Nascimento da Tragédia* e o ciclo de conferências *Sobre o Futuro de nossas Instituições de Ensino*, Nietzsche voltou a se dedicar ao seu verdadeiro interesse, ou seja, às palestras sobre os Pré-socráticos, que escreveu e ministrou no semestre de verão desse mesmo ano.

<sup>12</sup> KGW II/4, *Vorlesungsaufzeichnungen WS 1871/72-WS 1874/75*, p. 208 e Friedrich Nietzsche, *Obra I/2, Escritos da juventude 1865-1869*, Milano, Adelphi 2001, p. 215-219, p. 215

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, 19[27], p. 10.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *op. Cit.*, 19 [39], p. 16.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1869-74*, cit., 19 [62], p. 24.

<sup>16</sup> Em algumas passagens, a parte histórica e a teórica se fundem, como por exemplo em F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1869-1874*, cit., 19 [180], p. 60-61. Neste caso, o título geral pensado para a obra é *Sobre a mentira* e a exposição do pensamento dos pré-platônicos é organizada em relação aos principais temas teóricos. Em outras passagens, a parte histórica torna-se preponderante e as considerações teóricas “sobre a verdade e a mentira” são condensadas em uma introdução, cf. por exemplo F. Nietzsche, *op. cit.*, 19 [188, 189, 190, 191], p. 63.

<sup>17</sup> A variedade de soluções esboçadas durante o inverno de 1872-73 testemunha a evidente dificuldade de harmonizar a ideia da filosofia como libertação do mito, que emergiu do estudo dos pré-platônicos, com a tese anteriormente defendida em *O Nascimento da Tragédia* acerca da necessidade de um fundamento mítico da cultura. Para demonstrar que filosofia e arte não são apenas compatíveis, mas podem realmente se tornar aliadas, Nietzsche opta por destacar seu objetivo comum, o de conter o instinto cognitivo. O filósofo, tanto quanto o artista, está interessado em criar “belas ilusões” que possibilitem ao homem viver e prosperar. “Não se trata de destruir a ciência, mas sim de *dominá-la*”, observa Nietzsche em um apontamento privado. “Em todos os seus objetivos e em todos seus métodos, essa depende completamente de ideias filosóficas, *mas o esquece facilmente*” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1869-1874*, cit., 19 [24], p. 9).

a essas perguntas. Assim que vislumbrou uma possível solução para o problema da difícil aliança entre a filosofia e a arte, Nietzsche concluiu rapidamente um manuscrito ao qual deu o título de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* e, na primavera de 1873, submeteu-o com temor ao julgamento de Wagner. O Maestro não gosta em absoluto da obra de Nietzsche e o convence a abandonar seu projeto, convidando-o a tratar de questões atuais. Nietzsche lança o projeto de 13 *Considerações Extemporâneas* e começa atacando o “filisteu da cultura” David Strauss. No entanto, não renuncia completamente a seus projetos e no verão de 1873 começa a ditar a Gersdorff *Sobre a verdade e mentira em sentido extramoral*, ou seja, a parte teórica ou introdutória de seu livro sobre os primeiros filósofos gregos. Este escrito permanece inacabado porque nele emerge com força absoluta a incompatibilidade da concepção filosófica de Nietzsche com a metafísica schopenhaueriana do gênio sobre a qual repousa o projeto de Wagner. Nesse fragmento se evidencia como, ao contrário do cientista, o filósofo não se ilude em relação ao caráter artístico de sua descrição da realidade: ele sonha, mas “sabendo que está sonhando” (GC 54). Porém, também fica evidente que o filósofo, ao contrário do artista, não quer enganar os outros a esse respeito. Com o uso explicitamente metafórico da linguagem, o filósofo aponta o dedo para aquela falta de fundamento que o artista, atordoando o espectador com os narcóticos da ilusão, tenta esconder. “Deixe-o em paz”, troveja a arte diante do homem que sonha. “Desperte-o!”, exclama o filósofo.<sup>18</sup>

O gênio artístico é um “gênio tirano”<sup>19</sup>, que não permite que outras individualidades além da sua se afirmem. Como um mago<sup>20</sup>, ele exerce uma autoridade absoluta sobre o círculo de seus seguidores em virtude de supostos poderes superiores. Ao encorajar a “livre mentira”<sup>21</sup>, o filósofo, em vez disso, admite implicitamente a coexistência de uma multiplicidade de interpretações, todas igualmente legítimas.

Ele não apenas tolera a dimensão do *ágon*, mas o considera até mesmo estimulante. Nietzsche, portanto, se encontra no verão de 1873 dividido entre o desejo de continuar a apoiar o projeto wagneriano e a necessidade de expressar sua própria visão das coisas. Nesse contexto, a leitura de Emerson encontra espaço, pois, por um lado estimula o desejo de independência de Nietzsche, por outro lado sustenta sua convicção nascente sobre a

---

<sup>18</sup> F. Nietzsche, “Sobre o Pathos da Verdade”, em *A filosofia na época trágica dos gregos* de 1870 a 1873, cit., p. 211-217, p. 217.

<sup>19</sup> Cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, 32 [32], p. 373 e Giuliano Campioni, Sandro Barbera, 2010.

<sup>20</sup> Nietzsche representa Wagner como um mago em *Assim falou Zaratustra*.

<sup>21</sup> FP 1869-74, 19 [97].

possibilidade e até mesmo o caráter profícuo de uma multiplicidade de individualidades em discussão e em confronto como motor de uma regeneração cultural.

O ensaio que abre a coletânea de Emerson *Ensaaios: primeira e segunda séries*: intitula-se *Autoconfiança* e afirma que todo homem possui uma individualidade distinta, em cujo desenvolvimento e exercício reside sua dignidade. Emerson escreve: “por toda a parte a sociedade conspira contra a virilidade de seus membros... A virtude mais requerida é a conformidade. A autoconfiança é o seu antídoto (*its aversion*) ... Qualquer um que queira ser um homem dever ser um inconformista” (EMERSON, 1841, p. 41).

Essas palavras lembram de imediato o cenário traçado por Nietzsche na abertura da *III Extemporânea*, na qual a sociedade é formada por homens-massa que não vivem como indivíduos, mas à maneira de um rebanho. A massa priva o ser humano de sua dignidade, na medida em que impede o desenvolvimento, bem como a expressão de sua individualidade única. Em uma série de passagens eloquentes do ensaio de *Autoconfiança* que Nietzsche copia em seu caderno de anotações de 1882, Emerson adverte para que não se permita que a deferência à autoridade e à tradição sufoque nossa visão pessoal das coisas. Aqueles que em todos os tempos foram chamados de gênios, afirma Emerson, nada mais são do que homens comuns que tiveram a coragem de confiar em si mesmos e a determinação de dedicar suas vidas à própria perfeição, suportando a indiferença e a culpa das massas. É, portanto, com a mesma voz de Emerson que Nietzsche na *III Extemporânea* incita o indivíduo a “ser ele mesmo” e a examinar seus comportamentos e pensamentos para compreender o que é autenticamente seu: “O homem que não quer pertencer à massa” necessita apenas “seguir a sua consciência, que diz a ele: ‘seja você mesmo!’” A influência de Emerson é reconhecida particularmente neste apelo à “consciência” que, como uma voz interior, dirige o indivíduo para a sua vocação autêntica. Emerson acreditava que cada indivíduo tem momentos em que percebe que há certas atividades que são mais fáceis para ele do que para os outros e em cuja realização ele supera os demais. Isso se chama “talento”: “Cada homem tem sua própria vocação. O talento é o chamado...que o inclina a fazer algo que é fácil para ele, e que ele faz bem, mas que nenhum outro pode fazer” (EMERSON, 1841, p. 115). O talento, uma vez revelado, “clama” por ser desenvolvido, ou seja, por ser levado à perfeição. E este “clamor” é justamente denominado “vocação”. Como já sublinhamos anteriormente, são os artistas que despertam a “má consciência” no chamado homem comum, por este não expressar todo o seu potencial. Já na *II Extemporânea* Nietzsche havia explicado que a visão de um grande homem lembra o dito homem comum de suas possibilidades inexploradas, que pedem para serem

desenvolvidas. Observando um grande homem, explica Nietzsche: “A alma não só chega a se ver com clareza, analiticamente e com desprezo, mas também alcança aquele anseio de ver além de si mesma e de buscar com todas as suas forças um outro eu, superior, ainda oculto”<sup>22</sup>.

O eu superior que aparece aqui como resultado de uma intuição será antes explicado nas obras e notas do período maduro como um produto inconsciente e involuntário de nossos impulsos que, em determinado momento, vem à consciência e se manifesta como um ideal próprio. Nietzsche o chama de “esquema de como devemos ser” (FP 1880, KSA 9, 7 [95]). É, como Constâncio observa, “não apenas a diretriz, mas a própria força motora” do processo de autotransformação (CONSTÂNCIO, 2012, ver FP 1881, 11 [18], KSA 9, 448, *tradução de Constâncio*)<sup>23</sup>.

Nas *Extemporâneas*, o grande homem, portanto, não tem mais a função que Nietzsche lhe havia atribuído no *Estado grego*, ou seja, a de fixar um propósito que os chamados homens comuns deveriam servir e apoiar. Em vez disso, o grande homem deve despertar no dito homem comum a consciência de seu próprio potencial e acender o desejo de desenvolvê-lo. Também neste ponto Nietzsche segue Emerson que, em *Autoconfiança*, insiste precisamente no fato de que a admiração pelos grandes homens não deve se transformar em veneração, mas antes servir de estímulo ao aperfeiçoamento de si mesmo:

Por que toda essa deferência por um Alfred, um Scanderberg e um Gustav? Certamente, eles eram virtuosos: terão com isso exaurido todas as virtudes? Isso depende tanto de sua ação privada diária quanto daqueles seus passos que encontram aclamação pública.<sup>24</sup> (EMERSON, 1841, p. 51-52).

Notemos a distância entre a concepção de Emerson de um grande homem e a de seu amigo escocês Thomas Carlyle. Em *O Herói, a Adoração do Herói e o Heróico na história*, Carlyle retrata o grande homem como um ser sobrenatural que, em virtude de sua natureza

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, cit., p. 412.

<sup>23</sup> Posteriormente, o esquema é traduzido em um propósito consciente [*conscious purpose*] que, agindo como um catalisador, faz com que os impulsos assumam uma certa configuração. Nietzsche sugere imaginar um propósito como um fósforo que, interagindo com um barril de pólvora, desencadeia uma explosão (ou seja, ação) ou, ainda melhor, como o timoneiro de um barco, que determina a direção da viagem, enquanto a corrente fornece a força motriz para a navegação (GC 360). A ideia de “força catalisadora” foi sugerida a Nietzsche por Julius Robert Meyer (ver MEYER, 1845, p. 80 e ABEL, 2008, p. 43-49). Em outras palavras, um propósito é “algo bastante insignificante, na maioria das vezes um pequeno acidente” em comparação com seu efeito.

<sup>24</sup> Na introdução de *Homens Representativos*, que Nietzsche leu em 1883, Emerson reitera esse conceito de forma cristalina: “Quanto ao que chamamos de massas e homens comuns; -- não existem homens comuns. Todos os homens são por fim da mesma estatura; e a verdadeira arte só é possível se estamos convictos de que todo talento tem sua apoteose em alguma parte. Jogo limpo e campo aberto! e mais louros para todos os que os ganharam! Mas o céu reserva um escopo igual para cada criatura. Cada um fica inquieto até que tenha produzido seu raio privado até a esfera côncava, e tenha visto seu talento também em sua última nobreza e exaltação.” (p. 18).

superior, tem um papel privilegiado na sociedade. Ele é o motor do processo histórico, e os chamados homens comuns devem apoiá-lo e servir a seus projetos, prestando-lhe veneração e gratidão. Para Emerson, porém, o grande homem é simplesmente representante da grandeza humana, ou seja, um exemplo do que se pode alcançar quando tem coragem de ser ele mesmo e seguir sua vocação. Emerson considera a reverência pelos grandes homens, que os toma como semideuses, extremamente perigosa, pois inibe o desejo de emulá-los. Esta é a razão pela qual Emerson é severamente crítico em sua confrontação com os grandes homens da história. Nos *Ensaio*s, Emerson afirma:

“A história tem sido mesquinha; nossas nações têm sido turbas [...] nunca vimos um homem: essa forma divina ainda não conhecemos, mas unicamente o sonho e a profecia da mesma. [...] Qualquer grandeza que já tenha porventura se manifestado nada mais é que o começo e o encorajamento para que caminhemos numa tal direção” (EMERSON, 1984, p. 66).

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche considera Emerson infinitamente superior a Carlyle por causa de seu ceticismo. Carlyle é retratado como “um homem de palavras e atitudes fortes, retórico por *necessidade*, que é constantemente provocado pelo anseio por uma fé forte e pela premonição de sua incapacidade (justamente por essa razão um romântico típico!)” (CI, incursões de um extemporâneo 12, KSA, 6: p. 119). A necessidade de Carlyle de exaltar os grandes homens retratando-os como seres sobrenaturais e de incitar os chamados homens comuns a confiar neles sem crítica denota uma profunda desconfiança no valor humano. “Carlyle quer atordoar algo dentro de si mesmo com a violência da admiração que dirige aos homens de fé inabalável e com sua fúria contra todos os que são menos ingênuos: esta contínua e apaixonada *desonestidade intelectual* para consigo mesmo, para falar em termos morais, enoja-me nele” (FP 1887-88 11[45] KSA 13, p. 22), continua Nietzsche. Pelo contrário, “o anseio por uma fé forte *não* é prova de uma fé forte, mas, pelo contrário: *quando a temos*, podemos *nos permitir* o luxo de uma disposição cética; certamente, somos seguros o suficiente, firmes o suficiente, compromissados o suficiente para isso” (CI, incursões de um extemporâneo 12, KSA 6: p. 119). Segundo Nietzsche, esse é exatamente o caso de Emerson (CI, incursões de um extemporâneo 13, KSA 6: p. 120), que não teme evidenciar os limites dos grandes homens, pois está confiante de que esses limites podem ser superados.

Podemos concluir que a leitura de Emerson reforça em Nietzsche a convicção de que o papel do grande homem ou gênio não é guiar os homens comuns, e que estes não devem na verdade se sacrificar aos primeiros, conferindo-lhes precedência e apoiando seus projetos. Em vez disso, o grande homem suscita no dito homem comum um processo de descoberta e

aperfeiçoamento que o leva a se expressar de forma original e plena, alcançando a excelência. Claramente, nesta visão, a excelência é entendida não de acordo com uma medida universal, mas sim como a perfeição total da natureza individual de cada um, seja ela qual for.

### **Perfeccionismo moral e político**

Daniel Conway, juntando-se à discussão entre Rawls e Cavell a propósito do significado do perfeccionismo nietzschiano, aponta uma distinção interessante: aquela entre perfeccionismo moral e perfeccionismo político. O perfeccionismo moral é definido por Conway como a convicção de que: “a obrigação ‘ética’ primária e principal – talvez a única – de um indivíduo consiste em cultivar a perfeição de seu eu mais autêntico. Qualquer ‘obrigação’ que alguém decida observar em relação a uma outra pessoa tem natureza derivativa ou secundária em relação ao imperativo de aperfeiçoar-se a si mesmo” (CONWAY, 1997, p. 51). O “perfeccionismo político”, por sua vez, é definido por Conway como uma série de medidas institucionais destinadas a favorecer e promover a emergência e afirmação de grandes indivíduos. Essas medidas institucionais podem, por exemplo, incluir a estratificação rígida e a organização hierárquica da sociedade e seus recursos, que observamos nos regimes aristocráticos. Perfeccionismo moral e político “não se implicam logicamente” (CONWAY, 1997, p. 52). Por exemplo, Emerson defende o perfeccionismo moral, mas rejeita decididamente o perfeccionismo político. De acordo com Conway, Nietzsche defende essas duas visões. Mais precisamente, ele defende o perfeccionismo político na medida em que acredita que tende a favorecer e promover o perfeccionismo moral, embora não considere o primeiro uma condição absolutamente necessária para a obtenção do segundo. Conway considera a passagem da *III Extemporânea* que Rawls cita como realmente uma defesa do perfeccionismo político e admite que Rawls está certo em vê-lo como essencialmente antiliberal. O fato de ele também professar o perfeccionismo moral, diz Conway, e de este último, como afirma Cavell, expressar perfeitamente o espírito que está na base da vida em uma sociedade democrática, não invalida em nada a crítica de Rawls (ver CONWAY, 1997, p.50-51). Contudo, para demolir a tese de Conway, basta considerar o trecho sob suspeita em seu devido contexto, ou seja, em relação ao trecho que o precede imediatamente:

A humanidade deve trabalhar continuamente na produção de grandes homens individuais – isso e nada mais é sua tarefa’. [...] o objetivo de sua evolução reside, não na massa de seus exemplares e seu bem-estar, [...] mas sim naquelas existências aparentemente dispersas e fortuitas que as condições favoráveis produziram aqui e ali; e deve ser igualmente fácil compreender a exigência de que, porque pode chegar a uma percepção consciente de seu objetivo, a humanidade deve buscar e criar as

condições favoráveis sob as quais esses grandes homens redentores possam vir a existir (SE 6; KSA 1: p. 383-384).

Como observamos anteriormente, é verdade que Nietzsche reconhece um status privilegiado para artistas e filósofos: neles a condição humana é redimida de sua miséria, levada ao seu máximo esplendor. Ao contrário, o homem da massa se rebaixa a um produto fabril sem valor. Como vimos, segundo Nietzsche, em princípio, todo homem pode – ou melhor, deve – aspirar a resgatar sua dignidade e a expressar a si mesmo. A passagem supracitada manifesta a motivação no cerne da *III Extemporânea*, que é a produção de grandes homens. Nietzsche observa o fato de que até agora eles surgiram como exceções. O que Nietzsche espera é um projeto político que favoreça seu surgimento. Ele argumenta que as instituições não devem ter como objetivo o “bem-estar” das massas, isto é, as condições que facilitam seu desejo de continuar vivendo como massas. Ao contrário, as instituições devem favorecer a ascensão de grandes homens. Isso significa, como já destacado por Emerson, defender e promover em cada um o desejo de se tornar um indivíduo e manifestar sua singularidade própria, para que um dia esteja em condições de se autogovernar. Se Nietzsche é um perfeccionista político, Emerson também o é. Porém, esse perfeccionismo político não se manifesta no desejo de uma sociedade oligárquica ou mesmo na defesa da escravidão, como afirma Conway, mas no desejo de uma sociedade de indivíduos, capazes de pensar por si mesmos e determinar seus próprios valores. Prova de que Nietzsche compartilha da visão de Emerson são os trechos sublinhados por ele, assim como os sinais de aprovação que encontramos em sua cópia do ensaio de Emerson intitulado *Politics*, onde é afirmado que o Estado existe para educar “o homem sábio”, ou seja, para criar indivíduos capazes de autogovernar-se:

“O Estado existe para educar o homem sábio, e com o aparecimento deste o Estado se extingue. O aparecimento do caráter torna o Estado desnecessário. O homem sábio é o Estado” (EMERSON, 1984, p. 126; Nietzsche destacou esta passagem com espessas linhas verticais na margem)<sup>25</sup>.

Como conclusão, na *III Extemporânea* Nietzsche aparentemente continua a apoiar Wagner e seu projeto de reforma cultural. Por outro lado, inspirado pela leitura de Emerson, o filósofo professa um perfeccionismo político e moral que contradiz tanto a concepção de gênio de Wagner quanto o papel do gênio na sociedade.

---

<sup>25</sup> Como aponta Nadia Urbinati, foi esse espírito que norteou as mentes dos revolucionários americanos: Thomas Paine escrevera que “quanto mais perfeita a civilização, menos serão as ocasiões em que haverá necessidade de governo, porque ela regulará seus assuntos e o próprio governo” (URBINATI, 2009, p. 111).

### O gênio em *Humano demasiado humano*

Após o primeiro festival de Bayreuth em 1876, Nietzsche compreende que não é mais possível apoiar o projeto wagneriano e entra em uma profunda crise existencial. A doença se instalou imediatamente, o que o obrigou a pedir uma longa licença por motivos de saúde. Junto com Malwida von Meysenbug, Paul Rée e outros amigos, Nietzsche a passa em Sorrento, onde escreve os *Cadernos de Sorrento*, que representam o primeiro núcleo de *Humano, demasiado humano*. Nem os amigos nem o público entendem completamente a nova filosofia de Nietzsche.

A publicação de *Humano, demasiado humano*, em maio de 1878, cria um vácuo em torno de Nietzsche. O editor fala de um “fracasso assustador”: dos mil exemplares esperados, apenas 120 são vendidos.<sup>26</sup> “Se eu não sentisse a fecundidade excepcional de minha nova filosofia”, escreve Nietzsche a sua amiga Malwida, “certamente me sentiria terrivelmente sozinho”<sup>27</sup>. Para Nietzsche, Os *Ensaio*s de Emerson são, neste momento, um ponto de referência não só filosófico, mas também pessoal. Entre as notas póstumas de Nietzsche nos últimos anos, encontram-se várias citações de seus ensaios, tais como: “Ser grande é ser incompreendido”<sup>28</sup>. Esta passagem exemplifica, portanto, a inevitável extemporaneidade do pensador original, avesso às massas na medida em que está em luta contra o seu próprio tempo e os ideais de seu tempo, “a favor de um tempo vindouro”. Nestes anos, Nietzsche, por um lado, desenvolve ainda mais a crítica à concepção do gênio artístico como um ser sobrenatural, de fato e de direito superior em relação aos outros homens. Por outro lado, desenvolve cada vez mais a convicção de que a melhor dimensão para o perfeccionismo moral é a de “uma multiplicidade de gênios” que se estimulam mutuamente. Em HH I 162, Nietzsche afirma que o gênio não é um “milagre”, isto é, não é “um acidente totalmente incomum, ou, se ainda tivermos inclinação religiosa, uma graça dos céus” (HH I 162, KSA 2: p. 151). Com o termo gênio, Nietzsche se refere a uma certa habilidade que se manifesta de maneira excelente em algum campo. Esta habilidade extraordinária não deve sugerir intervenção divina ou uma exceção da natureza: é simplesmente o resultado de uma dedicação exclusiva para desenvolver as predisposições individuais de cada um. Esta interpretação é confirmada pelo aforismo subsequente, no qual Nietzsche se posiciona do seguinte modo:

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 857, p. 373.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Cartas 1875-1879*, vol. III, n. 725, p. 296.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos 1878-1879*, 30 [104], verão de 1878 in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1967ss., vol. IV, tomo 3, p. 313.

“Só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas *adquiriram* grandeza, tornaram-se “gênios” (como se diz) por qualidades de cuja ausência ninguém que dela esteja cômico gosta de falar: todos tiveram a diligente seriedade do artesão [...]” (HH I 163; KSA 2: p. 153, ver CONANT, 2001, p. 212).

Como se aperfeiçoa suas predisposições naturais, como se atinge essa habilidade extraordinária que é chamada de gênio? Em HH I 162, Nietzsche enumera precisamente o que é necessário para tanto: 1) o pensamento da pessoa deve ser “ativo em uma direção”, isto é, é necessária a concentração em um único objetivo; 2) é preciso “empregar tudo como material”, isto é, recolher em cada experiência os estímulos úteis para melhorar no campo particular que nos propusemos; 3) é preciso também “observar com zelo a própria vida interior e a dos outros”, e 4) “perceber em todos os lugares modelos e incentivos” (HH I 162, p. 86), ou seja, aprender o máximo possível com os outros. A influência de Emerson pode ser encontrada em todos esses pontos indicados por Nietzsche. Em relação ao ponto 1) no ensaio *Greatness*, pertencente a *Letters and social aims*, Emerson esclarece que o necessário para aperfeiçoar um talento é concentração e dedicação absoluta “[...] se a primeira regra é obediência à sua propensão natural, a aceitação do trabalho para o qual você foi internamente formado, a segunda regra é a concentração, que duplica sua força” (EMERSON, 2010, p. 172, Nietzsche sublinha em sua cópia a palavra “concentração”). Em relação ao ponto 2) Emerson define originalidade como a assimilação e reelaboração de elementos já existentes. Ele argumenta que se entendemos que a originalidade consiste em “tecer sua teia a partir de si mesmo, como faz a aranha”, podemos então afirmar que “nenhum grande homem é original” (1987, p. 189). O verdadeiro gênio “contrai débitos em todas as direções” (1987, p. 195). Ao mesmo tempo, no entanto, ele “não se assemelha a nenhum outro”, ou seja, nunca copiou nem imitou ninguém (EMERSON, 2010, p. 201). No que diz respeito ao ponto 4) já destacamos como, segundo Emerson, quem deseja se aperfeiçoar não deve ouvir os julgamentos da massa, mas sim tomar como exemplo aqueles que antes dele trilharam este caminho, os chamados grandes homens. Particularmente interessante é a contribuição inesperada que Emerson dá a Nietzsche a respeito do ponto 3. No capítulo de *Ecce Homo* intitulado *Por que sou tão inteligente* Nietzsche desenvolve o que se menciona em *Humano, demasiado humano* e sublinha que o segredo do seu próprio sucesso reside precisamente na grande atenção que, a partir de 1876, deu aos pequenos factos e questões do cotidiano: “Nutrição, habitação, clima, distração”, muitas vezes considerados meros detalhes desprezíveis para o filósofo, são, ao contrário, vistos por Nietzsche como “as preocupações fundamentais da própria vida” (EH, por que sou tão inteligente 10). Já no título desta seção, *Warum Ich So Klug Bin*, podemos reconhecer uma

homenagem oculta de Nietzsche ao ensaio de Emerson *Prudence Klugheit* (na tradução alemã que Nietzsche leu) sublinhado e glosado quase linha a linha. Tradicionalmente considerada uma “uma virtude insípida, puramente negativa, pairando no espaço indeterminado da cautela e da timidez e insinuando o fracasso” (VON FRANK, 1999, p. 112), Emerson reavalia a prudência e a considera a primeira e mais importante virtude do grande homem. Ele a define como “a arte de assegurar um bem-estar presente” (EMERSON, 1841, p. 199) por meio de uma atenção meticulosa aos menores fatos da vida diária, como nutrição, sono ou clima<sup>29</sup>. Todas as faltas de premeditação são punidas pela natureza com uma diminuição de energia. “Uma vez desdenhado, o mundo tende a se vingar de todo aquele que o desdenhou”, adverte Emerson. Aquele que despreza as pequenas coisas irá perecer pouco a pouco [...] como um gigante abatido por alfinetes” (EMERSON, 1841, p. 192-193, Nietzsche sublinhou partes desta passagem em seu exemplar do livro). Em última análise, ao se servir de Emerson, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche subverte substancialmente aquela imagem tradicional e estereotipada do “gênio” ou do “grande homem” como um ser sobrenatural dotado de energias extraordinárias que o teriam desobrigado da necessidade de tomar as precauções que “simples mortais” são obrigados a tomar. Em vez disso, ele enfatizará como o grande homem se torna tal graças a uma concentração absoluta em sua tarefa, determinação estoica, atenção meticulosa às “coisas próximas” e aos relacionamentos profícuos com “modelos e incentivos”.

### **A escola de educadores**

A propósito deste último ponto, é interessante observar que, durante a viagem a Sorrento em 1876, Nietzsche começa a refletir sobre como é estimulante e profícuo, para quem busca a excelência, relacionar-se diariamente com outros espíritos que se dedicam ao aperfeiçoamento de si mesmo. A partir de sua convivência com amigos na Villa Rubinacci, ele começa a imaginar uma “escola de educadores (também chamada de mosteiro moderno, uma colônia ideal, uma *université libre*)” (KSB 5.216, n. 589)”. Numa carta a Paul Rée, Nietzsche refere-se ao seu projeto de uma comunidade de “espíritos livres” como “meu jardim epicurista” (KSB 5.460, n. 899). O jardim de Epicuro era uma pequena comunidade na qual alguns indivíduos se reuniam em torno de seu mestre e professor filosófico tendo como objetivo o “autoaprimoramento e o aprimoramento dos outros por meio de uma mútua

<sup>29</sup> “Vivemos no ar que sopra ao nosso redor, e somos envenenados pelo ar que é muito frio ou muito quente, muito seco ou muito úmido” afirma Emerson em uma passagem que foi sublinhada várias vezes por Nietzsche, que a destacou na margem com um “bravo!” (EMERSON, 1986, p. 186).

admoestação e correção”. Visto que a virtude mais importante que uma pessoa precisava cultivar era, de acordo com Epicuro, a *ataraxia* – uma espécie de imperturbabilidade – e como a vida cotidiana em sociedade era especialmente apta a provocar turbulências e perturbações emocionais, Epicuro acreditava que era imperativo para o indivíduo que aspira à virtude retirar-se do mundo social do dia-a-dia<sup>30</sup>. Viver separado do mundo desta forma parece ser também a Nietzsche a medida defensiva mais eficaz possível para se proteger contra as feridas que são infligidas ao indivíduo superior – seja na forma de um desprezo sufocante ou na forma mais sutil de tentação da compaixão – pela mera visão e presença do moderno “homem das massas”<sup>31</sup>. Após a primeira experiência em Sorrento, Nietzsche planejou formar vários “mosteiros para espíritos livres” por toda a Europa, que reunissem pessoas que “não querem mais ter nada a ver com o mundo” (FP 1876 17 [50], KSA 8: p. 305). No entanto, essas comunidades de homens virtuosos não deveriam ter representado, na imaginação de Nietzsche, uma alternativa permanente à sociedade. Em vez disso, como escreve Malwida em suas Memórias, a ideia era “estabelecer uma espécie de ‘estágio missionário’ com a intenção de orientar pessoas adultas de ambos os sexos no desenvolvimento da mais nobre das vidas intelectuais, de modo que elas pudessem então retornar ao mundo e espalhar as sementes de uma nova e mais espiritual forma de cultura” (MEYSENBUG, 1898, p. 57-58). Nas obras de seu período médio, o próprio Nietzsche também indica que essas comunidades de “espíritos livres” devem ser pensadas como uma medida meramente transitória, adequada a um “interregno moral” (A 453), que deve durar até que a humanidade seja capaz de “Construir de novo as leis da vida e da ação” (A 453). Os pretendidos “mosteiros para espíritos livres” são definidos por Nietzsche como “pequenos estados experimentais” (A 453), nos quais poderiam ser elaborados modos de vida que seriam talvez mais tarde adotados em uma escala mais ampla. Nietzsche explica isso muito claramente: “Nós nos recolhemos e nos ocultamos: mas não por algum mau humor pessoal, como se as condições políticas e sociais do presente não nos satisfizessem, mas sim por querermos, com nosso recolhimento, poupar e reunir forças de que *depois* a cultura terá necessidade, quanto mais este presente for *este* presente e, como tal, cumprir *sua* tarefa. Nós formamos um capital e procuramos pô-lo em lugar seguro: mas, como

<sup>30</sup> Enquanto os estoicos filosofaram publicamente na ágora de Atenas, os seguidores de Epicuro eram instruídos a “viver de forma discreta” e “não se envolverem na vida política” (ANSELL-PEARSON, 2015, p. 206 ver também CLAY, 2009, p. 16).

<sup>31</sup> Em *Zarathustra*, Nietzsche observa que as pessoas pequenas, ou seja, as pessoas que compõem as massas são, para o grande indivíduo, como “moscas venenosas” (ZA I, Das moscas do mercado 39): seu desprezo causa pequenas feridas, mas o veneno dessas picadas pode, perigosamente, acumular-se no indivíduo forte até deixá-lo doente.

se faz em tempos muito perigosos, *enterrando-o.*” (AS 229; KSA 2: p. 657; ver ANSELL-PEARSON, 2015, p. 222, HUTTER, 2006, p. 5).

A preocupação de Nietzsche ainda é a produção de grandes homens. No entanto, após seu rompimento com Wagner, ele perde a fé na ação coletiva pela reforma da sociedade. Nietzsche entende que, em uma época de corrupção moral tão extensa, grandes indivíduos só podem surgir em oposição ao desenho institucional geral. No entanto, ele não abandona nenhum projeto político. Simplesmente, Nietzsche muda seu projeto político da esfera macropolítica para a micropolítica. Ele acredita que a promoção da excelência em alguns “poucos afortunados” também provocaria, no longo prazo, uma transformação da sociedade como um todo.

Em última análise, é possível afirmar que o perfeccionismo moral e político esboçado por Nietzsche a partir de Emerson na *III Extemporânea* se desenvolve plenamente no período de seu *Freigeisterei*. De forma cristalina, Nietzsche define o gênio como fruto de um trabalho incessante sobre si mesmo, e reconhece na relação com pessoas valiosas a melhor forma de se aperfeiçoar.

### **O ideal de perfeccionismo pode ser estendido a toda a sociedade?**

Embora Nietzsche não tenha conseguido realizar a comunidade de educadores em Sorrento, permanece seu desejo de se cercar de pessoas que compartilham de seu ideal de apoiar-se mutuamente nessa empreitada e de encorajar-se mutuamente. Esse desejo se manifesta na busca de Zarathustra por discípulos e amigos, no uso insistente de Nietzsche do pronome “nós” (por exemplo, “nós, espíritos livres”, “nós, hiperbóreos”, “nós, europeus”, “nós, transvaloradores”, etc.). Não se trata simplesmente de um desejo de compensar uma vida de solidão com personagens de ficção, como sugere Conway (1997, p. 31). Em minha opinião, é antes o sinal da convicção de que o gênio, ou seja, a excelência da própria natureza, pode ser alcançada apenas na relação com outros, ou melhor, em constante confronto e competição com um grupo seletivo de “outros”. Como bem escreve Derrida, a comunidade desejada por Nietzsche é, paradoxalmente, uma comunidade sem proximidade, sem semelhança, sem pertencimento; em suma: uma “comunidade sem comunidade” (1995, p. 59).

O Nietzsche do período maduro, entretanto, renuncia a uma reforma da sociedade como um todo, e isso mostra seu distanciamento de Emerson. Em outras palavras, Nietzsche continua a defender o perfeccionismo moral, mas se desinteressa completamente pela política.

Como bem escreve Zakaras, embora Emerson esteja fortemente desencorajado pelo estado contemporâneo da sociedade, ele não desiste da ideia de sua transformação completa.

Em mais de uma passagem, ele expressa repulsa pelo atual estado de democracia na América, onde as decisões eram tomadas por uma “maioria por vezes estúpida e desumana” (AARON, 1962, p. 86; ver também URBINATI, 1997, p. 123). Mas a consciência de que a maioria de seus concidadãos estava atualmente absolutamente despreparada para o autogoverno foi acompanhada pela esperança de que um dia eles poderiam se tornar “atores livres e responsáveis na arena pública” (ZAKARAS, 2009, p. 7)<sup>32</sup>. Emerson acredita que, por meio do exemplo dos indivíduos nela presentes, as massas podem ser educadas na cultura da individualidade. Por esse motivo, o indivíduo não pode viver na solidão e tampouco em pequenas comunidades de pessoas que compartilham os mesmos valores e ideais<sup>33</sup>. Em outras palavras, o indivíduo autossuficiente de Emerson, embora se abstenha de dedicar sua vida a ajudar os necessitados, sente a responsabilidade moral de contribuir para o bem da sociedade, vivendo nela e ensinando por meio de exemplos. Nietzsche, pelo contrário, após o breve período em Sorrento, sustenta que os indivíduos que buscam o autoaperfeiçoamento devem viver exclusivamente para si mesmos, sem pensar em “melhorar” os outros ou ensinar pelo exemplo. Tais indivíduos devem aceitar a coexistência com o homem das massas simplesmente porque o ódio ou a rejeição condicionaria suas ações tanto quanto a sujeição aos seus valores. A superação da repulsa pelo eterno retorno do último homem e de sua “pequena felicidade” encenada no III livro de *Zarathustra* indica justamente a difícil, mas ao mesmo tempo, necessária aceitação do fato de que a maioria dos homens não se interessa pela melhoria de si mesmos.

De fato, nos anos de 1883 a 1884, Nietzsche se envolveu intensamente na leitura dos escritos de Galton sobre a eugenia, uma nova ciência destinada a melhorar a raça humana, provocando mudanças deliberadas nas condições físicas sob as quais as pessoas viviam. Segundo Galton, cada geração apresenta uma diminuição estatística na probabilidade de seus membros herdarem características excepcionais e um aumento na probabilidade de herdarem características meramente medianas. Era como se a humanidade se tornasse cada vez mais

---

<sup>32</sup> Decidir qual era a posição real de Emerson em relação à democracia permanece uma questão bastante controversa (ver GOODMAN, 1998, p. 170). Seja como for, independentemente de seu credo político, Emerson é hoje reconhecido como o pensador que lançou as bases do individualismo democrático (KATEB, 2002, p. 197, EZRAHI, 2012, p. 177).

<sup>33</sup> Isso deveria resultar não na abolição da aristocracia, mas na expansão da condição de privilégio, que antes pertencera apenas a alguns indivíduos, para a sociedade como um todo. Emerson desejava que “as pessoas conduzissem vidas que fossem mais elevadas, mais espiritualizadas, mais livres e espontâneas” (ZAKARAS, 2009, p. 22).

fraca e, portanto, endossasse uma moralidade que favorecia a homogeneização. A teoria da seleção natural de Galton visava, em vez disso, aumentar as diferenças (ver STIEGLER, 2001, p. 110-113; FORNARI, 2004, p. 52). Ele concentrou sua atenção em “leading cows”, isto é, indivíduos com uma tendência particular à independência que não temem abandonar o “rebanho” mesmo que isso coloque em risco sua sobrevivência. De acordo com Galton, tais naturezas superiores devem ser favorecidas por um processo de seleção artificial a fim de promover o progresso da espécie. Sob a influência da teoria de Galton, Nietzsche observou em 1885 que essas leis de reprodução deveriam ser cuidadosamente estudadas para evitar que as energias acumuladas pelas espécies fossem desperdiçadas pela permissividade de modos de vida errôneos (FORNARI, 2004, p. 49-53). No entanto, Nietzsche concluiu por fim que a busca pelas condições que melhor permitiriam o florescimento da própria natureza era uma tarefa puramente individual, visto que cada indivíduo é único.

### Referências Bibliográficas

ABEL, G. *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: de Gruyter, 1998.

ANGELE, K. *Das Philosophenbuch – Le Livre du Philosophe*. Paris: Aubier Flammarion, 1969.

ANSELL-PEARSON, K. (2015), "The need for small doses: Nietzsche, fanaticism, and epicureanism". In: DENAT, C; WOTLING, P. (org.). *Aurore, tournant dans l'oeuvre de Nietzsche?*. Paris: Editions et presses universitaires de Reims, 2015, p. 193-227.

BARBERA, S. (1999), Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz “Arthur Schopenhauer”. In: SCHIRMER, A; SCHMIDT, R. (org.). *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Verlag H. Böhlaus Nachfolger, 1999, p. 59-66.

CAMPIONI, G; BARBERA, S. *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*. Milano: Franco Angeli, 1983.

CAVELL, S. *Conditions Hansome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1990.

CHURCH, J. Nietzsche's Early Perfectionism. In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 46 n.2, 2015, p. 248-260.

CLAY, Diskin (2009), "The Athenian Garden", in James Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press. 9-29.

CONANT, James (2001), "Nietzsche's perfectionism: A Reading of Schopenhauer as educator", in Richard Schacht (eds.), *Nietzsche's Post moralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 181-257.

CONSTÂNCIO, João (2012), "A Sort of Schema of Ourselves: On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom", *Nietzsche-Studien* 41: 127–162.

CONWAY, Daniel (1997), *Nietzsche and the Political*, New York: Routledge.

D'IORIO, P. La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique. In Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, Paris, éditions de l'éclat, 1994, p. 1-49.

DERRIDA, J. Politiche dell'Amicizia. Milano: Raffello Cortina editore, 1995.

EMERSON, R. W. *Essays*. Boston: James Munroe and Company, 1841.

EMERSON, R. W. "Historic Notes of Life and Letters in Massachusetts". In: *Atlantic Monthly*, v. 52, 1883, p. 529-543.

EMERSON, R. W. *Essays: Second Series* (Collected Works, Volume III). Cambridge: Harvard University Press, 1984.

EMERSON, R. W. *Representative Men* (Collected Works Volume IV). Cambridge: Harvard University Press, 1987.

EMERSON, R. W. *Letters and Social Aims* (Collected Works, Volume VIII). Cambridge: Harvard University Press, 2010.

EZRAHI, Y. *Imagined Democracies. Necessary Political Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FORNARI, M. C. "Superuomo ed evoluzione". In: TOTARO, F. (org.). *Nietzsche e la provocazione del superuomo*. Roma: Carocci, 2005, p. 45-66.

GENTILI, C. *Nietzsche*. Bologna: Il Mulino, 2001, p. 86-88.

GOODMAN, R. B. "Moral Perfectionism and Democracy: Emerson, Nietzsche, Cavell". In: *A Journal of American Renaissance*, v. 43 (Special Issue. Emerson/Nietzsche), 1998, p. 159-180.

HARCOURT, E. "Nietzsche and the 'Aesthetics of Character'". In MAY, S. (org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 265-84.

HARCOURT, E. "Nietzsche and the Virtues". In: BESSER-JONES L; SLOTE, M (org). *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, New York – London: Routledge, 2015, p. 165-180.

HURKA, T. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press, 1993.

HUTTER, H. *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and its Ascetic Practices*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

KATEB, G. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

MAY, S. *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*. New York: Oxford University Press, 1999.

MEYER, J. R. *Die Organische Bewegung im Zusammenhang mit dem Stoffwechsel*. Heilbronn: C. Drechsler'sche Buchhandlung, 1845.

MEYSENBUG, M. V. *Stimmungsbilder*. Berlin and Leipzig: Schuster & Loeffler, 1900.

NIETZSCHE, F. W. *Gesammelte Werke*, 23 vol. München, Musarion Verlag, 1920-1929.

NIETZSCHE, F. W. *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1967.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vol.). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. W. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PIPPIN, R. "Introduction". In: Nietzsche, F. W. *Thus Spoke Zarathustra*. Trad. de Adrian Del Caro, viii–xxxv. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

REGINSTER, B. "The will to power and the ethics of creativity". In: Leiter B; SINHABABU, N. (org.). *Nietzsche and Morality*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 32-56.

RIDLEY, A. "What is the meaning of Aesthetic Ideals?". In: KEMAL, S; et al. (org.). *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 128-147.

RUSSELL, B. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

SWANTON, C. "Nietzschean Virtue Ethics". In: GARDINER, S. M. (org.). *Virtue Ethics Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005, p. 179-192.

URBINATI, N. *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*. Roma: Donzelli, 1997.

VON FRANK, A. "Essays: First Series (1841)". In: PORTE, J; MORRIS, S. (org.). *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ZAKARAS, A. *Individuality and mass democracy*. New York: Oxford University Press, 2009.

ZAVATTA, B. *Individuality and Beyond. Nietzsche reads Emerson*. New York: Oxford, 2019.

ZAVATTA, B. "To be great is to be misunderstood. The Untimeliness of the Great Man in Emerson and Nietzsche". In: CAPUTO, A. (org.). *The Untimely. From Nietzsche to us*. Milano: Mimesis International, 2017, p. 123-140.