

O cultivo de si, o cultivo da liberdade

Self-cultivation, Cultivation of Freedom

Alice Medrado¹

Resumo

Este texto investiga o ideal nietzschiano de liberdade, explorando a correspondência entre o espaço de liberdade possível e o espaço do cultivo de si. As práticas de si, enquanto práticas de liberdade, seriam o material de trabalho do experimento imoralista de Nietzsche. A partir daí, adentram-se diferentes questões em torno do tema, questões referentes à construção do *Eu*, do tornar-se o que se é, dos diferentes regimes de cultivo dos impulsos, e das implicações políticas de seu experimento imoralista.

Palavras-chave: cultivo de si; instintos; liberdade; imoralismo.

Abstract

This article deals with the Nietzschean ideal of freedom, exploring the correspondence between freedom and self-cultivation. The practices of self-making, as practices of freedom, are understood as the working material of Nietzsche's immoralist experiment. This question unfolds into different issues around the theme, concerning the construction of a *Self*, becoming who one is, the different regimes of instinct cultivation and the political implications of his immoralist experiment.

Key-words: self-cultivation; instincts; freedom; immoralism.

Este texto toma como ponto de partida a ideia de que um ideal de liberdade, em sentido próprio, cumpre um papel estrutural na obra de Nietzsche, e que a liberdade, em sentido nietzschiano, é mais bem compreendida sob o ponto de vista do cultivo de si. Isto porque esse ideal, ou melhor, contra-ideal nietzschiano de liberdade, se refere à possibilidade de que uma disposição pulsional para a liberdade seja cultivada através do exercício de certas práticas.

¹ Doutora em Filosofia pela UFMG e professora do departamento de Filosofia da Unimontes. Este texto é uma versão de um trecho da tese *Liberdade e Imoralismo em Nietzsche*, defendida em 2021. Agradeço cordialmente a Olímpio Pimenta, William Mattioli, Oscar Santos e Ildenilson Meireles pelas contribuições à versão apresentada na defesa, algumas delas incorporadas aqui. alicemedrado@yahoo.com.br

Esse ponto de partida é assumido frente à constatação de que os ataques de Nietzsche à compreensão tradicional de liberdade como livre-arbítrio não impedem o desenvolvimento de um conceito próprio de liberdade, pensado não mais como uma condição de autonomia, mas como um processo em que um *instinto* de liberdade lidera a construção de um *Eu*². Dito de outra forma, se a liberdade se refere mais a esse exercício prático do que a um *estado* que se pode conquistar definitivamente, o que está em pauta, antes de mais nada, é a construção de um *Eu* e de uma vontade pessoal forte. O que se apresenta, então, é uma ligação direta entre as práticas de liberdade e as práticas de cultivo de si, ligação que poderia ser resumida na fórmula de mão dupla, cultivar a liberdade é cultivar-se a si mesmo.

O tema do cultivo de si percorre os escritos nietzschianos desde, pelo menos, as *Considerações Extemporâneas*, e ao longo da obra se beneficia da criação de diversos personagens conceituais que iluminam ora um, ora outro aspecto deste processo: o espírito livre, o andarilho, os homens do conhecimento, o sábio, Zaratustra, os filósofos do futuro, os ascetas, etc., todos eles podem ser lidos como ilustrações das possibilidades e desafios do cultivo de si.

Ecce Homo marca o encerramento da atividade intelectual de Nietzsche com um livro inteiramente dedicado ao tema, apresentado sob a fórmula: *como tornar-se o que se é*. Essa sentença, em tom de manual, pode soar um tanto oracular e até irônica quando nos lembramos de que nas obras anteriores Nietzsche: desconstrói a concepção tradicional de sujeito; questiona a unidade e estabilidade do que costumeiramente chamamos de *Eu*; destitui a razão do posto de comandante em todos os processos decisórios e decisivos; aproxima a atividade do cultivo de si da atividade artística para destacar sua irredutibilidade a regras; e, por fim, recebe os leitores com a advertência de que para tornar-se o que se é, o candidato não deve ter a menor ideia do que é. Ao levar tudo isso em conta, é possível se perguntar – afinal, o que torna quem o que e como?

A cacofonia da pergunta não pode ofuscar a riqueza das contribuições de Nietzsche para a história da filosofia *de si*, em grande medida responsáveis pelo destaque que o tema recebeu na filosofia contemporânea. O texto que se segue trata de alguns aspectos fundamentais dessas contribuições e alguns pontos em que há ainda alguma dúvida sobre suas consequências.

Sobre tornar-se um *Eu*

² Para uma versão pormenorizada do argumento, ver MEDRADO, 2021. Seguindo o entendimento adotado na Tese, neste texto os termos “instinto” e “impulso” têm o mesmo sentido.

Uma ideia muito peculiar da filosofia nietzschiana é a de que o *Eu* não é uma entidade metafisicamente dada, mas algo a ser construído ao longo de uma vida. Desenvolver o que se tem de mais singular, preservar algo de si como um traço unário, expandir as próprias capacidades ao mesmo tempo em que se confere unidade ao todo, enfrentar intensamente o conflito entre os próprios instintos e valores, complexificar e integrar, desejar a responsabilidade pela própria vontade, conquistar um senso de independência de gosto, de juízo e de modo de vida, são tarefas que poucas pessoas chegam a tomar para si.

Um primeiro ponto interessante a se ressaltar é que a prática de cultivo de si requer referências, ou seja, ela tem início a partir de uma relação de admiração com alguém que se toma como um *exemplo* de excelência³. Esse teria sido, afinal, o efeito transformador do encontro do próprio Nietzsche com Schopenhauer, a quem dedica a *Terceira Extemporânea* como registro de uma experiência de educação no que ela tem de mais pessoal e mais profundo.

Nunca é demais notar, também, no que diz respeito a essa relação educacional que se estabelece com o modelo de excelência, que ele não deve ser tomado, precisamente, como um *modelo* a ser seguido, mas como um exemplo que convoca o aprendiz a se engajar numa relação *agônica* com o outro e com a cultura, em geral. O encontro com o outro admirável leva à percepção de que o indivíduo não é suficiente *em si*, e precisa se cultivar por mediação da cultura (LEMM, 2007, p. 8).

Schopenhauer conta, para Nietzsche, como um exemplo de singularidade e agonismo. Com Schopenhauer, Nietzsche teria aprendido que é possível encontrar na cultura algumas referências que permitam liberar a própria singularidade dos efeitos restritivos da época e da sociedade em que se vive, ou seja, que é possível cultivar-se extemporaneamente ao colocar-se em uma relação agônica com as referências culturais disponíveis, enfrentando a relação que sua própria época estabelece com a cultura (LEMM, 2007, p. 19).

Extrapolando o texto da *Extemporânea*, seria possível ver Schopenhauer como um educador particularmente interessante porque oferece um bom exemplo do que Nietzsche definirá, em *Além de Bem e Mal*, como a prática filosófica em grande estilo: a filosofia como projeção da própria personalidade do filósofo (BM, §6). Enquanto testemunho pessoal, a filosofia permite ao leitor um engajamento erótico com o texto, à moda grega. Esse

³ Robert Solomon, por exemplo, atribui uma grande importância à ideia de que a psicologia moral nietzschiana encontra a maior parte de seus recursos nas relações de exemplaridade: “Nietzsche famously insisted that a philosopher should be, above all, *an example*. This already marks a return to ancient ‘heroic’ ethics, which is exemplary rather than rule-governed or action-guiding. Ethics, on this archaic model, might be simply summarized as ‘be like him!’. Examples, accordingly, provide the basis of much of Nietzsche’s moral philosophy.” (SOLOMON, 2001, p. 131). Solomon desenvolve um ponto interessante sobre a relação de exemplaridade e a importância dos argumentos *ad hominem* na filosofia nietzschiana.

engajamento, a um tempo erótico e agônico, com o texto filosófico, é instrutivo em vários aspectos: enquanto testemunho de si, a filosofia deixa entrever algo da “hierarquia dos impulsos” (BM, §6) do filósofo, oferecendo, portanto, não só a oportunidade de aprendizado sobre esses impulsos e suas soluções possíveis, mas principalmente, um modelo com o qual o leitor na outra ponta pode disputar e redirecionar a sua própria atividade de cultivo de si, a partir de sua própria disposição pulsional e valorativa. Acima de tudo, essa prática de escuta filosófica permite uma conclusão sobre a importância de se colocar num lugar de *autonomia*, que não é um lugar *autóctone*.

A alteridade incontornável do processo de *tornar-se o que se é* se expressa, também, na ideia de que o *Eu* é um outro até para si mesmo. Essa é uma conclusão que se extrai no conjunto da filosofia nietzschiana, a começar pela afirmação do devir, em consonância com seu enorme esforço no sentido de quebrar a identificação entre o *Eu* e qualquer instância psicológica específica e estável, como o sujeito racional consciente. Na contramão de uma tradição que concebeu o sujeito como uma espécie de *substância*, sempre igual a si mesma, ou até mesmo transparente para si mesma – Nietzsche pensará o *Eu* como a forma do arranjo que emerge de um *trânsito* pulsional sempre mediado pela cultura, e em constante necessidade de, em alguma medida, se rearranjar.

Zaratustra talvez seja o livro que mais se permite experimentar com a ideia de alteridade *interna* ao *Eu*, cujas camadas abarcariam, por exemplo, “o *Eu*”, o “eu superior”, o “si mesmo”, a “alma”, o “espírito” (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). A liberdade poética do *Zaratustra* fornece um ambiente propício para essa espécie de psicologia especulativa, numa época em que era urgente denunciar um enorme ponto cego da filosofia moderna, que é o corpo, e reivindicar “o corpo como fio condutor” da pesquisa filosófica. Historicamente, algumas décadas à frente, a pesquisa sobre a subjetividade chegaria a um grande avanço com o surgimento da psicanálise, acontecimento que faz parecer certo o prognóstico de *Zaratustra*: “Cada vez mais honestamente ele aprende a falar, o *Eu*: e quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra” (ZA I, *Dos Transmundanos*).

O experimento radical de alteridade deixa suas marcas no próprio estilo do texto nietzschiano, cuja retórica sempre convoca uma pluralidade de vozes. James Porter observa que essa pluralidade de vozes surte, no leitor, o efeito de uma enorme “crise de identidade” (PORTER, 2000, p. 13), forçando-o ao exercício de rearranjo subjetivo e engajamento pessoal com as questões abordadas.

Esse exercício remete ao campo semântico do *experimento*, do *ensaio*, que está também na vizinhança da *emulação* e da *encenação*. A obra nietzschiana está recheada de diversas ocorrências do exercício de *encenar* a si mesmo, até a encenação final de *Ecce Homo*, muitas vezes interrompida, questionada e recapitulada no mesmo texto. No mesmo sentido pode-se entender a atenção que Nietzsche dedica aos processos de *tornar-se outro*, imprescindíveis ao tornar-se o que se é, até porque essa fidelidade a si mesmo envolve necessariamente uma espécie de *adesão ao devir*. Isso explica, em parte, a fórmula oracular segundo a qual para tornar-se o que se é não se deve ter qualquer ideia do que se é – ou seja, o processo de cultivo de si não deve estar submetido a um *ideal* fixo a que o *Eu* almejava corresponder, pois é um processo que exige espaço para a contingência.

No que diz respeito ao próprio processo de produção de ideais, é interessante notar que Nietzsche o investiga sob um ponto de vista naturalista, considerando os ideais, a princípio, como uma resposta pré-consciente a necessidades vitais. Os ideais, em geral, seriam um artefato de imaginação, uma espécie de esquema, uma imagem abstrata, intermediária entre a intuição e o conceito; neles se projetam, por antecipação, as condições de satisfação dos impulsos, afetos e necessidades vitais do organismo (CONSTÂNCIO, 2012, p. 130). Sob esse ponto de vista, os ideais seriam um meio natural de tornar mais conscientes as necessidades do organismo, de modo a favorecer sua satisfação, e nesse caso a atividade de idealização, enquanto atividade criativa, pode ter um efeito *tônico*. A atividade de idealização tem um traço artístico:

Livremo-nos aqui de um preconceito: idealizar *não* consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam. (CI, IX, §8).

Quando a atividade de idealização não é entendida como um ato criativo, perde-se o efeito tônico. Já que o arranjo entre os impulsos está sujeito a um processo contínuo de mudança, e como os conteúdos conscientes têm um impacto decisório menor frente aos impulsos e afetos, os ideais estão fadados à defasagem. Ou seja, os impulsos e afetos sempre ganham, no sentido de que são mais dinâmicos e sempre assumem o papel decisivo em relação à ação. Do ponto de vista da consciência, isso é percebido como uma falha, como um abismo desfavorável entre o ideal e a ação (CONSTÂNCIO, 2012, p. 134).

Veja-se, por exemplo, esta passagem de *A Gaia Ciência*, que oferece uma boa ilustração da ideia de que o exercício de racionalização do cultivo de si ocorre, no mais das vezes, de forma retrospectiva, e sempre por aliança e até dependência em relação a certas disposições afetivas:

Em favor da crítica. – Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí

uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás –, lhe fosse tão necessário quanto as suas “verdades” de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: *você não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! Estou dizendo isso em favor da crítica. (GC §307).

Esta passagem sinaliza para o ponto da alteridade diacrônica e sincrônica do *Eu*. A ideia de uma alteridade temporal do *Eu* faz sentido nas duas direções do tempo, ou seja, nosso *Eu* presente se dirige ao futuro como algo em devir, ao mesmo tempo em que atualiza estruturas e forças herdadas do passado. A crítica só seria possível retrospectivamente porque não depende de uma descoberta racional sobre o que se é ou deveria ser, mas de tornar-se consciente de uma mudança já engendrada.

A própria consciência, enquanto capacidade, deve ser pensada como uma herança longínqua em processo de atualização. Enquanto a autoconsciência foi tradicionalmente identificada como a esfera da individualidade e liberdade, a filosofia nietzschiana, por outro lado, pensa a consciência enquanto algo que resulta da premência de necessidades sociais de comunicação e, portanto, como uma estrutura a serviço dessas mesmas necessidades. Essa função social, fixada no passado, implica que seu funcionamento presente só permite que nos tornemos conscientes daquilo que não é pessoal:

(auto) consciência não pode ser consciência do que é único ou distintivo em cada um de nós; ela não toma a perspectiva particular dos indivíduos, mas sim a perspectiva do rebanho, confinada aos interesses comuns sobrepostos; ela é um tipo de consciência coletiva individuada. (SIEMENS, 2016, p. 191).

Por isso mesmo, a consciência introduz uma alteridade sincrônica, ao iluminar, em nós, aquilo que é da ordem social. Nossas interpretações conscientes refletirão, então, as interpretações e os valores socialmente compartilhados e cristalizados, eventualmente em conflito com outros aspectos de nossa constituição. Por outro lado, embora não tenham pleno direito de cidadania na consciência, nossos impulsos e afetos também são uma herança do passado, e estão sujeitos a uma modelagem socialmente impressa. Está bastante claro que tanto os artigos culturais são produtos da ação dos impulsos quanto a forma como experimentados os impulsos é definida pela cultura. Não seria interessante repetir aqui todos os argumentos envolvidos neste ponto⁴, mas ressaltar a ideia de que a prática do cultivo de si exige um engajamento na investigação crítica sobre essa herança, no que ela tem de mais geral e também no que, por força da contingência, se recombina e atualiza singularmente em cada um.

⁴ Ver MEDRADO, 2021.

Essa atividade crítica conta como requisito para o exercício de passar da condição de *órgão* social àquela de um *organismo* soberano, para usar a expressão de Siemens (2016, p. 197). As práticas de soberania dependeriam, por sua vez, de uma maximização do conflito entre as partes constitutivas do indivíduo, o que implica dizer também que ela não pode ser simplesmente conduzida por qualquer instância isolada, seja ela a razão ou um impulso qualquer. É esse conflito que decidirá as condições de assimilação e excreção (de impulsos, valores, opiniões, práticas etc.) necessárias à regulação do organismo. Ainda, a prática de si enquanto indivíduo soberano inclui a tarefa de *autolegislação*, ou seja, a tarefa de criação de valores que não correspondem exatamente a inclinações particulares, mas às condições mais propícias ao fortalecimento do organismo (SIEMENS, 2016, p. 200).

Deve-se evitar a ideia de que o trabalho de autoconhecimento revelaria a verdade final sobre o *Eu*, escondida em alguma profundidade desse organismo, ou seja, a ideia de que alguma parte obscura do *Eu* pode conter a sua essência, a sua verdadeira natureza. A alteridade interna ao *Eu* impossibilita qualquer resposta definitiva ao imperativo de autoconhecimento⁵.

Ao invés de dizer que o *Eu* comanda o cultivo de seus valores e impulsos, talvez fosse mais correto dizer, portanto, que o *Eu* é a forma que emerge das práticas de soberania, para aqueles que estão dispostos a ela – o que depende, segundo a leitura que temos defendido, de uma disposição pulsional sustentada por um compromisso valorativo com a liberdade. Esse compromisso valorativo encontra algo como um lastro na disposição individual para a liberdade⁶, mas ele parece estabelecer condições meramente formais para o enfrentamento do processo individual de construção de si.

Conclui-se, então, que a tarefa do cultivo de si pode prescindir inteiramente do controle racional e deliberado de qualquer tipo de sujeito, e encontra um apoio muito parcial e limitado na atividade de idealização de si. Essa visão muito nuançada da dinâmica do *Eu*, e dos diferentes elementos que a compõem, sempre pensados contiguamente em devir, de modo não sistemático, resultam numa filosofia de si que sob certo ponto de vista é surpreendentemente simples. Solomon (2002) destaca o fato de que a filosofia nietzschiana dispensa qualquer compromisso com definições estritas do “sujeito” e de “atos de vontade” etc., artigos conceituais em obsolescência, desnecessários para se pensar a “manifestação gradual do caráter e do talento, através de cultivo e desenvolvimento”⁷.

⁵ Ver LEMM, 2007, p. 18.

⁶ Ver MEDRADO, 2021.

⁷ “What, then, is self-making? Self-making is the gradual manifestation of character and talent through its cultivation and development. There need not be any ‘bootstrapping’ or mysterious acts of will; nor need there be any problematic commitment to one or another kind of ‘subject’.” (SOLOMON, 2002, p. 78).

Mas apesar das indeterminações, esse *Eu* desconhecido e inacabado precisa encontrar, na cultura, algumas referências de cultivo de si. Na filosofia do espírito livre, em especial no segundo volume de *Humano*, o tema do cultivo de si se aproxima do tema do cuidado com as *coisas próximas*, assinalando a importância daquilo que Foucault mais tarde identificou como as *práticas de si*. Não por acaso, as obras desse período evocam o ambiente das escolas socráticas como modelos de “boa vizinhança” com as coisas próximas, centrais ao cultivo de si: o experimento, observação e aprendizagem das condições de vida mais salutares para si mesmo. Trata-se, é claro, de todos os pequenos fatores que compõem um modo de vida singular e sua experiência cotidiana: fatores referentes à alimentação, ao regime de estudos e atividades físicas, ao temperamento, à orquestração dos afetos, ao trato social etc.

Essa agenda dietética pauta, igualmente, uma agenda de pesquisa e produção de conhecimento – não só a respeito daquilo que mais nos convém individualmente, como também sobre os efeitos do repertório cultural disponível. Nietzsche denunciaria o pouco avanço alcançado nessa área, desde a antiguidade: “Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história” (*GC*, §7). O inventário de tópicos a serem incluídos nessa agenda guarda uma interessante semelhança com o programa posteriormente assumido pela filosofia foucaultiana:

Onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as consequências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? (...) Já foram reunidas as experiências de vida comunitária, as experiências dos mosteiros, por exemplo? Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos eruditos, dos comerciantes, artistas, artesãos – já encontraram seus pensadores? Há tanto a pensar aqui! Tudo o que até agora os homens consideraram suas “condições de existência”, e toda a razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim? Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador; gerações inteiras, gerações de eruditos a trabalhar conjuntamente e de modo planejado, serão necessárias para esgotar aqui o material e os pontos de vista. (*GC* §7).

O leitor de Nietzsche reconhecerá, nesta lista, vários pontos para os quais o próprio filósofo deixou sua contribuição. Para a nossa investigação, é de particular interesse a questão que de alguma forma perpassa essa agenda e que diz respeito aos regimes de contenção e satisfação dos impulsos. O interesse especial por esse ponto se deve também ao fato de que ele evoca um tema fundamental das práticas de si, que tem a ver com a noção de *medida*.

Sobre a justa *desmedida*

Paralelamente ao desenvolvimento da pesquisa sobre as “coisas próximas”, Nietzsche aprofunda sua investigação sobre os regimes de cultivo dos impulsos. Em *Aurora*, admite-se a possibilidade de uma pluralidade de regimes e diferentes soluções no trato com os impulsos, desde que se tome a liberdade de experimentação nesse campo:

O que somos livres para fazer. – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa lata. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos a liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *creem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter? (A §560).

Este aforismo estabelece a identificação entre o espaço de liberdade possível e o espaço de cultivo de si. Descarta-se, aqui, a possibilidade de que haja uma regra para o cultivo da liberdade, pois não há *um* modo de ser livre. E apesar de a questão central da liberdade girar em torno da forma como cultivamos nossos impulsos e afetos, a liberdade não se identifica com um arranjo em particular.

Chama atenção também, nessa passagem, a ideia de que o cultivo de si sugere um certo júbilo com a própria singularidade que não se identifica com um processo de *melhoramento* moral. Nesse processo os elementos menos valorizados, a “ira”, a “ruminação”, a “vaidade”, não precisam ser extirpados, podem ser depurados. Pode-se evocar a comparação desse jardim pessoal com uma obra de arte, lembrando que não há regras para se produzir uma obra de arte, mas se reconhece uma quando se vê; o ponto é que, para Nietzsche, essa jardinagem não requer sequer o bom gosto.

Apesar de Nietzsche insistir na necessidade de produção de conhecimento sobre esse processo, o conhecimento tampouco parece indispensável às práticas de liberdade. O que vemos aqui é uma multiplicação das liberdades possíveis, e a sinalização de uma condição mínima: a adesão ao devir. O único fator que parece realmente impedir o cultivo de si é a crença na “imutabilidade do caráter”, o tomar-se a si mesmo como um “fato consumado”.

A liberdade enquanto adesão ao devir ecoa o heraclitismo nietzschiano, em que encontramos mais do que uma teoria sobre o tempo: Nietzsche parece dividir as pessoas entre mobilistas e imobilistas. Essas duas formas de ver o mundo seriam reveladoras de dois grandes

modos de encarar a vida⁸. O próprio Nietzsche conta como caso emblemático do primeiro tipo, e encontra em Platão o seu antípoda.

A crença na imutabilidade do caráter se associa, assim, a uma espécie muito rígida de fatalismo, criticada por Nietzsche. Por outro lado, a crença na possibilidade de mudança seria indício de uma disposição insubmissa, que não se deixa enrijecer por qualquer espécie de compromisso, mantendo uma abertura para o acaso. Uma disposição para a liberdade seria, então, anterior à crença. Nessa visão processual teríamos uma disposição (instintiva) que sustenta um valor que engendra uma crença que orienta uma prática.

O cultivo de si enquanto prática da liberdade lida, necessariamente, com a contingência. Aqui adentramos o campo da casuística, que nunca escapou à atenção de Nietzsche, seja no seu precoce interesse pela anedota como uma fonte relevante, seja nos seus exercícios de especulação sobre a vida interior das mais diversas figuras históricas, seja no escrutínio das obras filosóficas enquanto confissão involuntária da personalidade do autor. Esses exemplos fornecem um repertório de interpretações possíveis, observações e experiências compartilhadas, mas não chegam a compor um manual à moda estoica.

Veja-se o caso, por exemplo, em que o cultivo de si eventualmente implique a necessidade de se livrar da premência de algum impulso: aqui Nietzsche indica algumas técnicas de manejo. Um elenco dessas técnicas é apresentado numa passagem de *Aurora*, com a advertência de que elas são afinal muito poucas: “Não encontro mais que seis métodos essencialmente diferentes de combater a veemência de um impulso” (A §109). Tais métodos envolveriam diferentes expedientes que consistem em satisfazer o impulso até a náusea, ou associá-lo a um efeito desagradável. A aplicação do método tampouco tem eficácia garantida: “mas *querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método” (A §109). A conclusão anti-schopenhaueriana, aqui, está em que não é a vontade que é cega: “nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos atormenta com sua impetuosidade” (A §109). Afinal, essa é uma luta a ser resolvida no terreno dos próprios impulsos, mas é também uma luta na qual “nosso intelecto precisa tomar partido” (A §109).

Ainda assim, ou por isso mesmo, a discussão sobre a necessidade de conferir um senso de medida no trato com os impulsos aparece como uma espécie de obsessão da filosofia nietzschiana, ocupando um espaço central já no seu primeiro livro publicado, *O Nascimento da*

⁸ Ver RICHARDSON, 2016.

Tragédia, que busca nos antigos um modelo de [não-] solução trágica para o problema da tensão entre os impulsos conflitantes representados por Dioniso e Apolo.

Já as passagens de *Aurora* citadas acima, em que vemos essa consideração nietzschiana sobre a variedade de soluções possíveis para o problema do cultivo dos impulsos, ocorre num momento em que Nietzsche torna-se mais consciente da questão sobre dois grandes paradigmas de trato com os impulsos e afetos, o paradigma da moderação e o da intensificação. *Aurora* encerra o breve período em que Nietzsche esteve mais próximo do princípio de moderação dos afetos, frente ao risco de superexcitação nervosa (HH §244), ao mesmo tempo em que introduz seus primeiros experimentos envolvendo a ideia de intensificação vital.

Ao longo de toda a obra, Nietzsche realizará uma espécie de disputa pessoal com o variado repertório de soluções registradas na tradição. Destes, um dos mais importantes ocupa a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, inteiramente dedicada a um enfrentamento com as soluções que o ideal ascético propôs para o problema. Após uma primeira indicação de que o ideal ascético tem um sentido diferente para diferentes agentes culturais – os artistas, os filósofos, os sacerdotes, o tipo fraco – encontramos um primeiro exemplo de como o ideal ascético pode afetar os regimes pulsionais.

Esse primeiro exemplo se refere a Wagner, ou mais especificamente, a como Wagner teria progressivamente se aproximado do ideal ascético, aproximação que se traduz numa defesa cada vez mais rígida da castidade. O problema, para Nietzsche, não é a castidade em si, “Pois entre castidade e sensualidade não há oposição necessária” (GM III, §2). É admitido, portanto, o caráter salutar de se estabelecerem intervalos de satisfação dos impulsos, como uma oportunidade de fortalecimento, sublimação e manutenção da tensão. Mas o elogio da castidade aos moldes do ideal ascético consistiria em estabelecer, entre castidade e sensualidade, uma “oposição penosa e supérflua” (GM III, §2), para prejuízo da sensualidade, é claro. O regime ascético implicaria, no limite, em mortificação.

Mas Nietzsche entende que, enquanto artista, Wagner não se confunde com a obra, nem é capaz de dar a palavra final sobre o que é representado na obra, de modo que seu progressivo ascetismo seria sinal de subserviência ao niilismo schopenhaueriano (GM III, §5). A sedução de Schopenhauer estaria precisamente em transformar o artista numa espécie de sacerdote, “mais que sacerdote, uma espécie de porta-voz do ‘em-si’ das coisas, um telefone do além” (GM III, §5). A metafísica schopenhaueriana do gênio poderia ser vista, então, como uma prática propagandista alimentada pela vaidade dos artistas.

Lança-se então a suspeita de que a sedução ascética de Schopenhauer no fundo oculta um interesse bem pessoal: se o filósofo anuncia a arte como uma ferramenta de mortificação da vontade é porque a vontade é sentida como uma tortura (GM III, §6). Nietzsche chega a lançar dúvidas, inclusive, sobre a autenticidade do ascetismo schopenhaueriano, tão contrastante com seu próprio temperamento e modo de vida. Por parte de Nietzsche, esta parece ser uma acusação de impostura (GM III, §7). Mas mais do que isso, é o diagnóstico de uma aliança de ocasião entre o filósofo e os ideais ascéticos, que neles encontraria uma oportunidade de independência (GM III, §7) – afinal, “humildade”, “castidade” e “pobreza” contam como ingredientes de toda vida filosófica: “porque o seu senhor supremo assim exige” (GM III, §8). Logo adiante, esse “senhor supremo” é identificado como o “instinto dominante” do filósofo, capaz de estabelecer a necessidade de alguns sacrifícios a favor de uma realização mais elevada de si.

Segundo a leitura desenvolvida na *Genealogia*, a antiga parceria entre os filósofos e os ideais ascéticos se funda na possibilidade de conquistar alguma liberdade frente à moralidade dos costumes (GM III, §9), ela serve ao filósofo como uma espécie de álibi, refúgio, ou um disfarce que lhe permite seguir um modo de vida pessoal em condições desfavoráveis (GM III, §10). Um passo adiante requereria, precisamente, uma mais forte “vontade de liberdade” (GM III, §10).

É somente para o sacerdote que o ideal ascético representa, de fato, a sua vontade e seu poder (GM III, §11). A partir dessa constatação, Nietzsche passa a uma convocação ao pensamento perspectivístico como um princípio de integridade intelectual (GM III, §12). Deslocar perspectivas e convocar o máximo de afetos a darem seu testemunho sobre o assunto – o mesmo princípio que permitirá reconhecer que, do ponto de vista do sacerdote, o ideal ascético conta como a única possibilidade de preservação e afirmação da vida em condições de declínio (GM III, §13)⁹. Este último ponto explica o sucesso do sacerdote à frente do rebanho de sofredores (GM III, §13).

Enquanto o ascetismo pode ser uma boa solução para o asceta, o enfrentamento agônico com o ideal ascético exige que se perca de vista seus efeitos deletérios sobre o tipo forte, “os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem” (GM III, §14). Mais além, trata-se de uma disputa em torno de alguns afetos típicos, candidatos ao posto de mais fortes promotores de uma vida afirmativa – contra a seriedade do asceta, a alegria do

⁹ Este é um movimento argumentativo interessante porque coloca a pluralidade de afetos ao lado da honestidade intelectual e *contra* o ideal ascético, que pensa a objetividade como algo afetivamente neutro; mas, ao mesmo tempo, é um movimento que permite identificar o ponto de vista do asceta.

tipo livre, o riso do próprio Nietzsche assumido como uma perspectiva de interpretação e afirmação¹⁰.

A alegria deve constar, portanto, entre os principais indícios de que o experimento imoralista vai bem. A possibilidade de uma filosofia alegre conta como sintoma de vitória contra os ideais ascéticos; os “filósofos do futuro” seriam aqueles capazes de suplantar o modelo sacerdotal de criação de valores.

Oswaldo Giacoia sugere que é a partir do princípio de alegria que Nietzsche irá medir-se com aquele que distinguiu como um antagonista absolutamente especial, o caso exemplar a definir a relação de Nietzsche com toda a tradição filosófica – Platão. Giacoia nota que “em nenhum outro aspecto o antiplatonismo de Nietzsche fica tão claro quanto a respeito do riso – o antípoda do espírito de gravidade” (GIACOIA, 2016, p. 200).

A busca por um senso de medida no trato com os impulsos encontra, nos gregos, uma referência indispensável, e na elaborada rigidez da solução platônica, um inimigo à altura. Contra o imperativo de constância e imutabilidade do caráter, a perspectiva da adesão ao devir. Contra o ideal de neutralidade, a multiplicação dos afetos. Ao invés da sociedade como corpo, o corpo como sociedade. Contra o controle racional, a alma como “espaço social”.

Algo parecido, mas talvez, em menor escala, pode ser dito do enfrentamento de Nietzsche com todas as escolas socráticas, que não costumam ser tomadas como modelos a se seguir, mas com os quais *medir-se*. Céticos, epicuristas, estoicos, cínicos, são tomados como rico material para um estudo de caso que permite avaliar, pontualmente, qual doutrina pode parecer mais salutar segundo diferentes situações ou modos de vida possíveis.

Esses exercícios podem ser encontrados, de forma explícita ou implícita, ao longo de toda a obra. Em uma passagem de *A Gaia Ciência*, por exemplo, encontra-se uma consideração sobre a conveniência ocasional de se seguir uma orientação epicurista ou estoica, a depender da época e condições em que se vive: aquele que pode confiar na possibilidade de um destino tranquilo faria bem em “organizar-se de forma epicúria”, aliás, “todos os que se dedicaram ao trabalho intelectual assim fizeram até agora” (GC §306); a estes seria possível escolher “a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto” (GC §306). Por outro lado, para “aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis, o estoicismo pode ser aconselhável”, e com ele a capacidade de enfrentar, indistintamente, todo tipo de condição, favorável ou não.

¹⁰ Ver GIACOIA, 2016.

Embora essa passagem pareça avançar uma conclusão a favor do epicurismo, como um modelo de vida mais adequado à atividade contemplativa, ela certamente permite concluir, também, que em algumas circunstâncias a possibilidade de fruir tranquilamente apenas daquilo que nos é mais afim simplesmente não está disponível, caso em que o princípio de cuidado de si indicaria, antes, a premência de se cultivar uma “dura pele de porco-espinho dos estoicos” (GC §306).

Curiosamente, ao retornar ao tema em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche dispensará o epicurismo enquanto solução definitiva para o homem do conhecimento “no sentido grande e excepcional” (BM §26). Embora esse tipo procure “instintivamente seu castelo e retiro (...) onde possa esquecer a regra ‘homem’” (BM §26), seu mais forte instinto de conhecimento o forçará a sair do castelo e se expor a investigar o que não é excepcional e seletivo, uma vez que possa concluir: “ao diabo com o bom gosto! A regra é mais interessante do que a exceção! – que eu, a exceção!” (BM §26). Nesse momento é convocado o elemento satírico das escolas socráticas, o cínico, a servir como uma espécie de guia e informante sobre o “homem médio” sobre “o animal, a vulgaridade, a ‘regra’” (BM §26). O interesse pelo cínico está em sua “honestidade”, em sua capacidade de “falar ‘mal’ do homem – mas não maldosamente” (BM §26).

O que interessa no cínico, portanto, é sua *parresia*, sua fala franca sobre os elementos menos elevados da experiência humana. Essa passagem permite um contraste entre a admirável honestidade cínica e a vontade de martírio pela verdade, que já havia sido associada aos estoicos no aforismo anterior (BM §25). Lidas conjuntamente, elas sugerem a necessidade de intensificação da vontade de conhecimento e honestidade intelectual e, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação às formas mais rígidas de vontade de verdade, que pode tornar-se prejudicial ao próprio conhecimento¹¹. O que parece estar em jogo, então, seria um ajuste muito sutil de uma gama de impulsos aparentados entre si, um ajuste que toma intensidade e rigidez como indicadores inversos.

Para além do agonismo com os princípios dietéticos das escolas socráticas e outros marcos da tradição, enfrentamento cerrado em diversos momentos de *Além de Bem e Mal*, este é um livro que explora também as possibilidades de orquestração dos impulsos em uma época marcada pela expansão sem precedentes do repertório de impulsos, inclinações, práticas e referências históricas disponíveis. Essa variedade de estímulos contraditórios tenderia a criar uma época de “dissolução”, produzindo, “por via de regra, um homem bem fraco”,

¹¹ Ver LANE, 2007.

necessitado da “tranquilidade epicúria e cristã” (BM, §200). Mas essa mesma situação poderia surtir também o efeito contrário naquelas naturezas fortes o bastante para suportar a contradição sem a ânsia de uma unidade final e pacificação:

se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* –, e se além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si (BM, §200).

Esta passagem adiciona alguns ingredientes surpreendentes às práticas de si: além da vontade de conhecimento, compreensivelmente ressaltada em outras ocasiões, a tarefa exigiria também algo de autoengano – uma afirmação que só pode fazer sentido se mantivermos em mente que o trabalho de cultivo de si consiste, afinal, numa espécie de “guerra consigo”, em que o autoengano contaria como expediente muito peculiar de autodomínio, e de construção de condições mais favoráveis *para si*, não necessariamente para *cada uma* de suas inclinações (SIEMENS, 2016).

O tema dos diferentes regimes de cultivo dos impulsos segue como a questão central de *Crepúsculo dos Ídolos*, marcando um forte retorno do vocabulário trágico. A obra de juventude apontava como a maior realização grega a capacidade de manter a tensão entre Dioniso e Apolo – representando a máxima tensão entre o princípio de intensificação dos impulsos e a capacidade plástica de conferir-lhes uma forma. Em *Crepúsculo*, o tema é retomado na companhia do vocabulário aprendido durante as pesquisas sobre os modelos de descarga psicofisiológica. Nesse momento, Dioniso é associado a um estado em que “todo o sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão”; esse estado se traduz em uma “incapacidade de *não* reagir (de forma semelhante a determinados histéricos, que também a qualquer sinal adotam *qualquer* papel)” (CI IX, §10).

Esse padrão de descarga súbita e arrebatadora é encontrado também nas técnicas ascéticas de manutenção do ressentimento através de uma hiperexcitação sentimental (GM III, §20). Ao inflar a má consciência animal até o ponto da culpa, e transformar o doente em pecador, o sacerdote ascético teria oferecido um remédio que apenas agrava a doença (GM III, §20). As técnicas de mortificação da vontade desenvolvidas pelo ideal ascético revelariam, neste, uma “falta de medida, aversão à medida, ele é em si um ‘non plus ultra’” (GM III, §22).

O estado (patológico) de reação compulsiva é contraposto àquele do homem forte que não reage porque pode não reagir (CI Incursões de um Extemporâneo, §11). Isso aponta, claro, para a necessidade de uma espécie de contrapeso para o dionisismo dos afetos. E como Nietzsche já deixou claro anteriormente, (A §109), um afeto só pode ser dominado por outro

afeto. Para ilustrar sua própria concepção da capacidade de criar um organismo sadio com espaço o bastante para uma regulação autônoma dos ritmos de satisfação, Nietzsche evoca a figura do arquiteto, sugerindo que uma vontade forte seria capaz de expandir o espaço de circulação dos instintos e afetos.

No que diz respeito ao ideal nietzschiano de medida, Paul van Tongeren aponta que o próprio Nietzsche coloca sua pesquisa sobre a medida numa relação de emulação e agonismo com outros ideais de medida, com destaque, é claro, para o ideal grego:

apesar de Nietzsche certamente admirar a virtude grega da medida, ele não irá simplesmente repeti-la. A característica extensão e intensificação da pluralidade na cultura contemporânea, bem como a forma na qual essa pluralidade está ameaçada hoje em dia pela predominância sem precedentes da cultura cristã, democrática, europeia, implica que Nietzsche tem que superar os gregos, da mesma forma como os estudiosos e artistas da Renascença o fizeram. (van Tongeren, 2002, p. 20, tradução livre).

Ao contrário das soluções ascéticas, van Tongeren nota que o ideal nietzschiano de cultivo de um senso de medida não se traduz numa regra fixa e de aplicação universal, mas consistiria num princípio de intensificação coordenada dos afetos:

Nietzsche fala sobre “o prazer de manter a medida”. Então ele compara esse prazer com “o prazer do cavaleiro em um cavalo feroso!” O cavaleiro é tanto melhor na medida em que consegue montar os cavalos mais ferosos. E o melhor cavaleiro não irá exatamente reduzir as forças de seu cavalo, mas antes estimulá-las enquanto as mantém sob controle. O ideal não é o controle, mas a maior multiplicidade e intensidade das forças que ainda estão sob controle. Em outras palavras, o ideal é ser apto a suportar uma tensa pluralidade sem reduzi-la nas linhas de um ideal ascético e sem a fraqueza do “*laisser-faire*” da falta de medida (pós-) modernista. (van Tongeren, 2002, p. 22, tradução livre).

Parece correto dizer, portanto, que se há um [contra-]ideal nietzschiano de medida, ele deve ser flexível o bastante para funcionar como uma espécie de horizonte de intensificação, ou uma espécie de centro móvel¹². Ainda, que este ideal não se define por uma regra fixa e universal, mas teria uma aplicação relativa a cada perspectiva. É preciso que cada pessoa, época e cultura encontrem sua própria medida na relação *agônica* entre os diversos impulsos e valores que as compõem, o que demanda um profundo trabalho de autoconhecimento por parte dessas pessoas, épocas e culturas, como Nietzsche deixa claro em várias ocasiões.

Mais do que isso, admitindo a necessidade de se adotar uma medida, deve-se sempre evitar o risco de seu enrijecimento; a medida buscada por Nietzsche deve ser capaz de constantemente assimilar e manter-se em tensão com a desmedida (o elemento dionísio), de modo que, uma vez encontrada, ela deve ser continuamente *superada*, alargada, para que continuamente suporte os mais altos graus de conflito e expressão de afetos. Os alertas de

¹² “Put pictorially, whereas for Kant the moral horizon is fixed even if we, composed of ‘crooked timber,’ cannot reach it, for Nietzsche, the ethical horizon moves as we move.” (OWEN, 2013, p. 77).

Nietzsche nesse sentido evitam o dogmatismo da medida (van Tongeren, 2002), e colocam em perspectiva o ideal de autocontrole. Mais do que manter o controle, interessa convocar os afetos que podem intensificar e elevar a atividade. A pesquisa da medida é apresentada, então, em termos atrativos e singularizados:

No fundo, tenho aversão a todas essas morais que dizem: ‘Não faça isso! Renuncie! Supere a si mesmo!’ – mas tenho em boa conta as morais que me impelem a fazer algo e a refazê-lo, e sonhar com ele à noite e em nada pensar senão em fazê-lo *bem*, tão bem como somente *eu* posso fazê-lo. (GC §304).

A busca pela medida, como um instrumento que permite a cada um atingir suas realizações mais pessoais, fica prejudicada caso a medida se torne uma ferramenta de negação da contingência e da diferença:

Autodomínio. – Esses mestres da moral que acima e antes de tudo recomendam ao ser humano que tenha poder sobre si mesmo, acarretam-lhe assim uma doença peculiar: uma constante irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais e uma espécie de comichão. Não importa o que venha a empurrar, puxar, atrair, impelir esse homem irritável, partindo de dentro ou de fora –, sempre lhe parece então que o seu autodomínio corre perigo: ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar agudo e desconfiado, perene guardião do castelo em que se transformou. Sim, ele pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas casualidades da alma! E também de toda nova *instrução*! Pois é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos. (GC §305)¹³.

Há que se ressaltar uma indicação muito importante desse aforismo: o ideal de autocontrole pode servir para que alguém se torne “grande”, mas também “insuportável” e incapaz de aprender o novo. Este último ponto sugere uma incompatibilidade entre a adesão rígida a qualquer norma dietética e o princípio de honestidade intelectual¹⁴. Esse ponto favorece, também, a interpretação de que o perfeccionismo nietzschiano está menos interessado nas *consequências*, ou seja, nos produtos, nos atos específicos que alguém é capaz de realizar, do que na manutenção de uma relação de intensidade com esse próprio *Eu* em devir.

Mas o maior interesse dessa passagem, para nós, é que ela reafirma a ideia de que a medida é algo que emerge do próprio contato conflituoso com o outro, quer se trate de um outro afeto, outra situação, ou uma outra pessoa, uma outra cultura ou grupo. Esse encontro com o outro força a um reajuste da própria medida. A flexibilidade da medida e a abertura para o outro instanciam os princípios de integridade e espontaneidade.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Goethe é apresentado como um precedente desse [contra-]ideal de integridade e espontaneidade:

¹³ GAASTERLAND (2016) argumenta convincentemente que o alvo da crítica desta passagem é a filosofia estoica, e talvez também a epicurista, ambas diretamente mencionadas no aforismo seguinte (GC §306).

¹⁴ Ver GAASTLERAND, 2016.

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. – (CI IX, §49).

Dessa passagem muito rica, vale destacar alguns pontos imediatamente relevantes para nossa discussão. Em primeiro lugar, o ponto de que só se é forte o bastante para a liberdade mediante um intenso trabalho de cultivo, em todas as esferas. É essa força cultivada que habilita uma nova relação com os próprios impulsos, porque esse indivíduo forte “pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural”. Além disso, esse trato com os impulsos segue um princípio de integração: “apenas o que está isolado é censurável” pois “tudo se redime e se afirma no todo”. O modelo está associado, também, a um ponto de vista supramoral: “não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude”. Essa seria, então, uma configuração psicofisiológica a que corresponde uma *intensificação* da atividade vital. Ainda, essa configuração psicofisiológica do modelo de liberdade que interessa a Nietzsche está associada a uma *crença*.

Há aqui um curioso paralelo com o já mencionado A §560, *O que somos livres para fazer*. Enquanto a passagem de *Aurora* chama atenção para ideia de que a liberdade pode ser impedida justamente por uma *crença* na “imutabilidade do caráter”, a figura goethiana da liberdade em *Crepúsculo dos Ídolos* sinaliza para a crença contrária: ao invés de isolamento e fixidez, flexibilidade e integração. Esse paralelo parece confirmar a leitura processual da liberdade enquanto uma *disposição* que é o lastro de um *valor* que engendra uma *crença* que orienta uma *prática*.

É curioso que, a partir de *Crepúsculo*, Nietzsche passe a identificar essa disposição com a figura de Dioniso, que volta a receber um destaque só visto anteriormente em *O Nascimento da Tragédia*. Isso parece indicar que Nietzsche pensa a liberdade, cada vez mais, por referência a um princípio de intensificação da atividade vital.

Organizando algumas linhas de interpretação que levantamos até agora, seria possível dizer que a filosofia nietzschiana do cultivo de si se contrapõe à moral ao propor uma relação virtuosa – excelente – com os impulsos e afetos de modo a recuperar algo de seu egoísmo espontâneo. Paradoxalmente, a conquista da virtude estaria ligada ao cultivo de uma medida que permitiria um tipo de “retorno à natureza”, que Nietzsche qualifica, mais especificamente, como uma “ascese” à natureza (CI IX, §49), e que entendemos aqui como um cultivo da

excelência no trato com os impulsos que permite recuperar algo de seu egoísmo espontâneo. O ser virtuoso é aquele que, mediante intenso trabalho de cultivo e disciplina, pode se permitir a liberdade dos impulsos.

Com isso podemos dizer que se encontra em Nietzsche algo como uma ética das virtudes? Ao que tudo indica, não. Em primeiro lugar porque, diferente de Aristóteles e outros pensadores, Nietzsche não oferece nada parecido com um sistema acabado do que seria sua “ética”.

O tema da virtude irrompe em alguns contextos de sua filosofia e de sua confrontação com a moral, mas frequentemente acompanhado de advertências *contra* a virtude. Assim, são conhecidas as exortações nietzschianas no sentido de “não se deixar escravizar pelas próprias virtudes”, ou a afirmação surpreendente de que “é uma medida de força, o quanto se está apto a livrar-se da virtude” (FP, 10 [45], 1888), ou ainda a ideia de que “toda virtude tende à estupidez e toda estupidez à virtude” (BM §227). O trato com as virtudes seria regido pela máxima “tornar-se senhor de suas próprias virtudes”, que soa bastante paradoxal e totalmente estranha ao ambiente das éticas antigas. Nietzsche dá indícios de que, diferentemente de Aristóteles – na verdade, diferente de qualquer possível defensor de uma ética das virtudes – ele não identifica a vida virtuosa com a “vida boa”.

Paul van Tongeren nota que o capítulo de *Além de Bem e Mal* aparentemente dedicado ao tema das virtudes começa com uma interrogação: “Nossas virtudes?” – em um aforismo que levanta a questão sobre, caso ainda tenhamos nossas virtudes, quão semelhantes elas seriam às virtudes de nossos antepassados. Em sua reconstituição da argumentação nietzschiana nesse capítulo, van Tongeren aponta que Nietzsche, ao invés de oferecer uma lista ou definição das virtudes que sobreviveriam à passagem para uma era pós-moral, parece narrar, pelo contrário, a tragédia da “autossupressão” das virtudes. Incapazes de crer na virtude com a boa consciência de nossos antepassados, os “primogênitos” da era pós-moral estariam fadados a submeter suas virtudes a um escrutínio fatal para as próprias virtudes (van Tongeren, 2016).

Ao falar de virtude, Nietzsche por vezes se refere mais a Maquiavel do que a Aristóteles, e isso provavelmente tem a ver, segundo a nossa leitura, com o caráter *político* de seu imoralismo. Levando isso em conta, deve-se passar à questão sobre se o perfeccionismo favorece um tipo específico de agente político e sobre o tipo de intervenção que sua filosofia pretende realizar a favor da criação de um contexto político favorável ao cultivo dos tipos de exceção.

Liberdade para quem?

O assim chamado perfeccionismo nietzschiano tem sido interpretado, em linhas gerais, a partir da ideia de que os tipos de exceção ocupam um lugar mais alto na hierarquia de valores do que o tipo normal. As dificuldades de interpretação têm início com a questão sobre se Nietzsche tem uma concepção substantiva a respeito do que constitui o “bem” a ser perseguido pelos tipos de exceção e reconhecido pelos demais. Uma resposta afirmativa a esta questão usualmente recorre a uma interpretação literal da ideia de vontade de poder – se tudo é vontade de poder, vale mais quem expressa mais poder¹⁵.

Esta leitura ganha uma conotação meramente formal, no entanto, tão logo nos lembremos das várias afirmações de que fraco e forte são conceitos relativos, circunstancialmente interpretados segundo o arranjo de forças peculiares eventualmente em jogo. Essa é uma correção muito importante porque evita interpretações substantivas que trariam a vontade de poder nietzschiana para perto do espírito absoluto hegeliano, por exemplo, de modo que o poder seria algo como a essência do mundo a se expressar de forma mais ou menos perfeita em cada indivíduo¹⁶. Em geral, as interpretações substantivas do perfeccionismo nietzschiano tendem a perder de vista o aspecto relacional do poder.

Nietzsche sugere, por exemplo, que o tipo mais livre expressa maior potência do que os demais. Se o tipo mais livre é aquele movido por uma disposição pulsional para a liberdade, essa disposição conta como uma espécie de fatalidade, algo que se tem ou não se tem. Mas dito isto resta a enorme dificuldade de identificar os casos individuais em que essa disposição estaria presente ou não ou ainda, poderia ou não ser cultivada. Do ponto de vista do agente, pode ser muito difícil ter consciência sobre as opções que de fato promoveriam a maximização do seu poder. Ao enfrentar essas questões Nietzsche acaba por recorrer, forçosamente, à esfera subjetiva do “sentimento de poder”.

A afirmação de que o tipo mais livre expressa mais poder, e por isso é reconhecido como a instância de mais alto valor, cria algumas dificuldades de interpretação sobre os outros tipos, o último homem, o sacerdote ascético, o tipo decadente... Se liberdade é poder e a vida é vontade de poder, por que esses tipos não aspiram à liberdade? Por que, ao contrário, tornaram-se opositores mais ou menos ferozes do tipo livre? Uma solução, analisada por Hurka (2007), seria enfraquecer o sentido teleológico da vontade de poder; seria o caso de se imaginar que, ao se aterem às metas específicas que se apresentam circunstancialmente, esses tipos se “distraem”

¹⁵ Interpretação proposta, por exemplo, por HURKA, 2007 (conferir tradução neste mesmo dossiê).

¹⁶ Um paralelo criticado por HURKA, 2007.

da busca pela expansão de poder (HURKA, 2007, p. 16). Essa solução parece retirar o *poder* da vontade de poder, de modo que sua operacionalidade se tornaria “eletiva”, por assim dizer.

Ao que nos parece, é possível entender que há uma miríade de fatores concorrentes na configuração do tanto de poder que um arranjo específico (seja uma pessoa ou um grupo) é capaz de assimilar. Numa pessoa em que o instinto de rebanho se tornou rigidamente dominante, por exemplo, o máximo de poder talvez seja alcançado, no seu caso, na realização das funções grupais; já o indivíduo que conseguiu escapar ao domínio do instinto de rebanho pode funcionar como um melhor “condutor” de relações mais potentes, realizar em maior grau sua disposição para a liberdade.

Esta questão se desdobra em uma outra: a disposição para a liberdade deve ser cultivada com vistas a algum fim específico? Ou seja, o valor da liberdade está em que os indivíduos assim dispostos chegariam a algum tipo de resultado particular? Apesar da ideia de que se deve lutar para que o tipo mais livre tenha condições de se cultivar para a liberdade, esse interesse não parece estar fundado na ideia de que os *atos* do tipo livre seriam especialmente úteis à sociedade, até porque, o que é considerado útil à sociedade é algo muito circunstancial e pode ser realizado de várias formas, inclusive por seus indivíduos menos excelentes. O interesse de Nietzsche pelos tipos raros é certamente movido por fatores outros, que não a utilidade; fatores, aliás, que dificilmente transparecem nos atos em si. Veja-se, por exemplo, esta passagem de *A Gaia Ciência*:

A história de cada dia. – O que representa a história de cada dia para você? Olhe para seus hábitos, nos quais ela consiste: são eles o resultado de inúmeras pequenas covardias e preguiças ou de sua valentia e razão criadora? Embora sejam tão diferentes os dois casos, é possível que os homens lhe tribuem os mesmos elogios e que você também lhes seja igualmente útil de uma forma ou de outra. Mas louvor, utilidade e respeitabilidade podem bastar para quem quer apenas ter boa consciência – não para você, escrutador das entranhas, que tem *ciência no tocante à consciência!* (GC §308).

Os tipos mais livres são vistos como exemplares que têm valor *em si*, sua raridade e complexidade, por si, seriam algo que enriquece o espaço do humano. A existência desses tipos excepcionais, com sua “valentia” e “razão criadora”, frequentemente em contradição com a norma do tempo e espaço em que surgem, amplia o repertório de afetos e modos de vida possíveis, e é possível reconhecer nessa mesma contradição o valor de sua contribuição para a humanidade. Isso explica o fato de que a lista de personalidades admiradas por Nietzsche incluía, por exemplo, Cesare Borgia, um estrategista mediano, morto precocemente, sem maiores realizações do que a própria paixão com que defendeu a sua família.

É fato também que essa lista inclui os mais variados exemplos – o mais importante a se notar aqui é que a disposição para a liberdade pode se manifestar nos mais diferentes tipos e

servir ao engajamento nas mais diferentes práticas. O que está em jogo parece ser muito mais um princípio de fidelidade a si mesmo do que o planejamento de alguns resultados valiosos em particular. Solomon (2002) alerta que a ideia de cultivar-se para a liberdade e responsabilidade implica tão somente no compromisso com a realização das nossas aspirações mais elevadas, frequentemente ameaçadas pelas nossas inclinações menos elevadas e pelas várias adversidades externas. Mas esse é um compromisso que pode se sustentar sem necessidade de uma fundamentação objetiva sobre o que é a virtude e a excelência humana. O compromisso com a sua própria singularidade e toda a fatalidade que a compõe coloca-se, necessariamente, na contramão de qualquer tentativa de fundamentação deontológica, e este é precisamente o ponto do combate de Nietzsche contra os “melhoradores da humanidade” (SOLOMON, 2002, p. 74).

Nietzsche não identifica a prática da liberdade com nenhum conteúdo específico, nem a restringe necessariamente às atividades que Rawls identificou como esferas honoríficas da cultura: artes, ciências, esportes etc.¹⁷ A cultura, para Nietzsche, deve ser entendida no sentido mais amplo das formas de produção da vida, e o engajamento cultural pode ser uma oportunidade para os mais diferentes indivíduos se cultivarem, se não para a excelência, certamente para a transformação e aprimoramento.

O próprio termo perfeccionismo cria dificuldades porque sugere que o ideal nietzschiano de excelência poderia corresponder a uma forma específica de arranjo dos impulsos, ou um *estado* de perfeição que se possa atingir, mas isso certamente não é o caso. Por tudo que temos visto, é seguro afirmar que o maior valor para Nietzsche está na capacidade de pluralizar e intensificar as forças do Eu de modo que ele se torne tanto mais dinâmico. Se a liberdade conta como o mais alto valor nietzschiano, como temos defendido¹⁸, é porque Nietzsche não a entende como um estado, mas como a disposição para uma prática, sempre inacabada, de tornar-se o que se é. E esse não é um processo de adequação a qualquer forma ideal, mas pelo contrário, um processo de libertação das formas com que a sociedade tenta estabilizar o Eu.

O que o tipo mais livre encontra na cultura é justamente um repertório de instrumentos que lhe permitem essa libertação:

Educação (*Erziehung*) e cultivo (*Bildung*), como Nietzsche os entende, não são impostas de fora para dar forma a algo interno. Da perspectiva da cultura, não se pode dar uma forma à vida porque toda tentativa de lhe formatar é uma intervenção que corre o risco de deformá-la e destruí-la. Nesse sentido, a cultura é na verdade o oposto do melhoramento moral constituído pelo projeto civilizatório de dar à vida a forma

¹⁷ Ver RAWLS, 1971; CAVELL, 1990; LEMM, 2007.

¹⁸ Ver MEDRADO, 2021.

que lhe falta de acordo com a perspectiva da perfeição moral. (LEMM, 2007, p. 19, tradução livre).

Mas se entendemos perfeccionismo como a ideia de que os indivíduos capazes de liberdade e responsabilidade são instâncias do mais alto valor, e ainda, que é preciso intervir na cultura a favor desses indivíduos, a resposta parece ser sim, nesse sentido Nietzsche pode ser considerado um perfeccionista¹⁹. O perfeccionismo nietzschiano, no entanto, não seria um perfeccionismo da forma, nem dos atos, mas um perfeccionismo da força, por assim dizer.

Esse perfeccionismo certamente contém traços aristocráticos se entende que o cultivo da excelência em geral, ou a prática da liberdade, em particular, não é acessível a todos os indivíduos, mesmo que a construção de uma cultura mais livre traga benefícios para todos. Aliás, este certamente é o caso, já que a dominância dos ideais ascéticos traz prejuízos não só aos tipos de exceção, mas a todos os envolvidos na cultura, pois ela está ligada a práticas que inflacionam o sofrimento, ao mesmo tempo em que firmam uma promessa irreal de neutralização do sofrimento e funcionam, portanto, como um remédio pior que a doença²⁰.

É nesse contexto que se deve pensar a crítica de Nietzsche à modernidade democrática. Um ponto importante da crítica às instituições modernas é que elas valem menos do que a *luta* que foi necessária para a sua instituição. Isto porque não são as instituições, mas a luta, em si, que oferece oportunidade para o exercício da liberdade (CI IX, §38). Ao longo de sua obra, Nietzsche se mostra cada vez mais preocupado com o risco de que o regime moderno, sob tais instituições, acabe por minar essas oportunidades:

Os povos que tiveram algum valor, que se *tornaram* de valor, nunca se tornaram assim sob instituições liberais: o *grande perigo* fez deles algo que merece respeito, o perigo que nos faz conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso *espírito* – que nos *compele* a ser fortes... Primeiro princípio: há que ter necessidade de ser forte; senão jamais chegamos a sê-lo. (CI IX, §38).

Mas ele é também o primeiro a reconhecer que o problema não está nas instituições em si, mas em “nós”: “Depois que perdemos todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições mesmas, *porque* não mais prestamos para elas” (CI IX, §39). Resta assim uma série de questões sobre as oportunidades de desenvolvimento da força, dos tipos de exceção, e das condições culturais mais favoráveis para tal. Essas questões já foram entendidas, por exemplo, em termos da pergunta sobre o grau de intervenção nas condições políticas do jogo, ou seja, a questão sobre em que medida seria desejável moldá-las conforme os interesses do tipo forte, independentemente de como ele se manifeste. Esta questão se traduz

¹⁹ Neste ponto, nossa leitura diverge daquela proposta por Vanessa Lemm (2007), cujas indicações mais iluminadoras temos seguido até aqui.

²⁰ Ver, por exemplo, Constâncio, 2012. Medrado, 2021, cap. 2.

naquela sobre se Nietzsche defenderia a planificação da sociedade a favor do tipo de exceção. Se este é o caso, Nietzsche estaria afirmando que é possível manipular as condições de produção da exceção, algo que ele mesmo entende como obra da contingência, já que os tipos de exceção seriam justamente os “acazos felizes” da humanidade. Essa possibilidade sugere a ideia paradoxal de que se poderia estabelecer regras para a criação da exceção (Lopes, 2013, p. 126).

Ainda assim, é possível entender que cabe ao filósofo a tarefa de desobstruir as condições de surgimento do tipo livre, criando condições culturais mais favoráveis, em que os valores associados à liberdade não estejam de antemão condenados. Esta não é uma interpretação implausível para as críticas nietzschianas às instituições democráticas liberais e seu “filisteísmo” da cultura apoiado, em última instância, nos valores da moral cristã.

Apesar de sua simpatia pelos regimes aristocráticos – em que o governo é ocupado pelos melhores – enquanto alguém que preza pelo seu próprio realismo Nietzsche está ciente de que esta opção não está na mesa em tempos de democracia liberal:

Um alvo preferencial da crítica mais ampla de Nietzsche à modernidade é a crença voluntária, ingênua, de que as instituições liberais podem contribuir para a produção da cultura e aprimoramento da humanidade. Elas não podem, mas nós modernos tardios não estamos em condições de nos submetemos ao tipo de instituições que talvez pudessem. (CONWAY, 2008, p. 41. Tradução livre).

Ao comentário de Conway, pode-se acrescentar a suspeita de que talvez o próprio Nietzsche não saiba muito bem quais instituições seriam essas. As eventuais menções a formas antigas de regime estamental, como a lei de Manu, parecem cumprir a função meramente retórica de chocar a sensibilidade do leitor e lembrar que diversas formas sociais já foram possíveis e novas formas podem vir a ser. Já os comentários misóginos e racistas devem ser lidos, a nosso ver e como o próprio Nietzsche o indica, como seu “ponto cego” (BM, §231), uma lamentável idiossincrasia pessoal sem relevância filosófica. Para além disso, há pouquíssimas indicações sobre o que seria desejável do ponto de vista dos regimes e instituições políticas.

Mesmo em *Além de Bem e Mal*, onde se encontra a defesa mais veemente de um tipo de platonismo político e toda uma campanha contra as instituições modernas, Nietzsche acaba por admitir que as condições políticas e culturais da modernidade podem bem ser as mais favoráveis para o surgimento dos tipos mais extraordinariamente fortes:

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (BM, §242).

Ele parece apostar que uma norma alternativa pode brotar, no futuro, do próprio enfrentamento com os ideais e as instituições que constituem o regime atual. A energia de

enfrentamento, ela mesma, é necessária para a criação de novos valores que possam reorientar a vida política.

A nosso ver, a maior contribuição do próprio Nietzsche está, por um lado, em seu ataque à moral enquanto sustentáculo dessas instituições e práticas de governo e, por outro, na prática de bem-dizer as forças capazes de lhe fazer oposição, que temos identificado em termos de uma disposição para a liberdade. Essa disposição aparece, então, como *princípio* de enfrentamento político e, novamente, como *resultado* positivo, uma vez que a derrocada da moral aumente o saldo de liberdade da cultura, em geral.

O ideal nietzschiano de liberdade, cujas pistas temos seguido aqui, pode se mostrar insuficiente enquanto elemento fundador de um novo sistema ético. Segundo a nossa leitura, esta sequer chega a ser uma intenção nietzschiana, frente ao diagnóstico de que a humanidade viveria ainda um momento de “luto” pelos valores morais, cuja superação depende ainda de uma radicalização do experimento imoralista. O compromisso com esse ideal tampouco parece suficiente para sustentar a proposta de um novo regime político, e todas as dúvidas em relação a esse tópico parecem apontar para o fato de que uma proposta desse tipo não está elaborada em termos claros na filosofia nietzschiana.

Mas esse compromisso certamente está associado a uma agenda política e a alguns indicadores normativos. Essa agenda se define, em termos gerais, por um enfrentamento com a cultura moral e implica, em alguma medida, no enfraquecimento das instituições sustentadas por essa cultura. Esse é um enfrentamento para o qual o próprio Nietzsche certamente apresenta uma contribuição significativa, não só pelo imenso trabalho de fazer uma crítica dos valores morais e de sua ancoragem em uma psicologia moral específica, mas também pelo avanço na tarefa de *transvaloração* dos valores. Manter em mente o compromisso com o meta-valor de liberdade, em sua acepção propriamente nietzschiana, e os traços fundamentais do programa político que ele sustenta, pode ajudar a resgatá-lo de uma interpretação trivial que relegaria a sua filosofia a um tipo inócuo de relativismo.

Esses valores “transvalorados” podem ser tomados, precisamente, como indicadores de sucesso do experimento imoralista, ao favorecer os índices contrários ao regime moral: onde a moral estabeleceu o valor da homogeneização dos estados interiores e do comportamento, o experimento imoralista preconiza a singularidade e independência; onde o instinto de rebanho tornou-se o operador central da relação com os hábitos e valores, faz-se necessário desobstruir os instintos contrários; contra a valorização do que é simples e comum, a exaltação da raridade e complexidade; contra a estabilidade, a conservação e a mediania, a transformação e a

intensidade; ao princípio de conciliação, o princípio agonista; contra a cultura da punição e sua “metafísica de carrasco”, a inocência do devir; contra o ideal de adequação a um propósito final da existência, a aceitação da contingência e obscuridade das forças envolvidas no processo; aos estados penitentes e graves, os estados desejantes, afirmativos e alegres associados às noções de eterno retorno e *amor fati*; como o inverso do “último homem”, o tipo mais livre.

Acima de tudo, a primazia do valor de liberdade no interior do programa normativo nietzschiano se justifica enquanto condição de criação de novos valores – mais do que isso, como pré-requisito à tarefa de criação de uma hierarquia de valores, na contramão da indistinção valorativa dos ideais modernos democráticos. O tipo livre oferece sua contribuição singular à cultura na medida em que, contra todas as expectativas do modo de vida moderno, consegue afirmar, com autonomia, que algumas coisas são dignas de maior valor do que outras, e fazê-lo de forma não-moral. O maior fruto do experimento imoralista, que encontra nas práticas de cultivo de si uma espécie de rota necessária, seria o enriquecimento do acervo cultural de instintos, valores e práticas que não seguem uma lógica moral. Valores que não demandam validade universal, por exemplo, ou valores cuja validade não demanda obediência; valores mais despreziosos do ponto de vista de sua fundamentação, valores feitos sob medida para um certo modo de vida ou comunidade.

Pode-se concluir que embora o compromisso com a liberdade não seja suficiente para estabelecer um novo sistema ético, ele ainda assim cumpre um papel decisivo na tarefa a que Nietzsche dedicou sua obra, a tarefa de superação do ponto de vista moral. E se, apesar de constituir-se eminentemente como um valor político, o ideal nietzschiano não é o suficiente para discriminar uma completa recomposição dos regimes políticos e suas instituições, ele certamente aparece como combustível do enfrentamento político com as formas modernas de produção cultural.

À luz do compromisso com a liberdade, pode-se melhor apreciar a honestidade com que Nietzsche apresenta suas soluções valorativas como algo *seu*, como produtos de uma trajetória filosófica pessoal pautada pelo encontro crítico com o outro. Essa honestidade aparece na renúncia à pretensão de uma fundamentação última para esses valores que, no limite, só são compartilháveis por afinidade, atração e disputa política.

Nossa interpretação se distancia de certa tendência, presente principalmente nos comentários em língua inglesa, que consiste em aparar as arestas da filosofia nietzschiana com vistas a torná-la mais palatável, harmonizá-la com a sensibilidade moral vigente ou com o ambiente da meta-ética contemporânea. Enquanto as leituras populares de Nietzsche

frequentemente incorreram nos lugares comuns de demonização ou santificação, as leituras acadêmicas, ao que nos parece, ocasionalmente sucumbem ao risco contrário e igualmente danoso de tentar domesticar sua obra ao ponto do prosaico. Por outro lado, buscamos não fugir ao desafio de escutar a filosofia nietzschiana no que ela tem de extemporânea, acreditando que o bom encontro com a filosofia requer que se deixe cair a expectativa de descobrir, no texto filosófico, um sistema de soluções gerais e definitivas, harmônicas com os nossos hábitos morais e intelectuais.

Nesse sentido, um dos pontos mais difíceis da filosofia nietzschiana, sua reivindicação de que a moral seja reduzida à política, pode ser visto não como uma resposta clara, mas como um desafio incontornável para uma época que parece padecer da tendência contrária: a de reduzir o debate político a seus aspectos morais, com consequências catastróficas que se aproximam da implosão do espaço político. Numa época em que a sobrevivência dos resíduos morais contrasta com a decadência das instituições que neles se apoiaram, não encarar o fato da dissolução dos pressupostos morais significa adiar um enfrentamento político fundamental.

Ao final, talvez se possa concluir também que os espaços deixados em aberto pela ausência de uma resposta definitiva a essas grandes questões conta como um atrativo a mais da filosofia nietzschiana. Revisitar a obra nietzschiana com o olhar voltado à radicalidade de sua crítica à moral, à profundidade de seu compromisso com a liberdade, e ao ambiente arejado de suas indefinições, pode ser uma oportunidade de experimentar algo da visão final que o próprio Nietzsche oferece sobre seus escritos, ao perceber, neles, “quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira!” (EH, Pr., §3).

O cultivo de si enquanto atividade política

Na tradição de interpretação da obra de Nietzsche, há uma forte tendência de alinhamento entre o tema do cultivo de si e da estética de si. Eventualmente, essa leitura deu ensejo à ideia de que, na filosofia nietzschiana, haveria uma redução da moral à estética. Segundo essa leitura, enquanto o cultivo de si não está submetido a regras morais, ele se orientaria por preceitos análogos àqueles que se aplicam ao campo das artes, de modo que o cultivo de si poderia ser reduzido à fórmula “cultivar-se a si mesmo como uma obra de arte”. Alexander Nehamas, um dos precursores dessa leitura, reconhece afinal, em seu belíssimo livro *Nietzsche: Life as Literature* (1985), que a aproximação é meramente metafórica. Ainda assim, é comum nos depararmos com sugestões de que seria possível substituir a noção de “bem” pelo valor do “belo”, bem como a liberação da regra a favor da inspiração do exemplo.

A leitura esteticista parece deixar de fora um aspecto importante da filosofia nietzschiana: a ideia de “dar forma” ou “conferir estilo” ao próprio caráter se refere a uma prática que vai além da mera “ressignificação” e “conciliação psicológica”, pois ela diz respeito a um rearranjo a nível dos instintos. Circunscreve-la ao âmbito psicológico parece impor uma limitação do cultivo de si às esferas do imaginário e do simbólico, deixando escapar o fato de que os instintos são algo da ordem do real. A leitura esteticista ilumina de forma muito limitada um aspecto importante do cultivo de si, que é o fato de que esse rearranjo tem também uma função terapêutica, a função de libertar do sofrimento advindo da solução moral.

A via esteticista parece também insuficiente para se abordar o conflito *político* entre os instintos, ou entre instintos e valores, ou entre o “tipo mais livre” e os outros tipos.

Um outro problema, ao que nos parece, está em que a solução estética necessariamente deixa de fora um aspecto importante da filosofia nietzschiana, que é o seu compromisso – crítico, problematizado, conflituoso, mas ainda assim, um claro compromisso – com o valor da verdade e com as virtudes epistêmicas. A ideia de construir-se como uma obra de arte teria, portanto, uma aplicação restrita, já que as virtudes e valores epistêmicos, fundamentais ao tipo *mais livre*, são cultivados em outro terreno, que não exatamente o da arte²¹.

O valor da verdade não só está associado à aquisição de saudáveis virtudes epistêmicas, de utilidade geral, mas ganha um sentido prioritário porque a capacidade de honestidade intelectual cumpre um papel fundamental na assimilação do insight genealógico sobre a vida dos impulsos e valores, requisito indispensável à prática da liberdade. Reconhecer que se está pessoalmente implicado nas próprias avaliações – esta seria uma exigência de honestidade intelectual da qual os moralistas teriam passado ao largo (BM, §5).

Harcourt aponta, a nosso ver corretamente, que a interpretação segundo a qual os valores nietzschianos seriam “meramente estéticos” expressa um juízo *interior* ao regime moral que Nietzsche critica (HARCOURT, 2011, p. 266); Harcourt argumenta, convincentemente, que o aspecto atrativo (em oposição, por exemplo, às alternativas deontológicas ou utilitárias) dos valores (não-morais) que interessam a Nietzsche não é o bastante para qualifica-los como valores estéticos (HARCOURT, 2011, p. 272); o intérprete alerta, ainda, que a ideia de que alguém deva moldar o próprio caráter segundo um modelo artístico qualquer pode ser visto até mesmo como uma *falha* de caráter, precisamente pelo pouco espaço que esse ideal deixaria para o princípio de verdade (HARCOURT, 2011, p. 275)²².

²¹ Para uma leitura parecida ver LANE (2007); GAASTERLAND (2016).

²² Para uma leitura um pouco diferente ver OWEN (2013). Owen argumenta, com razão, que o indivíduo soberano se aproxima do artista na medida em que, assim como o artista mais realizado, ele entende que sua ação livre não

A solução estética chamou a atenção da filósofa Philippa Foot, para quem, por reduzir a moral à estética, Nietzsche se coloca terminantemente de fora do espaço da ética, porque ela envolveria uma renúncia radical de qualquer ideia de igualdade.

Não nos parece suficientemente clara a ideia de que Nietzsche se coloca contra *qualquer* sentido de igualdade; ele certamente se opõe ao ideal de igualdade do iluminismo democrático, mas este é apenas um sentido específico de igualdade, ligado a um programa político também específico, histórica e culturalmente circunscrito²³. Se esse é o sentido de igualdade em jogo, Foot parece correta ao tomar Nietzsche por um pensador antimoderno e anti-igualitário. O que não parece correto é o passo seguinte: a conclusão de que, ao denunciar a colaboração moral dos ideais burgueses de igualdade e os princípios hedonistas de bem-estar, Nietzsche estaria avançando o objetivo de reduzir o ético ao estético.

Ao que nos parece, Nietzsche reivindica uma recondução dos valores a seu sentido *político*. Isso se dá porque o próprio modelo explicativo das vontades de poder é, em si mesmo, um modelo político. Uma leitura realista das dinâmicas de poder, seus arranjos circunstanciais de equilíbrio e equipolência, é o que sobraria de uma interpretação moralmente deflacionada ou eliminativista. Isso, é claro, traz uma série de problemas para a filosofia nietzschiana, como tem sido notado entre os comentadores. Há ainda muitas dúvidas sobre as consequências da crítica de Nietzsche ao princípio de igualdade, até porque essa crítica não parece se assentar no campo da justiça distributiva; Nietzsche tem muito pouco a dizer sobre a distribuição dos bens materiais, por exemplo. Sua maior preocupação parece ser recuperar um tipo de preeminência política dos tipos excepcionais, encontrada, de certa forma, nas sociedades aristocráticas. Mas essa aspiração não se faz acompanhar de sinalizações muito claras sobre um sistema político alternativo qualquer a ser adotado.

Essas incertezas se devem, em parte, à falta de clareza sobre os valores, e, em última instância, as instituições que poderão mediar a vida social sem a ancoragem da moral, e é por isso que a perda dessa ancoragem é encenada, em vários momentos do texto nietzschiano, como

ocorre na contramão das relações de necessidade, mas no interior da necessidade. A ideia de que os artistas entendem a relação entre necessidade e “livre-arbítrio”, e portanto teriam algo a ensinar aos filósofos, aparece em BM, §213. A leitura de Owen, no entanto, parece se alimentar de aproximações meramente analógicas entre o espaço da arte e o espaço da liberdade, e seria insuficiente enquanto explicação do compromisso com o valor da verdade e seu papel na assimilação do *insight* genealógico. Não nos parece que esse ponto de contato, talvez até metafórico, entre o artista e o indivíduo soberano seja suficiente para reduzir o sentido político da liberdade a um sentido estético.

²³ Foot resume sua própria ideia de igualdade, aquela que não teria encontrado em Nietzsche, na fórmula “estamos todos no mesmo barco”. Curiosamente, essa mesma fórmula serviu de slogan das classes altas durante o enfrentamento da pandemia do COVID-19, slogan que lhes permitiu ignorar solenemente a desigualdade de condições de cada um no enfrentamento dos terríveis efeitos da pandemia, que atingem de forma muito mais grave a parcela mais pobre da população.

uma perda, de fato. Se para o leitor contemporâneo a filosofia política nietzschiana aparece como um problema, isto não pode obliterar o fato de que o valor dessa filosofia talvez esteja, precisamente, em *apontar* um problema que o próprio Nietzsche enxergou sob um ponto de vista *trágico*. Pode-se discutir até que ponto o próprio Nietzsche estaria ciente das implicações políticas desse problema e, independentemente disso, concluir que sua obra é insuficiente enquanto solução.

Mas ainda assim é possível encontrar nessa obra um método realista de análise política a partir da genealogia das relações de poder. Esse método serve, primeiramente, para descrever qualquer fenômeno humano – seja ele subjetivo, individual, ou coletivo, comunitário, social – a partir do vocabulário político, o vocabulário do poder, que se desdobra em termos de comando e obediência, força e fraqueza, alianças, negociações, concessões, sanções, conflitos, etc. A aplicação desse vocabulário seria tanto mais apurada quanto moralmente deflacionada.

Uma outra contribuição que sobrevive às indeterminações de sua filosofia política seria o próprio repertório de indicações práticas que têm a ver, em linhas gerais, com o perfeccionismo nietzschiano e seu interesse pelos tipos de exceção.

Dentre eles, o tipo de exceção que mais interessa a Nietzsche, o tipo *mais livre*, e também mais potente, seria aquele capaz de gerir a vida política de seus instintos e valores segundo um princípio de liberdade. Mas além disso, o valor de liberdade, enquanto uma espécie de meta-valor ou valor-guia do experimento imoralista, funciona, a princípio, como uma reivindicação *política* de autonomia. Trata-se, portanto, de uma dinâmica política de construção de si, tanto no que diz respeito ao arranjo pessoal de instintos, afetos, valores, e os conflitos internos a eles, quanto no que diz respeito ao jogo de forças sociais e culturais. O pano de fundo do experimento é o campo de batalha contra a moral, e esta é, afinal, uma ferramenta política, como fica cada vez mais claro na filosofia nietzschiana.

Isso não significa que os valores estéticos não tenham um papel importante no imoralismo nietzschiano, pelo contrário. Os valores estéticos, assim como os valores epistêmicos, em sua versão não-moral, são convocados ao experimento, que é, afinal, um experimento de produção de valores não-morais. É preciso que esse experimento seja alimentado por toda uma riqueza de recursos imaginários e simbólicos, advindos das artes, da ciência, de conhecimento dos mais diferentes tipos. Mas o experimento imoralista, em si, é descrito e justificado em termos políticos, e orientado na prática pelo valor de liberdade, que é sempre o motor de alguma insurreição.

Assim entendido, o imoralismo nietzschiano não seria uma renúncia à esfera da eticidade, mas uma renúncia a qualquer solução definitiva nesse campo, que se torna, assim, um campo de experimentação. Sob o risco de um moralismo recalcitrante, esse campo e as atividades nele desenvolvidas devem ser pensados sob um ponto de vista político. Se quisermos reduzir o imoralismo nietzschiano a uma fórmula, diríamos então que ele é um *experimento* político de cultivo de si, a ser conduzido pelo valor de liberdade.

Referências Bibliográficas

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

CONSTÂNCIO, J., ‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom. *Nietzsche-Studien* 41 (1):127-162, 2012.

CONWAY, D., The Birth of State. In SIEMENS, H. W., ROODT, V., (eds.), *Nietzsche, Power and Politics – Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, pp. 37-67. Berlin: De Gruyter, 2008.

FOOT, P., Nietzsche’s Immoralism. In: *Moral Dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 144–158.

GAASTERLAND, H., Anti-Stoic Lessons for the concept of *Amor Fati* in *Gay Science IV*. Pli: The Warwick Journal of Philosophy, pp. 70-89. Warwick: University of Warwick, 2016.

GIACOIA JR., O., Arte e Filosofia: para uma crítica dos Ideais Ascéticos. *Revista Philósofos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p.197-218, JUL./DEZ. 2016.

HARCOURT, E., Nietzsche and the “aesthetics of character”. In In MAY, S. (ed.) *Nietzsche’s On The Genealogy of Morals – a critical guide*. Pp. 265-284. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HURKA, T., Nietzsche: Perfeccionist. In LEITER, B., SINHABABU, N., (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press. pp. 9-31, 2007.

LANE, M., Honesty as the Best Policy. Nietzsche on *Redlichkeit* and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self, in BEVIS, M.; HARGIS, J.; RUSHING, S., (eds.) *Histories of Postmodernism*, pp. 25-51. New York: Routledge, 2007.

LEMM, V., Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s “Schopenhauer as Educator”. *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 34, 2007.

LOPES, R. A., Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013.

MEDRADO, A., Liberdade e Imoralismo em Nietzsche. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2021. Disponível online: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/35364/1/MEDRADO%2C%20A%2C%20Liberdade%20e%20imoralismo.pdf>.

NEHAMAS, A., *Nietzsche – Life as Literature*. Harvard University Press, 1985.

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

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F., *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F., *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- NIETZSCHE, F., *Schopenhauer as Educator*. In *Untimely Meditations*. Traduzido por J.R. Hollingdale. Editado por Daniel Breazeale. New York: Cambridge University Press, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- OWEN, D., “Nietzsche’s Freedom: the art of agonistic perfectionism”. In: ANSELLPEARSON, K., (ed.) *Nietzsche and Political Thought*. Bloomsbury Academic, pp. 71-82, 2013.
- PORTER, J., I., *Nietzsche's Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- RAWLS, J., *A theory of justice*. USA: The Belknap press of Harvard University press; 1971.
- RICHARDSON, J., Nietzsche on Time and Becoming. In PEARSON, K. A, (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing, 2006, p. 208-229.
- SIEMENS, Nietzsche e a Sociofisiologia do Eu. *Cadernos Nietzsche Guarulhos/Porto Seguro*, v.37, n.1, p. 185-218, 2016.
- SOLOMON, R. C., Nietzsche on Fatalism and “Free Will”. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 23, pp. 63-87, Spring 2002.
- VAN TONGEREN, P., “Nietzsche’s Greek Measure”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 24, Penn State University Press, pp. 5-24, 2002.
- VAN TONGEREN, P., Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de *Para Além de Bem e Mal*. *Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro*, v.37, n.1, p. 219-241, 2016.