



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito: um escrito para ser escutado com os olhos

The Ecce Homo as language to infinity: a writing to be heard with the eyes

Vânia Dutra de Azeredo 

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP.

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pós-doutoranda na UNICAMP.

Contato: vania.azeredo@unirio.br

Resumo: Neste artigo, apresentaremos a narrativa de *Ecce Homo* como suspensão da morte através da palavra, mediante o resgate do sentido das narrativas para os gregos da antiguidade. Aplicaremos ao livro de Nietzsche a leitura de Foucault em “A linguagem ao infinito”, mostrando que nele, Nietzsche escreve um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos, atingindo por meio dos escritos a imortalidade enquanto ligada ao nome do autor e desligada do eu.

Palavras chave: Imaterial–discurso. Autor. Linguagem. Narrativa.

Abstract: In this article, we will present the narrative of *Ecce Homo* as a suspension of death through the word by rescuing the meaning of narratives for the ancient Greeks. We will apply Foucault's reading in “Language to Infinity” to Nietzsche's book, showing that in it, Nietzsche writes an essay to, at all times, be heard with the eyes, achieving immortality through writings while linked to the name of the author and disconnected from the self.

Keywords: Immaterial–discourse. Author. Language. Narrative.

Para Ernildo Stein e Scarlett Marton

Neste artigo, contamos elucidar a diferenciação estabelecida por Nietzsche em *Ecce Homo* entre o “eu” e “os escritos”, conforme afirmação em “Por que escrevo livros tão bons”, ao apresentar o livro como uma narrativa que visa suspender a morte através da palavra. Em um primeiro momento, partiremos das considerações de Chartier sobre o papel dos escritos nas culturas europeias, objetivando mostrar que Nietzsche os entende desde a dimensão imaterial–discurso, embora reconheça a

material-exemplar. Na sequência, trataremos do sentido da autoria em Nietzsche retomando a noção de “granito de *fatum*” e a conformidade entre os conceitos e os escritos para, depois, demarcar o sentido da figura do autor na relação com a obra para o filósofo. Por fim, aplicaremos a leitura de Foucault em “A linguagem ao infinito” ao discurso de *Ecce Homo*, objetivando expor nossa hipótese de que Nietzsche nele retoma o sentido das narrativas gregas, buscando a imortalidade da obra ao redigir um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos.

I – Os escritos: material-exemplar e imaterial-discurso

Começamos por apresentar as considerações de Roger Chartier sobre os escritos, retomando a diferenciação trazida por ele entre a dimensão material-exemplar e imaterial-discurso desde Kant até Fichte e Goethe para, a partir de tal tematização, compreender o papel dos escritos em Nietzsche em termos do sentido da propriedade e da autoria para ele, mostrando que o autor de *Ecce Homo* os concebe em consonância com as formulações da modernidade.

Em outubro de 2007, Roger Chartier pronuncia a lição inaugural do *Collège de France*, “Escutar os mortos com os olhos”, discorrendo sobre os papéis dos escritos nas culturas europeias, partindo do fim da Idade Média até a atualidade. Nela, situando-se entre o passado e o presente, o professor discorre sobre as condições e as mutações dos escritos, do livro impresso aos desafios da textualidade digital. Ao fazê-lo, dentre as variadas questões constantes na exposição das quais não trataremos, duas nos pareceram importantes para uma abordagem do sentido de *Ecce Homo* em Nietzsche, quais sejam, a que retoma as considerações de Foucault acerca da temática “o que é um autor” e a referência à formulação kantiana em “A doutrina do direito” na *Metafísica dos costumes*. Nela, Kant introduz a distinção do livro como, na formulação de Chartier: “objeto material, que pertence a seu adquiridor, e o livro como discurso dirigido a um público, que permanece como propriedade de seu autor e só pode ser distribuído por aqueles que são seus mandatários” (CHARTIER, 2010, p. 16). Retomaremos as afirmações feitas por Kant em *A Metafísica dos costumes*, “Que é um livro?”, ao tematizar os direitos adquiríveis por contrato:

Um livro é um escrito (é aqui indiferente que esteja redigido à mão ou impresso em caracteres tipográficos, ou que tenha muitas ou poucas páginas) que, por meio de signos linguísticos visíveis, representa um discurso que alguém dirige ao público. – Aquele que fala em seu próprio nome é o autor (*autor*). Aquele que fala publicamente através de um escrito em nome de outrem (do autor) é o editor (KANT, 2005, p. 141).

Que o livro seja um escrito independentemente do formato que o caracteriza, fica explicitado na citação, bem como a ausência de dúvidas quanto à materialidade que lhe é característica. No que concerne ao agrupamento de signos linguísticos, somos

remetidos por Kant à divisa de propriedade que remete o discurso proferido ao público como propriedade do autor-pensador e o mesmo discurso enquanto proferido por outro em nome do autor-pensador como propriedade atribuída, uma vez que a fala não é autoral, mas pronunciada em nome de outro, como no caso do editor. Visando assinalar a proibição da contrafação no Direito, Kant tematiza a diferença existente entre a fala pública do autor-pensador e a que se realiza por meio dele através do nome do autor. No caso em questão, o editor, por meio de um contrato, adquire o direito de falar em nome do autor-pensador, constituindo-se como editor legítimo, enquanto aquele que o faz sem autorização configuraria a contrafação e, com isso, a figura de um editor ilegítimo, cujo discurso furta os proveitos do editor legal através, notadamente, de reimpressões não autorizadas. Sendo o livro, simultaneamente, material-exemplar e imaterial-discurso, ele pode ser legalmente reproduzido por quem tem dele o direito real do imaterial-discurso, mas não o pode por quem tem a posse material do exemplar sem a correspondente propriedade do discurso, gerando um uso abusivo do livro que se deve, consoante a Kant, à confusão entre o direito pessoal e o direito real que o autor de *A metafísica dos costumes* visa elucidar ao responder à questão “O que é um livro?”.

Partindo das reflexões de Kant sobre o estatuto do escrito, Chartier objetiva trazer à tona a problemática da propriedade literária no que concerne à distinção entre a dimensão material e a discursiva presente em Kant e o subsequente abandono dela, datado da separação do escrito de toda e qualquer materialidade correspondente, tornando o discurso do autor-pensador eminentemente imaterial, caracterizado, nas palavras de Chartier, pela: “separação fundamental entre a identidade essencial da obra e a pluralidade indefinida de seus estados ou, para usar o vocabulário da bibliografia material, entre *substantivas* e *acidentais*, entre o texto ideal e transcendente, e as formas múltiplas de sua publicação” (CHARTIER, 2010, p. 16). Refletindo sobre as possibilidades e os limites da propriedade literária no que concerne a critérios e a justificações, Chartier apresenta as formulações históricas que conferiram aos escritos determinada prescrição definidora, permitindo atribuir a eles, por exemplo, uma identidade situada para além da materialidade enquanto posse, ao mesmo tempo, imprescritível e transmissível que, na formulação do professor-historiador, remete ao entendimento do usufruto dos escritores como fixado ora pelo estilo ora pela ligação entre as noções; mencionando algumas, ele escreve: “Balckstone situava na singularidade da linguagem e do estilo, Diderot, nos sentimentos do coração, e Fichte, no modo sempre único pelo qual um autor liga, umas às outras, as ideias” (CHARTIER, 2010, p. 17).

As indagações de Chartier sobre os critérios demarcadores da posse dos escritores sobre as obras, da existência ou não de um vínculo identitário entre elas e da separação entre uma conformidade essencial e a materialidade que a envolve, permite-nos

endereçar tais questões ao *Ecce Homo* de Nietzsche, perguntando ao texto, por um lado, pelo estatuto do discurso nele presente e pela vinculação de tal discurso com o conjunto da filosofia escrita que o antecede e, por outro, pelo papel que a autoria exerce na escrito. O que é um autor em Nietzsche? Afinal, em “Por que escrevo livros tão bons”, seção que antecede a apresentação comentada dos livros já publicados, Nietzsche principia por estabelecer uma distinção entre ele e a obra, assinalada ao afirmar que: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). Estaria o filósofo tentando diferenciar a fala do nome do autor daquela que se realiza por meio do nome dele, retomando a diferença estabelecida por Kant entre a materialidade do livro e o discurso endereçado ao público nele presente? Neste caso, estaria separando o eu, enquanto autor-pensador, dos escritos, enquanto autor-editor, procurando evitar a contrafação?

Se tomarmos por base as ponderações de Janz referentes ao verão de 1885, no capítulo “Eu aspiro à minha obra”, especialmente, em “Schmeitzner vingá-se”, somos conduzidos às preocupações e ao empenho de Nietzsche em recuperar os direitos editoriais de suas obras, visando, de uma parte, à reelaboração delas com o objetivo de conformar os textos anteriormente publicados com os novos em um conjunto assentado organicamente. De outra, o desiderato de desvincular os livros e as reflexões neles presentes da propaganda antissemítica que intensamente Schmeitzner representava e propagava. Dois trechos das cartas de Nietzsche, citadas por Janz, permitem confirmar as inquietações do filósofo tanto em termos da almejada posse jurídica dos escritos quanto da indevida e, para ele, nefasta associação do pensamento dele com o antissemitismo. No primeiro, lemos: “desgraçadamente... não foi possível conseguir a compra e tanto os seus escritos [de Overbeck] como os meus seguem completamente enterrados, e sem possibilidade de desenterro, neste buraco de antissemítas...” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 338). Em outra passagem, encontramos uma formulação também enfática: “Meus livros... figuram em toda parte como ‘literatura antissemítica’ e assim serão conhecidos, como me confirmou um livreiro de Leipzig.” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 338). Convém ainda mencionar o lamento de Nietzsche frente a um ultraje singular que lhe fora feito ao colocarem o nome de Zarathustra ao lado do nome de Dühring.

A totalidade da exposição de Janz nos capítulos “Eu aspiro à minha obra” e “Primeira colheita” permite compreender, de modo iniludível, as dificuldades de Nietzsche com o editor de suas obras, Schmeitzner, e com o trato com os editores para as novas publicações (Cf. JANZ, 1994, p. 311-348). Apresentando uma narrativa sequencial das variadas tentativas inglórias do autor de *Ecce Homo* em obter a posse dos livros publicados, bem como do receio e da indignação constantes no que concerne à associação do pensamento dele ao antissemitismo, a exposição de Janz remete à apreensão de Nietzsche com a fala pública do editor por meio dos escritos dele,

reconhecendo a diferença apresentada por Kant entre aquele que, falando em seu próprio nome, é o autor e aquele que, falando publicamente em nome do autor e através dos escritos dele, é o editor. Todavia, a preocupação com a contrafação em sentido estrito, a reprodução não autorizada de uma obra, não ocupava Nietzsche. Uma carta sobre as ações do editor Schmeitzner endereçada a Overbecck indica justamente o contrário: “O abandono com que Schmeitzner guardou minhas coisas é indescritível: durante dez anos nenhum exemplar foi distribuído, nem nada foi enviado à crítica; nem mesmo um ponto de distribuição em Leipzig” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 360).

Acrescente-se o dado de que Nietzsche viu-se ante a necessidade de custear a publicação dos próprios livros, conforme carta a Overbecck: “Das minhas negociações com todos os editores possíveis, finalmente ficou claro que só me resta um caminho, que é o que sigo agora. Deixar alguma coisa vir a luz às minhas custas [...]. Que isso fique entre nós” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 360). Disso concluímos que o autor de *Assim falava Zaratustra* não receava a reprodução, a reimpressão, a distribuição não autorizadas de suas obras; embora mantivesse o temor das associações do discurso dele com posições que expressamente recusava, indicando as reservas do filósofo com o uso indevido de seu discurso, especialmente, com a transformação da filosofia dele em algo que lhe seja contrário. Neste caso, a contrafação em um sentido amplo, enquanto reprodução fraudulenta de algo em prejuízo do autor, atormentava Nietzsche bem como a não compreensão da filosofia dele.

Duas cartas do ano de 1883, mostrando a assimetria entre a visada do autor sobre o livro e a correspondente recepção dele, apontam para a ausência de conformidade entre elas. Em forma de indignação, Nietzsche escreve a Peter Gast afirmando que: “Repugna-me que *Zaratustra* entre no mundo como um livro para entretenimento. Quem é bastante ‘sério’ para ele! Se eu tivesse a autoridade do ‘velho Wagner’, seria melhor. Mas, agora, ninguém pode evitar que eu seja atirado aos ‘literatos’[...]” (Carta de 19 de fevereiro de 1883 a Peter Gast). Na segunda, ao enviar o livro ao Barão de Gersdorff, apresenta-o como expressão maior e original da filosofia por ele escrita, ao declarar que: “O meu *Zaratustra*, que te enviarei esta semana, revelar-te-á a elevação do voo da minha vontade. Não te deixeis enganar pela forma legendária do meu livro. Atrás das suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia” (Carta de 28 de julho de 1883 ao Barão de Gersdorff). A comparação dos dois trechos indica uma disparidade entre a intenção do autor e a recepção do leitor; conduzindo-nos à percepção de que factíveis confusões entre as afirmações feitas e o entendimento delas acompanham os escritos de Nietzsche.

A inquietação do filósofo com a ausência de compreensão das noções por ele introduzidas bem como o receio de uma alteração delas, a nosso ver, está presente nos textos do autor. Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, em “O menino com o espelho”, Nietzsche traz a preocupação de que uma filosofia eminentemente afirmativa seja transformada em seu contrário, mostrando a possibilidade de um uso indevido do seu discurso através da distinção entre o joio e o trigo. No trecho, trata-se de um sonho em que Zaratustra, ao se olhar no espelho, vê a imagem do diabo refletida ao invés da sua, cumprindo à personagem elucidar o sentido de tal reflexo, qual seja, o perigo da *doutrina*: o joio quer chamar-se trigo. Em vista disso, a personagem faz a distinção entre aquilo que aparece refletido e a doutrina, no caso, ele. O sentido da expressão “o joio quer chamar-se trigo” relaciona-se diretamente à imagem refletida: o diabo. Seria uma estranha alusão feita por Nietzsche se, em outra ocasião, já não tivesse recorrido à figura similar.

Em *A gaia ciência*, § 341, ao anunciar pela primeira vez a doutrina do eterno retorno é ao demônio que recorre: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você já está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento [...]’, acrescentando: ‘Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’” (GC 341). No caso do prenúncio do eterno retorno, trata-se de distinguir a compreensão da mensagem através da aceitação, assimilação da doutrina, ou da rejeição, por não suportar o peso, remetendo ou a um deus ou a um demônio. São as duas faces que a filosofia positiva de Nietzsche comporta ao aniquilar os referenciais semânticos da tradição: atingir a aquiescência profunda ou precipitar-se no niilismo suicida. O reflexo do diabo no espelho corresponde a um dos sentidos que ela comporta, o do joio da negação ao invés do trigo da afirmação. A confusão entre eles gera o perigo que Nietzsche vê com a exposição de seu pensamento. Efetivamente, o espelho, em nossa leitura, reflete o próprio Nietzsche no sentido da apresentação do pensamento genuíno dele, conforme carta citada anteriormente: “Não te deixeis enganar pela forma legendária do meu livro. Atrás das suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia” (Carta de 28 de julho de 1883 ao Barão de Gersdorff).

Além disso, convém lembrar que, na mitologia grega, o espelho é um objeto comum nos ritos iniciáticos de Dionísio, tendo como uma de suas finalidades captar a

alma do refletido¹. Nietzsche é conhecedor desses ritos e, a nosso ver, transporta para o menino com o espelho uma espécie de passagem e de renascimento similar ao de Dioniso quando, depois de refletir-se no espelho, é destruído pelos Titãs para renascer através de Zeus. Na figura do menino olhando-se no espelho, está a busca pelo reflexo de sua verdadeira imagem. Se a imagem refletida é a do diabo, ela aponta para os perigos de, mediante o reflexo, ser presa das mais variadas interpretações. Como Dioniso se tornou presa fácil dos Titãs ao olhar-se no espelho, Nietzsche pode agora tornar-se presa daqueles que, não compreendendo seu discurso, fazem dele um uso indevido conduzindo-o à negação. Na visão de Salaquarda, que em muitos aspectos seguimos, a distinção entre o joio e o trigo assinala a competência ou a ausência dela enquanto condição de possibilidade de acesso à filosofia de Nietzsche desde vivências similares. Nas palavras do intérprete, lemos:

Quando se lê no início da segunda parte: “Minha doutrina está em perigo”, esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zarathustra não sejam tomados ao pé da letra em relação às suas intenções, mas sejam tomados ao pé da letra por pessoas que não os conquistaram e viveram e por isso não têm nenhum direito sobre eles (SALAQUARDA, 1997, p. 19).

Convém trazer a passagem de *Para além de bem e mal*, em que Nietzsche assinala que, mesmo utilizando palavras similares, não há garantia de compreensão sem que se compartilhe experiências, afirmando que: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (BM 268) Ao fazê-lo, situa a exclusividade do comunicar, do encontro de perspectivas na provação das mesmas vivências, na similaridade que as acompanha e, por isso, as aproxima. Salaquarda aponta para isto, no texto citado, como uma forma de interditar a apropriação e a aplicação das sentenças e dos pensamentos de Zarathustra por aqueles que não conquistaram o direito a elas a partir de compartilhamentos prévios. Mas, em nossa leitura, com essas afirmações, Nietzsche nos remete, em igual medida, às apreensões quanto à associação do pensamento dele com posições diversas, capazes de ligar as sentenças elaboradas por ele com outras que lhe sejam opostas.

Se, por um lado, concordamos que somente a partir de vivências similares Nietzsche encontrará seus interlocutores e que eles exclusivamente têm direito ao

¹ Em *Mitologia grega*, Junito de Souza Brandão ao tratar dos objetos misteriosos presentes nos cultos de Dioniso, escreve sobre o espelho como o que reflete o que somos e o que não somos: “Lúcio Apuleio, nascido por volta de 125 p. C., que foi um verdadeiro colecionador de iniciação no segundo século de nossa era e que se vangloriava de ser iniciado nos mistérios de Dioniso, fala de objetos misteriosos, usados por iniciados: a esses objetos o escritor dá o nome de crepúndia. O espelho, a partir do qual, especulando, vemos o que somos e o que não somos, objeto muito comum em ritos iniciáticos, tem, entre muitas finalidades que se lhe atribuem, a de captar com a imagem, que nele se reflete, a alma do refletido. Olhando-se no espelho, Zagreu tornou-se presa fácil dos Titãs[...]” (BRANDÃO, 1987, p. 119).

discurso dele; por outro, vemos na diferenciação entre o joio e o trigo a inquietação do autor com as apropriações diversas que podem ser feitas seja pelo leitor seja pelo editor ou, ainda, por ambos. Em *Humano, demasiado humano II*, ele define os piores leitores como saqueadores: “Os piores leitores são os que agem como soldados saqueadores: retiram alguma coisa do que podem necessitar; sujam e desarranjam o resto e difamam todo conjunto” (HH II, 137). Mesmo que, no trecho citado, Nietzsche não mencione a preocupação de que “os soldados saqueadores” possam desarranjar e difamar o discurso dele, manifesta os prejuízos da apropriação seletiva do leitor sobre o texto do autor, apontando para presumíveis disparidades entre as visões de um e de outro acerca do mesmo texto.

Mas justamente a ênfase conferida por Nietzsche aos sentidos que acompanham o discurso dele, nos leva a distanciá-lo das preocupações com os textos escritos enquanto material-exemplar e o aproximar das inquietações pertinentes ao imaterial-discurso como imprescritível e transmissível. Com isso o autor de *Ecce Homo*, a nosso ver, desvia-se das considerações de Kant sobre o livro, embora as reconheça e, ao mesmo tempo, aproxima-se das de Blackstone, Diderot e Fichte; ainda que o primeiro entenda o escrito desde a singularidade do estilo, o segundo a partir dos sentimentos do coração e o último através do modo pelo qual o autor estabelece a ligação entre as ideias. Nos três casos, o destaque para a posse dos escritos de um autor, bem como a condição que o caracteriza e o define é colocada na dimensão do discurso-imaterial. Nas considerações de Roger Chartier endereçadas a Foucault em “Revisão de uma genealogia”, lemos sobre a propriedade literária na França e na Alemanha presente nos discursos de Fichte, Herder, Goethe e muitos outros autores o estabelecimento de uma explícita demarcação entre o material-exemplar e o imaterial-discurso, remetendo a propriedade e a identidade da obra ao plano eminentemente intelectual:

Distinção entre, de um lado, a obra em sua identidade fundamental, referida à irreduzibilidade singular de um ato criador, de uma genialidade sem igual e, de outro, todas as formas particulares que podem ser dadas a esta obra, o que Blackstone chamava de os “meros acidentes” que podem ser o veículo desta obra. Este é o ponto fundamental da noção moderna de *copyright*, que se aplica a uma obra que está presente em todos os lugares, mas que não existe em parte alguma, sendo seus critérios de identificação de ordem puramente estética ou intelectual (CHARTIER, 2021, p. 46).

Em nossa ótica, Nietzsche, ao falar de seus escritos em *Ecce Homo*: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1) e mesmo antes dele, faz alusão ao lugar sem lugar do ato criador que confere aos livros publicados e aos em via de publicação uma compatibilidade fundamental e irreduzível, assentada no ato iniciador, inaugurador do filósofo enquanto autor. A visada de Nietzsche sobre a autoria não envolve considerações sobre uma possível função-autor que o termo possa

ter ou vir a adquirir enquanto individualização na história da filosofia ou em outras histórias. Não se trata do estabelecimento de regras que tornaram possível a atribuição de um nome próprio, enquanto individualidade do autor, à uma obra, encontrando as investigações e as análises bem posteriores de Foucault nos textos “O pensamento do exterior”, *A ordem do discurso* e, especialmente, “O que é um autor?”; mas, diversamente, situando-se na modernidade, ao lado de Fichte e de Goethe, entende a autoria e a propriedade literária a partir da irreduzibilidade do ato criador, ainda que o remeta a um “granito de *fatum*”.

II – O lugar do autor em Nietzsche

Neste momento, abordaremos o sentido da autoria em Nietzsche. Primeiramente, retomando a noção de “granito de *fatum*” enquanto base a partir da qual o filósofo fala para, na sequência, analisar a relação entre os conceitos e os escritos a fim de, ao final, demarcarmos o sentido da figura do autor na relação com a obra em Nietzsche.

Começemos por trazer as considerações de Nietzsche quanto à dimensão não-consciente que conduz e regula o discurso de um autor-pensador. Em *Para além de bem e mal*, ele afirma que: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...]” (BM 6). “Quem filosofa, quem é o autor?”, poderíamos indagar, mas a resposta, para aquele que assina *Ecce Homo*, seria, invariavelmente, “nossos impulsos”. Daí ele afirmar em *Para além de bem e mal* que: “[...] em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus impulsos” (BM 3). Com o mesmo sentido, lemos em um fragmento póstumo de 1885, em que Nietzsche declara: “Todas as nossas motivações conscientes são fenômenos de superfície: por detrás delas se encontra a luta de nossos impulsos e estados, a luta pela violência” (FP 1885, 1[20]).

Se essas afirmações terminam por retirar os predicados de objetividade e de impessoalidade do texto, em termos de sua confecção, remetendo a produção filosófica ao resultado da luta entre impulsos, entendida como interpretação; dela não excluem o sentido conferido ao autor enquanto entende a autoria desde o imaterial-discurso, conforme nossa pressuposição. Ao contrário, vai ao encontro dela, já que na ótica de Nietzsche, conforme afirmação em *Genealogia da moral*, temos “apenas uma visão perspectiva” e somente “um ‘conhecer’ perspectivo” (GM III 12) em que a profusão de afetos interfere, ou melhor, determina nossa visão sobre algo e circunscreve as possibilidades de nossa objetividade. Afinal, seguindo a afirmação dele, nosso aparato conceptual, nosso sistema semântico exprime nossos afetos, estabelecendo uma relação diretamente proporcional entre a redução de afetos e nossa pretensa

objetividade: “e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM III 12).

Ora, é na noção de objetividade marcada por aspas que, a nosso ver, podemos mostrar o sentido e a pertinência da leitura e da escrita filosófica em Nietzsche. Para isso, entendemos ser necessário acrescentar o predicado expressivo como complemento inseparável do conceito de objetividade a partir da admissão do perspectivismo, já que se trata de uma condição do humano, requerendo que se estabeleça uma ligação entre um e outro conceito. Afinal, se nossa leitura é perspectiva, nossa objetividade será, necessariamente, expressiva. Convém, assim, acrescentar uma complementaridade conceitual que remete os conceitos à certa fusão requeredora do abandono das designações usuais que definem um e outro conceito tomado isoladamente. Em nossa leitura, se a expressividade requer a vivacidade, a animação e a energia, supondo ainda a vinculação de emoções e de valores à expressão do que se pretende relatar; a objetividade define-se pela impossibilidade de uma percepção compartilhada por todos e, por conseguinte, livre de interesses pessoais, isenta e imparcial. Tomamos aqui as definições usuais nas mais diversas línguas. Todavia, como o aparato filosófico nietzschiano, do qual partimos, inviabiliza a ausência de interesses, bem como a isenção e a imparcialidade; isso levando-nos a afirmar como condição de salvaguarda da objetividade, mesclá-la com a expressividade. Ora, enquanto humanos, temos uma percepção valorativa que, fazendo recortes na leitura, a manifesta como valor. A perspectiva e a interpretação são apresentadas como limite dos sentidos possíveis em qualquer relato em Nietzsche², especialmente, os de um autor e, por decorrência, de uma obra enquanto expressão daquele que a concebe.

Convém agora retomar a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre o autor e o escritor em *Ecce Homo* ao discorrer sobre *Humano, demasiado humano*. No parágrafo quinto, lemos: “No fundo é o Sr. *Peter Gast*, então na universidade da Basileia, e a mim muito afeiçoado, que tem este livro na consciência. Eu ditava, a cabeça enfaixada e dolorida, ele escrevia, e corrigia também – ele foi no fundo, o verdadeiro escritor, eu fui apenas o autor” (EH, Humano, Demasiado Humano 5). Ora, ao nomear Peter Gast como escritor e a si como autor, Nietzsche, em nossa ótica, está reconhecendo a diferença entre introduzir conceitos e interrelacioná-los no contexto estrito do texto enquanto uma competência que marca o autor, como uma forma de identificação autoral definidora da ordem do imaterial-discurso. O nome próprio Nietzsche subsume a explanação proferida ao público, englobando nela conceitos, noções, estilos e disposições tramadas. Peter Gast, como escritor, é um agente orientado, é aquele que faz algo a partir do pensamento de alguém no que concerne a viabilizar a existência

² A tematização da objetividade expressiva em Nietzsche foi abordada por nós em “Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto” constante em *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

material do imaterial-discurso, anotando as formulações que outro havia gerado e gestado enquanto autor-pensador; portando, por isso, uma fala não autoral, ainda que mantenha em mente os pensamentos do autor-pensador. Daí ele ser o escritor enquanto Nietzsche apresenta-se apenas como autor. Em um fragmento póstumo de 1885, o filósofo alemão introduz uma definição do que seja para ele bom autor:

O que há de mais chato nos escritos de mentes sem clareza, mal instruídas e não filosóficas não é nem de longe a sua capacidade falha para tirar conclusões e o curso oscilante e claudicante de sua lógica. Ao contrário, o mais terrível é a falta de firmeza dos conceitos mesmos para os quais eles se servem das palavras: esses homens só têm na cabeça borrões conceituais. – O que distingue o bom autor, porém, não é apenas a força e a concisão de suas proposições: mas adivinhamos, se somos homens de narinas finas, que tal escritor se impõe constantemente e exercita *fixar* primeiramente os seus conceitos de maneira rigorosa, para torná-los mais firmes, ou seja, juntar com suas palavras conceitos inequívocos: e, enquanto isto não é feito, ele não pode escrever! (FP 1885, 34[83]).

No que concerne à competência de um autor, especialmente aquele que se propõe a escrever textos de filosofia, a tônica é posta por Nietzsche no rigor conceitual enquanto instância demarcatória dos sentidos que o conceito envolve para o autor. Somente a partir disso, ele poderá uni-los a palavras que os expressem de modo inequívoco. Se tal afirmação parece contrária às formulações de Nietzsche ao caracterizar as palavras desde a vulgaridade, o alcance dela na relação com o imaterial-discurso, enquanto definindo o autor, pode dissolver a aparente contradição³. A obra pertence ao autor enquanto coisa imaterial que reúne uma identidade essencial, originária e indestrutível a partir dos conceitos que o autor introduz e marca com a assinatura dele. A produção de uma obra filosófica requer que anteceda à reunião de um conceito a uma palavra um exercício de demarcação conceitual das reflexões, fixando e tornando sólidos os conceitos enquanto condição para a escrita filosófica. Entendendo a filosofia como uma espécie de fábrica de conceitos que expressam interpretações, o discurso de Nietzsche introduz um aparato conceitual a partir do qual interpreta o mundo e denuncia a crença exacerbada de um filósofo no conceito contra o afirmar da constante criação autoral deles: “os filósofos

³ De fato, o que caracteriza a palavra, em Nietzsche, é a vulgaridade enquanto iguala o desigual e transforma o próprio em algo comum. Em sua definição, “Palavras são sinais sonoros para conceitos, mas conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados para sensações recorrentes e associadas” (BM 268). Porque as palavras são sinais sonoros para conceitos e os conceitos são sinais-imagens para sensações associadas, Nietzsche considera que mesmo utilizando as mesmas palavras, não há garantia de compreensão remetendo a condição do comunicar à compartilha de perspectivas que se assentam nas mesmas experiências: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (BM 268).

[...] não devem mais se contentar em aceitar os conceitos que lhes dão, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é preciso que comecem a *fabricá-los*, a *criá-los* [...]”(FP 1885, 34 [195]);⁴ permitindo entender um conceito na filosofia como construção, invenção, criação, que remonta ao introduzir de uma interpretação enquanto expressa o “granito de *fatum*”, a confissão pessoal do autor, ao mesmo tempo, imaterial e imprescritível. É nela que encontramos, simultaneamente, o “eu” e os “escritos”, demandando elucidar a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre eles na afirmação presente em *Ecce Homo*, especialmente por se tratar de uma narrativa que envolve por completo a experiência vivencial de Nietzsche em paralelo com o pensamento dele.

O modo como o autor correlaciona e estrutura os variados conceitos presentes nos escritos permite desvelar o sentido e os sentidos que o autor quis apresentar, requerendo um longo e lento percurso pelo texto para que ele se revele ao leitor.⁵ No trecho de *Humano, demasiado humano II*, intitulado “Livro bom pede tempo” encontramos outra vez uma exposição sobre a separação entre a obra e o autor, incluídos os prejuízos advindos da confusão entre os dois. Primeiro, Nietzsche afirma: “Todo livro bom tem gosto acre quando surge: tem o defeito da novidade. Além disso, é prejudicado pelo autor vivo, se ele for conhecido e muito se falar dele: pois existe o hábito de se confundir o autor com sua obra” (HH II 153). Na sequência, o filósofo declara: “O que nesta houver de espírito, brilho e doçura tem que se desenvolver com os anos, aos cuidados da veneração crescente, depois antiga, e por fim tradicional. Muitas horas terão de passar sobre ela, muitas aranhas terão de nela tecer sua teia” (HH II 153). Ao considerar como um risco formular uma posição sem reflexão ou exame crítico de um livro, partindo exclusivamente do nome do autor, Nietzsche requer do leitor determinado trato com o texto, qual seja, debruçar-se demoradamente sobre o escrito enquanto condição de acesso a ele, já que um bom livro só entrega a “doçura”

⁴Efetivamente, a definição da filosofia como criação de conceitos é de Deleuze e Guattari. No livro *O que é a filosofia*, eles rejeitam defini-la como contemplação, reflexão e comunicação, reconhecendo no filósofo um amigo do conceito, por o ter em potência, e na filosofia o domínio de sua criação: “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos”, escrevem (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 13). Nossa afirmação de que a filosofia em Nietzsche é construção, invenção, criação de conceitos guarda uma inspiração da leitura dos filósofos franceses Deleuze e Guattari, especialmente, ao afirmarem que: “segundo o veredicto nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15).

⁵ Nossa alusão ao sentido ou sentidos que os conceitos portam em Nietzsche vai ao encontro das considerações de Stegmaier ao afirmar que o contexto do conceito revela o sentido dele na filosofia de Nietzsche. “Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos ‘lentamente’ e em seu próprio contexto, sem extrair deles ‘doutrinas’ gerais e apressadas”. (STEGMAIER, 2011, p. 179).

portada em troca do tempo nele depositado. Em outro parágrafo do mesmo livro, encontramos menção similar no que tange ao nome do autor:

O nome na página de rosto. – Que o nome do autor conste no livro é agora costume e quase obrigação; mas é uma das principais causas do pouco efeito dos livros. Pois, se são bons, valem mais do que as pessoas, como suas quintessências; tão logo o autor se dá a conhecer com o título, no entanto, a quintessência é novamente diluída pelo leitor no pessoal, no personalíssimo, e assim fracassa a finalidade do livro (HH II 156).

Ao reconhecer que os livros são mais do que os autores, Nietzsche objetiva explicitar a impossibilidade de explicar o livro através da descrição do nome do autor, mostrando que o valor ou não de um escrito se encontra nas noções nele presentes, não coincidindo com o nome estampado na capa do livro. De outra parte, ao mencionar o que denomina de *paradoxos do autor*, assinala como indevida a conversão do livro ou do conjunto da obra em impressões próprias e diversas do leitor que toma para si o que pertence ao livro, declarando que: “Os chamados paradoxos do autor, aos quais o leitor faz objeção, frequentemente não estão no livro do autor, mas na cabeça do leitor” (HH I 185). Assim, a resposta de Nietzsche à pergunta “quem fala no texto?” remete, a nosso ver, ao silenciar do autor para que a obra tome a palavra ou as palavras; a ela compete impedir a conversão do livro em uma impressão diversa do que nele se encontra escrito seja pelo nome do autor seja pela apropriação seletiva do leitor.

É na reunião de parágrafos escritos e dispostos por Nietzsche no livro e no conjunto da obra que se pode encontrar as respostas para a diferenciação entre o “eu” e os “escritos”. Afinal, no que concerne ao *Ecce Homo*, ele redigiu e organizou os textos do modo como os encontramos; ainda que o livro ou parte dele tenha sido elaborado para planos diversos. Neste caso, partimos da afirmação de Montinari em “Ler Nietzsche: o *crepúsculo dos ídolos*” em que o intérprete e coorganizador responsável pela edição crítica das obras de Nietzsche afirma: “*Ecce homo* fora pensado, inicialmente, como um apêndice do *Crepúsculo dos ídolos*; ele ganhou sua própria autonomia, mas manteve do *Crepúsculo dos ídolos* o último capítulo: ‘O que devo aos antigos’” (MONTINARI, 1997, p. 81).⁶ *Ecce homo* foi publicado em consonância com as intenções de Nietzsche, tendo ganhado, como assinala Montinari, autonomia. É nele e na autonomia a ele conferida por Nietzsche que contamos encontrar respostas para o

⁶ Em que pese o artigo de Montinari ter por objetivo a apresentação do *Crepúsculo dos ídolos* a partir da reconstrução da gênese do livro, encontramos, nele, dados referentes ao momento filosófico em que *Ecce homo* foi redigido bem como a intenção inicial de Nietzsche para o conjunto de textos reunidos no livro que julgamos importante trazer: “A impressão do *Crepúsculo dos ídolos* terminou no início de novembro. Neste meio-tempo – após a conclusão do manuscrito *O anticristo* – surgiu um outro escrito: *Ecce homo*. Neste, Nietzsche trabalhou até o fim de dezembro e o concluiu ao mesmo tempo que *Nietzsche contra Wagner* e os *Ditirambos de Dioniso*” (MONTINARI, 1997, p. 81).

sentido do livro e para a afirmação: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1).

III – O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito

Neste momento, centraremos nossa análise no trato de *Ecce Homo*, regatando o sentido do livro para Nietzsche e expondo nossa interpretação da distinção, por ele estabelecida, entre o “eu” e “os escritos” desde as considerações de Foucault em “A linguagem ao infinito”.

Começamos por narrar as dificuldades resultantes da recepção dos livros por Nietzsche escritos, ao afirmar em *Ecce Homo* que: “Aqueles que acreditaram ter compreendido algo sobre o meu propósito, haviam me feito à sua imagem - muitas vezes um oposto do que eu sou, um ‘idealista’, por exemplo. Aqueles que nada haviam compreendido de mim, negaram que eu tivesse qualquer importância” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). Dirigindo-se aos contemporâneos que teceram comentários sobre os textos publicados, o filósofo assinala haver uma incompatibilidade signo/significado temporal que a ausência de vivências determina, levando à ausência de entendimento dele. Isto teria gerado dissimulações via negação pela recusa ou uma expressão como autoleitura. Daí, de uma parte, com *Ecce Homo*, Nietzsche buscar suspender os usos arbitrários que foram feitos a partir dos escritos dele ao afirmar: “compreender-se-á porque me *adianto* em publicar este livro: ele deve impedir que me tomem à sua vontade” (EH, Por que sou um destino 1), conduzindo-nos a entender que, enquanto autor da totalidade dos livros escritos e de *Ecce homo*, Nietzsche cria, produz, propõe, compõe e dispõe “por meio de signos linguísticos visíveis” um discurso filosófico que endereça ao público. Com ele, almeja ser lido e não ser confundido; ainda que reconheça que não basta utilizar as mesmas palavras para que se consiga o entendimento, remetendo tal possibilidade ao compartilhamento de vivências, que não reconhece ter havido junto aos contemporâneos dele.

A possibilidade de interlocução entre o autor e o leitor, encontra-se, em Nietzsche, no prévio compartilhamento das mesmas vivências, permitindo ao leitor um “andar com”, um “caminhar paralelo” que não seja redutor ou isomorfo, mas como uma espécie de cumplicidade enquanto condição de um desvelamento não usurpador das noções presente no texto. No compartilhamento de vivências está a condição necessária para compartilhar perspectivas e, a partir delas, possibilitar o encontro entre duas vidas, duas interpretações, em suma, a convergência do autor e do leitor sobre a mesma obra. Ao entendimento, requer um conjunto de experiências similares, de vivências correspondentes, encontros existenciais formadores de um elo, que estabelecendo uma espécie de coparticipação, sustentem o ingresso e a permanência no texto de outro. Por isso, Nietzsche remete a capacidade de escuta ao que já sabemos em *Ecce Homo*, considerando que nossos ouvidos só estão aptos a ouvir a partir de

experiências precedentes e paralelas; de modo inverso, a ausência delas ocasiona a invisibilidade teórica daquele que traz o novo na escrita de um texto.

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas para além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso, simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...* Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* de minha experiência (EH, Por que escrevo livros tão bons, 1).

De outra parte, em *Ecce Homo*, Nietzsche explicitamente afirma querer dizer quem ele é para que não seja confundido com alguém que visa arregimentar seguidores ou se tornar redentor de uma possível *Ágora* extemporânea ao mostrar como a filosofia dele se circunscreve na denúncia das dicotomias subjacentes ao absoluto, implicando um redimensionamento dos conteúdos semânticos da tradição. Daí ele afirmar em *Ecce homo* que: “‘Melhorar os homens’, eis a última coisa que eu prometeria. Não sou eu quem levantaria jamais um novo ídolo. [...] *Derrubar ídolos* (e por ídolos entendo todo o ‘ideal’) esta é primeiramente minha tarefa” (EH, Prefácio 2). Há de se observar nessa passagem a recusa terminante de construção de um novo ideal, pois não se trata de substituir o conteúdo semântico da tradição por outro que lhe seja similar, mas de fazer passar pela destruição de ideais a própria recusa peremptória de uma intenção possível de vir a erigi-los. Além disso, Nietzsche explicita a crítica direta tanto àqueles que denominou de livres-pensadores, trabalhadores filosóficos, quanto à propagação da incondicionalidade da obediência que tem como produto o homem domesticado, mostrando dirigir-se ao ideal subjacente à filosofia da tradição, assim como às organizações instituídas, manifestamente expresso em seu conteúdo semântico: “A *mentira* do ideal foi até agora o anátema lançado sobre a realidade, e, assim, a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais profundos” (EH, Prefácio 2). Procurando apresentar-se em *Ecce Homo*, afirma em “Por que sou um destino” ser o primeiro imoralista⁷:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu, o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer o Não*. Eu sou o

⁷ A recusa de um tipo de moral e de homem está presente nos textos em que Nietzsche se intitula Imoralista. Veja-se, entre outros, os fragmentos 2 [185] do outono de 1885/outono de 1886 e ainda 19 [9] do setembro de 1888 e 22 [25] do mesmo mês e ano.

primeiro *imoralista*: e com isso o destruidor *par excellence* (EH, Por que sou um destino 2).

Se Nietzsche afirma que seu imoralismo está ligado, indissolúvelmente, à destruição, acrescenta consoante à natureza dionisíaca, não poder dissociar destruir e criar. Ao afirmar a relação presente entre o prazer de destruir e a força que lhe pertence para a destruição e, igualmente, ao reafirmar o elo existente entre Sim e Não, o filósofo assevera a correspondência entre força para destruir e o destruir, recusando, a nosso ver, diferenciar força e produto da força e, ao mesmo tempo, atribuindo ao Sim a medida do Não e ao Não a medida do Sim. Com isso, deixa transparecer o matiz principal de sua filosofia positiva: o de promover a destruição ao mesmo tempo em que procede à construção. Desse modo, o mais terrível pode ser o mais benéfico, mesmo sendo “o destruidor *par excellence*”.

Seguindo de perto as declarações dele, são duas negações que Nietzsche encerra enquanto imoralista. Em *Ecce homo*, diz negar “um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*” (EH, Por que sou um destino 4) e acrescenta negar ainda “uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*” (EH, Por que sou um destino 4). Há um terceiro sentido expresso na palavra imoralista que é caro a Nietzsche, qual seja, o de psicólogo.⁸ Ele se considera como sendo o primeiro psicólogo que houve, o primeiro a descobrir as tramas da moral judaico-cristã e a realizar a psicologia do sacerdote ascético, afirmando em *Ecce homo*, que:

– Mas ainda em um outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda humanidade. Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidade, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica. [...] Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia (EH, Por que sou um destino 6).

Acrescente-se a consideração dele de vincular o discurso filosófico ao âmbito do trágico ao introduzir uma dimensão de filosofia que consistiu na “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia 3). Ao comentar *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta-se como sendo o primeiro filósofo trágico, declarando que: “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista” (EH, O nascimento da tragédia 3). Mediante a proposição do caráter irrestrito da afirmação da vida, “[o] dizer Sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros” (EH, O nascimento da tragédia 3), o pensador incorpora a problematicidade do existir em uma dimensão de

⁸ Com relação à questão da psicologia em Nietzsche, convém consultar o estudo de P. Wotling (1997).

necessidade positiva. Considerando como próprio do vir-a-ser o criar e o destruir, propõe que para o adentrar e o compreender deve anteceder a afirmação dele: “*ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir* [...]” (EH, O nascimento da tragédia 3).

Na sua visão, ao assimilar a existência a partir da perspectiva de uma eternidade de criação e de destruição constantes, ao afirmar, ao mesmo tempo, as belezas e os horrores da vida e da condição humana, estaria, pela primeira vez, promovendo a abertura para o vir-a-ser e, com isso, realizando a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia 3). Uma tal transposição tem implicações bem profundas, já que se trata, por um lado, de extrair de uma total gratuidade conferida ao mundo e ao homem um redimensionamento de ambos e, por outro, de expressar, através de uma filosofia que diz não às interpretações precedentes, uma suprema afirmação, rejeitando, assim, o pessimismo.⁹ Ora, sim e não, em Nietzsche, andam juntos, assim como criar e destruir, sendo, em vista disso, pares complementares. Em sua perspectiva, “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH, Por que sou um destino 4). Não é possível negar a negação e, tampouco, destruir a destruição. No limite, elas encerram uma positividade em um duplo sentido: condicionantes do par criação/afirmação e afirmação da negação. Transpor uma tal compreensão da vida e dos existentes, em discurso filosófico, significa compreender tragicamente o próprio fazer-se da filosofia enquanto fazer-se da vida que filosofa demandando, por isso, um outro tipo de discurso.

Nas ponderações de Nietzsche em *Ecce Homo* por nós elencadas, um traço comum conduz e aproxima as observações, qual seja, a apresentação, ao mesmo tempo dele e dos escritos. Mas, uma pergunta se nos impõe: por que Nietzsche insiste em se comunicar ao reconhecer a impossibilidade de uma audiência entre os que lhe são contemporâneos? Ainda que ele se declare póstumo: “Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1), apontando, através de tal declaração, para uma possível aptidão futura para a escuta de sua obra, ele não tem nenhuma garantia no presente de que o entendimento fora do tempo em que vive possa vir a se realizar. Assim como o desejo de não ser confundido não porta a ínfima garantia de execução e, apesar disso, Nietzsche escreve: “Não desejo ser confundido –

⁹ Em vários textos, Nietzsche manifesta tencionar distanciar-se do pessimismo ou mesmo erradicá-lo de suas perspectivas filosóficas, enquanto o compreende na perspectiva de uma concentração de impossibilidades, conforme os fragmentos póstumos de 1884 (25[16], [159], [345] da primavera de 1884). Nos fragmentos de 1888, ao comentar *O nascimento da tragédia*, afirma ter rejeitado o pessimismo ao ensinar algo mais forte do que ele e mais divino do que a verdade: a arte. Especialmente 14[14], [15], [16], [21], [24], [25] da primavera de 1888. No parágrafo 17 [8], do mesmo ano, ao referir-se ao pessimismo, apresenta-o como um sintoma de declínio. (ver. também 14[227] da primavera de 1888).

para tanto é preciso que eu mesmo não me confunda” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1).

No livro *Ecce Homo*, como alguém se torna o que é, o autor narra a história da vida própria com ênfase nas situações, ações, condições de saúde e de efemeridade, enfim, experiências axiais de vida em paralelo com os conceitos centrais da escrita filosófica dele, unindo pensamento e vida, eu e escritos. Mas no primeiro parágrafo de “Por que escrevo livros tão bons”, diferencia a dimensão conferida ao eu daquela que remete aos escritos no que concerne aos livros publicados, pois “Por que escrevo livros tão bons” antecede a apresentação de cada livro anteriormente editado em que Nietzsche avalia e revisa os discursos neles presentes, retomando algumas posições e distanciando-se de outras. Como exemplo, trazemos o comentário ao *Nascimento da tragédia*, em que o autor escreve sobre o livro que “desprende um repugnante odor hegeliano” (EH, Nascimento da tragédia 1).

Contudo, se partirmos do prólogo de *Ecce homo* e do parágrafo que a ele se segue, antecedendo os comentários aos livros publicados, somos conduzidos a um relato em que a transvaloração dos valores e o filosofar com o martelo envolvem os escritos concluídos com o eu que os redigiu. Na afirmação de Nietzsche, após a apresentação das publicações daquele ano, anunciando ter encerrado o quadragésimo quarto ano de vida, ele diz contar a si a vida, ao declarar: “E assim me conto minha vida” (EH, Prólogo 5). Se a referida afirmação suscita a ideia de uma autobiografia ou indica a elaboração de uma auto genealogia em *Ecce Homo*, a formulação que relaciona o feito com a imortalidade, no mesmo parágrafo: “O que nele era vivo está salvo, é imortal” (EH, Prólogo 5), pode nos conduzir a outra hipótese interpretativa tanto para o livro quanto, especialmente para a distinção entre o eu e os escritos, qual seja, “escrever para não morrer, como dizia Blanchot”, em citação de Foucault no texto “A linguagem ao infinito” que vai, a nosso ver, ao encontro do enigma proposto para a fortuna da existência de Nietzsche em “Por que sou tão sábio”: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço” (EH, Por que sou tão sábio 1).

A aproximação com a morte do pai e com o viver da mãe comporta, ao menos, duas leituras, quais sejam, a de ver-se inserido em um estado, simultaneamente, de começo e de queda e a de conferir ao que nele era vida, a imortalidade. A partir da primeira leitura, Nietzsche pode vislumbrar perspectivas de um e outro pontos de vista, conferindo-lhe competência para tratar tanto de questões de *décadence*, mostrando seu processo em organismos ou sociedades, quanto de questões de saúde também em termos de organismos e de sociedades. Ao avaliar os sistemas valorativos ocidentais e propor a transvaloração deles, Nietzsche atribui a si duas competências que reconhece em *Ecce Homo*. Com a primeira, aponta para a dupla perspectiva avaliadora: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da

vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência” (EH, Por que sou tão sábio 1) e, com a segunda, para o realizar da transvaloração dos valores: “tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (EH, Por que sou tão sábio 1).¹⁰ Nos dois casos, relaciona as condições fisiopsicológicas ao domínio dele no trato com a cultura e com ele, requerendo que ele mesmo não se confunda: “para tanto é preciso que eu mesmo não me confunda”.

Reconhecendo no conjunto dos relatos e dos conceitos presentes no livro uma relação estreita entre condição fisiológica e atitudes sadias, Scarlett Marton interpreta *Ecce Homo* como uma espécie de tratado de medicina, afirmando que:

Somos tentados a afirmar que, dessa perspectiva, “*Ecce Homo*” se apresenta como uma espécie de tratado de medicina. Nesse livro, por um lado, Nietzsche faz um duplo diagnóstico: de início, o de seu caso particular e, em seguida, o da cultura ocidental. Por outro, apresenta uma dupla terapêutica: de início, a que seus impulsos lhe prescrevem para tornar-se o que é e, em seguida, a que sua configuração pulsional lhe impõe para curar o ser humano, a saber, a transvaloração de todos os valores. Esse é o procedimento que permite que de médico de si mesmo Nietzsche se converta em médico da cultura (MARTON, 2018, p. 902).

Partindo da análise da condição fisiopsicológica própria e do estado da cultura ocidental, Nietzsche realizaria um diagnóstico de ambas, apresentando uma terapêutica que a ele permite o vir-a-ser definidor e à cultura a proposição da transvaloração dos valores como condição de ultrapassagem da doença, convertendo-se, na ótica de Marton, simultaneamente, em médico de si e da cultura ocidental. Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*” (EH, Por que sou tão sábio 1), não em forma de lamento, mas de constatação de que, ao ver-se inserido em um estado, simultaneamente, de começo e de queda, pode vislumbrar as perspectivas de um e outro pontos de vista, conferindo-lhe competência para tratar tanto de questões de *décadence*, mostrando seu processo em organismos ou em sociedades, quanto de

¹⁰ Em outro parágrafo, Nietzsche acrescenta o seguinte texto, que mostra ser ele, e apenas ele, o possuidor de contrastes tais que viabilizariam a tarefa da *transvaloração de todos os valores*: “Para a tarefa de uma *transvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades, distância, a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que, no entanto, é o contrário do caos – esta foi a pré-condição, a longa e secreta lavra e a arte do meu instinto” (EH Por que sou tão inteligente 9).

questões de saúde também em termos de organismos e de sociedades, corroborando a visada de que Nietzsche ao discorrer sobre o ser e o fazer se apresenta como médico de si e da cultura.

A leitura de *Ecce Homo* como proposição de um Nietzsche como clínico de si mesmo e da cultura permite compreender as referências do autor às alternâncias das condições de saúde e de doença nele; possibilita o diagnóstico da cultura ocidental e as prescrições a ela indicadas por meio da transvaloração; viabilizando situar o enigma da fortuna de Nietzsche, ao mesmo tempo, como quem já morreu e como quem ainda vive. Contudo, não nos auxilia no entendimento da cisão entre o “eu” e “os escritos”. Ao contrário, suscita mais dúvidas, haja vista que remete à imbricação entre pensamento e vida, forma e conteúdo, escrita e sangue ao retomar a condição fisiopsicológica que se manifesta através das avaliações. Avaliações que expressam ou um bom sistema de vassalagem entre os impulsos ou uma condição fraca que exprime, diversamente, uma desagregação hierárquica. Reforça-se assim o vínculo indissolúvel presente entre pensamento e vida que se expressa, em termos de exposição, na confusão entre escrita e pensamento, em que pese Nietzsche reconhecer as limitações da palavra em comunicar vivências singulares.

De outra parte, ainda que não seja o objetivo da autora, as considerações por ela trazidas não permitem elucidar o tom grandiloquente característico dos títulos da maior parte das seções e presentes em variados trechos do livro, dentre eles, destacamos a seguinte passagem¹¹:

Conheço a minha sina. Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou homem, sou dinamite (EH, Por que sou um destino 1)

Partindo do primeiro parágrafo da seção “Por que sou um destino”, Stegmaier objetiva elucidar o sentido de *Ecce Homo* a partir da inter-relação dos conceitos no contexto preliminar do texto, mas também da obra de Nietzsche como um todo,

¹¹ Convém mencionar que a particularidade discursiva característica de *Ecce homo* gerou dúvidas quanto à estabilidade emocional de Nietzsche no momento da redação dele, especialmente os títulos das seções nas quais ele se autodenomina o mais sábio, o mais inteligente, um destino, e a terminologia presente nelas como, por exemplo, “Eu não sou homem, sou dinamite”. Na visão de Schlechta, em *O caso Nietzsche*, o conjunto das obras datadas de 1888, no qual se insere *Ecce homo*, antecede a loucura, mas têm em um estado de “euforia doentia” a proveniência; ainda assim, Schlechta considera que nelas permanecem as ideias fundamentais de Nietzsche: “Mas o que é importante para nós é que neste declínio furioso permaneçam as ideias fundamentais: elas emergem como rochas inquebráveis, do fluxo cada vez mais rápido, como as profundezas últimas da espiritualidade do nosso filósofo: indestrutíveis, impossíveis de perder. Eles duram até o colapso final (SCHLECHTA, 1997, p. 21). Giorgio Colli, entende que os últimos textos de Nietzsche “soam como um *finale* tempestuoso” em que transborda o elemento passional que antecede a loucura; quanto ao *Ecce homo*, o considera uma autobiografia resultante da compenetração entre o pensamento e a pessoa de Nietzsche, afirmando que: “Os problemas são a partir de agora representados por si próprio e pelas suas vivências, vivem nele” (COLLI, 2000, p. 163).

procedendo à análise e à exposição a partir da estruturação em torno de três eixos básicos, quais sejam, “a presunção nietzschiana de uma fatídica transvaloração de todos os valores; a exegese do “§1 do capítulo ‘Por que sou um destino’, de *Ecce Homo*” e, por fim, “a decidibilidade da verdade como destino da humanidade”. Envolvendo a decidibilidade da verdade como destino da humanidade com o sentido e a dimensão da transvaloração dos valores proposta por Nietzsche, o intérprete alemão relaciona o terceiro e o segundo pontos desde o discurso filosófico do autor de *Ecce Homo* como destino, remetendo tanto a decidibilidade humana da verdade quanto a transvaloração de todos os valores ao destino enquanto auto exposição genealógica do pensamento nietzschiano em *Ecce Homo*. Reconhecendo no modo de expressão irônico-passional de Nietzsche uma espécie de anotações para si, considera que o texto exhibe problemas metodológicos de interpretação, requerendo que o leitor adira experimentalmente aos parâmetros propostos por Nietzsche.¹² Detendo-se sobre o conceito de destino em Nietzsche, Stegmaier defende que o processo de formação do sentido do referido conceito parte do filósofo e culmina no destino dele, uma vez que os temas axiais da filosofia ocidental como “destino, religião, verdade e política” convergem para Nietzsche e para a transvaloração de todos os valores por ele proposta (Cf. STEGMAIER, 2010, p. 252).

Entendendo ser o *Ecce Homo* a exposição irônico-passional de uma genealogia do próprio discurso filosófico de Nietzsche enquanto processo e enquanto produto, Stegmaier estabelece uma relação entre o nome “Nietzsche”, a destinação anunciada pelo filósofo e o reconhecimento que tornará possível o destino através da fixação e da lembrança do nome. Afinal, se, como afirma Nietzsche, um dia o nome dele “será ligado à lembrança de algo tremendo”, a lembrança torna-se condição de possibilidade tanto de “algo tremendo” quanto do nome a esse algo associado, levando o intérprete alemão, a converter a lembrança do nome de Nietzsche ao destino dele enquanto filósofo, declarando que: “Depende de ser lembrado novamente e de o deixarem ser passado adiante; a lembrança alheia é seu destino” (STEGMAIER, 2010, p 252), ligando a rememoração do nome de Nietzsche à realização do destino dele como pensador.

De outra parte, a exegese do primeiro parágrafo do capítulo de “Por que sou um destino” retoma e põe em relevo o traço demolidor das palavras-conceitos de Nietzsche enquanto dirigidos a outras palavras-conceitos solidificados na tradição do pensamento ocidental, entendendo o termo “dinamite” como metáfora para o campo de batalha entre noções, para o efeito explosivo de um pensamento que se coloca contra outros pensamentos e, simultaneamente, vislumbra o inevitável percurso

¹² No texto de Stegmaier, lemos: “Pelo fato de o pensamento de Nietzsche não se deixar medir pelos parâmetros que questiona, é preciso se arriscar a aderir experimentalmente aos seus próprios parâmetros, o que, no entanto, não deixa de ter consequências” (STEGMAIER, 2010, p. 246).

avassalador a impor a transvaloração. Mostra ainda a peculiaridade do texto ao possibilitar ao leitor assumir o discurso do autor e o alcance do pensamento nietzschiano no que concerne ao reassumir hodierno dele tanto por aqueles que o seguem quanto pelos que tecem críticas contumazes ao discurso de Nietzsche, apontado também para as prevenções do autor de *Ecce Homo* quanto aos usos indevidos do seu discurso e para as apropriações que foram feitas apesar das precauções dele.

A análise de Stegmaier nos encaminha para o entendimento da importância de *Ecce Homo* no conjunto da obra de Nietzsche, concluindo pela seriedade filosófica dos parágrafos de “Por que sou um destino” e do livro como um todo. Todavia, ao mostrar que constitui uma genealogia do pensamento nietzschiano que parte do desvelamento da mentira por trás da generalidade atemporal da verdade e conduz à “grande política” de uma decisão sobre a verdade¹³, não nos auxilia a explicar a diferenciação entre o “eu” e “os escritos”. Afinal, ao ler *Ecce Homo* como “uma espécie de anotações para si”, uma genealogia do pensamento nietzschiano, tal distinção, em nossa ótica, deveria ser eliminada, já que requereria do filósofo a articulação dos conceitos com a história da proveniência deles em uma dimensão de construção crítica e de ultrapassagem, ao mesmo tempo, no eu e nos escritos. De outra parte, a relação entre o nome de Nietzsche e a necessidade da lembrança dele com a destinação anunciada, a nosso ver, reforça ainda mais o elo entre o eu e os escritos, demandando outro caminho para elucidar a diferenciação.

Se retomarmos a aproximação com a morte do pai e com o viver da mãe sem considerá-la a partir do começo e da queda, mas voltando-nos ao sentido conferido à mortalidade e à imortalidade no texto e na obra, talvez possamos entender tanto a importância da lembrança do nome quanto o tom grandiloquente característico da escrita de *Ecce Homo* desde a separação entre o “eu” e “os escritos”. Afinal, conforme vimos, Nietzsche entende que os livros são mais do que o nome do autor, não podendo conduzir, a partir da descrição dele, à elucidação da obra. De outra parte, ele afirma textualmente em *Ecce Homo* que o nome dele será ligado à lembrança de algo tremendo, conduzindo-nos ao que denominaremos de “paradoxo do nome”, já que o nome “Nietzsche” designa, ao mesmo tempo, o nome do autor e do nome próprio, sendo, inclusive, um nome de muitos nomes.

Em nossa ótica, a declaração em que Nietzsche diz ter morrido como o pai e continuar a viver como a mãe, deve ser compreendida desde a referência do eu e dos escritos à vida do autor e à imortalidade da obra dele, em consonância com a afirmação de *Humano, demasiado humano I*. Nela, estabelecendo uma distinção entre o fogo e as

¹³ No artigo de Stegmaier, lemos: “Desse modo, os homens que se mantêm ligados à verdade de uma generalidade atemporal, que agora se tornou igualmente ‘mentira’, devem novamente se tornar livres: tanto para a vida, onde tudo tem seu tempo, inclusive a verdade; como para a nova verdade de uma decisão sobre a verdade de tempos em tempos. Assim, a verdade também se tornará objeto da política, ‘grande política’ de espíritos que possuem a força para decisões sobre a verdade. E dessa forma, mesmo esse aforismo inaudito pode também ser levado filosoficamente a sério” (STEGMAIER, 2010, p. 273).

cinzas, Nietzsche entende que os pensamentos de um autor, assim como o fogo, vivem para sempre através da obra dele enquanto o autor, como as cinzas, deixa de ser. No parágrafo 197, lemos: “A sorte maior será a do autor que, na velhice, puder dizer que tudo o que nele eram pensamentos e sentimentos fecundantes, [...] continua a viver nos seus escritos”, acrescentando na sequência, “e que ele próprio já não representa senão a cinza, enquanto o fogo se salvou e em toda parte é levado adiante” (HH I 197). Nesse caso, entendemos o *Ecce Homo* como um relato que visa a deter a morte, tornando imortal a palavra, enquanto escrito, diferindo, com isso, do eu que vive e morre. Ao fazê-lo, como escreve Foucault sobre a linguagem, Nietzsche assume que “O infortúnio inumerável, dom ruidoso dos deuses, marca o ponto onde começa a linguagem; mas o limite da morte abre diante da linguagem, ou melhor, nela, um espaço infinito” (FOUCAULT, 2001, p. 47). Com a escrita de *Ecce Homo*, Nietzsche narra, ao mesmo tempo a si e aos feitos filosóficos que o singularizam e o diferenciam para si e para o mundo, articulando a linguagem com a linha da morte, buscando na palavra a imortalidade que lhe é própria, reconhecendo, como em outra afirmação de Foucault, que: “A linguagem, sobre a linha da morte, se reflete: ela encontra nela um espelho; e para deter essa morte que vai detê-la não há senão um poder: o de fazer nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites” (FOUCAULT, 2001, p. 48).

Ora, se Nietzsche em *Ecce Homo* escreve para não morrer, então ele retoma a tarefa da escrita homérica, seja como Ulisses, seja como Aquiles; já que, nos dois casos, trata-se de cantar os infortúnios em um espaço que se avizinha com a morte e, ao mesmo tempo, dela se afasta pela palavra. Nesse caso, ele retomaria o estilo da imortalidade atribuído a Tucídides e a Tácio em *Humano, demasiado humano II*. No parágrafo 144, ele o explica através de uma escrita que se dirige à eterna duração, afirmando que: “O estilo da imortalidade. – Tucídides e Tácio – ambos, ao escrever suas obras, pensaram numa eterna duração para elas” (HH II 144), acrescentando, na sequência que: “Um acreditou dar durabilidade a seus pensamentos colocando-os no sal, o outro, cozinhando-os; e, ao que parece, nenhum dos dois se equivocou” (HH II 144). Observe-se que ele utiliza o nome dos autores e não das obras no mesmo livro em que estabelece a distinção entre eles, explicitando os riscos advindos do trato da obra a partir do nome do autor, permitindo-nos vislumbrar no estilo da imortalidade a associação do nome do autor com a obra a partir da imortalidade que ela porta.

A frequente referência ao pai, já morto, e a narrativa dos infortúnios presentes em variados parágrafos de *Ecce Homo*, como por exemplo, em “Por que sou tão sábio”, parágrafo 1: “Também o mal da vista, por vezes aproximando-se perigosamente da cegueira...” (EH, Por que sou tão sábio 1); parágrafo 2: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário” (EH, Por que sou tão sábio 2); e, no parágrafo 4,

encontramos, outra vez, a referência à morte do pai como a sobrevida do filho: “Em mais outro ponto sou apenas meu pai novamente e como que sua sobrevida após uma morte prematura” (EH, Por que sou tão sábio 4) a nosso ver, encontram elucidação na busca de um relato que jamais termina, em um canto que continua mesmo depois da morte, indo ao encontro da afirmação de que como o pai ele já morreu, os escritos publicados, e como a mãe, ainda vive, o eu a diferir dos escritos. No primeiro caso, o autor, no segundo, o si mesmo, permitindo compreender as expressões sepultamento e imortalidade conferidas à vida e à obra na seguinte passagem:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me lícito sepultá-lo – o que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da *Transvaloração dos valores*. *As canções de Zaratustra*, *O crepúsculo dos ídolos*, meu ensino de filosofar com o martelo – tudo dádiva desse ano, aliás de seu último trimestre! *Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* – E assim me conto minha vida (EH, Prólogo 5).

A alusão ao dia perfeito, entendemos como o presente, o agora, o momento que se esvai entre o ontem e o amanhã, como um raio de sol que se pode contemplar sem tocar, permitindo vislumbrar o feito e o por fazer. Ao enterrar no passado o quadragésimo quarto ano, mostrando ser lícito sepultá-lo, Nietzsche, a nosso ver, retira do sepultado o que era vida, considerando a vida colocada para além do sepultamento como imortal. Ora, o primeiro livro da *Transvaloração dos valores*, as *Canções de Zaratustra* e *O crepúsculo dos ídolos*, o ensino de Nietzsche sobre filosofar com o martelo como vida são imortais. Daí ele ser grato a vida inteira do eu que morre a cada dia, como uma forma de sobrevida do pai, pela imortalidade da obra, levando-o a em *Ecce Homo*, em nossa ótica, a contar a vida que vive na obra. A grandiloquência que lhe é característica encontra, igualmente, sentido na narrativa dos feitos como grandes de modo similar aos da escrita grega de Homero. Ao fazê-lo, ele expressa discursivamente o que deve aos antigos, conforme o lugar do escrito na sequência de *Crepúsculo dos ídolos*, e o que a eles acrescenta. A imortalidade é a do nome do autor, como os de Tucídides e de Tácio e dos escritos que o carregam, enquanto o “eu” morre a cada amanhecer, vivendo ainda, como a mãe. Mas o relato, narrado pelo autor-pensador, impresso no nome do autor é o que jamais chegará ao fim. Por isso, Nietzsche conta a si a vida, ao dizer: “E assim me conto minha vida”. Ao fazê-lo suspende pela palavra a morte, tornando o que era vida imortal, retomando nos escritos o caráter paradoxal atribuído a Homero e elucidado em *Humano, demasiado humano II*, ao declarar que:

Como Homero pode ser paradoxal: – Existe algo mais ousado, mais horripilante, a brilhar como o sol de inverno sobre o destino humano, do que este pensamento encontrado em Homero? Assim decidiram e impuseram os deuses aos homens *A ruína para que gerações posteriores a cantassem*. Ou seja: nós sofremos e

sucumbimos para que não *falte* material aos poetas – assim dispõem precisamente os deuses homéricos, que parecem bastante preocupados com o divertimento das gerações vindouras e muito pouco conosco, homens do presente (HH II, 189).

Ao retomar a tarefa tão antiga quanto a fala, como diz Foucault em “A linguagem ao infinito”, Nietzsche suspende as decisões no tempo da narrativa de *Ecce Homo*, contando os infortúnios passados e os conceitos criados nos momentos da vida que imortalizou nas obras, falando para que deles se fale para sempre: “Na obra, a linguagem se protegia da morte por essa palavra invisível, essa palavra de antes e depois de todos os tempos dos quais ela se fazia apenas o reflexo logo encerrado em si mesmo” (FOUCAULT, 2001, p. 52). Assim, entendemos, por um lado, a distinção estabelecida entre o “eu” e “os escritos” que antecede os comentários a cada livro publicado por Nietzsche ao escrever *Ecce Homo*: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). A imortalidade é conferida à obra e ao autor enquanto o “eu” vive e morre. Ao fazê-lo, Nietzsche não considera, a nosso ver, que a obra seja explicada pelo nome do autor no que tange aos variados predicados que ele carrega, permanecendo tributário do debruçar-se sobre o escrito como condição de acesso a ele. Mas, a narrativa ao suspender o tempo, desvincula o nome do autor do tempo existencial do “eu” para o vincular à imortalidade da obra. Nela, os nomes de nomes, como “Anticristo”, “Dionísio” e “Zaratustra” vinculam-se ao nome do autor enquanto expressam os pensamentos propostos e expressos por ele nos escritos imortalizados no conjunto da obra.

Em conclusão, ao retomar no discurso apresentado em *Ecce Homo* o sentido das narrativas para os gregos da antiguidade, enquanto suspendem a morte através da palavra, Nietzsche termina por escrever um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos, atingindo por meio dos escritos a imortalidade que, ao mesmo tempo, se liga ao nome do autor e se desliga da condição do eu. Se ele será lido ou não, ainda que ele como eu, autor e obra o queira, não depende nem do “eu” e nem dos “escritos” enquanto imortalidade da obra. Afinal, o autor-pensador-Nietzsche é como a árvore que dá frutos, mas não tem responsabilidade sobre a colheita ou não deles, conforme o prefácio de *Genealogia da moral*:

com a necessidade com que uma árvore tem frutos, nascem de nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol. – Se *vocês* gostarão desses frutos? – Mas que importa isso às árvores? Que importa isso a nós, filósofos!... (GM, Prefácio 2)

Referências Bibliográficas:

BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987, v. II.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. *Estudos avançados* v. 24 nº 69, São Paulo, USP, p. 7-30, 2010.

_____. *O que é um autor?* Revisão de uma genealogia. Trad. Luiz Curcino e Carlos Bezerra. São Carlos: EDUFSCAR, 2021.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos*. Trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2001, v. III.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Sampaio. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Los diez anos del filósofo errante. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1994, v 3.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2005.

MONTINARI, M. *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. *Cadernos Nietzsche* nº 3, p. 77-91, 1997.

NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1971/1997. 18 vol.

_____. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

_____. *Nietzsche - Obras Incompletas*. Coleção "Os Pensadores", tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano, II*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Despojos de uma tragédia*. Trad. Ferreira da Costa. Lisboa: Relógio D'água, 1944.

_____. *Nietzsche source*. Editor Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschsource.org>, acesso em 20 de novembro de 2023.
MARTON, S. Nietzsche e o problema da medicina em “*Ecce Homo*”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 141, dez./2018, p. 891-903.

SALAUARDA, J. A concepção básica do Zarathustra. *Cadernos Nietzsche* nº 2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997, p. 17-39.

SCHLECHTA, K. *Les cas Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1997.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, nº 1, p. 173-206, 2011.

WOTLING, Patrick. Der Weg zu den Grundproblemen. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, nº 26, Berlin: Walter de Gruyter & Co, p. 1-33, 1997. Texto em Merriweather tamanho 11, segundo as diretrizes para autores.

Recebido: 11/01/2023

Aprovado: 30/01/2024

Received: 11/01/2023

Approved: 30/01/2024