



**OS “BONS EUROPEUS” E A “NOVA SÍNTESE” NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO**

WESLEY LEITE FEITOSA

PROF.º Dr.º ERNANI PINHEIRO CHAVES

**BELÉM
2021**

WESLEY LEITE FEITOSA

**OS “BONS EUROPEUS” E A “NOVA SÍNTESE” NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Estética, Ética e Filosofia Política
Orientador: Prof.º Dr.º Ernani Pinheiro Chaves

**BELÉM
2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F311b Feitosa, Wesley Leite.
Os "bons europeus" e a "nova síntese" no pensamento
nietzschiano Wesley Leite Feitosa. — 2021.
104 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2021.

1. Bom europeu. 2. Linguagem. 3. Fisiologia. 4. Cultura.
5. Síntese. I. Título.

CDD 100

WESLEY LEITE FEITOSA

**OS “BONS EUROPEUS” E A “NOVA SÍNTESE” NO PENSAMENTO
NIETZSCHIANO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 26 / abril / 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Presidente – Orientador)
Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa (Examinador Externo)
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior (Examinador Interno)
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP / Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Examinador Suplente)
Universidade Federal do Pará – UFPA

À Maria do Perpétuo e Lorena

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo incentivo e fomento à presente pesquisa, assim como, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará.

Agradeço também ao trabalho de orientação da presente pesquisa, realizada pelo Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Agradeço aos meus colegas de mestrado que tanto me ajudaram durante minha estadia em Belém e à Nilson pela leitura e revisão do texto.

Agradeço também a Prof.^a M.Sc.^a Ellen Caroline Vieira de Paiva que, mesmo à distância, contribuiu em grande parte para esta pesquisa. Assim como, agradeço ao Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes pelas aulas e discussões dos textos nietzschianos durante o mestrado.

Agradeço ao “Pai” Emanuel e “Mãe” Maria Barbosa, como aos “guias” e “encantados” que me acompanham.

Por último, agradeço imensamente à Lorena por me acompanhar em cada palavra desses três textos e à minha mãe.

*“Oh, senhor cidadão
Eu quero saber
Com quantos quilos de medo
Se faz uma tradição?”
(Tom Zé, em Senhor Cidadão, 1972)*

RESUMO

A presente dissertação consiste em uma análise hermenêutico-filológica a respeito dos desdobramentos filosóficos de Nietzsche sobre o conceito de “bom europeu” enquanto questão fundamental em sua tarefa de superação da moral. O termo “bom europeu” ocorre em dois períodos distintos de pensamento na obra de Nietzsche. A primeira menção está presente em seus textos intermediários (1876-1882), nos quais o autor discorre sobre o problema da linguagem, da metafísica e da cultura. Nesta ocasião, o filósofo discute sobre a formação do sujeito e os processos de coerção do indivíduo na cultura que condicionam o pensamento e o comportamento humano. Esta abordagem suscita em seu pensamento a necessidade da elaboração de uma tarefa de superação da moralidade/tradição, sobre o qual o conceito de “espírito livre” é formulado. Os conceitos de “espírito livre” e “bom europeu” são associados enquanto sinônimos na fase intermediária de seu pensamento, o segundo termo enfatiza a necessidade de distanciamento e superação das pátrias e discute sobre o nacionalismo alemão do século XIX. Em seus textos tardios (1883-1889), o conceito de “bom europeu” é reintroduzido em um novo contexto em que o autor desenvolve sua crítica à moral e superação da visão etnocêntrica no pensamento moderno europeu. Desta forma, Nietzsche estabelece níveis hierárquicos de visão e superação, quais sejam: 1. Europeu; 2. Supraeuropeu; 3. Oriental; 4. Grego. O *supraeuropeu* é um conceito que designa um nível perspectivo de visão segundo o qual a própria Europa deve ser superada. Nessa perspectiva o indivíduo não deve ser apenas supranacional, como também, *supraeuropeu*, na pretensão de sobrelevação de seu horizonte europeu e alcance de uma visão mais ampla acerca da construção cultural do Ocidente. Porém, para isso é necessário levar esta tarefa adiante. O autor na tentativa de extinguir sua parcialidade ocidental propõe a visão oriental da Europa através do conceito *supra-asiático*. O *nível asiático* representa um nível mais elevado de superação da moral europeia em relação *supraeuropeu*, este conceito caracteriza uma objeção mais radical ao Ocidente e seus valores enquanto consequência cultural da Europa. Com intenção à esta proposta, finalmente o pensador destaca a fundamentação grega como modelo teórico para os chamados “europeus do futuro” no denominado *ideal grego*. Este representa, em sua tarefa, uma visão de superação mais elevada que os demais níveis anteriores e caracteriza sua visão cosmopolita da cultura europeia, pela síntese cultural que esta simboliza. A partir dessa perspectiva, Nietzsche descreve um processo contínuo de superação segundo procedimentos atávicos e de diferenciação sobre o qual seja possível o surgimento de uma “nova síntese” cultural, linguística e fisiológica.

PALAVRAS-CHAVE: Bom Europeu; Linguagem; Fisiologia; Cultura; Síntese.

ABSTRACT

This paper consists in a philological – hermeneutics analysis about the philosophical outspread from Nietzsche's concepts of "good european" as a fundamental question in his task of overcoming moral. The term "good- european" occurs in two specific parts in Nietzsche's work. The first mention is in his intermediate texts (1876 – 1882), in which the author talks about culture, language and metaphysical issues. At this period the philosopher argues about subject formation and the cultural processes of coercion on the subject that condionate human thought and behavior. This approach evokes the necessity of a manner to elaborate a task in order to overcome the morality about the concept of free spirit. The concepts of "good european" and free spirit are associated as synonyms in his intermediate work phase, being the first term a manner to emphasize the necessity of overcoming and detaching the nations issue and talks about German nationalism in the 1900s. In his late work (1883-1889) the term "good european" is reintroduced in a new contexto through that the author develops his critics on moral and the overcoming an ethnocentric concept in modern european thought. Thus, Nietzsche stablishes hierarchic and overcome levels: 1. European; 2. Supraeuropean; 3. Asian; 4. Greek. Supraeuropean concept designates a perspective that the Europe itself must be exceed. In this perspective the being needs to be not only supranational but supraeuropean intending to overcome an european vision and the reach of a wider vision about the Western culture. Nietzsche tries to extinguish his western partiality and propounds an Asian perspective in Europe via the concept of *Supraasiatic*. The supraasiatic level represents a moral overcome in comparison to an european moral, relating this idea to the supraeuropean concept. This concept characterizes a radical objection to the Western and its values as a cultural consequence from Europe. Finally, the author highlightsa greek theoretical foundation as a model to the so called "Europeans from the future" in a denominated *greek ideal*. This ideal represents a higher view in comparison to the previous ideals and characterizes his cosmopolitan idea about europe culture, in terms of its cultural synthesis. From that perspective Nietzsche describes a non-stop process according to atavistic procedures and diferentiation processes in which a "new synthesis" of philological, linguistics and culture can be possible.

KEY WORDS: Good european; Language; Physiology; Culture; Synthesis.

Lista de abreviaturas e obras

Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia)

DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

WB/Co. Ext. IV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)

M/A – *Morgenröte* (Aurora)

IM/IM – *Idyllen aus Messina* (Idílios de Messina)

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal)

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)

WA/CW – *Der Fall Wagner* (O caso Wagner)

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*

Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist* (O anticristo)

EH/EH – *Ecce homo*

DD/DD – *Dionysos-Dithyramben* (Ditirambos de Dionísio)

Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM – *Das griechische Musikdrama* (O drama musical grego)

ST/ST – *Socrates und die Tragödie* (Sócrates e a tragédia)

DW/VD – *Die dionysische Weltanschauung* (A visão dionisíaca do mundo)

GG/NP – *Die Geburt des tragischen Gedankens* (O nascimento do pensamento trágico)

BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)

CV/CP – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na época trágica dos gregos)

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

SUMÁRIO

1.	Introdução	11
2.	Capítulo 1: A filosofia do livre-pensar	14
2.1.	O germanismo na obra nietzschiana: influências conceituais	15
2.1.1.	Crise com Wagner	15
2.1.2.	Schopenhauer e o pessimismo	18
2.1.3.	Burckhardt e a Renascença italiana	24
2.1.4.	Goethe e a literatura alemã	27
2.2.	Metafísica e a normatividade da linguagem	30
2.3.	O sujeito e a moral: projeto dos espíritos livres	38
3.	Capítulo 2: Os bons europeus na <i>Freigeisterei</i> e na “filosofia do futuro”	49
3.1.	Caracterização dos <i>bons europeus</i> nas obras intermediárias	50
3.2.	“Bom europeu”, “supraeuropeu” e os “níveis hierárquicos”	55
3.3.	Zaratustra: o “bom europeu” e “supraeuropeu”	61
3.4.	Dioniso e o “ideal grego”	71
4.	Capítulo 3: Atavismo e “nova síntese”	76
4.1.	Síntese, herança e tarefa filosófica	77
4.2.	Os “europeus do futuro” e a “nova síntese”	87
5.	Considerações Finais	96
6.	Referências	99
6.1.	Referências primárias	99
6.2.	Referências secundárias	100

1. Introdução

A presente dissertação pretende analisar hermenêutica e comparativamente o conceito de “bom europeu” nas fases de pensamentos intermediários (*Freigeisterei*) e tardios (*Philosophie der Zukunft*) das obras de Nietzsche. Busca-se refletir sobre conceitos relativos à filosofia da cultura, à antropologia filosófica e à política segundo a propriedade hermenêutica da filosofia nietzschiana, cuja peculiaridade metodológica fundamental é o entrelace de questões filosóficas de naturezas distintas.

Assim, pretende-se compreender os desdobramentos da experiência antropológica (e biográfica) da solidão itinerante no âmbito das visões de Nietzsche acerca de si mesmo enquanto cidadão apátrida de cultura prussiana, pesquisador da cultura grega e professor da Basiléia. Daí decorre a compreensão de que essa multiplicidade antropológica em um mesmo indivíduo se fragmenta em outras perspectivas múltiplas enquanto nuances de contraste com as condições italiana e suíça. Isto exigiu que a pesquisa fosse direcionada às influências *supra-alemãs* de Schopenhauer, Burckhardt e Goethe em contraste com a influência alemã de Wagner na obra do filósofo ora estudado. O tema do *bom europeu* e, conseqüentemente, do *supraeuropeu* foi definido, portanto, como aprofundamento das compreensões adquiridas da comparação entre a *condição alemã* e a *condição europeia* em sua filosofia.

O legado de Nietzsche para as diversas mudanças de configurações sociopolíticas e culturais dos séculos que sucederam a sua morte, em 1900, evidencia tanto a atualidade do tema desta pesquisa quanto a sua relevância acadêmica. Os conceitos de *bom europeu* e *supraeuropeu* explicitam o potencial amplo de rearranjos ocidentais com o qual se defrontam problemas internacionais hodiernos como crises migratórias, conflitos pós-colonialistas e movimentos políticos nacionalistas de extrema-direita.

Nietzsche nos transfere sua proposta de visão panorâmica como abordagem do mundo segundo uma política que envolve questões éticas, políticas e antropológicas. Desta forma, planejam-se trajetos descontínuos de investigação¹, uma vez que o primeiro registro do termo “bom europeu” pertence às linhas de pensamento relativas à fase que o próprio autor nomeou

¹ A metodologia de procedimento aplicada nesta dissertação afaste-se, portanto, de interpretações totalizantes da filosofia de Nietzsche, as quais tendem a definir conceitos fundamentais dentro da obra e vinculá-los teleologicamente entre si como projeto único. De forma distinta, neste trabalho o conceito é tratado dentro dos ciclos de pensamentos correspondentes às respectivas e diferentes formas de vida adotadas pelo autor ao longo da história da sua filosofia.

como sua *Freigeisterei*² (obras intermediárias). Após um longo ‘silêncio’ acerca do conceito, o autor reintroduz o tema em seus textos tardios, sobre o qual será analisado em suas diferenças de acepção em comparação com sua chamada *filosofia do futuro*³. Nesse sentido, o primeiro capítulo busca identificar primeiramente as influências conceituais decisivas para o desenvolvimento dos termos nietzschianos ora analisados (Wagner, Schopenhauer, Burckhardt e Goethe), bem como a relação com elementos histórico-biográficos do filósofo estudado. Em seguida, introduz algumas das questões fundamentais encontradas em seus textos intermediários, tal como o problema da metafísica, história e linguagem. Estas abordagens servem como fundamento filosófico para explicar a relação entre indivíduo/cultura e a formação do sujeito moderno fixado sob preconceitos morais. Desta forma, o capítulo inicial demonstra as condições fundamentais da problematização de Nietzsche no contexto histórico do século XIX, na intenção de explicar o desenvolvimento teórico do qual autor parte para a conceituação dos “espíritos livres” e dos “bons europeus” nesse momento de sua filosofia, ao qual é concluído com a caracterização de seu projeto dos “espíritos livres”.

O segundo capítulo direciona-se, primeiramente, à caracterização do *bom europeu* em seus textos intermediários. Em seguida, realiza-se uma caracterização comparativa do *bom europeu* em seus textos tardios. Para isso, há uma contextualização da crise de pensamento vivenciada por Nietzsche entre a publicação da primeira edição de *A gaia ciência* (1882) e a escrita dos livros sobre *Zaratustra* nos anos seguintes. Essa explicação é significativa na medida em que demonstra a oscilação conceitual entre a ideia de “bom europeu” como “espírito livre” e a inserção desse conceito no ciclo de pensamento de um projeto nietzschiano para o futuro da Europa. O capítulo prossegue detalhando a transformação desse conceito e caracterizando em seus textos tardios a hierarquia de tipos humanos, os quais, correspondem aos níveis de visão (compreensão) antropológica do homem acerca do problema da moralidade europeia (europeu,

² A chamada fase da *Freigeisterei* ocorreu entre os anos de 1876 e 1882. Em uma carta enviada à Lou von Salomé em 3 de julho de 1882 (eKGWB/BVN – 1882, 256), Nietzsche escreve: “(...) Teubner enviou as três primeiras partes da prova da ‘Gaia ciência’; e, ainda por cima, a última parte do manuscrito tinha acabado de ficar pronta e, com ele, a obra de seis anos (1876-1882), toda minha ‘livre-pensação’! Oh, que anos foram esses!” (JANZ, 2016, vol. II, p. 114; *grifo nosso*). A tradução de Giacóia do texto de Janz, ora citada, optou por um neologismo ao traduzir o termo *Freigeisterei*. Nesta dissertação, optou-se pelo uso do termo original ou, por vezes, pela expressão “filosofia do espírito livre”. Como também traduz Araldi (2008, p. 36): “‘Filosofia do espírito livre (*Freigeisterei*), enquanto última consequência da moralidade até aqui’ (X, 1(42) – julho-agosto de 1882)”. Na tradução da Companhia das letras, Souza optou pelo termo “livre-pensar” (Cf. NIETZSCHE, 2016, p. 106; A §146).

³ *Die Philosophie der Zukunft*. O surgimento do termo ocorre no ano de 1883, como tentativa de um olhar mais amplo sobre a cultura e o homem, em um fragmento póstumo Nietzsche escreve: “Filosofia do futuro: Da inocência do tornar-se. Corpo e espírito. Moral e organismo. Um milênio de provações. Arte. Homens livres e escravos. Educação e nutrição. O homem e a mulher. A morte livre. A nova hierarquia. Os gregos como conhecedores do homem. A música e a filosofia.” (eKGWB/NF 1883, 14[1]; *tradução nossa*). O termo é utilizado nessa dissertação, por vezes, enquanto sinônimo do período filosófico nietzschiano tardio, em específico, aos textos que envolvem a obra *Além do bem e do mal* (1886).

supraeuropeu, oriental, supraoriental e grego). Um tal detalhamento corresponde à proposta de caracterizar a hierarquia etnológica de tipos humanos, destacando a relação entre orientalismo e o retorno do *ideal grego* na tarefa de cultivo do *europeu do futuro*.

Finalmente, o último capítulo pretende analisar o seu projeto dos *bons europeus* a partir das reflexões do autor sobre a fisiologia, linguagem e cultura. Nesse sentido, procura-se situar o entendimento do autor com relação ao fisiológico e sua relação com a cultura e os meios de formação de subjetividade. Deste modo, Nietzsche passa a discorrer acerca da corrupção fisiológica na cultura europeia de então, enquanto herdeira do cristianismo e perpetuada em movimentos políticos de sua contemporaneidade, tal como os movimentos progressistas e democráticos. Após esta análise, o capítulo prossegue em sua tarefa de superação da moralidade europeia a partir do conceito de *síntese*, relacionando-o às questões do *atavismo*, herança e diferenciação contínua dos tipos humanos. Essa abordagem é fundamental para explicar como Nietzsche utiliza os estágios embrionários da cultura europeia (a Grécia Antiga) enquanto modelo sintético cultural em sua tarefa, sobre o qual ele projeta a *nova síntese*: “europeus do futuro”.

2. Capítulo 1: A filosofia do livre-pensar

A *Freigeisterei* é também o nome que se dá a uma fase de pensamento nietzschiano que se inicia em 1876 e percorre até o ano de 1882. Estão situadas neste período suas obras *Humano, demasiado humano* (1878), *Opiniões e sentenças diversas* (1879), *O andarilho e sua sombra* (1880), *Aurora* (1881) e a primeira edição de *A gaia ciência* (1882)⁴. Essa fase é caracterizada pela elaboração do conceito de *espírito livre*, onde o filósofo aborda os problemas do dogmatismo, a metafísica, a cultura, o conhecimento e a filosofia histórica. Cabe destacar que esse período é marcado por uma busca de autonomia filosófica em relação a tradição e ao círculo intelectual que permeiam suas obras de juventude, entre os quais suas leituras das obras de Schopenhauer passam a ser examinadas sob uma nova perspectiva e a questão do dogmatismo⁵ assume destaque para elaboração de uma crítica à filosofia schopenhaueriana. Do mesmo modo, destaca-se suas divergências com o músico Richard Wagner (1813-1883), assim como seu estado de saúde que fora determinante para suas reflexões que relacionam o indivíduo e os estudos sobre fisiologia a uma perspectiva filosófica. Outro aspecto marcante para compreendermos o desdobramento de algumas reflexões do autor na *Freigeisterei*, consiste no fato de Nietzsche ter abandonado sua nacionalidade alemã para poder lecionar Filologia Clássica na Universidade da Basileia. Como regra para adquirir a nacionalidade suíça, requereria a necessidade de estadia ininterrupta na Suíça em um período de oito anos, algo que ele não havia cumprido em decorrência de uma viagem à Sorrento em 1876, razão pela qual a cidade da Basileia concedeu a ele um passaporte provisório com validade de um ano. Este mesmo passaporte foi utilizado pelo filósofo até o ano de 1889, estando ele na condição jurídica de apátrida durante esse período. A figura de um filósofo apátrida nos parece coerente com as elaborações supranacionais feitas acerca dos *bons europeus*.

A necessidade de elencar esses fatores biográficos e filosóficos, que cercam o autor a partir do ano de 1876, reside no fato de que as primeiras concepções acerca do *espírito livre*

⁴ Títulos e datas das publicações originais, respectivamente: *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* (1878); *Vermischte Meinungen und Sprüche* (1879); *Der Wanderer und sein Schatten* (1880); *Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881); *Die fröhliche Wissenschaft* (1882).

⁵ Cf. eKGWB/BVN – 1876, 581. Carta à Cosima Wagner: 19/12/1876. Em 1877, Nietzsche em carta a Paul Deussen, relata novamente sobre essa necessidade de reanalisar a filosofia schopenhaueriana: “Quando escrevi meu pequeno escrito sobre Schopenhauer, já me distanciei de quase todos os elementos dogmáticos; no entanto, continuo firme na minha convicção de que por ora é essencial estudar Schopenhauer e usá-lo como educador. Mas não acredito que ele deva ser usado para educar-nos na filosofia schopenhaueriana”. (JANZ, 2016, vol. I, p. 611-612). Cf. eKGWB/BVN – 1877, 642: Carta à Paul Deussen: início de agosto de 1877.

estão associadas a uma “elevação do espírito” e à desvinculação ou afastamento do indivíduo das tradições dogmáticas presentes no pensamento moderno. Deste modo, a primeira preocupação encontrada em *Humano, demasiado humano*, refere-se a uma análise acerca das interpretações da tradição em relação ao *homem*. O filósofo se põe a discutir como a tradição filosófica sempre agregou à ideia de *humano* valores e atributos estáveis e imutáveis, projetando esse “humano” enquanto “*aeterna veritas*” (verdade eterna). Para Nietzsche, essa projeção faz parte das diversas más interpretações acerca do que seja o indivíduo e como se deu, historicamente, o seu desenvolvimento. Ao concebê-lo como “ser” estático, definido e imutável, a tradição empreende uma análise que mantém, ao longo da história, as mesmas características e a mesma predisposição ao conhecimento, sua relação com a efetividade e seu comportamento. Ao se posicionar criticamente à essas interpretações que o autor passa a analisar e desconstruir valores suprassensíveis atribuídos aos seres humanos, como as concepções de alma, consciência e razão. Esses atributos não apenas contribuem para uma normatização da conduta humana, como para a dissimulação sobre a multiplicidade de impulsos que constituem o indivíduo.

Para compreendermos a elaboração de seu pensamento acerca desses problemas, este capítulo pretende, primeiramente, apresentar elementos específicos, tanto no âmbito da estética (Wagner e Goethe), da filosofia (Schopenhauer) e da cultura europeia (Burckhardt), que o influenciam para a composição de uma filosofia supranacionalista, antidogmática e crítica à tradição filosófica e cultural europeia de sua época; para depois mostrar como esses elementos surgem, nesse momento, em sua crítica aos elementos metafísicos/dogmáticos da filosofia tradicional, à normatividade da linguagem que infere em problemas estéticos e perspectivais, e à formação e domesticação do sujeito na esfera sociocultural, para então compreender como o conceito de *espírito livre* é introduzido correspondendo a essas questões.

2.1. O germanismo na obra nietzschiana: influências conceituais

2.1.1. Crise com Wagner

A relação entre o filósofo apátrida e o músico Richard Wagner (1813-1883) é ponto crucial para o desdobramento de sua filosofia no ano de 1876. Nietzsche havia partilhado uma amizade com o compositor que o influenciou decisivamente até o ano de 1876, esta notável

influência é possível ser observada em seus escritos de juventude, no qual a obra *O nascimento da tragédia*⁶ o filósofo enxerga na figura e composição wagneriana um ideal para o renascimento da cultura alemã. Porém, sua relação com o músico, e respectivamente com sua obra, muda após a estreia do *Festival de Bayreuth*⁷. O filósofo no mesmo ano, antes da estreia do festival, havia publicado sua quarta *Consideração extemporânea*, cujo título é *Richard Wagner em Bayreuth*. Nesse texto, Nietzsche demonstra a pretensão de uma arte sem pertencimento nacional⁸ e apresenta como ideal a música de Wagner, depositando assim uma nova expectativa na música wagneriana:

Em geral, porém, o impulso útil do artista criativo é forte demais; o horizonte de seu amor pelo próximo, abrangente demais para que sua visão se prendesse aos cercados da natureza nacional. Seus pensamentos são — como os de qualquer alemão bom e grande — sobre-alemães (*überdeutsch*), e a língua de sua arte não se dirige a povos, mas a homens. — Mas aos *homens do futuro*. (NIETZSCHE, *apud* JANZ, 2016, vol. I, p. 557)

Fica evidente, nesse momento, a pretensão nietzschiana de uma filosofia que se opunha ao caráter nacionalista, algo que passaria a ser perceptível em suas críticas posteriores às composições wagnerianas, uma vez que sua música manifestara cada vez mais traços nacionalistas. É nesse contexto de crise que é necessário destacar que, anteriormente às obras que sucedem o ano de 1876, desde a “palestra sobre Homero até sua quarta *Consideração extemporânea*, todos os trabalhos de Nietzsche são influenciados ou voltados para Wagner”⁹; todavia, após testemunhar a insatisfação¹⁰ com o *Festival de Bayreuth*, o filósofo começa a se afastar do compositor. No mesmo ano, Nietzsche se encontra pela última vez com Wagner em Sorrento, na Itália, encontro que define seu afastamento do músico. Em um breve diálogo, Nietzsche reconhece a necessidade de desvincular seu projeto filosófico da recorrente associação de seu nome com o de Wagner: “No que concerne a Richard Wagner, não superei a

⁶ Título original: *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* (1872).

⁷ “*Bayreuth Festspiele*”, inaugurado em 13 de agosto de 1876 com a performance “*Das Rheingold*”, primeira parte da tetralogia “*Der Ring des Nibelungen*”. Ao total, a tetralogia conta com as óperas: *Das Rheingold*, *Die Walküre*, *Siegfried* e *Götterdämmerung*.

⁸ Este raciocínio também está presente nos textos anteriores à quarta *Extemporânea*, como aponta Burnett (2009, p. 160); já no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche defende a tese proposta por Schopenhauer e retomada por Wagner de que a música/melodia é um fenômeno pré-linguístico, “que existe como criação absoluta, para além do caráter nacional e linguístico” como “língua absoluta”.

⁹ JANZ, 2016, vol. I, p. 575.

¹⁰ Cf. D’IORIO, 2014, p. 10-11; *grifo nosso*: “O festival wagneriano de Bayreuth, em agosto de 1876, deveria ter marcado o começo dessa ação cultural por uma renovação profunda da cultura alemã e pelo nascimento de uma nova civilização. Nietzsche havia depositado uma grande esperança nesse evento, mas se decepcionara, julgando-o deprimente e artificial. A partir daí Nietzsche não mais acreditava na possibilidade de uma regeneração da cultura alemã por meio do mito wagneriano. Seu desejo de pôr à termo à sua fase wagneriana e de retornar a si mesmo, à sua filosofia e ao seu livre-pensamento era fortíssimo”.

desilusão do verão de 1876; as imperfeições da obra e do homem me pareceram de repente enormes demais: eu fugi...”¹¹.

O Wagner “envelhecido”, segundo Nietzsche, agora se voltava ao cristianismo e isso resultou em uma “ofensa pessoal” ao filósofo. Deste modo ele relata em uma carta à Malwida von Meysenburg após a morte do compositor em 1883, revelando o que havia sentido no festival de 1876.

Wagner me fez uma ofensa *mortal* — quero que a senhora saiba! —, seu lento retorno rastejante ao cristianismo e à Igreja, eu senti como um insulto pessoal a mim: toda a minha juventude e as aspirações daquela época me pareceram contaminadas pelo próprio fato de eu ter podido venerar uma mente capaz de dar *tal passo*. (eKGWB/BVN – 1883, 382. Cf. D’IORIO, 2014, p. 48)

Para além das considerações sobre o nacionalismo, cabe ressaltar que a aproximação de Wagner ao cristianismo é a principal motivação do afastamento de Nietzsche do músico. Após esse ano, com a composição de *Parsifal* estreado em 1882, fica perceptível a reivindicação que o filósofo faz com relação a tendência cristã na música wagneriana. Deste modo, entre as divergências pessoais que vão se somando entre Nietzsche e Wagner, a afinidade de Wagner pelo cristianismo repelia a imagem que o filósofo referia ao compositor em suas obras anteriores: “eu amava somente o Wagner que conheci, um ateu honesto e imoralista”¹². Como reitera Montinari¹³ ao afirmar que “o núcleo central do conflito entre Nietzsche e Wagner situa-se propriamente nesse insuperável desacordo relativo ao cristianismo”.

O caráter nacionalista desempenha um fator secundário nesse contexto de crise, pois, assim como a composição wagneriana passava a se voltar ao cristianismo, percebe-se um empenho cada vez mais evidente de Wagner na idealização de uma música que simbolizasse o espírito germânico. O desacordo entre o filósofo e o músico se deve à percepção do “desastre” de Bayreuth, quando Nietzsche observa Wagner buscando dominar as massas explorando o nacionalismo e a religião¹⁴. Esse processo ocorria no mesmo momento em que Nietzsche, em sua condição de apátrida, refugiava-se na elaboração dos *espíritos livres* e dos *bons europeus*.

Enquanto Nietzsche tentava avançar até um espírito europeu supranacional, Wagner acreditava no jeito de ser germânico primigênio como força criadora de cultura que seria despertada e apresentada na obra de arte e só era soterrada no presente pelo militarismo e ameaçada pelo avanço judaico, do qual Nietzsche justamente esperava impulsos fecundantes. (JANZ, 2016, vol. II, p. 84)

¹¹ D’IORIO, 2014, p. 48.

¹² D’IORIO, 2014, p. 48-49.

¹³ 1981, *apud* D’IORIO, 2014, p. 187.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 121. eKGWB/NF 1880, 6[40], *grifo nosso*: “quão distante ele [Wagner] se tornou, agora que, nadando na corrente da avidez e do ódio próprios do nacionalismo, tenta ir de encontro da necessidade de religião desses povos de hoje”.

O conjunto de fatores relatados dão origem futuramente, no pensamento nietzschiano ao surgimento do conceito de *espírito livre* e a uma crítica ao Romantismo. Esses aspectos biográficos são fundamentais para compreendermos o momento filosófico da *Freigeisterei* e seus conceitos de *espírito livre* e a *solidão*. A relação entre esses fatores só foi esclarecida pelo autor no prefácio da segunda edição de *Humano, demasiado humano*, em 1886, onde Nietzsche explica a criação dos *espíritos livres* em consequência de um isolamento e afastamento de determinadas influências em seu pensamento, como ao ter-se enganado com relação ao romantismo de Wagner, “como se fosse um início e não um fim”¹⁵. O romantismo wagneriano e o pessimismo schopenhaueriano são duas influências que o pensador pretendeu se afastar.

Wagner encalhou em sua cosmovisão há muito fechada. Ele encontrava a fundamentação e consumação filosófica em Schopenhauer, ao qual se apegava firmemente. Apesar desse fundamento pessimista, Wagner nutre esperanças e trabalha em uma renovação cultural a partir da força do jeito de ser germânico como helenismo renascido da Antiguidade e manifesto na Era Moderna. (JANZ, 2016, vol. II, 84)

O filósofo apátrida se empenha, como resposta a esse caráter nacionalista do romantismo wagneriano, em uma elaboração filosófica que, assim como diagnóstico da modernidade, se refere à música de Wagner como símbolo da *décadence* em suas obras tardias. Para isso, nota-se que em toda reflexão acerca do “alemão” e o *supra-alemão*, Wagner assume papel de referência para Nietzsche. De tal modo, cabe mencionar que o termo *Freigeisterei* passa a ser mencionado nos textos do autor somente após a ruptura no ano de 1876, destacando, assim, a importância desse acontecimento para a elaboração de sua perspectiva sobre a *solidão*, o pertencimento cultural da música e sua primeira concepção de *supra-alemão*.

2.1.2. Schopenhauer e o pessimismo

O pensamento de Schopenhauer é indispensável para a compreensão da filosofia nietzschiana de juventude, seu pensamento sofreu grande influência das obras schopenhauerianas. Nesse sentido, não se pretende abordar os aspectos que rodeiam *O nascimento da tragédia* e sua filosofia de juventude, mas contextualizar filosoficamente a ruptura com relação ao pessimismo e as condições que levaram Nietzsche a uma reavaliação sobre o tema e constituir uma nova perspectiva acerca do dogmatismo e a necessidade metafísica. Esses conflitos refletem as significativas mudanças de seu pensamento na *Freigeisterei*, assim como a ruptura entre o filósofo e Wagner, uma vez que “a maior decepção

¹⁵ NIETZSCHE, 2005, p. 8.

para Wagner foi, sem dúvida, o fato de Nietzsche ter abandonado o fundamento da filosofia schopenhaueriana, de ter declarado guerra a ela”¹⁶.

As divergências entre o pensamento de Nietzsche e Schopenhauer refletem os problemas centrais da obra *Humano, demasiado humano*: o tema da metafísica, da moral, da liberdade, o dogmatismo e a história. Para Nietzsche, a visão pessimista schopenhaueriana servia — em sua primeira fase de pensamento — como contrapartida às justificações metafísicas otimistas sobre a vida, reposicionando o valor do sofrimento (*Leiden*) para a filosofia. Com a escrita de *Humano, demasiado humano*, o autor compreende que assim como as concepções otimistas, o pessimismo, semelhantemente, pretende explicar o *sentido* e o *valor universal* da vida, deslocando essa “justificação existencial” ao seu oposto:

Fica evidente que o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco o melhor ou o pior, e os conceitos “bom” e “mau” só têm sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados: em todo caso, devemos nos livrar tanto da concepção do mundo que o inveciva como daquela que o glorifica. (NIETZSCHE, 2005, p. 35; HHI §28)

Nesse período de seu pensamento, tanto as filosofias otimistas quanto as pessimistas recorrem às formulações metafísicas e morais, justamente nesse aspecto encontra-se o foco da crítica nietzschiana. Nessa perspectiva, Schopenhauer ao atribuir uma “afirmação da vida” pela oposição ao otimismo religioso e filosófico, não se libertou da mesma lógica das considerações religiosas. A ideia de vida “melhor” ou “pior” ainda se aplica sob a perspectiva das valorações morais de “bom” e “mau”, assim como Nietzsche no prefácio de HHI (escrito em 1886) irá caracterizar essa releitura da filosofia schopenhaueriana: “eu, por exemplo, de maneira consciente-caprichosa fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer”¹⁷. No *Fragmento póstumo* de 1876, o autor, no esforço de absolver-se em relação a suas obras anteriores, esclarece:

Eu quero esclarecer explicitamente a todos os leitores de meus escritos anteriores que eu renunciei aos pontos de vista artístico-metafísicos que essencialmente dominam: eles são agradáveis, mas insustentáveis. A quem é permitido falar publicamente de modo precoce sobre algo é em breve habitualmente forçado a contestá-lo publicamente¹⁸. (DE PAULA, 2013, p. 179)

¹⁶ JANZ, 2016, vol. I, p. 645.

¹⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 8

¹⁸ FP 1876, 23[159].

Nesse contexto de análise do pessimismo¹⁹ schopenhaueriano, cumpre acentuar que “o horizonte mais amplo da crítica nietzschiana é a metafísica”²⁰. Referindo-se a essa avaliação, “o pessimismo figura como um tema privilegiado, uma vez que não são poucas as ocasiões em que o autor associa metafísica e pessimismo”²¹. O esforço schopenhaueriano e seu intuito de fornecer significado ao sofrimento, enquanto real sentido da vida, implicou na afirmação “de que nós em nada podemos contribuir para a nossa redenção”²² do sofrimento; e como subterfúgio a esta condição, ele confere à contemplação estética, principalmente da música, uma justificação existencial na qual podemos nos “libertar” dessa cega “vontade” e suspendermos (temporariamente) a dor. Nesta ocasião que a música é destituída, por Nietzsche, de qualquer sentido metafísico, visto que ela não expressa uma “vontade”; e que Schopenhauer, espontaneamente ou não, ao caracterizar essa “vontade” enquanto “essência das coisas” comprova a ressonância do cristianismo em sua filosofia, o que Nietzsche julga como efeito da “necessidade metafísica” (*metaphysische Bedürfniss*).

Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. (NIETZSCHE, 2005, p. 34; HHI §26)

Esta referida análise reaparece novamente na mesma obra, no aforismo 110:

Como os filósofos muitas vezes filosofaram sob a influência da tradição religiosa ou, no mínimo, sob o poder antigo e hereditário daquela ‘necessidade metafísica’, chegaram a teorias que de fato eram bem semelhantes às teorias religiosas judaicas, cristãs ou indianas. (NIETZSCHE, 2005, p. 82; HHI §110)

Esse afastamento da metafísica schopenhaueriana é de extrema importância na distinção do uso do termo “vontade” (*Wille*) na filosofia nietzschiana, que “absolutamente não se explica por algum empréstimo de Schopenhauer, cuja teoria Nietzsche condena explicitamente em várias oportunidades”²³. Em síntese, a “vontade” Schopenhaueriana é entendida enquanto “essência metafísica do universo”²⁴, princípio fundamental da natureza e agente determinante

¹⁹ É importante destacar que no ciclo de *Humano, demasiado humano* há uma ruptura ao pessimismo schopenhaueriano, porém como destaca Wander de Paula, esta se constitui enquanto uma “aparente ruptura com o tema do pessimismo”. Em vista que o tema do pessimismo não é definitivamente abandonado em toda obra do filósofo. No quinto capítulo de *A gaia ciência*, Nietzsche julga ter superado o pessimismo schopenhaueriano/romântico com a “descoberta” do pessimismo *dionisíaco*.

²⁰ DE PAULA, 2013, p. 186.

²¹ *Ibidem*, loc. cit.

²² *Ibidem*, p. 172.

²³ WOTLING, 2011, p. 60. No mesmo vocábulo (vontade) Wotling afirma: “A vontade é o nome único, enganosamente sintético, que se dá a uma multiplicidade extremamente complexa de processos, que Schopenhauer justamente estudou mal e simplificou grosseiramente. (...), a vontade não é de modo algum um processo originariamente unitário” (*op. cit.* p. 60)

²⁴ DE PAULA, 2013, p. 16.

de todas as coisas; essa noção de origem puramente metafísica, deriva do conceito kantiano²⁵ da *coisa em si* (*Ding an sich*). Esta *vontade mesma*, que é caracterizada pela sua ausência de sentido e racionalidade, é rejeitada por Nietzsche primeiramente pela sua concepção unitária do mundo, a partir da noção de que os indivíduos constituem isoladamente partes de uma mesma vontade que, assim como anteriormente citado, reduz-se a uma concepção metafísico/religiosa do mundo.

Já a ‘vontade’ de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; (...) — e todos os filósofos da moda repetem e parecem saber exatamente que todas as coisas têm *uma* vontade, e mesmo que são *essa* vontade. (NIETZSCHE, 2017, p. 15; OS §5)

Deste modo a “vontade” é o núcleo de crítica para a concepção de *livre arbítrio* de Schopenhauer. Para o autor de *Zaratustra*, a elaboração da ideia de “liberdade inteligível” na filosofia schopenhaueriana possui um “erro de raciocínio” com o próprio conceito de “vontade”. A exigência schopenhaueriana sobre “a compreensão da rigorosa necessidade das ações humanas” menciona Nietzsche, “contrariava” dentro de si com o “preconceito que ainda tinha em comum com os homens morais”²⁶, dessa forma Schopenhauer expressa, de maneira “ingênua e crédula”:

‘A última e verdadeira explicação sobre a íntima essência da totalidade das coisas deve, por necessidade, ligar-se estreitamente àquela sobre a significação ética do agir humano’ — o que precisamente não é ‘necessário’ de forma nenhuma, e sim é rejeitado por aquela proposição sobre a rigorosa necessidade das ações humanas, ou seja, da absoluta não-liberdade e irresponsabilidade da vontade. (...) É certo que devem ser reconhecidas como inúteis várias outras escapatórias que as ‘mentes filosóficas’, como Schopenhauer mesmo, deixaram para si: nenhuma leva ao ar livre, ao ar do livre-arbítrio; cada uma, através da qual até agora se tentou escapar, revelou novamente por trás o muro brônzeo do fado: nós estamos na prisão, só podemos nos sonhar livres, não nos tornar livres. (NIETZSCHE, 2017, p. 24-25; OS §33)

O problema da “liberdade”, na obra *Humano, demasiado humano*, surge da problematização do autor ao conceito de “liberdade inteligível” de Schopenhauer. Discutir sobre a liberdade na obra nietzschiana, é analisar a história dos sentimentos morais, ou a história pela qual tornamos o ser humano responsável por suas ações. Essa história se baseia em um erro do intelecto, como o erro da causalidade, ao acreditar que cada ação, ou mesmo o *querer*, é incondicionada e não diz respeito a influxos passados e presentes às ações.

A crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; (...). Porém, na medida em que toda

²⁵ Na obra *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer descreve: “precisamente aqui, no momento em que chega mais perto da coisa-em-si e a ilumina, logo reconhecesse nela a *vontade*, a Vontade livre que dá sinais de si no mundo só através de fenômenos temporais! Ora, eu de fato assumo, embora não o possa demonstrar, que Kant, todas as vezes em que falava da coisa-em-si, na profundidade mais escura de seu espírito sempre já pensava indistintamente na vontade” (2005, p. 628; I 599).

²⁶ SCHOPENHAUER, *apud* NIETZSCHE, 2017, p. 24.

a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais. (NIETZSCHE, 2005, p. 28; HHI §18)

A discussão sobre a liberdade — que será retomada posteriormente nesse texto — envolve, portanto, a necessidade nietzschiana de analisar o comportamento e as ações humanas situando-as historicamente e fisiologicamente, afastado da necessidade metafísica da tradição que ainda ecoa na filosofia schopenhaueriana. Do mesmo modo, se direciona à questão da responsabilidade, que na filosofia de Schopenhauer se justificam no “sentimento de culpa”²⁷ gerado por determinada ação. Assim, Schopenhauer “acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo”, não pela ação, mas no que *toca o ser*, ou seja, liberdade de “ser desse ou daquele modo, não agir dessa ou daquela maneira”²⁸. Essa argumentação, para Nietzsche, se contradiz no pensamento de Schopenhauer, pois se justifica como condição racional da “vontade”:

É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* — na medida em que assim faz é errôneo —, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede sua existência. — Aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificação, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível. (NIETZSCHE, 2005, p. 46; HHI §39)

Apresentar esse exame sobre a liberdade é importante para discernirmos o uso do termo “livre” por Nietzsche em sua *Freigeisterei*, que de modo algum recorre às noções de “liberdade inteligível” de Schopenhauer ou da tradição racionalista. Porém a figura de Schopenhauer volta a ocorrer, além desse contexto, em sua filosofia por diferentes abordagens, tanto em crítica quanto em elogio, principalmente ao tema “alemão” pelo qual o autor ainda conservava devido apreço. Segundo Nietzsche, Schopenhauer, mesmo com o seu dogmatismo, teria elaborado sua filosofia alheia a cultura alemã e ao pensamento de sua época sobre a existência humana. Seu pessimismo, em nada caracterizava a disposição cultural que progredia na Alemanha no século XIX, e o primeiro dado levantado por Nietzsche diz respeito a sua posição com relação a política de Bismarck: “eis Schopenhauer inimigo da política de Bismarck, e Bismarck inimigo de tudo wagneriano e schopenhaueriano!”²⁹. De acordo com Nietzsche, a filosofia de Schopenhauer não se configura como um pensamento alemão, pois este não compartilhava do mesmo entusiasmo que seus antecessores alemães tinham com relação à exaltação da natureza humana, assim como o entusiasmo pelo nacionalismo alemão: “Schopenhauer (...) toda a sua vida ele

²⁷ Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 46; HHI §39: “desde que certas ações acarretam mal-estar (‘consciência de culpa’), deve existir responsabilidade”.

²⁸ *Idem, loc. cit.*; HHI §39.

²⁹ NIETZSCHE, 2016, p. 115; A §167.

esbravejou contra o espetáculo que os alemães lhe ofereciam, mas nunca pôde explicá-lo para si mesmo”³⁰.

Tal me parece ser, por exemplo, a influência de Schopenhauer na Alemanha mais jovem — com seu pouco inteligente furor contra Hegel, ele conseguiu desvincular toda a última geração de alemães do contexto da cultura alemã, a qual, tudo considerado, representou um cimo e um refinamento divinatório do *sentido histórico*: mas o próprio Schopenhauer era, justamente nesse ponto, tão pobre, tão pouco receptivo e pouco alemão, que chegava à genialidade. (NIETZSCHE, 2005, p. 94; BM §204)

Na segunda edição de *A gaia ciência* (1887), Nietzsche resgata o problema do pessimismo schopenhaueriano para assim o designar como um *bom europeu*, ou seja, pela condição *supra-alemã* de seu pensamento. Para Nietzsche, a tradição filosófica alemã — referindo-se a Leibniz, Kant e Hegel — raciocinou de tal forma a “encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus”, assim como interpretou “a história para a glória de uma razão divina” como “perene testemunho de uma ordenação moral do mundo”³¹. No entanto, “Schopenhauer, com seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*, teria de ser precisamente alemão. Creio que não”³². O pessimismo schopenhaueriano, expressa desta forma uma larga distinção em comparação ao gosto alemão e sua filosofia: “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo da sua hostilidade a Hegel”³³.

A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença *se renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão – como bom europeu, já disse, não como alemão. (NIETZSCHE, 2012, p. 230; GC §257)

Para Nietzsche, o pessimismo schopenhaueriano e sua dispensável racionalidade do mundo em nada se assemelha com a fundamental necessidade de “superioridade” presente na “alma alemã”, em seu antissemitismo e nacionalismo do século XIX.

O pessimismo de Schopenhauer, seu olhar de horror a um mundo desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto* horror... seria não um mero caso excepcional entre os alemães, mas um evento alemão: ao passo que tudo o mais que se acha e primeiro plano, nossa valente política, nossa alegre patrioteirice, que muito resolutamente considera todas as coisas segundo um princípio bem pouco filosófico (“Alemanha, Alemanha acima de tudo”), isto é, *sub species speciei* [do ponto de vista da espécie], quer dizer, da *species* alemã, prova nitidamente o contrário. Não, os alemães de hoje *não* são pessimistas! E Schopenhauer era pessimista, repito, como bom europeu e *não* como alemão. (NIETZSCHE, 2012, p. 231; GC §357)

³⁰ *Ibidem*, p. 129; A §193.

³¹ *Idem*, 2012, p. 229; GC §357.

³² *Ibidem*, p. 228; GC §357.

³³ *Ibidem*, p. 229; GC §357.

Observa-se, portanto, que o pessimismo schopenhaueriano ainda é útil para Nietzsche tendo em vista a sua tarefa de visão panorâmica sobre a Europa e o nacionalismo alemão em suas obras tardias, pois o pensamento de Schopenhauer consegue estender-se além da visão alemã e, em certos aspectos, ultrapassa a visão europeia ao buscar fundamentos no pensamento oriental, aspecto que será retomado a partir dos níveis hierárquicos elaborados por Nietzsche em sua tarefa de diagnóstico sobre a visão europeia.

2.1.3. Burckhardt e a Renascença italiana

Burckhardt, assim como Schopenhauer e Wagner, representa uma grande influência no pensamento do jovem Nietzsche. Jacob Burckhardt (1818-1897) foi o “‘colega’ mais importante de Nietzsche”³⁴ entre os vínculos que o filósofo estabeleceu na Universidade da Basileia. Embora Nietzsche só cite Burckhardt três vezes em sua obra — uma na *Segunda consideração extemporânea* e, outras duas, no *Crepúsculo dos ídolos* —, sua presença influenciou de forma significativa o pensamento nietzschiano em relação a sua investigação da cultura, história e arte, principalmente sobre a Renascença italiana e a Antiguidade grega.

A relação entre os professores se deve principalmente pela simpatia mútua com a filosofia schopenhaueriana no qual — assim como Wagner³⁵ — eles “procuravam e encontravam consolo e apoio”; para Nietzsche, Burckhardt expressava em “palavras bem simples: ‘o filósofo’, que é Schopenhauer”³⁶. Em uma carta à Gersdorff de 1870, Nietzsche escreve sobre as conferências de Burckhardt e suas conversas que, confidencialmente em passeios, chamara Schopenhauer de “nosso filósofo”³⁷. Sobre o pensamento de Burckhardt, o filósofo expressa com admiração sobre a análise histórica que o professor faz em suas aulas, que compreende na história “seus pensamentos, com suas particularidades, refrações e desvios, onde o conteúdo roça a reflexão”³⁸, incluindo uma forte crítica à filosofia hegeliana. Sobre o caráter da docência, Nietzsche referindo-se ao professor Burckhardt “declarou várias vezes que,

³⁴ JANZ, 2016, vol. I, p. 261.

³⁵ “Para Burckhardt, Wagner era abominável, tanto como pessoa quanto como compositor. E quando essa diferença diminui ao longo dos anos, quando Nietzsche começou a se desprender de Wagner e passou a usar alguns argumentos de Burckhardt, Burckhardt já havia se alienado do mundo espiritual de Nietzsche” (JANZ, 2016, vol. I, p. 264).

³⁶ JANZ, 2016, vol. I, p. 305.

³⁷ CHAVES, 2000, p. 42.

³⁸ *Ibidem, loc. cit.*

atualmente, não existia professor igual a ele nas universidades alemãs”³⁹, como em *Crepúsculo dos ídolos* ele retoma esse aspecto:

Faltam os educadores, fora as mais raras exceções, a *primeira* condição para a educação: *daí* o declínio da cultura alemã. – Uma dessas raríssimas exceções é meu venerável amigo Jacob Burckhardt, na Basileia: (...) as “escolas superiores” da Alemanha realmente alcançam é um brutal adestramento. (NIETZSCHE, 2006, p. 59; CI – o que falta aos alemães §5)

Na obra *A cultura do renascimento na Itália* de Jacob Burckhardt, vê-se claramente as contribuições de suas análises históricas a respeito da construção do indivíduo moderno e as tendências nacionalistas como reflexo das oscilações políticas na Renascença, que se relacionam com as considerações feitas por Nietzsche em seu diagnóstico da modernidade e da cultura alemã.

É evidente que a insegurança política geral na Itália dos séculos XIV e XV tinha de suscitar indignação patriótica, (...). Já Dante e Petrarca proclamaram em altos brados uma Itália unida, (...). No entanto dificilmente terá se passado algo diverso na Alemanha de então” (BURCKHARDT, 2009, p. 144)

Para Burckhardt, o florescimento⁴⁰ cultural italiano⁴¹ no século XIV representa a formação e consolidação da ideia de indivíduo moderno. Essa característica é o que define a sua grande distinção da Idade Média, a sugestão de que o “homem medieval não via a si próprio como indivíduo”, mas apenas enquanto uma das “formas de coletivo”⁴². Neste sentido, o italiano renascentista é retratado como o primeiro homem moderno, pois “pela primeira vez, o espírito do Estado europeu moderno manifesta-se livremente”⁴³. Portanto, o surgimento do indivíduo se deve a fatores culturais e políticos que se entrelaçam, historicamente, com o surgimento da vida privada, isto é, do individualismo; neste contexto que o desenvolvimento do indivíduo corresponde a uma nova modalidade de mérito: “a glória moderna”⁴⁴.

Como vimos, esse período desenvolve ao máximo o individualismo, conduzindo-o, a seguir, ao mais diligente e multifacetado conhecimento do indivíduo, em todos os níveis. O desenvolvimento da personalidade vincula-se, essencialmente, a seu reconhecimento em si próprio e nos outros. (BURCKHARDT, 2009, p. 282)

³⁹ JANZ, 2016, vol. I, p. 413. Chaves (2000, p. 44) ressalta que há três questões em comum ao “jovem” Nietzsche e Burckhardt: “1) a importância de Schopenhauer, em especial sua crítica ao hegelianismo (...); 2) a importância concedida à antiguidade clássica, em especial aos gregos e 3) a necessidade de uma renovação da cultura e da educação, implicado numa crítica do seu tempo ou, em outras palavras, da Modernidade”.

⁴⁰ O termo Renascença ou Renascimento só foi empregado a este período apenas no séc. XIX primeiramente por Jules Michelet, logo depois por Jacob Burckhardt.

⁴¹ Politicamente, no Século XIV, a Itália não constituía uma nação unificada, o norte era dividido em várias cidades-Estados enquanto o sul em grande parte era ocupado pelos estados papais.

⁴² BURCKHARDT, 2009, p. 31.

⁴³ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 154.

A força desse “reconhecimento, porém, provém da época e da nação”⁴⁵. A figura do “homem multifacetado” que é característica do italiano renascentista, Burckhardt retrata não necessariamente enquanto condição de época, mas sim, reflexo da fragmentação nacional e da turbulenta criação e manutenção dos estados que, com o advento cultural através das manifestações artísticas, cultivaram e construíram a identidade europeia moderna⁴⁶, e deste modo se observa “o moderno espírito italiano, destinado a tornar-se o modelo decisivo para todo Ocidente”⁴⁷. Para Burckhardt, o século XV é, sobretudo, aquele dos homens “multifacetados”⁴⁸, como reflexo do século que o antecedeu, designados a tornarem-se modelos de vida, com seu individualismo, para a Europa moderna. Entretanto, o historiador descreve que “alçando-se acima desses homens multifacetados, porém, surgem também alguns dotados de verdadeiras universalidades”⁴⁹. Neste cenário há, como Burckhardt descreve, o surgimento de “grandes homens” com visões cosmopolitas que conseguiam elevar-se ao individualismo e ao nacionalismo; entre os quais, como Dante “encontrava nova pátria na língua e na cultura italianas, mas ultrapassa-as também com estas palavras ‘minha pátria é o mundo!’”⁵⁰. O historiador refere-se com esta visão à um cosmopolitismo que só foi possível se desenvolver com a percepção dos emigrantes florentinos (“banidos mais ilustrados”⁵¹), como o mais elevado estágio de individualismo.

Quando, pois, um tal impulso para o mais elevado desenvolvimento da personalidade combinou-se com uma natureza realmente poderosa e multifacetada, capaz de dominar ao mesmo tempo todos os elementos da cultura de então, o resultado foi o surgimento do “homem universal” – *I'uomo universale* – que à Itália e somente a ela pertence. (BURCKHARDT, 2009, p. 150)

Nietzsche e Burckhardt compartilhavam de uma clara consciência de crise, que poucos possuíam naquela época, ambos reconheciam um ao outro essa compreensão sobre os fenômenos que atravessavam seu momento histórico; como, em uma carta de 1886, o historiador, referindo-se a obra *Além do bem e do mal*, descreve:

O que melhor entendo em sua obra são os juízos históricos e sobretudo sua perspectiva sobre o tempo: sobre a vontade dos povos e sua paralisia temporária; sobre a antítese da grande segurança do bem-estar diante da educação desejável por meio do perigo (...); sobre a democracia como herdeira do cristianismo; especialmente, porém, sobre os futuros homens na terra! (...) Quão acanhado se apresentam ao lado destes os nossos

⁴⁵ *Ibidem*, p. 282.

⁴⁶ Em carta à Overbeck (1882), Nietzsche compartilha da mesma compreensão de Burckhardt ao declarar que – “o renascimento sempre continua sendo para mim o ponto mais alto deste milênio; e o que aconteceu desde então é a grande reação de todo tipo de instintos gregários contra o ‘individualismo’ daquela época” (JANZ, 2016, vol. II, p. 136).

⁴⁷ BURCKHARDT, 2009, p. 179.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 151.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁵¹ *Ibidem*, p. 149.

pensamentos sobre o destino geral da humanidade europeia! (JANZ, 2016, vol. II, p. 376)

As considerações feitas por Burckhardt com relação à história da Renascença italiana e o exame sobre o espírito moderno europeu refletem, na filosofia nietzschiana, os fundamentos para sua análise sobre a Modernidade e a formação do indivíduo, evidenciando sua singularidade sobre o diagnóstico do processo de fragmentação cultural europeia e a sua relação com os fenômenos nacionalistas.

2.1.4. Goethe e a literatura alemã

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é, sem dúvida, um dos mais importantes poetas e escritores da Alemanha. Sua primeira grande obra “*Os sofrimentos do jovem Werther*”, escrita em 1774, é uma das obras precursoras do Romantismo alemão, que teve início através do movimento artístico *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto) que possui como proposta principal o sentimentalismo e subjetividade na composição artística. Embora Goethe tenha sido um dos principais autores do pré-romantismo⁵² alemão, seu amadurecimento após sua ida à Itália, além de sua parceria com Schiller, converteu sua obra tornando-se um dos principais autores do Classicismo de Weimar. Como aponta Carpeaux (2013, p. 55), “Goethe e Schiller⁵³ são os autores mais importantes que participaram do *Sturm und Drang*; também são os únicos que o superaram, tornando-se os protagonistas de uma nova fase da literatura alemã”. Essa passagem de Goethe ao Classicismo de Weimar nos é oportuna para as considerações de Nietzsche sobre o *supra-alemão* e os *bons europeus*. A viagem de Goethe à Itália deu-lhe a oportunidade do contato com a arte renascentista, ao mundo da arte clássica greco-latina que contribuem para a “safra poética” de suas obras tardias. Essa busca cada vez mais evidente de Goethe ao mundo clássico, a pretensão do ideal grego na realização poética, retrata um cenário típico na Alemanha do século posterior.

O termo ‘Filologia’ não significa na Alemanha, como em outros países, estudos linguísticos, mas exclusivamente o estudo dir-se-ia sacerdotal da Antiguidade greco-latina; ainda Nietzsche será professor de Filologia nesse sentido. Quem fosse capaz de imitar com felicidade os gregos, criando como eles obras de beleza imortal, ocuparia na Alemanha de 1800 exatamente o mesmo papel dos Michelangelo e Rafael na Itália de 1500. Weimar realiza ou pretende realizar a Renascença, que a Alemanha

⁵² “As grandes obras pré-românticas da juventude de Goethe são: *Goetz von Berlichingen* (1773), *Die Leiden des jungen Werther* (1774), a primeira versão do Fausto (“*Ur-Faust*”) (1775); e boa parte da produção lírica”. (CARPEAUX, 2013, p. 55)

⁵³ “Schiller foi dez anos mais novo que Goethe que lhe sobreviveu durante mais 27 anos; e é, evidentemente, inferior ao outro. Por todos esses motivos, a historiografia literária alemã está acostumada a obedecer ao esquema ‘Goethe e Schiller’ — Nietzsche já protestou, em vão, contra a conjunção ‘e’ — estudando, primeiro, Goethe e, depois, Schiller”. (CARPEAUX, 2013, p. 60)

de 1500 não conseguira acompanhar porque era perturbada pela Reforma. Goethe e Schiller, embora respeitando a moral cristã, são filosoficamente, como tantos grandes artistas da Renascença, pagãos; Goethe chegou a chamar-se a si próprio ‘não cristão decidido’. (CARPEAUX, 2013, p. 59)

Nesse sentido, após a ruptura de Nietzsche com Wagner que no *Nascimento da tragédia* no qual ressoava essa pretensão do renascimento da arte alemã através da música wagneriana, a figura de Goethe que encontra o “ideal grego” na Itália torna-se apropriado como oposição ao romantismo nacionalista da segunda metade do século XIX na Alemanha. A recepção da literatura de Goethe por Nietzsche, nesse contexto, ocorre pela sua compreensão e representação do espírito artístico grego, assim como pela sua permanência⁵⁴ poética na literatura europeia através de sua visão *supra-alemã*. Não que o filósofo expresse qualquer elogio direto ao Classicismo de Weimar, uma vez que sua análise se direciona à literatura de Goethe enquanto um fenômeno europeu. Já em sua observação sobre os “clássicos alemães”, Nietzsche sugere: “deixo de lado Goethe, como já indiquei; ele pertence a um tipo de literatura mais elevado do que ‘literaturas nacionais’”⁵⁵. Outra observação semelhante encontra-se em Carpeaux (2013, p. 70):

Para todos os alemães de alta ambição intelectual, indiscutivelmente, sempre foi Goethe o modelo e o guia. Ocupa a posição central na cultura alemã, mas não na literatura alemã, na qual foram e são determinantes, sucessivamente, as influências românticas, realistas, naturalistas, simbolistas, expressionistas: todas elas inteiramente alheias ao espírito de Goethe. Nesse sentido, Goethe nem sequer parece um fenômeno alemão. Sua posição é a de poeta universal.

Essa transformação na literatura de Goethe após sua viagem à Itália resulta tanto de sua visão cosmopolita adquirida, quanto os seus estudos da ciência natural, ao qual o próprio escritor indicou maior relevância ao final de sua vida. Tal viagem configura na letra de Goethe o que ele chama de “seu renascimento”, onde se encontra a versão *Ifigênia em Tauride* e *Torquato Tasso*, no qual Nietzsche designará como a ascendência de Goethe aos alemães, — “assim como Beethoven fez sua música e Schopenhauer filosofou por cima dos alemães, também Goethe escreveu seu Tasso, sua Ifigênia por cima dos alemães”⁵⁶ — desta forma o filósofo pretende demonstrar que a elevação poética de Goethe se deve à soma de qualidades adquiridas para além de suas pretensões literárias que formam esse conjunto poético em sua escrita tardia.

Nisso Goethe é a grande exceção entre os grandes artistas, no fato de não ter vivido na estreiteza de sua real capacidade, como se esta fosse, nele e para o mundo inteiro,

⁵⁴ Cf. CARPEAUX, 2013, p. 70: “Na verdade, a obra e todas as últimas obras de Goethe não se enquadram na evolução da história literária alemã, assim como não se enquadram na evolução da música por volta de 1830 as últimas obras de Beethoven. São exemplos de uma arte extra temporal que pode combinar, impunemente, metros gregos e hinos medievais sem perder a atualidade e a permanência”.

⁵⁵ NIETZSCHE, 2017, p. 181; AS §125.

⁵⁶ NIETZSCHE, 2017, p. 64; OS §170.

o essencial e excelente, o absoluto e derradeiro. Duas vezes ele acreditou possuir algo mais elevado do que realmente possuía — e errou, na segunda metade da vida, quando aparece tomado da convicção de ser um dos maiores descobridores e luminares da ciência. (NIETZSCHE, 2017, p. 89; OS §227)

O que Nietzsche chama “Erros de Goethe” retrata as insatisfações do escritor que o levaram a outras formas de conhecimento, como seus escritos científicos ou seus estudos nas artes plásticas⁵⁷. Esse conjunto de composições, em torno de Goethe, que o fizera elevar-se para além das limitações nacionais, a uma visão ampla do artista que “sem as *digressões do erro* ele não teria se tornado Goethe: isto é, o único artista alemão da escrita que ainda hoje não envelheceu — porque não queria ser nem escritor nem alemão por vocação”⁵⁸. Dessa forma, o filósofo irá rejeitar tanto a reivindicação de um Goethe alemão e romântico quanto a ideia de que ele representava a autêntica literatura alemã, tal como os germânicos proclamavam na segunda metade do século XIX, pois “Goethe estava acima dos alemães em todo aspecto, e ainda hoje está: ele nunca lhes pertencerá”⁵⁹. Deste modo, o autor pretende esclarecer, a partir de sua visão apátrida, o Goethe enquanto um acontecimento europeu que de forma alguma condiz com as pretensões nacionalistas dos alemães em sua contemporaneidade. Diante disso, o autor deseja expor que “de Goethe os alemães não necessitavam”, e por isso “também não souberam dele fazer uso. Observa-se, quanto a isso, nossos melhores estadistas e artistas: nenhum deles teve Goethe como educador — nem podia ter”⁶⁰.

Quando os alemães começaram a ficar interessantes para os outros povos da Europa – o que não faz muito tempo –, isso ocorreu devido a uma cultura que eles não mais possuem, da qual se livraram com cego afã, como se fora uma doença: e, no entanto, não souberam trocá-la por nada melhor do que a insânia política e nacionalista. (...) Goethe observou a seu modo essas agitações da cultura alemã: mantendo-se ao lado, em branda resistência, taciturnamente, afirmando-se cada vez mais no seu caminho próprio. (NIETZSCHE, 2017, p. 126; A §190)

O alemão levou a subjetividade romântica a um estágio superlativo e passou a lançar o seu olhar, assim como Wagner o fez, em todos os povos e em todas as épocas sempre acreditando possuir nelas um legítimo “olhar alemão” do mundo. Uma perspectiva desse tipo gerou na Alemanha o temperamento nacionalista que conteve, ao passar dos anos, na arte alemã o seu “exagero” e entusiasmo obstinado a dar ao povo alemão “alegria” e contentamento ao “esvaziamento de vida”, contraindo dessa forma a imagem do escritor: “assim o próprio Goethe

⁵⁷ “E já também na *primeira* metade de sua vida: ele *queria* de si algo mais elevado do que sua arte da poesia lhe parecia ser – e nisso já errou. A natureza queria fazer dele um artista *plástico* – eis o segredo que o queimava e abrasava interiormente, que afinal o conduziu à Itália, para entregar-se inteiramente a essa ilusão e tudo lhe sacrificar” (NIETZSCHE, 2017, p. 89; OS §227).

⁵⁸ *Idem, loc. cit.*; OS §227.

⁵⁹ NIETZSCHE, 2017, p. 63-64; OS §170.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 175; AS §107.

o percebeu e descreveu, Goethe, o alemão-exceção”⁶¹. Desse modo, Nietzsche atribuirá a Goethe sua permanência literária distinta ao gosto alemão. Já no aforismo “O poeta como sinalizador do futuro”⁶², o pensador realça a proposta de uma poesia e uma arte vindoura como “sinalização do futuro”, “não no sentido de que o poeta, como um fantástico economista, deva prefigurar condições melhores para o povo e a nação”, mas sim “como faziam antigamente os artistas com as imagens divinas”:

(...) que vá elaborar poeticamente a bela imagem humana e sondar os casos em que, em meio a nosso mundo e realidade moderna, sem nenhuma artificial recusa e afastamento dele, ainda seja possível a grande alma bela, ali onde ainda hoje ela possa materializar-se em condições harmoniosas, equilibradas, mediante as quais adquira visibilidade, duração e exemplaridade, e assim, com o estímulo da emulação e da inveja, ajude a criar o futuro. (...) Vários caminhos para essa poesia do futuro partem de Goethe. (NIETZSCHE, 2017, p. 42-43; OS - §99)

Com isso, o pensador pretende apontar na obra de Goethe o seu caráter *supra-alemão*, que em diversos aforismos encontrados tanto na *Freigeisterei* quanto em sua filosofia tardia, permanece ainda a postura de sua literatura sem nacionalidade, assim como pela sua conservação e compreensão poética igualando-o aos clássicos⁶³, que lhe serve como exemplo na sua tarefa filosófica dos *bons europeus*.

2.2. Metafísica e a normatividade da linguagem

A relação entre a filosofia nietzschiana e a questão da metafísica certamente configura um dos temas mais fundamentais de seu pensamento, transcorrendo todos os períodos filosóficos do autor e provocando leituras equivocadas quanto ao caráter “contraditório” entre as interpretações feitas pelo filósofo em sua primeira fase de pensamento e suas reflexões posteriores. A explicação sobre tais abordagens de seu pensamento se deve à constituição de uma “metafísica de artista” elaborada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, caracterizada pela influência do pensamento schopenhaueriano em suas obras de juventude; assim como a publicação e difusão da obra inexistente “vontade de poder”, confeccionada e adulterada por Elisabeth Nietzsche (sua irmã) após o colapso mental do filósofo. Esses dois

⁶¹ NIETZSCHE, 2012, p. 120; GC §103.

⁶² Cf. NIETZSCHE, 2017, p. 42; OS §99.

⁶³ “(...) que a Europa ainda esteja viva em trinta livros muito velhos, jamais envelhecidos: nos clássicos”. (NIETZSCHE, 2017, p. 182; AS §125)

textos serviram de aparato teórico para a construção de versões divergentes do pensador em relação à concepção metafísica. De fato, este problema foi há muito superado dentro da *pesquisa Nietzsche*. Logo, algumas observações são necessárias para compreender os desdobramentos e superações de sua filosofia com relação à metafísica, especialmente entre seus textos de juventude até sua filosofia intermediária.

Entre as características mais incisivas das obras de Nietzsche, incontestavelmente presentes em todos seus períodos filosóficos, está sua postura de denúncia e crítica a uma crença na verdade, ao racionalismo e ao “espírito científico”⁶⁴ presentes na tradição filosófica e cultura ocidental. Estes aspectos direcionam o teor de suas reflexões sobre a arte, a filosofia e a linguagem, passando a constituir o ponto central de seu exame acerca do “socratismo estético” de sua primeira obra, quanto à crítica da metafísica em *Humano, demasiado humano*. Acompanhando a hipótese de Machado⁶⁵ sobre o problema da “verdade” na primeira obra do filósofo, a elaboração de sua “metafísica de artista” (NT) pressupõe imediatamente uma oposição a uma “metafísica conceitual” da tradição socrática, visto que sua argumentação é caracterizada pela “concepção de que a arte é a atividade propriamente metafísica do homem”, pois apenas “a arte possibilita uma experiência da vida como sendo no fundo das coisas indestrutivelmente poderosa e alegre, malgrado a mudança dos fenômenos”⁶⁶. Desta forma, estabelece em sua filosofia uma “oposição entre razão científica e instinto estético ou entre duas formas de saber: o saber racional e o saber artístico”⁶⁷. Embora a pesquisa não se proponha a discutir sobre o caráter metafísico, ou não, de sua obra, o “estudo da relação entre metafísica de artista e metafísica conceitual” demonstra que a discussão traçada pelo autor “vai muito mais longe do que uma simples questão de estética, remetendo em última instância, como sempre em Nietzsche, ao problema da verdade”⁶⁸.

Nesse contexto de crítica às concepções de verdade, o autor passa a analisar o caráter normativo da linguagem⁶⁹ e a formulação dos pensamentos dogmáticos/metafísicos na tradição filosófica. Para Nietzsche, as concepções de verdade que se manifestam nas filosofias dogmáticas expressam o longo desenvolvimento conceitual da tradição, isto é, o “comum

⁶⁴ Cf. MACHADO, 1999, p. 8.

⁶⁵ Cf. MACHADO, Roberto C. M.. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1999.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁷ *Idem, loc. cit.*

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁹ Essa crítica ao aspecto normativo da linguagem pode ser observada nos textos anteriores à obra *Humano, demasiado humano*, como por exemplo, em seu texto póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* escrito em 1873.

defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo”⁷⁰. A filosofia, involuntariamente, opera na construção teórica sobre o “homem” como uma “*aeterna veritas*” [verdade eterna], enquanto uma constante, uma medida segura das coisas; quando, na verdade, se trata de um “testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*”⁷¹. A “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”⁷², pois tomam a configuração mais recente do homem, o resultado de um longo processo histórico e fisiológico, como ponto fixo do qual se deve partir toda uma interpretação de sua “natureza”. A postura dogmática adotada pela tradição filosófica, conclui um delineamento de mundo conforme proposições invariáveis e universais, desprezando a percepção de “que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser”. O esforço contínuo dessa tradição revela a tentativa de estabelecer fatores imutáveis no ser humano, para que assim encontre a explicação de sua totalidade e essência. O *filósofo*, dirá Nietzsche, “vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem”, enquanto aspecto que possa fornecer a chave para a compreensão do mundo em geral; desta forma, as considerações teleológicas se baseiam em uma compreensão do ser humano — conforme resultou dos últimos quatro milênios — “como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início”⁷³.

Deste modo, é o “filosofar histórico”, sugere Nietzsche, uma contrapartida à estima por verdades pretensiosas da tradição filosófica, verdades estas que formam os pilares da cultura ocidental e os fundamentos de todos os pensamentos morais, religiosos e, portanto, metafísicos. A clara relação entre esses aspectos demonstra que a discussão em torno da obra HHI pretende expressar que “‘verdade’ é a palavra-chave da filosofia ocidental, que no âmago foi a metafísica”⁷⁴. O filosofar histórico, portanto, procura compreender o humano a partir da multiplicidade de fatores responsáveis pela sua construção, isto é, entender os efeitos históricos, culturais, climáticos, alimentares e assim por diante, determinantes na composição daquilo que se conclui como *ser humano*. Para o autor, o que se compreende como necessidades e emoções resulta de uma “*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”, tal como o homem experimentou “nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão”⁷⁵. Deste modo, somente a partir do estudo sobre a origem das inferências

⁷⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 16; HHI §2.

⁷¹ *Idem, loc. cit.*; HHI §2.

⁷² *Idem, loc. cit.*; HHI §2.

⁷³ *Idem, loc. cit.*; HHI §2.

⁷⁴ ABEL, 2002, p. 15.

⁷⁵ NIETZSCHE, 2005, p. 15; HHI §1.

metafísicas seria possível fornecer instrumentos para um futuro efeito inócuo de suas postulações; “pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’”, e “com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo”⁷⁶.

Nesse contexto de crítica à metafísica, a arte passa ser avaliada pelo autor fora do contexto intelectual wagneriano e schopenhaueriano, logo, também afastado de sua “metafísica de artista”⁷⁷. No ciclo de *Humano, demasiado humano*, a arte é analisada dentro da dinâmica dos processos históricos e linguísticos que envolvem a formação de uma cultura; deste modo, ela (a arte) é compreendida como “produto cultural”, determinada pela sua localidade, tempo e recursos simbólicos disponíveis. A produção artística acompanha a multiplicidades de fatores que evoluem as necessidades e sentimentos humanos provocados em uma determinada sociedade; assim como, “ela acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião”⁷⁸. É necessário destacar que o filósofo não abandona uma concepção sobre a atividade artística na esfera da força criativa⁷⁹ — presente em seus textos anteriores e posteriores — capaz de expressar, sempre em novos domínios, a sensibilidade de um indivíduo. Todavia, ele desenvolve um exame em oposição à obsessão idealista de enunciar verdades a partir da arte; pois, o trabalho do artista envolve processos fisiológicos e recursos bem delimitados, incapaz de manifestar a ideia de um “belo desinteressado” ou um conhecimento absoluto sobre o mundo. A atividade artística, seja nas artes das palavras ou na música, corresponde ao emprego de artifícios bem demarcados pela esfera sociocultural, assim como os seus sentimentos e sua relação com o mundo também não escapa a estes processos; pois o artista e “as formas de uma obra de arte, que exprimem suas ideias, que são sua maneira de falar, têm sempre algo de facultativo [*läßliches*], como toda espécie de linguagem”⁸⁰.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 20; HHI §10.

⁷⁷ Cf. CHAVES, 2005, p. 275: “Enquanto no período do *Nascimento da tragédia* o mundo necessitava ainda de uma ‘justificação estética’, agora é justamente a ‘faculdade estética’ que distancia a humanidade cada vez mais da verdade. A ‘necessidade metafísica’, que antes era ainda um ‘consolo’, não é mais uma necessidade eterna, mas, ao contrário, profundamente histórica, de tal modo que nos restaria apenas a busca por uma sabedoria contemplativa ideal, que Nietzsche forjou, justamente, através da imagem do ‘espírito livre’”.

⁷⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 109; HHI §150.

⁷⁹ Cf. BARROS, 2015, p. 288: “Todavia, apesar dessa mudança de direcionamentos, nem todos os aspectos relacionados à interpretação pulsional da arte e do conhecimento são abandonados. Em muitos âmbitos argumentativos eles se mostram ainda como decisivos para a compreensão da forma segundo a qual Nietzsche considera a racionalidade, a ciência e o conhecimento”.

⁸⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 121; HHI §171.

Seguindo as suas observações sobre a arte, Nietzsche apresenta uma nova perspectiva, afastada da metafísica, sobre a música. Diferentemente de seus textos anteriores, a música, semelhante às outras manifestações artísticas, enquanto expressão de sentimentos (de uma sensibilidade) comunica-se mediante os meios e demandas culturais. Sendo assim, conseqüentemente, ela também se comunica como e a partir de uma linguagem, determinada e sedimentada dentro de uma sociedade, pois a música “não é uma linguagem universal, supratemporal” como frequentemente se acredita, mas “corresponde exatamente a uma medida de sensibilidade, calor e tempo, que uma cultura bem determinada, delimitada no tempo e no espaço, traz em si como uma lei interior”⁸¹. A música, em si, não possui a qualidade de linguagem *imediate* do sentimento, pois, “não é tão significativa para o nosso mundo interior”, mas “sua ligação ancestral com a poesia pôs tanto simbolismo no movimento rítmico, na intensidade ou fraqueza do tom, que hoje *imaginamos* que ela fale diretamente ao nosso íntimo e que dele parta”⁸². A clara visão de sua ruptura, neste momento, pretende esclarecer que a música, em si, não é profunda ou significativa, “ela não fala da ‘vontade’ ou da ‘coisa em si’”⁸³.

É, portanto, pelo fato de a arte acomodar-se como uma linguagem, isto é, um modo de expressão, que ela necessariamente se estabelece somente a partir das relações sociais de um povo enquanto manifestação de sua cultura, de suas ideias e de seus valores. Pois, para o artista, as convenções são os meios “*conquistados* visando a compreensão dos ouvintes, são a linguagem comum penosamente aprendida, com que o artista pode realmente se comunicar”⁸⁴. Deste modo, a arte revela-se como a mais íntima justificação e expressão de um sentimento que, em síntese, é um sentimento moral; aliás, observa-se que a linguagem mesma não nos foi dada para a comunicação de *sentimento*⁸⁵. Do mesmo modo que a linguagem falha em sua tarefa atribuída de exprimir emoções, igualmente se encontra em sua função de transmitir pensamento, pois os exprimimos sempre a partir de palavras determinadas e convencionadas, “a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente”⁸⁶. A linguagem não somente limita o indivíduo em sua capacidade de expressar-se, como também passa a legislar e orientar seus pensamentos na medida em que assim possam ser traduzíveis e, portanto, compreendidos. Para o artista, a convenção oferece a chave para que sua atividade seja caracterizada como tal, pois “quando a arte se veste do tecido

⁸¹ *Idem*, 2017, p. 65; OS §171.

⁸² *Idem*, 2005, p. 132; HHI §215.

⁸³ *Ibidem*, *loc. cit.*; HHI §215.

⁸⁴ *Idem*, 2017, p. 179; AS §122.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 44; OS §105.

⁸⁶ *Idem*, 2016, p. 161; A §257.

mais gasto é que melhor reconhecemos como arte”⁸⁷, nesse sentido “quase toda música só começa a *encantar* ali onde nela ouvimos falar a linguagem do próprio *passado*: de modo que para o leigo toda música *antiga* parece cada vez melhor, e toda aquela recente parece ter pouco valor”⁸⁸.

Com a mesma fruição que a linguagem adequa o pensamento e a atividade artística às delimitações de uma cultura, a palavra fornece as medidas usuais nas quais os valores possam ser estabelecidos e compreendidos entre os membros de uma comunidade, ou mesmo de um povo. A linguagem é um importante instrumento para o desenvolvimento de uma cultura, visto que a partir dela o humano estabeleceu um mundo próprio ao lado de outro, “um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”⁸⁹. Na crença de uma direta relação entre conceitos, nomes e coisas, a tradição metafísica passou “a crer em uma relação de correspondência não apenas simbólica, mas efetiva, entre coisa e palavra, o que viria a constituir a primeira concepção da verdade”⁹⁰. A crença que se consolida na efetiva relação dos conceitos e nomes das coisas, como *aeternae veritates* (verdades eternas), resulta em um “erro” categorial para o intelecto humano, ao pensar que poderia ter com a linguagem o conhecimento do mundo⁹¹. Deste pensamento fundou-se a equívoca noção de que as palavras correspondem à realidade, como “supremo saber das coisas”, “na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo”⁹², assim como também ocorre com a lógica e na matemática⁹³. Para o autor, o desenvolvimento da racionalidade na cultura ocidental só foi possível por intermédio dessas crenças, pois a partir dela instituíram-se “leis naturais” conforme surgiram as concepções de causalidade e correspondência, uma vez que, somente nessas circunstâncias, toda produção de conhecimento poderia situar universalmente e formalmente os fenômenos do mundo.

A linguagem, portanto, ao estabelecer um mundo próprio como verdadeiro e fixo, oposto à transitoriedade e dinâmica da existência, passa também a designar universalmente o indivíduo; uma vez que, as ideias de sujeito e de intelecto⁹⁴ correspondem inevitavelmente a

⁸⁷ *Idem*, 2005, p. 123; HHI §180.

⁸⁸ *Idem*, 2017, p. 192; AS §168.

⁸⁹ *Idem*, 2005, p. 20; HHI § 11.

⁹⁰ BARROS, 2015, p. 190.

⁹¹ NIETZSCHE, *loc. cit.*; HHI §11.

⁹² *Ibidem*, p. 21; HHI §11.

⁹³ Cf. BARROS, 2015, p. 190: “A lógica, assim como toda a ciência, decorre dessa crença (MM II/HH II, 11, KSA 2.385), de que por meio do princípio de causalidade oriundo da relação entre excitação e causa presumível é possível designar universal e exatamente as coisas, sem levar em consideração a enorme importância da imaginação nesta conclusão”.

⁹⁴ BARROS, 2015, p. 291. Cf. A §116.

estas postulações dogmáticas, a partir do princípio de causa e efeito entre as coisas e a concepção de correspondência de identidade sobre objetos não idênticos. Pois, o “sujeito” enquanto agente dessa linguagem, que designa o mundo e o sedimenta, passou a ser determinado “como o correlativo humano do mundo da verdade e precisamente como a faculdade autônoma, que revela a existência necessária do verdadeiro e, por conseguinte, do conhecimento decorrente de sua enunciação”⁹⁵. A compreensão que surge sobre o ser humano, fundado nos pressupostos metafísicos e reforçado na linguagem, sugere a assimilação de uma existência intimamente correspondente às suas inferências sobre o mundo. Dessa forma, enquanto sujeito definido e fixo, ele acredita ver na “natureza” a extensão de seu “ser” com recíproca justificativa, crendo que a compreensão desta infere em um mútuo conhecimento de si. Com isso, ele passa a enxergar nas transformações dessa “natureza” a legítima expressão de uma racionalidade e de um livre-arbítrio; pois, a ideia de mundo, assim como ele, é fundada sobre os mesmos erros. Com o estudo da linguística (*Sprachwissenschaft*), sugere Nietzsche, é possível demonstrar que o homem denomina erroneamente a natureza completamente incompreendida. Contudo, somos herdeiros dessas denominações de coisas, pois o intelecto humano cresceu nesses erros, tornou-se poderoso e nutrido através deles⁹⁶.

O diagnóstico realizado a respeito dessa tradição revela que o núcleo de sua ambição de modo algum pretendia compreender o sujeito, ou descrevê-lo, mas defini-lo como arquétipo correto de uma existência, coerente e ordenado, uma vez que, fundada sobre esses pressupostos, foi possível projetar uma forma de vida mais adequada ou inadequada, de modo que seu agir deve, a partir de então, corresponder rigorosamente a um conhecimento apropriado de seu existir. A linguagem e “os preconceitos em que se baseia a linguagem”⁹⁷, ao contrário do que se idealiza sobre sua ocupação na descrição do ser humano, constrói obstáculos maiores no exame de processos e impulsos interiores do assim chamado “Eu”, como “no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos”; neste caso, “aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras — e, portanto, elogio e censura — *nenhum de nós o é*”⁹⁸. Conforme essas projeções foram gradualmente consolidadas e fortalecidas nas relações humanas, tornou-se cada vez mais árduo para o indivíduo a compreensão de sua ignorância sobre si, não somente em relação ao bem e ao mal,

⁹⁵ *Idem, loc. cit.*

⁹⁶ eKGWB/NF 1876, 23[24], tradução nossa: “*Die Sprachwissenschaft hilft beweisen, daß der Mensch die Natur vollständig verkannte und falsch benannte: wir sind aber die Erben dieser Benennungen der Dinge, der menschliche Geist ist in diesen Irrthümern aufgewachsen, durch sie genährt und mächtig geworden*”.

⁹⁷ NIETZSCHE, 2016, p. 82; A §115.

⁹⁸ *Idem, loc. cit.* A §115.

mas sobre questões muito mais essenciais, pois, “continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, como se produz a ação humana”⁹⁹.

Fundado sobre o princípio de identidade entre objetos e fenômenos dissonantes, o homem foi habituado a examinar a multiplicidade de acontecimentos no mundo segundo experiências particulares. Dessa concepção, o indivíduo examina as ações humanas e o conhecimento como fruto desses fatos isolados e seus intervalos, oposto à percepção de que, tanto a ação e o conhecer derivam do fluxo contínuo desses eventos¹⁰⁰. O agir humano, portanto, a partir dessas categorias pôde ser examinado universalmente, embora mesmo na dinâmica dessas concepções, por equívoco de predicado, foi possível estabelecer uma compreensão arbitrária da conduta humana, pois na medida em que o sujeito era interpretado atribuído de autonomia e consciência — que em síntese, reflete sua “racionalidade” — surge a “fábula” do livre-arbítrio. O autor destaca que a crença no livre-arbítrio (*Die Willensfreien*) é “inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir”, dado que “ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*”¹⁰¹. Com o propósito da *liberdade* se oculta o desenvolvimento da história dos sentimentos morais, visto que a intenção da tradição nunca foi descrever como o sujeito age, mas estabelecer uma forma correta de agir. O problema da liberdade reflete a “história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio”¹⁰²; neste caso, a responsabilidade encontra-se intimamente vinculada à concepção dedutiva da ação humana, tal como se o seu agir fosse “incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior”¹⁰³. O autor observa que as qualidades de “bom” e “mau” não são inerentes às ações humanas, estas servem apenas como parâmetro de conduta moral do indivíduo e se justificam primeiramente pelas suas consequências “úteis” ou “prejudiciais” para as relações em sociedade, embora sejam admitidas como qualidades essenciais do agir. Nessa perspectiva, a fábula da liberdade¹⁰⁴ reflete a “história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos”¹⁰⁵, pois a capacidade de decisão do indivíduo encontra-se sujeita a uma normatividade anterior à ação, além da subordinação de variados fatores externos que condicionam o *querer*: “sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois

⁹⁹ *Ibidem*, p. 83; A §116.

¹⁰⁰ *Idem*, 2017, p. 135; AS §11.

¹⁰¹ *Ibidem*, *loc. cit.*; AS §11.

¹⁰² *Idem*, 2005, p. 45; HHI §39.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 28; HHI §18.

¹⁰⁴ Cf. FP 1876, 19[39].

¹⁰⁵ *Idem*, 2005, p. 45; HHI §39.

por seus motivos e finalmente por seu próprio ser”¹⁰⁶. Em Nietzsche, conclui-se que o sujeito de modo algum pode ser responsável pela sua ação, na medida em que é “inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”¹⁰⁷. Sendo assim, essa “necessidade” da ação não envolve jamais um princípio metafísico, mas histórico e fisiológico. A tarefa da tradição filosófica, segundo o autor, empenhou-se em ocultar as origens pulsionais do conhecimento e da ação humana, viabilizando dessa maneira os mecanismos de domesticação do “sujeito”. Uma vez que se têm com a linguagem a universalização, identificação e determinação do sujeito enquanto objeto incondicionado no âmbito histórico e fisiológico, e ao mais leve desvio dessas determinações, não efetivas, responsabiliza-se¹⁰⁸ o indivíduo pela sua liberdade de arbítrio.

As reflexões que seguem em Nietzsche a partir de sua crítica ao pensamento metafísico demonstram que os processos que envolvem a linguagem, no exame sobre a questão da verdade e do conhecimento, direcionam sua análise ao núcleo das concepções morais de indivíduo. A tradição filosófica interpretou o homem equivocadamente, dado que, fundado sobre as mesmas categorias de conhecimento e de verdade, as deduções resultantes de suas análises estão coerentemente de acordo com os pressupostos metafísicos/dogmáticos. A conclusão dessa reflexão considera possibilidades para novas considerações sobre a existência humana que, por um lado se mantêm estáticas na tradição em virtude dos traços valorativos empregados em suas proposições, por outro, põe-se como tarefa filosófica de superação no interior do pensamento nietzschiano. Deste modo, ao apresentar uma nova perspectiva de superação das condições estabelecidas do conhecimento na modernidade, caracterizada por seu esgotamento e ineficiente formalismo estagnante, Nietzsche formula uma interpretação fisiológica do sujeito, compreendido a partir de sua pluralidade de forças e impulsos do qual ele passa a forjar sua ideia de *espíritos livres*.

2.3. O sujeito e a moral: projeto dos espíritos livres

Acompanhando as reflexões previamente desenvolvidas, Nietzsche em suas observações a respeito da linguagem e de sua relação com os pensamentos

¹⁰⁶ *Ibidem, loc. cit.*; HHI §39.

¹⁰⁷ *Ibidem, loc. cit.*; HHI §39.

¹⁰⁸ *Idem, 2017, p. 143-144; AS §23.*

dogmáticos/metafísicos, revela uma primeira direção às considerações sobre o sujeito e a moral. Sua crítica dirige-se à ideia de sujeito enquanto unidade autônoma, capaz de conhecer a si mesmo e ao mundo e deliberar livremente sobre suas ações¹⁰⁹ conforme as presunções teóricas da tradição filosófica ocidental. Segundo o autor, tais concepções refletem antigas crenças como a ideia de “eu” e “alma” procedentes de preconceitos populares, sedimentados pela religião e sistematicamente reafirmados pelos filósofos¹¹⁰. Deste modo, semelhantes crenças revelam um equívoco hábito gramatical, como a ideia de “sujeito e predicado”, presente na convicção de um “eu” enquanto sujeito do pensamento e do agir vinculado a uma ideia de “substância ‘verdadeira *a priori*’”¹¹¹. Assim, o diagnóstico que surge no pensamento nietzschiano demonstra primeiro uma crítica ao sujeito do conhecimento, fundado sobre as inferências da linguagem, e conseqüentemente ao sujeito como pressuposto da ação. A partir desta segunda análise, a linguagem, com sua ocupação em comunicar “ideias”, fornece um primeiro aspecto para a compreensão sobre os fundamentos dos preconceitos morais.

O autor constata que a linguagem consiste em uma relação de comunidade, esses homens possuem a necessidade de comunicar entre si seus medos, anseios e apuros, como uma forma de recorrer aos demais membros em situações de perigo. Portanto, observamos que em Nietzsche, essa linguagem se funda a partir das relações em sociedade. Por se tratar de uma associação entre pessoas, ela se institui através de uma convenção, capaz de comunicar em palavras um “saber” particular sobre suas carências e necessidades. Esses saberes, que se fundam e se desenvolvem na linguagem, estabelecem as primeiras estruturas de pensamentos de uma comunidade e estão exclusivamente relacionadas com o entendimento que as palavras possuem para ela (a comunidade). Deste modo, precisamente pelo caráter arbitrário e particular da linguagem, os pensamentos que ela expressa e promove, refletem os influxos desse coletivo, possibilitando os meios de adequação do indivíduo a uma comunidade conforme a transmissão desses pensamentos e, portanto, de seus preconceitos e valores. A linguagem, compreendida neste momento, como fator indispensável para o desenvolvimento da cultura, retrata um dos aspectos importantes para formação dos costumes e para a constituição de um indivíduo coletivo (*Collectiv-Individuum*).

A análise psicológica, desenvolvida por Nietzsche em seus escritos intermediários (1876-1882), sobre a origem dos sentimentos morais reflete uma aproximação do autor com as

¹⁰⁹ PASCHOAL, 2018, p. 97.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

¹¹¹ *Ibidem*, *loc. cit.*. Cf. Nachlass/FP 1887, 10[158], KSA 12.549.

interpretações realizadas pelos moralistas franceses¹¹², assim como pela influência da obra de seu amigo Paul Rée (*A origem dos sentimentos morais* - 1877)¹¹³. Embora apoiado no texto de Rée, é notável nas reflexões de Nietzsche uma preocupação em não apenas delimitar um raciocínio científico-naturalista acerca da formação social nos humanos, mas recorrer, necessariamente, às fontes históricas desse desenvolvimento. Deste modo, a análise científica a qual Nietzsche dialoga com outros autores serve como apoio para delinear uma origem da moralidade, mas não para explicar a manifestação dela nas culturas tardias de sua contemporaneidade. Entre os distanciamentos realizados por Nietzsche, para sua análise histórica da moralidade, encontra-se a argumentação sobre o egoísmo como necessário à origem dos fenômenos morais e a ênfase nos costumes como fonte para as primeiras distinções entre “bom” e “mau”, ou seja, entre moral e imoral¹¹⁴. O primeiro aspecto, portanto, que define a “passagem” do animal para se tornar *homem* ocorre quando seus atos não correspondem mais ao bem-estar momentâneo e individual, mas à adequação de uma finalidade e utilidade dessa ação.

A ideia de que a comunidade vale mais que o indivíduo¹¹⁵, propõe Nietzsche, delinea os aspectos primordiais do costume (*Sitte*). Desse entendimento decorre a noção de que “a duradoura vantagem da comunidade deve absolutamente preceder a vantagem do indivíduo”¹¹⁶, isto é, o costume deve ser preservado mesmo que o indivíduo se prejudique ou até mesmo pereça por causa dele. Em favor da manutenção do costume, promove-se o pensamento de que sacrifícios devem ser realizados mesmo que o indivíduo sofra por essas instituições, pois se institui a crença no benefício do todo, mas essa “forma de pensar se *origina* apenas naqueles que não são a vítima”¹¹⁷. Deste modo se sustenta o sentimento para todo conjunto de costumes no qual se vive e foi “criado”, ou seja, para ser criado não enquanto indivíduo, mas como membro de um todo. Esse é o processo de sujeição do indivíduo que ocorre incessantemente mediante a moralidade, uma vez que ser moral significa justamente prestar obediência a uma

¹¹² Entre esses autores, destaca-se: La Rochefoucauld, Montaigne, Vauvenargues, Chamfort, Stendhal e Pascal. (Cf. ARALDI, 2008, p. 35)

¹¹³ ARALDI, 2008, p. 35: “Nessa obra, Paul Rée discute os conceitos de prazer e desprazer, de vício e virtude, de utilidade geral, em Hume, em Schopenhauer e no utilitarismo moral inglês. À semelhança de Hume, Schopenhauer, e da interpretação recente de Rée, também Nietzsche deriva os sentimentos morais dos sentimentos de prazer e desprazer. Na época tardia, contudo, ele se distancia dessa abordagem, ao desenvolver a doutrina da vontade de poder, como novo critério descritivo e valorativo”.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹¹⁵ NIETZSCHE, 2017, p. 36; OS §89.

¹¹⁶ *Idem*, *loc. cit.*; OS §89.

¹¹⁷ *Idem*, *loc. cit.*; OS §89.

lei ou a uma tradição estabelecida¹¹⁸. Nesse sentido, ser “bom” é agir conforme uma moral e um costume, porque é a partir da utilidade de uma ação para a comunidade que alguém é caracterizado como “bom”. Por conseguinte, aquilo que é caracterizado como “mau” e, portanto, imoral, está relacionado a má prática ou transgressão do costume, ao passo que as designações “altruísta” e “egoísta” passam a determinar o caráter moral ou imoral conforme seu sentido seja referente ao ligar-se ou desligar-se de uma tradição: “O homem livre é não-moral (*unsittlich*), porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’”¹¹⁹. O surgimento da tradição não leva primeiramente em consideração o “bem” e “mal” enquanto categorias imanentes da conduta, mas antes de tudo a conservação da *comunidade*¹²⁰; *bem* e *mal* passam a delinear o caráter valorativo posterior, segundo o grau nocivo ou não das ações do indivíduo com relação a um povo.

A análise realizada por Nietzsche a respeito do costume e a origem dos preconceitos morais, pretende mostrar quão equivocado é o pensamento sobre as condutas em sociedade, tal como se fosse possível constatar *ações morais* puras e inerentes nos indivíduos. Seu exame pretende investigar, portanto, a *origem* desses preceitos, que difere do modo como a moralidade se manifesta e se justifica posteriormente nas tradições. Deste modo, entre as obras intermediárias, o autor se detém em esboçar sobre a origem da moralidade entre os “povos primitivos” a partir da íntima ligação entre os humanos e às leis, à tradição e aos costumes¹²¹. Nesse momento, o sentimento de prazer dos indivíduos em obediência ao costume revela a vantagem de suas ações na manutenção da comunidade, ou seja, a partir do bem-estar geral e na utilidade maior do *todo* proporcionando assim a conservação do indivíduo coletivo.

A contribuição do autor à “história dos sentimentos morais” apresenta o percurso entre uma eticidade dos costumes¹²², vinculada às relações humanas nas culturas “primitivas”, e o

¹¹⁸ Cf. *Idem*, 2005, p. 67; HHI §96: “ser moral, morigerado, ético” (*moralisch, sittlich, ethisch sein*). Cf. *Idem*, 2016, p. 17; A §9: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar”.

¹¹⁹ *Idem*, 2016, p. 17; A §9.

¹²⁰ *Idem*, 2005, p. 68; HHI §96.

¹²¹ ARALDI, 2008, p. 40.

¹²² No original: “*Sittlichkeit der Sitte*”. Na tradução do Paulo César de Souza encontra-se “moralidade do costume” (Cf. NIETZSCHE, 2016, p. 16; A §9). No artigo do professor Clademir Araldi, ele opta pela tradução “eticidade dos costumes”, assim como faz Rubens Rodrigues Torres Filho na coleção Os Pensadores (Cf. NIETZSCHE, Obras incompletas, São Paulo, Abril, 2. ed. 1978, p. 159). Com o propósito de evitar uma possível confusão com os recorrentes usos do termo “moralidade” neste momento do texto, e assim distinguir dois estágios de moralidades desenvolvidos por Nietzsche acerca do costume, recorreu-se à tradução de Araldi; embora em outros momentos do texto optou-se pela manutenção da tradução de Souza.

desenvolvimento da moralidade nas culturas posteriores. Deste modo, o costume representa as experiências dos indivíduos acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial, diferente do *sentimento do costume* (moralidade), uma vez que esta se refere às experiências de tempo, sacralidade e indiscutibilidade do costume¹²³. Nesse aspecto, os sentimentos morais correspondem a um estado decorrente dos costumes, a partir da assimilação de afetos apreendidos e bem excitados nos indivíduos de uma cultura. Desta assimilação se criam os conceitos morais, enquanto espécie de fundamentação para as inclinações e aversões humanas: “mas essas ‘fundamentações’ nada têm a ver com a origem ou o grau do sentimento (...), a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais”¹²⁴. A linguagem exerce função suplementar no desenvolvimento e enraizamento dos sentimentos morais, pois a partir dela (a linguagem) esses sentimentos são enunciados em conceitos; se os sentimentos são poderosos antes da ação, os conceitos morais são importantes depois da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre eles¹²⁵. Segundo essa dinâmica, os sentimentos experimentados posteriormente nas sociedades “não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões)”¹²⁶.

Conforme as contínuas transformações e elaborações da moral, o costume passa a agir no interior de todas as esferas das atividades humanas, sejam elas: no pensamento, nos sentimentos, na linguagem ou nas ações. O modo como o costume passar a se manifestar nas culturas de forma quase “instintiva” nos humanos deve-se em grande proporção ao hábito, uma vez que o hábito viabiliza os artifícios para assimilação de um costume enquanto regra essencial das ações morais. Ao passo que, enquanto “predicado maior da ação”¹²⁷, desenvolve e justifica-se com o objetivo de produzir “subanimais” (*unter-thierisch*) com “consciência moral”¹²⁸. Os hábitos são promovidos e excitados nas relações em sociedade na mesma proporção em que neles se ocultam os antigos motivos para as condutas, assim, logo se passa a agir não conforme a utilidade da ação ao indivíduo ou à comunidade, mas por hábito somente.

As ações adquiridas por hábito, enunciadas e fundamentadas na linguagem, fundaram-se por cima dos primeiros juízos morais, isto é, instituída por juízos de indivíduos poderosos

¹²³ NIETZSCHE, 2016, p. 25; A §25.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 33; A §34.

¹²⁵ *Idem*, *loc. cit.*; A §34.

¹²⁶ *Idem*, *loc. cit.*; A §35.

¹²⁷ Cf. eKGWB/NF 1880, 1[47].

¹²⁸ Cf. ARALDI, 2008, p. 41: “O período moral propriamente dito surge com a constituição de indivíduos reflexivos, com consciência moral, que presumem determinar pela razão os motivos das ações”.

(como príncipes e filósofos), que “influem extraordinariamente e em medida irracional sobre a grande maioria das pessoas”¹²⁹. Deste modo, todas as ações remontam a valorações e “todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* — essas últimas são bem mais numerosas”, pois “nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza”¹³⁰. Em consequência, grande parte dos homens pensa e exprime um “egoísmo” que não perpassa necessariamente seu *ego* (eu), assim vivem na percepção de um *ego* que se formou a sua volta e a eles foram comunicados, envolvidos por uma “névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras”¹³¹. O *ego* é, portanto, o contraste existente entre o sentimento de rebanho e o sentimento fragmentado do rebanho (*das Heerdenstück-Gefühl*)¹³², nele cresce e vive quase que independentemente a esfera de opiniões e hábitos responsáveis pelo enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem”: “todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração ‘homem’, ou seja, numa ficção”¹³³. Em grande medida, a maioria das pessoas permanecem inertes e envoltos por essas projeções, incapaz de contrapor um “*ego* real”¹³⁴, acessível a eles, à pálida ficção de um *ego* universal.

O processo de aniquilação dessas abstrações, para o autor, permanece como um evento raríssimo entre os seres humanos, enfraquecida por múltiplos métodos de combate a veemência de determinados impulsos. Nesta ocasião, é perceptível no segundo livro de *Aurora* (1881) a preocupação do autor no trato sobre o vínculo entre os preconceitos morais e a construção “sociofisiológica”¹³⁵ do indivíduo. Entre os artifícios usuais para erradicação de impulsos indesejados ou mesmo a transformação destes, estimados em tradições como a do cristianismo, estão a moderação e o autodomínio, assegurando de modo mais coercitivo o (auto) controle dos indivíduos pelas instituições sociais. Acerca desses métodos, pode-se por exemplo, estabelecer uma regularidade da satisfação de um impulso, impondo-lhe regras e firmes períodos de suspensão, até torná-lo não incômodo à pessoa; para em seguida evitar as ocasiões de satisfação deste, assim, após um longo período de não satisfação o torne enfraquecido e seco. Por outro lado, pode-se permitir a satisfação irrefreada e “selvagem” de um impulso, para que possa vir a ter nojo dele “e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso”. Assim como, por meio de

¹²⁹ NIETZSCHE, 2016, p. 71; A §105.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 70; A §104.

¹³¹ *Ibidem*, p. 70-71; A §105.

¹³² eKGWB/NF 1881, 12[213].

¹³³ *Idem*, 2016, p. 71; A §105.

¹³⁴ *Idem*, *loc. cit.*; A §105.

¹³⁵ Cf. SIEMENS, 2016, p. 188.

“artifício do intelecto”, atribuir à satisfação de um impulso um pensamento doloroso, para que então por um longo tempo a própria satisfação do impulso possa ser sentido de forma dolorosa. Para o autor, também é possível realizar uma transferência de forças e energias para novos estímulos, cessando a nutrição de um impulso e guiando suas atividades para outros pensamentos, favorecendo outros impulsos convenientes. Por fim, para aqueles que suportam e acham razoável “enfraquecer e oprimir *toda* a sua organização física e psíquica, alcança naturalmente o objetivo de enfraquecer um determinado impulso veemente”: como, por exemplo, privar “de alimento sua sensualidade, e com isso também faz definhar e arruína seu vigor e, não raro, seu entendimento, à maneira do asceta”¹³⁶. Portanto, são estes os métodos possíveis, aponta o filósofo, para se combater a veemência de um impulso: “Evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso, o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral”¹³⁷. No entanto, esses procedimentos adotados pela tradição no intento de domesticar os indivíduos são igualmente reutilizados por Nietzsche para sinalizar formas de disciplinamento do indivíduo e formas de cultivo “espiritual”, tal aspecto se evidencia na tentativa nietzschiana, em seus textos tardios, de utilizar os meios decadentes da cultura em proveito de um fortalecimento do humano¹³⁸. A questão que se inclui nesta argumentação, afirma o autor, é que “*querer*” combater um impulso “não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método”, uma vez que em todo este processo o próprio “intelecto” é antes um instrumento cego de *um outro impulso*¹³⁹, que por vezes se formou nos indivíduos.

O filósofo realiza uma abordagem naturalista da constituição histórica e social das capacidades humanas, ao explicar como a moralidade se desenvolveu ao ponto de influir diretamente nos impulsos dos indivíduos; deste modo, ao apontar para as dificuldades presentes em todo processo de compreensão do “sujeito”, o autor não pretende extinguir as possibilidades existentes sobre um tal entendimento, mas esclarecer as influências que movem os sentimentos e pensamentos nos seres humanos. Assim, mesmo alguém disposto a levar-se por completo à tarefa de “autoconhecimento”, colheria como resultado uma incompleta “imagem da totalidade

¹³⁶ NIETZSCHE, 2016, p. 75; A §109.

¹³⁷ *Idem, loc. cit.*; A §109.

¹³⁸ Cf. COSTA, 2011, p. 215: “Há decadência, para Nietzsche, onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força e coordenação sob um impulso de comando. É preciso dominar ‘o caos que se é’. Daí a importância da autodisciplina [*Selbstdisziplin*], ou do autodomínio [*Selbst-Beherrschung*], enquanto coordenação de impulsos como meio para se chegar à grandeza de caráter — processo que Nietzsche compreende como cultivo de si [*Selbstzucht*]”.

¹³⁹ *Idem, loc. cit.*; A §109.

dos *impulsos* que constituem seu ser”¹⁴⁰. Essa reflexão introduz a questão sobre o domínio de forças que afetam o seu “querer”, que por um lado permanecem condicionados ao interesse coletivo e em contrapartida acomodam-se desarmonicamente no interior do sujeito.

Sua crítica à moralidade, portanto, dirige-se ao processo de domesticação dos indivíduos no meio cultural, que toma por finalidade o enfraquecimento e erradicação de determinados impulsos. A este tipo de desenvolvimento moral denomina-se “civilização”, responsável pelos frágeis conceitos sociais de bem e mal, e conseqüentemente seu enorme predomínio sobre o corpo, por meio dessas abstrações “enfraqueceram todos os corpos e almas e quebrantaram os homens independentes, autônomos, despreconcebidos”¹⁴¹. A este momento de crítica, o *homem* domesticado pode ser concebido como sinônimo ao *ser civilizado*, isto é: “um animal doente por não poder externar seus impulsos agressivos, que são interiorizados e transformados em culpa e consciência moral”¹⁴². Civilização representa, para Nietzsche, o amansamento do homem e seu crescente adoecimento, ao ponto de levá-lo à própria negação de sua vontade. Embora a descrição e exame realizado pelo autor sobre a cultura aparenta demonstrar aspectos “pessimistas”¹⁴³, seu empreendimento filosófico consiste em uma tentativa de superação da moralidade. Se a moral se apresenta em sua análise como algo que adoce e diminui o indivíduo, o autor como “médico da cultura”, sugere que assim como as doenças do corpo, “as enfermidades crônicas da alma raramente nascem de uma única ofensa grave à razão do corpo e da alma, mas habitualmente de inúmeras pequenas negligências”¹⁴⁴, constantemente provocadas pela moralidade. Neste caso, “a cura não pode realizar-se por outro meio senão praticando incontáveis exercíciuzinhos opostos e cultivando impercebidamente outros hábitos”¹⁴⁵, sendo assim, todas essas curas são lentas e exigem longos períodos de mudanças de hábitos. Nessa perspectiva, Nietzsche passa a formular sua tarefa de superação da moral a partir de sua elaboração dos *espíritos livres* em sua *Freigeisterei*.

Ao passo que dentro das relações culturais o indivíduo permanece implicado nos processos históricos, fisiológicos e sociais que condicionam seu pensar e agir; o conhecimento que ele possui de si e do mundo está atrelado ao conjunto de concepções fundadas por juízos arbitrários anteriores a ele. Logo, o seu querer, desejos e impulsos, permanecem dependentes

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 85; A §119.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 113; A §163.

¹⁴² ITAPARICA, 2012, p. 27.

¹⁴³ *Idem*, *loc. cit.*

¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2016, p. 211; A §462.

¹⁴⁵ *Idem*, *loc. cit.*; A §462.

da adequação a um modelo de indivíduo cativo e a incorporação de uma vontade alheia aos seus interesses particulares. O sujeito civilizado é caracterizado, portanto, pela sua “não-liberdade” (*Unfreiheit*)¹⁴⁶, a esta descrição se opõe o *espírito livre*, pois “quem sente a não-liberdade da vontade é insano (*geisteskrank*): quem a nega, é tolo”¹⁴⁷.

A filosofia do livre-pensar (*Freigeisterei*), em tese, abarca a tentativa nietzschiana de restabelecer o desenvolvimento do indivíduo fora dos critérios da tradição, recuperando um processo natural de *evolução* do homem que possibilite a este, a exteriorização de seus impulsos. O espírito livre (*Freigeist*), caracteriza-se como aquele que se desvincula de uma tradição na prerrogativa de estabelecer, conforme sua fisiologia, uma relação própria consigo e com o mundo. Somente à distância destes processos, o indivíduo pode aproximar-se — por vezes, superficialmente — a um conhecimento sobre si que não esteja atrelado a uma pressuposta natureza comunitária e gregária; a liberdade do espírito, ao contrário, “define-se pela independência e designa a capacidade de se livrar da autoridade dos valores em vigor”¹⁴⁸. Se por um lado a imobilidade do pensamento filosófico é resultante de um processo de simplificação do sujeito, e conseqüentemente também de sua relação com o mundo por meio da linguagem, este se apresenta como ponto de partida na filosofia nietzschiana para a elaboração de novas formas de considerações sobre o “sujeito”. Em um *Fragmento póstumo* de 1876, Nietzsche escreve: “o espírito livre vive para o futuro do homem (*Menschen*), de tal modo que ele inventa novas possibilidades de vida e pondera as antigas”¹⁴⁹. Assim, no prefácio “um livro para espíritos livres” de *Humano, demasiado humano* resume a transfiguração de suas reflexões após os rompimentos conceituais em sua filosofia de juventude. O *espírito livre* não representa somente, no período da *Freigeisterei*, uma ideia de ruptura com a tradição, mas também uma ruptura com sua época e respectivas tendências.

Após a caracterização sobre o problema da liberdade e sua correspondência à ideia de responsabilidade, é compreensível que a conceituação de *espírito livre* não recorra às formulações filosóficas sobre liberdade. O “espírito livre” é caracterizado como um ser que consegue se separar da tradição e que, a partir de si, pode “criar” interpretações acerca de sua realidade. O que o autor entende por “tradição”, é a forma como o pensamento se construiu na

¹⁴⁶ Cf. eKGWB/NF 1880, 7[54].

¹⁴⁷ eKGWB/NF 1882, 3[1] §144, *tradução nossa*: “*Wer die Unfreiheit des Willens fühlt, ist geisteskrank: wer sie leugnet, ist dumm*”.

¹⁴⁸ WOTLING, 2011, p. 34.

¹⁴⁹ eKGWB/NF 1876, 17[44]; *tradução nossa*: “*Für die Zukunft des Menschen lebt der Freigeist so daß er neue Möglichkeiten des Lebens erfindet und die alten abwägt*”.

Europa com bases no cristianismo e na racionalização do mundo moderno, logo podemos adotar a filosofia do *espírito livre* com a proposta do período o “livre-pensar” (*Freigeisterei*) justamente como “libertação” de uma forma de se pensar o mundo aos paradigmas do pensamento ocidental platônico/cristão.

É chamado de espírito livre aquele que pensar de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra. (NIETZSCHE, 2005, p. 143; HHI §225)

Se para o *espírito livre* é necessário reinterpretar o mundo por si próprio, como o fazer desse modo em convívio constante com a tradição? Nietzsche propõe um afastamento não apenas no que diz respeito ao caráter filosófico, sua noção de afastamento se expande a própria ideia de *solidão*, pois somente a partir de um isolamento (distanciamento) efetivo o indivíduo pode se desligar corporalmente de uma esfera de pensamento. Há uma relação muito clara, enxerga o autor, entre as condições externas que envolvem uma pessoa — clima, paisagens, locais, hábitos, alimentação — com a forma desta encarar a realidade. A premissa que se estabelece a partir dessa evidência serve como princípio a uma investigação já desenvolvida sobre a afirmação de que o conhecimento está atrelado a uma apreensão particular da realidade. Este pensamento representa uma distinção entre a sua proposta fisiológica de pensar o indivíduo e a cultura para além das considerações metafísicas sobre o mundo, assim como a noção de “verdade” na tradição: “Não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso”¹⁵⁰.

Tudo que é habitual tece à nossa volta uma rede de teias de aranha cada vez mais firme; e logo percebemos que os fios se tornaram cordas e que nós nos achamos no meio, como uma aranha que ali ficou presa e tem de se alimentar do próprio sangue. Eis por que o espírito livre odeia todos hábitos e regras, tudo o que é duradouro e definitivo (...). (NIETZSCHE, 2005, p. 209; HHI §427)

A preocupação do filósofo está em compreender o percurso entre o surgimento dos “sentimentos morais” e como se dá a construção dos traços psicológicos que caracterizam um indivíduo ou um grupo com relação a determinada cultura. Os valores da tradição, a “soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura”¹⁵¹ é responsável pelo adestramento dos instintos, resultando na deterioração da vontade. A necessidade dessa análise está na ideia de um cultivo dos impulsos humanos que, até aquele momento, permaneciam coagidas pelo processo civilizatório da Europa¹⁵². A percepção sobre a urgência

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 144; HHI §225.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 155; HHI §244

¹⁵² Cf. eKGWB/NF 1876, 21[28].

de um distanciamento da cultura europeia, nesse momento, torna-se cada vez mais clara em sua filosofia que, somada a sua condição física, transformou-se em tarefa filosófica contra a tradição.

A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar: falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam essa camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões. (NIETZSCHE, 2005, p. 155; HHI §245)

É nesse momento de crítica à cultura, e aos fenômenos morais que o cercam, que o autor passa a analisar um outro evento que ocorria na Alemanha, assim como em toda Europa: o crescente nacionalismo. O *espírito livre* e o *bom europeu* (*der gute Europäer*) aparecem na *Freigeisterei* enquanto sinônimos. Ambos, designam uma ideia divergente com a tradição, conforme o *espírito livre* esteja relacionado a sua tarefa do conhecimento, o *bom europeu* apresenta-se pela natureza política em sua filosofia. Ambos se opõem a busca de pertencimento, este, de modo mais enfático, traduz o desapego imprescindível das “pátrias” enquanto condição fundamental e mais elevada da cultura. Nesse sentido, o indivíduo deve ser compreendido como uma construção histórica, assim como toda e qualquer cultura, a partir da concentração de valores, sentimentos e impulsos. Visto que o autor pretende, pela conceituação de *espírito livre*, estimular o desenvolvimento humano — “O tipo de evolução superior, necessidade da liberdade de espírito. 3. Gênese do espírito livre – evolução, não costume”¹⁵³ —, pois o aprisionamento do indivíduo a uma única cultura impede esse desenvolvimento. As diferentes culturas representam os variados climas espirituais, cada “um dos quais é particularmente danoso ou salutar para esse ou aquele organismo”. Portanto, viver no presente, no interior de uma singular cultura, não pode ser considerável como prescrição geral, “aí pereceriam muitas espécies de homens extremamente úteis, que nela não podem respirar de modo saudável”¹⁵⁴.

¹⁵³ No original: “Die Art der höheren Entwicklung, Nothwendigkeit der Freigeisterei. 3. Entstehung des Freigeistes — Entwicklung, Nicht-Angewöhnung” (eKGWB/NF 1876, 17[75]; tradução nossa).

¹⁵⁴ NIETZSCHE, 2017, p. 201; AS §188.

3. Capítulo 2: Os bons europeus na *Freigeisterei* e na “filosofia do futuro”

Após a contextualização de sua filosofia do “espírito livre”, o termo “bom europeu” ocorre pela primeira vez enquanto sinônimo do primeiro conceito em seus textos intermediários. Ambos os termos refletem a crítica de Nietzsche à tradição e a sua contemporaneidade, reforçam a ideia de uma “libertação” de uma forma de pensar o humano, os valores, a cultura. Os dois termos designam formas de desprendimento do indivíduo a uma esfera sociocultural que condiciona o pensamento e o comportamento humano. Os “bons europeus”, em específico, discutem sobre as nações e o nacionalismo emergente na Alemanha. Aborda sua tarefa imperativa de oposição ao pertencimento nacional em favor do estreitamento entre as nações europeias e cultivo de um espaço cultural amplo no continente europeu. Nietzsche discorre, formalmente, sobre o termo “bom europeu” em poucas ocasiões em seus textos (intermediários) publicados, o que não caracteriza necessariamente uma menor importância transferida pelo autor em relação ao tema, mas devido a uma caracterização que acompanha diversas reflexões sobre os “espíritos livres”, ambos os conceitos expressam sentidos semelhantes em sua crítica à tradição e a moralidade.

Este capítulo pretende, inicialmente, caracterizar o conceito de “bons europeus” em seus textos intermediários. Em seguida, apresentar o reaparecimento do termo em seus escritos tardios para realizar uma caracterização comparativa do conceito entre as duas fases de pensamento. Sobre os seus escritos tardios, compreende-se o período filosófico que data do ano de 1883 até o fim de sua vida intelectual em 1889; entre esses escritos, constam: *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e o mal*, *A gaia ciência* (segunda edição), *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Títulos originais, em ordem: *Also sprach Zarathustra* (1883-5), *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Die fröhlich Wissenschaft* (1887), *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Götzen-Dämmerung* (1888-9) e *Ecce homo* (1888). Foram mencionados aqui apenas os principais escritos utilizados nesta dissertação; além destas, encontra-se também: *O caso Wagner* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888-9), *O Anticristo* (1888) e *Ditirambos de Dionísio* (1888). Cabe destacar que esses escritos se dividem em três categorias distintas de publicação: obras publicadas pelo próprio autor, textos com publicações privadas e obras autorizadas por Nietzsche para serem publicadas. Entre os textos publicados de modo privado está o quarto livro de *Assim falou Zaratustra*. Quando os três primeiros livros foram compilados pelo próprio autor em uma única edição, o quarto livro não foi incluído. Esta circunstância cria questionamentos sobre a real intenção do autor com relação a esse texto, isto é, se de fato o livro compõe uma continuação dos três primeiros livros da obra, ou configura uma obra à parte do volume único de *Assim falou Zaratustra*. Esta condição conduz alguns comentadores a defenderem que esse manuscrito (“quarta parte”) é um texto póstumo e não reflete necessariamente sobre os mesmos temas tratados nas três partes anteriores (Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 31).

No segundo momento, pretende-se contextualizar os *bons europeus* dentro de sua tarefa de visão panorâmica sobre a Europa, na qual Nietzsche elabora níveis hierárquicos de visão (compreensão) e superação da moralidade europeia. Entre esses níveis hierárquicos, os *bons europeus* não refletem mais o intuito final de sua tarefa, mas o primeiro estágio de superação dela, as pátrias. Eles antecedem níveis mais elevados de superação, quais sejam: o *supraeuropeu*, o *supra-asiático* e o *nível grego*. O *supraeuropeu* caracteriza uma visão de superação da Europa enquanto o *supra-asiático* resume uma oposição à cultura ocidental. O “ideal grego”, ou *nível grego*, reflete o resgate que o autor faz das reflexões de juventude sobre o aspecto dionisíaco da Antiguidade grega e o reintroduz enquanto modelo teórico em sua projeção aos “europeus do futuro”, como modelo de cultura sintética que antecipa uma *nova síntese*.

3.1. Caracterização dos *bons europeus* nas obras intermediárias

O conceito de “bons europeus” constitui um tema amplo e significativo na filosofia nietzschiana, sua elaboração está atrelada as reflexões do autor sobre a cultura europeia e perpassam seus escritos intermediários e tardios. O conceito assume um caráter político em suas reflexões, embora a natureza exclusivamente política do termo sirva para endossar os objetivos que o autor pretende tratar em seu projeto da “grande política”¹⁵⁶, suas implicações devem ser consideradas para toda esfera cultural, no qual os elementos morais, estéticos e, portanto, políticos devem ser analisados amplamente em sua tarefa filosófica. A primeira menção ao termo “*bons europeus*” ocorre no aforismo 475 de *Humano, demasiado humano* — “O homem europeu e a destruição das nações” — que designa uma oposição aos fenômenos nacionalistas na Europa. Nesse contexto, o *bom europeu* deve lutar contra o nacionalismo, pois o “isolamento das nações” e as “hostilidades *nacionais*” europeias são os únicos obstáculos contra o

¹⁵⁶ A constituição de um “pensamento político” na filosofia nietzschiana se desenvolve a partir de reflexões que não transcorrem a partir de categorias bem sedimentadas por pensadores que, diferentemente de Nietzsche, tratam o problema a partir de implicações institucionais de governo e estruturas sociais, mas a partir de um trato especial do autor sobre o tema e envolve questões que não são, tradicionalmente, encaradas como categorias políticas, entre os quais a estética, linguagem, fisiologia e a moral são elementos fundamentais para tal compreensão. No texto de Brusotti (2016, p. 38), o contexto dos “bons europeus”, nas obras tardias, configura um manifesto político e/ou apolítico, pois o filósofo não pensa, a partir da apatridia dos bons europeus, em uma confederação de estados europeus. Assim como defende Nicodemo (2014, p. 389), a preocupação do filósofo está nas relações de poder e não do direito. Para Boffi (2019, p. 99), a tarefa do autor deve ser pensada a partir de várias perspectivas, tanto estéticas, gnosiológicas, lógicas e políticas; a última é analisada propriamente pela dimensão dos conflitos e pela configuração do indivíduo e sua relação com a comunidade. Em Gori e Stellino (2015, p. 47), a dimensão política é secundária, uma vez que a importância da discussão do “bom europeu” deve ser pensada em todas as instâncias culturais. Cf. OTTMANN, 1999, p. 239-292; p. 249.

surgimento do “homem europeu”, isto é, dos *bons europeus*. Para o autor, o movimento no “comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda a cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra”¹⁵⁷ são condições favoráveis para o “enfraquecimento” e “por fim uma destruição das nações”, de modo que a partir dessas circunstâncias possa surgir “uma raça mista, a do homem europeu”. O nacionalismo representa o maior contrapeso a esses fatores econômicos, culturais e sociais que, na Europa do século XIX, contribuem para o enfraquecimento das barreiras nacionais. Tal evento deve ser combatido pelos *bons europeus*, uma vez que por detrás do nacionalismo estão os interesses de dinastias reinantes e classes de comércio e da sociedade que, a partir da mentira e violência, fixam seus interesses por cima dos interesses universais dos povos¹⁵⁸. O nacionalismo se manifesta de forma hostil em todas as culturas, pois é em “essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e que requer astúcia, mentira e força para manter-se respeitável”; sendo assim, a compreensão desse fenômeno implica como premissa essencial para o compromisso de combate ao nacionalismo e “uma vez que se tenha reconhecido isto, não é preciso ter medo de proclamar-se um *bom europeu* e trabalhar ativamente pela fusão das nações”¹⁵⁹.

O bom europeu, em síntese, representa uma atitude antinacionalista e visa a uma realização cultural a partir de um estreitamento nas relações entre os povos europeus. Ao pensar acerca das contribuições que cada povo poderia promover com essa realização, Nietzsche passa a dar atenção ao problema dos judeus na Alemanha, pois a Europa deve a eles (os judeus) a preservação da cultura da Antiguidade nos momentos mais sombrios da Idade Média, assim como a produção do homem mais nobre (Jesus) e o mais puro dos sábios (Spinoza)¹⁶⁰. Segundo o autor, “o problema dos judeus existe apenas no interior dos Estados nacionais”, que devido ao seu antepassado não-alemão eram caracterizados enquanto uma ameaça à cultura alemã, pois “quanto mais nacionalista é a pose que adotam” gradualmente “aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares”. Quando não for mais necessária a conservação das nações, mas “criar uma raça europeia mista que seja a mais vigorosa possível, o judeu será um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional”¹⁶¹.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 233; HHI §475.

¹⁵⁸ GORI; STELLINO, 2015, p. 46.

¹⁵⁹ *Idem, loc. cit.*; HHI §475.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 234; HHI §475. Cf. GORI; STELLINO, 2015, p. 46.

¹⁶¹ *Idem, loc. cit.*; HHI §475.

O filósofo, até então, não possuía um posicionamento tão profundo com relação à cultura europeia como as apresentadas em suas obras tardias, embora, nesse momento, o autor já pensava a Europa enquanto um espaço de cultivo cultural para o desenvolvimento do indivíduo. A figura do *andarilho*¹⁶², que aparece nesse momento, constitui um papel importante às implicações filosóficas que se associam a sua biografia¹⁶³, a ela está atrelada a sua condição apátrida que viaja sem destino fixo, ou em busca de um pertencimento, a fim de restaurar sua saúde longe da “hostilidade” alemã. A segunda menção ao termo *bom europeu* ocorre no aforismo 87 de *O andarilho e sua sombra*, nesse aforismo o “bom europeu” encarna de modo semelhante a tarefa imperativa antinacionalista encontrada em HHI. Sua intenção se apresenta, com maior clareza, na possibilidade de criação de um espaço intelectual europeu ideal, “possibilidade que perpassa necessariamente pela difusão e livre circulação de pensamento e de novas ideias, não mais encolhido nos confinamentos nacionais”¹⁶⁴.

A tarefa nietzschiana dos *bons europeus* se apresenta, dessa forma, preocupada com o problema da cultura, uma vez que Nietzsche não abandona sua intenção de renovação cultural, mas que, após a decepção wagneriana, passa a recolher elementos para uma crítica e elaboração de uma nova cultura no território europeu não mais limitada a uma realização nacional (germânica). Nesse contexto, o tema “alemão” reaparece com maior frequência em diversos momentos de sua obra. Observa-se o aspecto crítico à reivindicação alemã de uma cultura elevada, que por uma postura de supressão do estrangeiro, isolava-se cada vez mais às outras culturas: “o alemão tem que ser mais que um alemão, se quiser ser útil, ou mesmo suportável apenas, para as outras nações — e *em que direção* ele deve se empenhar para ir além e fora de si mesmo”¹⁶⁵.

Posso estar errado; mas parece-me que, na Alemanha atual, uma dupla espécie de hipocrisia torna-se o dever do momento para todos: pede-se um germanismo por

¹⁶² Após seu afastamento da Universidade da Basileia em 1879, por motivos de saúde que já o impossibilitavam de dar aulas, Nietzsche busca através de suas viagens ao sul da Europa encontrar um clima que seja favorável à sua saúde física e mental. Nesse momento observamos que as condições corpóreas do pensador, a constante ameaça por sua doença e seu isolamento, definem uma mudança notável em seu pensamento, sendo assim, Nietzsche teve de perceber que “estava se movendo sozinho na nova trajetória que contrariava toda tradição” (JANZ, 2016, vol. II, p. 15) e, submerso em sua solidão, o autor dá forma a seu pensamento através da “roupagem de uma cena de conversa entre duas pessoas, como no diálogo platônico. Mas Nietzsche tem de usar sua própria sombra como parceiro de diálogo” (*Ibidem*, p. 16). As duas coletâneas de aforismos desse período — *Opiniões e sentenças diversas* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880) que foram agrupados posteriormente pelo próprio autor como segundo volume de *Humano, demasiado humano* — abordam com maior clareza esse distanciamento do *espírito livre* com relação a cultura, que transfigurado na imagem do *andarilho*, o filósofo direciona seu olhar de forma mais crítica a cultura europeia.

¹⁶³ Esse contexto biográfico e filosófico é associado pelo próprio autor no prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano* (1886). Cf. NIETZSCHE, 2017, p. 12-13; prólogo §6.

¹⁶⁴ GORI; STELLINO, 2015, p. 47; *tradução nossa*.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, 2017, p. 104; OS §302.

preocupação com a política do *Reich*, e um cristianismo por medo social, mas ambos somente em palavras e gestos, e sobretudo no saber calar. É o *verniz* que hoje em dia custa tanto, que se paga tão caro: é por causa dos *espectadores* que a nação reveste de trejeitos germano-cristãos o seu rosto. (NIETZSCHE, 2017, p. 103; OS §299)

O *espírito livre*, enquanto um *bom europeu*, deve ser também um *bom alemão*, caso queira contribuir para uma realização cultural europeia. No aforismo 323 de *Opiniões e sentenças diversas* — “Ser *bom alemão* significa *desgermanizar-se*” —, Nietzsche conclui que o enrijecimento cultural, através das postulações nacionais, contribuía para o esgotamento criativo de uma cultura, “por isso toda argumentação a partir do caráter nacional é tão pouco persuasiva para aquele que trabalha na *transformação* das convicções, ou seja, na cultura”. Nessa perspectiva, “considerando-se tudo o que já foi alemão, por exemplo, a questão teórica ‘o que é alemão?’ deve ser imediatamente corrigida para: ‘o que é agora alemão?’”, visto que nessa pretensão de estabelecer um aspecto autêntico em sua cultura, o germanismo subtrai os elementos externos (estrangeiros) constituintes dela própria: “o bom alemão a resolverá na prática, justamente com a superação de seus atributos alemães”¹⁶⁶. Entre os elementos que fizeram da Alemanha algo “interessante” aos estrangeiros está em uma cultura que não mais pertence a eles (no séc. XIX) “e, no entanto, não souberam trocá-la por nada melhor que insânia política e nacionalismo”¹⁶⁷. Quando a questão não for mais perpetuar os limites nacionais e trabalhar em favor da fusão das nações, os alemães serão capazes de colaborar com sua “antiga e comprovada qualidade de *intérpretes e mediadores dos povos*”¹⁶⁸.

Um elemento significativo para a conceituação do “bom europeu” está na associação feita por Nietzsche à figura mais característica do ciclo de pensamento que se inaugura em *Humano, demasiado humano: o espírito livre*¹⁶⁹. A identificação entre os dois conceitos é fundamental, pois, ambos se articulam a uma proposta de “emancipação” das ideias recorrentes de sua época que, a partir dos *bons europeus*, se empenhará com a difusão de novos pensamentos e ideias para uma efetiva regeneração cultural na Europa. Sua tarefa dos *bons europeus* inclina-se em direção de uma “transformação” da Europa, que em momento algum se relaciona com alguma espécie de revolução¹⁷⁰. A tarefa dos *bons europeus* e dos *espíritos livres*

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 111; OS §323.

¹⁶⁷ *Idem*, 2016, p. 125; A §190. Cf. Capítulo 1. 4. Goethe e a literatura alemã, p. 29.

¹⁶⁸ *Idem*, 2005, p. 233; HHI §475.

¹⁶⁹ Cf. *Idem*, 2017, p. 170; AS §87. Cf. GORI; STELLINO, 2015, p. 47.

¹⁷⁰ Além do filósofo já ter mencionado em suas obras anteriores sobre sua objeção a ideia de revolução, como propunham alguns movimentos no século XIX, no aforismo 534 de *Aurora*, Nietzsche afirma que “a ‘grande revolução’ — não foi mais que uma patética e sangrenta *charlatanice*, que, através de súbitas crises, soube infundir na crédula Europa a esperança de cura súbita — e, com isso, fez todos os doentes políticos *impacientes e perigosos* até o dia de hoje” (2016, p. 231-232).

é um projeto que se efetua por meio de gerações, pois, se “uma transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos!”¹⁷¹. Para isso, é necessário trabalhar pela dissolução das nações como primeiro estágio dessa tarefa e para alcançar esse objetivo “que, agora, todo aquele que pensar como um bom europeu terá de aprender a *escrever bem e cada vez melhor*”¹⁷².

(...), mas escrever melhor significa também pensar melhor; encontrar sempre coisas mais dignas de serem transmitidas e realmente poder transmiti-las; tornar-se traduzível para os idiomas dos vizinhos; fazer-se acessível à compreensão dos estrangeiros que aprendem nosso idioma; cuidar para que tudo de bom se torne bem comum e tudo esteja à livre disposição de quem é livre. (NIETZSCHE, 2017, p. 170; AS §87)

Nesse momento, a pretensão de Nietzsche se dá na promoção de um espaço cultural europeu em que as limitações nacionais não sejam um obstáculo na construção e transformação dos *europeus do futuro*, ou seja, “preparar aquele estado de coisas, ainda tão distante, em que os bons europeus recebam nas mãos a sua grande tarefa: a direção e supervisão de toda a cultura terrestre”¹⁷³. Quanto a isso, Nietzsche conclui que, aos que ainda pensam o contrário — “não se interessar por escrever bem e ler bem” —, contribuem para a permanência dos estados nacionais, assim como pela estagnação cultural que se encontra a Europa de seu século. Pois, aquele que se opõe às promoções de aberturas culturais “realmente indica aos povos o caminho de tornar-se cada vez mais *nacionais*: agrava a doença deste século e é inimigo dos bons europeus, inimigo dos espíritos livres”¹⁷⁴.

O termo “bom europeu” não volta a ocorrer em seus escritos publicados na *Freigeisterei*, mas essa constatação não é suficiente para deduzir que Nietzsche não permanecesse a pensar ou mesmo trabalhar nesse projeto indiretamente em suas obras desse período. Ao vincular sua conceituação do livre-pensamento às propostas presentes em suas obras, observa-se que o conceito de “bom europeu” corresponde substancialmente a uma oposição efetiva à tradição com perspectivas possíveis de superação desta. A tarefa, que propõe um profundo desapego aos pertencimentos culturais nacionais ou vigentes, sustenta-se em uma crítica que o autor desenvolve ao longo desses anos, isto é, uma compreensão acerca dos processos de domesticação que se funda no vínculo fisiológico e linguístico entre o indivíduo e determinada cultura. Esses processos são responsáveis pelas inferências de sujeito que

¹⁷¹ NIETZSCHE, 2016, p. 231; A §534.

¹⁷² *Idem*, 2017, p. 170; AS §87.

¹⁷³ *Idem*, *loc. cit.*; AS §87.

¹⁷⁴ *Idem*, *loc. cit.*; AS §87.

comprometem sua relação com o mundo, tanto no sentido gnosiológico quanto estético, e consigo mesmo, como no disciplinamento de uma conduta normativa social. Nesse sentido que os *bons europeus*, com sua indiferença nacional e capacidade de transmitir seus pensamentos e ideias na elaboração e tradução em outras linguagens, podem indicar uma alternativa para novos disciplinamentos afirmativos da vida. Uma tarefa que indique algo inteiramente novo e estranho à história:

Dando-se a este gérmen alguns séculos e até mais, dele poderia surgir uma planta maravilhosa, com um odor igualmente maravilhoso, que torna a nossa velha Terra uma habitação mais agradável do que foi até o momento. Nós, os homens de agora, começamos justamente a formar, elo e elo, a cadeia de um futuro sentimento bastante poderoso – nós mal sabemos o que estamos a fazer. (NIETZSCHE, 2012, p. 200; GC §337)

O conceito de *bom europeu* em sua filosofia do *espírito livre* envolve três problemas. Primeiramente, um olhar supranacional, portanto, com implicações políticas às questões nacionais que envolvem a Europa. Em segundo, uma proposta estética, visto que o termo se encontra em diversas passagens direcionadas ao caráter transfigurador da arte como meio de difusão de novos pensamentos, algo que já está presente em suas considerações sobre o *supra-alemão* registradas desde a quarta *Extemporânea*. Finalmente, pelo valor epistêmico em sua proposta ao perspectivismo do conhecimento. Essas três características que contornam o conceito se efetivam em uma única proposta, ou seja, em sua adversidade ao pensamento histórico/filosófico da Europa em relação ao indivíduo e a cultura. É certo que, após *O andarilho e sua sombra*, o autor não menciona o termo “*bom europeu*” em *Aurora* ou na primeira edição de *A gaia ciência*, contudo, nesse contexto encontram-se novamente a sua preocupação com a Europa e o niilismo europeu. Na *Freigeisterei*, Nietzsche descreve os *bons europeus* apenas enquanto projeto filosófico a ser perseguido, ainda ausentes em sua época. Somente a partir de 1884-5 que o pensador irá igualar-se aos *bons europeus* e posicioná-los como um primeiro estágio de uma tarefa mais profunda em sua “*filosofia do futuro*”.

3.2. “Bom europeu”, “supraeuropeu” e os “níveis hierárquicos”

Em suas obras publicadas (em sua última fase de pensamento), o termo “bons europeus” aparece em duas seções de *Além do bem e do mal*, no prefácio da mesma obra e em duas seções da segunda edição de *A gaia ciência*. Deste modo, se nos limitarmos a uma investigação apenas das menções aos *bons europeus* nas obras publicadas poderíamos compor uma “imagem” casual

e isolada do conceito em sua filosofia. A dimensão do problema traçado por Nietzsche com relação a este conceito se revela nas anotações que se seguem a partir do ano de 1884, e servem como parâmetro para compreender como o conceito dialoga com outros problemas apresentados em suas obras publicadas, assim como para uma caracterização do conceito nesse período de sua filosofia.

Como já indicado, em seus textos intermediários, Nietzsche ainda não havia declarado sobre a existência dos *bons europeus* em sua época. Percebe-se apenas que o autor utiliza o termo no plural e como “tipo” de homens futuros. A partir do retorno ao problema “europeu”, nos escritos de 1884, que o filósofo irá mencionar os *bons europeus* entre seus pares e designando a si mesmo como um “bom europeu”, porém, enquanto estágio perspectivo preparatório de superação para os “europeus do futuro”. Sua preocupação não se limita mais a um projeto filosófico de unificação dos povos europeus e a dissolução das nações. Os *bons europeus* em seus textos tardios significam, além das divergências nacionalistas, uma reavaliação da cultura europeia. Enquanto em sua fase do livre-pensar a elaboração e caracterização dos *bons europeus* pressupõe um indivíduo que alcance uma ampla visão sobre a nacionalidade, nas obras tardias Nietzsche expressa uma preocupação de entender a Europa além das relações nacionais e apresenta, como proposta de visão panorâmica sobre a Europa e da cultura ocidental, o conceito de “supraeuropeu” enquanto superação da perspectiva dos *bons europeus*. Deste modo, se o “bom europeu” significa, em síntese, uma superação das pátrias, o *supraeuropeu* (*das Über-europäische*) é um conceito que designa um nível perspectivo de visão segundo o qual a própria Europa deve ser superada.

Entre os esboços para o quarto livro de *Assim falou Zaratustra*, o “bom europeu” é apresentado como um *andarrilho*¹⁷⁵ instável e sem-lar que “ri” da pátria, pois “esqueceu de amar seu povo, porque ele ama muitos povos”¹⁷⁶. Entre os títulos para esses esboços, no qual se encontra “Além do bem e do mal” e “A nova hierarquia”, aparecem as palavras-chave: “o supranacional, o bom europeu”¹⁷⁷ e “contra o nacional — o bom europeu”¹⁷⁸. A partir dessas caracterizações que Nietzsche atribui aos *bons europeus* nesses esboços, não há qualquer tema novo com relação ao conceito, eles seguem o mesmo raciocínio apresentado no ciclo de *Humano, demasiado humano*. O contraste conceitual se revela nas anotações em que Nietzsche

¹⁷⁵ Cf. FP 1884, 32 [8]: “*Das Heimweh ohne Heim. Der Wanderer*”.

¹⁷⁶ eKGWB/NF 1884, 31 [10]; tradução nossa: “*der Unstäte, Heimatlose, Wanderer — der sein Volk verlernt hat zu liebe, weil er viele Völker liebt, der gute Europäer*”.

¹⁷⁷ eKGWB/NF 1884, 26 [197]; tradução nossa: “*Das Über-Nationale, der gute Europäer*”.

¹⁷⁸ eKGWB/NF 1884, 25 [524]; tradução nossa: “*gegen das Nationale — der gute Europäer*”.

demonstra sua preocupação com o tema “Europa”. Nesse sentido, as anotações expressam um cuidado ao tema “europeu” a partir das relações entre a Europa e os demais povos e culturas estrangeiras, que partem de princípios semelhantes com os já investigados pelo autor em relação aos movimentos nacionalistas. Os processos de coerção do indivíduo se transformavam, através das “ideias modernas”, em um processo fisiológico hegemônico no ocidente europeu. Esse aspecto se evidencia, segundo o filósofo, por meio da colonização das Américas e de sua relação com o exterior, isto é, “julgar o caráter dos *europeus* por sua relação com o estrangeiro, na *colonização*: extremamente cruel”¹⁷⁹, pois “os europeus *revelam* a si mesmo pela forma como colonizam”¹⁸⁰. Nesse sentido, não se deve esperar de Nietzsche uma condenação do colonialismo por questões humanitárias, sua intenção é desestruturar a “concepção de que a moral europeia representa o nível mais alto de desenvolvimento da moralidade, ele quer desmascarar a abalar a autoimagem europeia de então”¹⁸¹. É, portanto, nesse intuito que o “bom europeu” reaparece em seus escritos com as palavras-chave: acima da filosofia, dos povos, do rebanho e do instinto de rebanho, acima do grego antigo; o *bom europeu* “como uma contribuição para a descrição da alma europeia”¹⁸².

Sua rejeição a uma perspectiva eurocêntrica torna-se mais evidente na medida em que sua crítica se volta ao cientificismo europeu e às ideias de “progresso” bem pertinentes do século XIX. Entre as críticas ao espírito cientificista europeu encontra-se uma objeção em especial a Herbert Spencer¹⁸³ e a John Stuart Mill, caracterizado pelo autor como uns dos responsáveis por uma “depressão geral do espírito europeu” através das “ideias modernas”¹⁸⁴.

¹⁷⁹ eKGWB/NF 1884, 25 [177]; *tradução nossa*.

¹⁸⁰ eKGWB/NF 1884, 25 [152]. Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 33.

¹⁸¹ BRUSOTTI, 2016, p. 33.

¹⁸² eKGWB/NF 1885, 34 [155]; *tradução nossa*: “Über die Philosophen. Über die Weiber. Über die Musiker. Über die Völker. Über die Gelehrten. Über die Schriftsteller. Über die Frommen. Über Heerden — und Heerden-Instinkte. ‚der gute Mensch‘. Über die Herrschenden. Über die alten Griechen. Dionysos — Diabolus. Die guten Europäer. Ein Beitrag zur Beschreibung der europäischen Seele”.

¹⁸³ Biólogo e antropólogo inglês que desenvolveu uma teoria social e moral baseada nos estudos evolucionistas de Darwin. A discordância de Nietzsche aos estudos de Darwin, em grande parte, resulta de leituras indiretas através de autores como Spencer, Oscar Schmidt ou mesmo o Paul Reé. Esses equívocos levaram o autor a conceber um pensamento “progressista” em Darwin, quando na verdade sua crítica se dirigia somente a Spencer (Cf. eKGWB/NF 1880, 7 [56]). Por outro lado, Nietzsche rejeita o conceito de transformação das espécies em Darwin (leituras indiretas) a partir do processo de “preservação” de características vantajosas na luta pela sobrevivência. Para Nietzsche, não há a “preservação” de variações favoráveis, uma vez que a hereditariedade é casual e indica a conservação do “tipo”, isto é, a preservação de variações comuns, sejam vantajosas ou prejudiciais: “Assim, não haveria uma maior transmissão para a geração posterior das características ‘vantajosas’ mas sim daquelas características mais frequentes, o que novamente concorre para a manutenção de um tipo já estabelecido” (FREZZATTI Jr, 2007, p. 460). Nesse sentido, as teorias morais neodarwinianas se opõem à tarefa de superação moral do pensamento nietzschiano, pois Nietzsche reconhece nessas teorias um processo essencialmente de conservação e não de superação, assim como identifica nessas teorias a necessidade de justificação científica de uma “verdade moral”, qual seja, a sugestão do altruísmo nos modelos civilizatórios europeus como espécie de moral mais apta e desenvolvida.

¹⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 146; BM §253.

Nesse contexto de crítica, Nietzsche passa a denunciar o aspecto contraditório entre “palavra e obra”¹⁸⁵ que caracteriza o espírito europeu. O “preconceito” científico somado aos ideais progressistas, para o autor, revelam a tentativa de ressignificar o mundo deslocando uma “verdade científica” para a manutenção de uma “verdade moral”. Essas teorias serviam como fundamento para designar o “progresso” não como superação, mas sim como conservação de costumes e estruturas sociais bem sedimentadas. Sua crítica se apoia na evidência de que essas teorias sociais compreendiam a complexa formação social europeia enquanto o mais desenvolvido modelo de moralidade do mundo, que para os outros povos restaria somente assimilar seus costumes e valores. Esses aspectos davam novo sentido à “ânsia de poder” europeia e permitia que eles efetuassem com “*boa consciência*” o extermínio de “culturas superiores como as do Peru e do México”¹⁸⁶. Nietzsche defende que essa suposta superioridade moral do cristão e/ou do Ocidente cientificamente e tecnologicamente avançado se sustenta apenas na imaginação europeia¹⁸⁷. Com o intuito de desestabilizar essa “imaginação europeia”, o autor passa a recorrer a visões antagônicas à modernidade e ao Ocidente (europeu) a partir de perspectivas que o autor denomina de “orientais”.

Com terror e veneração nos colocamos face a esses enormes vestígios de que foi o homem uma vez, pensando tristemente na velha Ásia e na sua pequena península Europa, que tanto queria representar o ‘progresso do homem’ em relação à Ásia. (NIETZSCHE, 2005, p. 52; BM §52)

Na medida em que o autor passa a dedicar-se às “ideias modernas” e aos contraditórios movimentos “progressistas”, o germanismo com suas pretensões nacionalistas deixa de ser a tarefa última de superação em seu projeto dos *bons europeus* e passa a ser tratado pelo autor como sintoma de um “problema europeu”. Sendo assim, o nacionalismo passa a ser apresentado enquanto reflexo de processos socioculturais da Modernidade, seja com advento do indivíduo moderno ou da fragmentação cultural em toda a Europa: “neste ponto convém interromper meu jovial e ‘germaníaco’ discurso: pois já começo a tocar no que é sério para mim, no ‘problema europeu’ tal como o entendo, no cultivo de uma nova casta que governe a Europa”¹⁸⁸. Ao direcionar sua tarefa ao “problema europeu”, os “bons europeus” se tornam uma figura presente em sua época, eles não são o resultado de um cultivo cultural, mas os próprios agentes desse cultivo. Na seção 377 de *A gaia ciência* — “*Nós, os sem-pátria*” — o autor concebe a Europa futura sem a existência de estados nacionais e apresenta a si mesmo enquanto precursor do

¹⁸⁵ eKGWB/NF 1884, 25 [163]; tradução nossa: “Característica do europeu: a contradição entre palavra e obra: o oriental é fiel a si mesmo na vida cotidiana”.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, 2016, p. 139; A §204.

¹⁸⁷ BRUSOTTI, 2016, p. 32-33.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 144; BM §251.

“europeu do futuro”, pois não faltam “entre os europeus de hoje, aqueles que possuem o direito de denominar-se sem-pátria, num sentido honroso e eminente, e a eles é encarecidamente recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza!*”; em diante podemos encontrar: “nós filhos do futuro, como *poderíamos* nos sentir em casa neste presente?”¹⁸⁹. É fundamental acompanharmos essa projeção segundo uma resoluta crítica ao europeu de sua contemporaneidade, para isso se faz necessária a superação de valores vigentes, pois “não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto ‘liberais’, não trabalhamos para o ‘progresso’, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado”¹⁹⁰.

Não, nós não amamos a humanidade; por outro lado, estamos longe de ser suficientemente ‘alemães’, como hoje é corrente a palavra ‘*alemão*’, para falar em prol do nacionalismo e do ódio racial, para poder regozijar do nacionalista envenenamento do sangue e sarna de coração, em virtude do qual cada povo da Europa de hoje se fecha e se tranca, como se estivessem todos de quarentena. (NIETZSCHE, 2012, p. 253; GC §377)

O filósofo não pretende reduzir sua conceituação e caracterização dos europeus do futuro e dos *bons europeus* somente antagônicas ao germanismo, ele projeta sua filosofia para uma transformação de toda a Europa, assim, em um *Fragmento* de 1885, após a escrita do quarto *Zaratustra*, o autor declara que é necessário ter “como princípio — *não* viver na Alemanha, devido a missão europeia — *não* nas universidades — meus predecessores: Schopenhauer e Richard Wagner acreditavam-se como movimentos europeus”¹⁹¹. Com isso, “seus europeus do futuro não são apenas os cidadãos de uma entre as nações federadas de uma futura confederação da Europa. Nietzsche não tem em mente qualquer pátria da Europa — nem qualquer união de regiões da Europa”¹⁹², mas que os *bons europeus* devem ser capazes de pelo menos pensar, também, de forma *supraeuropeia*.

Nós, os sem-pátria, por raça e ascendência somos demasiado múltiplos e misturados, enquanto ‘homens modernos’, e, portanto, muito pouco inclinados a partilhar essa mentirosa autoadmiração e indecência racial, que agora desfila na Alemanha como sinal de mentalidade alemã e que, no povo do ‘sentido histórico’, é algo duplamente falso e obscuro. Somos, numa palavra — e será nossa palavra de honra! — *bons europeus*, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu. (NIETZSCHE, 2005, p. 144; BM §251)

No aforismo 203, em *Além do bem e do mal*, podemos encontrar um “manifesto” aos *espíritos livres*. O filósofo em momento algum se exclui entre tais indivíduos, assim, a expressão “nós” se torna mais recorrente em suas declarações sobre a tarefa de uma *filosofia*

¹⁸⁹ *Idem*, 2012, p. 252; GC §377.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 253; GC §377.

¹⁹¹ eKGWB/NF 1884/1885, 29 [4], *tradução nossa*.

¹⁹² BRUSOTTI, 2016, p. 38.

do futuro. A esses *espíritos livres e bons europeus* está a tarefa de preparar e estimular “valorizações opostas e tresvalorar (*umzuwerthen*) e transtornar (*umzukehren*) ‘valores eternos’”, para isto é necessário “uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem de tais líderes que paira ante os *nossos* olhos”¹⁹³.

As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento, os presumíveis caminhos e testes, em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade; por outro lado, a necessidade de tais líderes, o apavorante perigo de que possam faltar, malograr ou degenerar — estes são *nossos* cuidados e preocupações, sabem disso, espíritos livres? (NIETZSCHE, 2005, p. 91; BM §203)

Em seu pensamento, a Europa representa um fenômeno cultural construído sob o horizonte da moralidade e do dogmatismo perpetuados na tradição cristã, que a partir das “ideias modernas” se preservaram em novos ideais revolucionários e democráticos. É evidente em suas críticas ao liberalismo, socialismo, anarquismo e ao Romantismo, que sua preocupação se volta sempre aos mesmos arquétipos que o fazem rejeitar o cristianismo, quais sejam: a ideia de igualdade, liberdade, compaixão (fraternidade), “verdade” e entre outros. Portanto, superação da Europa implica superação dos valores que constituem fisiologicamente e historicamente a estrutura sociocultural do Ocidente europeu. Especificamente nessa tarefa se incluem os *bons europeus* e sua visão *supraeuropeia*, na transformação dos valores que até então descreveram a alma europeia, para a criação e cultivo de novas culturas e perspectivas. Diante dessas constatações, Nietzsche passa a enxergar no orientalismo uma oposição efetiva dos valores modernos/europeus e indica a partir dessa perspectiva “oriental” (*das Morgenländische*) a direção para uma superação da Europa. Deste modo, Nietzsche formula uma verdadeira escala hierárquica de valores e visões de superação a serem alcançadas em sua tarefa, sobre o qual os *bons europeus* representam os primeiros agentes e a primeira perspectiva de superação, as pátrias, para em seguida serem capazes de pensar de forma *supraeuropeia*. Nessa dinâmica, o *supraeuropeu* é fase preparatória para o nível perspectivo *oriental*, enquanto condição de se pensar a Europa a partir de uma “visão panorâmica”.

¹⁹³ NIETZSCHE, 2005, p. 91; BM §203.

3.3. Zaratustra: o “bom europeu” e “supraeuropeu”

O escrito de *A gaia ciência* foi planejado inicialmente como continuação (partes VI, VII, VIII e IX) da obra *Aurora*, porém teve sua publicação adiantada para agosto de 1882 como uma obra independente. A primeira edição¹⁹⁴ da *Gaia* contava com apenas quatro capítulos, encerrando com o aforismo 342 — “*Incipit tragoedia*” [A tragédia começa] — que é quase idêntica ao prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Na mesma obra, podemos encontrar conceitos fundamentais que norteiam a sua obra seguinte (*Zaratustra*), como o conceito de “eterno retorno” e a “morte de Deus”. Em sua tarefa, observamos as preocupações do autor em relação a seu projeto dos *espíritos livres*. Deste modo, percebe-se as diferenças que irão implicar em seu pensamento tardio. O autor não havia, até então (primeira edição de GC), desenvolvido níveis hierárquicos de visão e superação da cultura, assim como não havia concebido os *bons europeus* enquanto nível preparatório para uma tarefa mais ampla sobre a Europa, a dimensão dessa tarefa aparecerá primeiramente no aforismo 283 de *A gaia ciência* sob o título “homens preparatórios”, onde Nietzsche apercebe-se da profundidade e necessidade de etapas de superação para a produção e “criação” de condições favoráveis para uma *filosofia do futuro*.

Eu saúdo os sinais de que se aproxima uma época mais viril (...). Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará (...). Para isto são agora necessário muitos homens preparatórios, que certamente não podem surgir do nada — muito menos da areia e do lodo da atual civilização e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado*. (NIETZSCHE, 2012, p. 170; GC §283)

O autor ao se referir a uma época futura e a uma espécie de homens futuros, não estabelece essa tarefa com uma finalidade determinada, a qual ele pretende alcançar como espécie de sociedade utópica. Ele se refere à necessidade de superação de valores que, constantemente, devem ser superados. Sobre isso, no aforismo 287 da mesma obra, Nietzsche usará a voz do andarilho para declarar que seus pensamentos devem “anunciar onde estou; não devem me revelar *para onde vou*. Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer

¹⁹⁴ Após a publicação de *A gaia ciência*, um conjunto de fatores implicam uma mudança brusca em sua escrita entre as duas obras (*Gaia* e *Zaratustra I*). Ainda nos escritos de *Aurora* e *A gaia ciência* é notável sua proximidade com as ciências naturais, o que se deve ao cenário positivista nas universidades da época. Outro fator marcante nesse período retrata sua amizade com Paul Rée (1849-1901) e Lou Andreas-Salomé (1861-1937) que se uniram às viagens do autor no ano de 1882. As conturbações geradas pelo término dessa amizade, no início de 1883, produzirá condições psicológicas determinantes para a forma literária do *Zaratustra*, que se somava ao seu quadro de saúde, aos conflitos com sua irmã e a morte inesperada de Wagner em 13 de fevereiro de 1883; motivando assim seu isolamento mais rígido dos últimos anos. Desse isolamento decorre a primeira parte de *Assim falou Zaratustra* (1883), uma abordagem poética-filosófica totalmente diferente de todos seus escritos anteriores.

de impaciência e do antegozo de coisas prometidas”¹⁹⁵. Essa postura do andarilho será apropriada para a compreensão dos diálogos presentes na obra subsequente do autor¹⁹⁶, *Assim falou Zaratustra*. Nessa perspectiva, a personagem *Zaratustra*¹⁹⁷, em um cenário oriental, que discorre sobre os problemas do cristianismo e do Deus cristão, assim como do niilismo europeu, reflete essa tentativa de superação dos valores morais europeus. Essa relação entre Oriente e Ocidente retrata uma reflexão que já estava presente em *O andarilho e sua sombra*¹⁹⁸, onde o autor já havia associado os termos “Moderno” e “Europa” além do que se entende geograficamente o continente europeu, expandindo esses termos à América devido ao processo de colonização realizado pelos povos europeus, deste modo ele compreende cultura europeia: “nações que têm seu passado comum em Grécia, Roma, judaísmo e cristianismo”¹⁹⁹. Nesse sentido o *Zaratustra* é uma “tentativa” de superação dos valores morais europeus a partir de uma *visão oriental* sobre a Europa, ou seja, sobre o Ocidente europeu. A obra simboliza, também, o orientalismo presente na Europa no século XIX, em que podemos constatar um crescente interesse do mundo acadêmico europeu pelos sistemas religiosos orientais e asiáticos²⁰⁰.

Interesse este que se manifesta também de forma popular, por exemplo, na figura do Sacerdote-rei Sarastro na ópera ‘A flauta mágica’, de Schikaneder/Mozart, cujo enredo havia sido inspirado por novas traduções da obra ‘Ísis e Osíris’, de Plutarco, e que revela como ele se desenvolveu sob a influência do culto (persa) de Mitra. O fato de que, em 1798, Goethe começou a esboçar uma segunda parte para essa ‘flauta mágica’ demonstra claramente o interesse da época por esses temas. Na filosofia, chama atenção o recurso de Artur Schopenhauer ao budismo, ao pensamento que gira em torno do nirvana. É provável que daí também tenha partido um impulso para o pensamento de Nietzsche. (JANZ, 2016, vol. II, p. 184-185)

O termo “Europa” não está presente nos três primeiros livros de *Assim falou Zaratustra*. Isso se deve claramente ao cenário oriental onde ocorre o poema filosófico. A locução “Europa”

¹⁹⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 172; GC §287.

¹⁹⁶ Cf. CHAVES, 2009, p. 71.

¹⁹⁷ Zaratustra ou Zoroastro foi um profeta persa fundador da primeira religião monoteísta, o Zoroastrismo. O Zaratustra histórico em nada se assemelha ao *Zaratustra* de Nietzsche, o recurso que Nietzsche faz ao nome do profeta persa representa, em toda sua obra, uma oposição direta aos ensinamentos do Zaratustra histórico. Na obra *Ecce homo*, no capítulo “Por que sou um destino”, Nietzsche ressalva o abismo existente entre os dois Zaratustra: “Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas — a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. (...) A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário — *em mim* — isto significa em minha boca o nome Zaratustra. (NIETZSCHE, 2008, p. 103-104; §3).

¹⁹⁸ Cf. NIETZSCHE, 2017, p. 211-214; AS §215.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 214; AS §215.

²⁰⁰ JANZ, 2016, vol. II, p. 184.

só irá aparecer no quarto livro do *Zaratuſtra*²⁰¹. Quanto a isto, convém uma investigação mais precisa de como as quatro partes da obra foram produzidas. Os escritos de *Assim falou Zaratuſtra* foram redigidos e publicados separadamente, as duas primeiras partes foram publicadas no ano de 1883 e a terceira publicada no ano de 1884 como livros independentes, e só foram agrupados na edição de 1887 pelo próprio autor. A quarta parte possui uma posição especial ao conjunto da obra, ela só foi escrita após uma pausa literária de aproximadamente um ano depois da publicação da terceira parte do *Zaratuſtra*. A “quarta e última parte” foi publicada apenas em 1885 de modo restrito, acessível apenas a um pequeno grupo de amigos e não foi integrada à edição de três partes em 1887 por Nietzsche, ou seja, não foi idealizada pelo autor para ir a público.

Conforme pretende-se analisar, neste momento, a presença das reflexões de Nietzsche a respeito da Europa e dos *bons europeus* no *Zaratuſtra*, destaca-se somente a quarta parte da obra, pois nessa última parte Nietzsche inclui a figura do europeu em seu livro. Como já citado, a quarta parte do *Zaratuſtra* surge após uma pausa literária, nesse período o “tema da Europa e, sobretudo, a figura do bom europeu tornou-se sensivelmente mais importante para Nietzsche”²⁰². Uma das razões que o levam a pensar o “problema europeu” nessa obra, resulta da crescente influência antissemita na Alemanha. Como irá destacar Janz ao enfatizar que as cartas após a conclusão da terceira parte do *Zaratuſtra*, passam a ter como “foco” o antissemitismo com relação à irmã²⁰³. Em uma carta a Overbeck de 2 de abril de 1884, Nietzsche escreve:

Esse maldito antissemitismo está estragando todas as minhas esperanças de uma independência financeira, alunos, amigos novos, influência, o antissemitismo transformou Wagner e eu em inimigos, ele é a causa de uma ruptura radical entre mim e minha irmã (...). Eu soube aqui o quanto Viena me acusa de ter esse tipo de editor. (JANZ, 2016, vol. II, p. 209)

Episódio semelhante já havia ocorrido em 1883 durante a publicação da primeira parte do *Zaratuſtra*, que teve sua impressão adiada devido as negociações de materiais antissemitas

²⁰¹ “Que o termo ‘Europa’ raramente ocorra no *Zaratuſtra*, não é, dir-se-á com razão, um detalhe terminológico muito significativo. *Zaratuſtra* é um poema filosófico, o protagonista é um sábio persa, e a parca ação se passa em uma paisagem oriental. O considerável silêncio sobre a Europa tem a ver com essa atmosfera exótica. Incidentalmente também estão em questão no *Zaratuſtra*, o cristianismo e seu declínio, o Deus cristão e sua morte, a moral europeia e o niilismo europeu”. (BRUSOTTI, 2016, p. 31)

²⁰² BRUSOTTI, 2016, p. 31.

²⁰³ A relação entre Elisabeth Förster-Nietzsche (irmã) com o antissemita Bernhard Förster afetou significativamente sua relação com Nietzsche. Förster era um antissemita famoso e um grande defensor desse movimento político na Alemanha, inclusive, chegou a iniciar seu projeto de instauração de uma colônia alemã no Paraguai.

na editora de Ernst Schmeitzner²⁰⁴. Nessa ocasião, os termos “homens superiores” e “nobreza” se tornam frequentes em seu caderno de anotações da época. Entre abril e junho de 1885, Nietzsche escreve uma “caracterização dos alemães, nascidos das crises e confusões do século XVII como ‘raça’”, o resultado dessa crise é o “estado de nobreza alemã: estava profundamente danificada”. O filósofo realiza críticas acentuadas a essa nobreza, em uma dessas críticas encontramos: “onde está a família nobre em cujo sangue não há infecção venérea e ruína?”²⁰⁵. Essa descaracterização da nobreza alemã persiste na elaboração do quarto *Zarathustra*. No capítulo “O grito de socorro”, Nietzsche utiliza a voz do “adivinho” e indica a *Zarathustra*: “é o *homem superior* que grita por ti”. Logo em seus esboços, ele completa: “grito de socorro dos homens superiores? Sim, dos fracassados”²⁰⁶.

Nos *Fragmentos Póstumos* encontramos um esboço para o quarto livro *Zarathustra* com o título “Os bons europeus: proposta para a criação de uma nova nobreza. De Friedrich Nietzsche”²⁰⁷. Esses esboços remontam mais ao conteúdo das obras anteriores ao *Zarathustra* que propriamente às três primeiras partes da obra. É certo que Nietzsche pretendia publicar esses esboços como uma obra independente ao *Assim falou Zarathustra*. Assim encontramos os títulos para a possível nova obra: “Filosofia do eterno retorno; uma tentativa de revalorização de todos os valores”, “Ao homem superior. Apelos de um eremita”, “O eterno retorno. Uma profecia”, “Meio-dia e eternidade. Uma filosofia do eterno retorno”, “Além do bem e do mal”, “A hierarquia do homem”, “Os bons europeus”, “O que é nobre” e “Revalorização de todos os valores”²⁰⁸. Alguns desses esboços se prolongam mais que o texto final que resulta deles, a quarta parte do *Zarathustra*.

O quarto *Zarathustra* apresenta uma sequência de “homens superiores”²⁰⁹, indivíduos isolados que Nietzsche vê se desesperarem na Europa de seu tempo, à qual ele pretende realizar sua crítica: “*O homem superior*. Os filósofos. Os chefes de rebanho. Os devotos. Os virtuosos.

²⁰⁴ Carta de 1º de julho de 1883 à Köselitz, Nietzsche descreve a situação: “Acabo de saber sobre o Zarathustra, que ele ainda permanece em Leipzig: até mesmo as cópias do autor. A causa disso são as ‘negociações muito importantes’ (...) do Sr. Schmeitzner (...). É uma piada: primeiro o obstáculo cristão, os 500 mil hinários, e agora o obstáculo antissemita” (JANZ, 2016, vol. II, p. 158).

²⁰⁵ JANZ, 2016, vol. II, p. 289.

²⁰⁶ *Idem, loc. cit.*

²⁰⁷ eKGWB/NF 1884, 26 [320]; tradução nossa: “*Die guten Europäer. Vorschläge zur Züchtung eines neuen Adels. Von Friedrich Nietzsche*”.

²⁰⁸ JANZ, 2016, vol. II, p. 294.

²⁰⁹ Entre esses “homens superiores” Nietzsche destaca personalidades na Europa que ele julga tê-los superado, incluem-se entres essas personalidades: Wagner e Schopenhauer; os amigos, Köselitz, Overbeck, Rohde e etc.... Em um poema dedicado a Heinrich von Stein, Nietzsche indica a natureza desses “homens” e de sua decepção: “Aqueles que desejei / Que acreditei semelhantes a mim — / envelheceram, a idade os banuiu: / Apenas quem se transforma, permanece meu parente!”. (JANZ, 2016, vol. II, p. 294)

Os artistas. *Crítica do homem superior*”²¹⁰. A locução “homem superior” tem, portanto, no quarto *Zarathustra*, um significado muito específico, ela designa formas niilistas de existência²¹¹. Essa crítica também se dirige aos europeus, uma vez que Nietzsche ataca a “imaginação” europeia que se intitulava e acreditava representar, naquela época, os homens superiores na Terra²¹². Essa crítica é seguida do já citado esboço: “Os bons europeus; cultivo de uma nova nobreza”. Essa “nova nobreza”, com a definição dos *bons europeus*, seriam homens que já não mais sofriam com a “morte de Deus” e do niilismo europeu, seriam esta espécie de homens elevados, diferente dos europeus de sua época que apenas se imaginavam como “superiores”.

Ao não se reconhecer enquanto o europeu comum de sua época e pretendendo diminuir sua parcialidade europeia nesta tarefa, Nietzsche admite a necessidade de “transcender o horizonte da cultura ocidental”²¹³, para isso é necessário recorrer a tudo que “não é europeu”. Com essa intenção, Nietzsche formula meses antes da escrita do quarto livro do *Zarathustra* que era necessário “aprender a pensar de modo mais *oriental* sobre a filosofia e o conhecimento”, a partir de uma “*Perspectiva oriental sobre Europa*”²¹⁴. Essa *visão oriental* sobre a Europa é um nível de perspectiva e superação da cultura europeia mais elevada, comparada, a sua visão europeia, ou seja, a *visão* do “bom europeu”. Em um *Fragmento* de 1885, Nietzsche anota que os homens asiáticos são cem vezes maiores se comparados aos europeus²¹⁵. Com essa tentativa de superação e elevação de uma perspectiva sobre a cultura europeia, Nietzsche “projeta uma verdadeira escala hierárquica de expansões sucessivas do espírito”²¹⁶, ao qual se deve, portanto, “tornar, passo a passo, cada vez mais superficial, supranacional, europeu, supraeuropeu, oriental, enfim, *grego*”²¹⁷.

O bom europeu, aquele que se libertou da sua estreiteza nacional, é assim apenas um primeiro nível. Torna-se “supranacional” e então “europeu”. Mas é preciso ir ainda além disso. A Europa também é ainda uma limitação e deve-se, pelo menos provisoriamente, libertar-se disso. (BRUSOTTI, 2016, p. 42)

Seu projeto filosófico se desenvolve no sentido dessa escala hierárquica, a partir de sua tarefa de *visão panorâmica* sobre a cultura europeia, onde já estava presente no *Zarathustra* a

²¹⁰ eKGWB/NF 1884, 26 [318], *tradução nossa*.

²¹¹ BRUSOTTI, 2016, p. 32.

²¹² Cf. eKGWB/NF 1884, 26 [319]: “*Die Europäer bilden sich im Grunde ein, jetzt den höheren Menschen auf der Erde darzustellen*”.

²¹³ BRUSOTTI, 2016, p. 29.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 33. Cf. FP 1884, 26 [317].

²¹⁵ Cf. eKGWB/NF 1885, 36 [57]: “*Die asiatischen Menschen sind hundert Male großartiger als die europäischen*”.

²¹⁶ BRUSOTTI, 2016, p. 42.

²¹⁷ *Idem*, loc. cit.. Cf. KSA 11; 41 [7] / FP 1885, 41 [7]: “*Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich griechischer*”.

ideia de “visão panorâmica oriental sobre a Europa”²¹⁸. Confrontando essas reflexões, das anotações, ao texto finalizado com a quarta parte do *Zaratustra*, podemos constatar que entre os *homens superiores* que vão de encontro ao *Zaratustra* também está a *sombra*²¹⁹ de *Zaratustra* que, assim como ele, é um andarilho e um *espírito livre*. A *sombra* é, portanto, um apátrida que junto ao *Zaratustra* vagou “nos mundos mais distantes e frios” — “sou um andarilho que muito já andou nos teus calcanhares: sempre a caminho, mas sem meta, também sem lar”²²⁰ —, juntos viveram sobre o lema de que “nada é verdadeiro, tudo é permitido”. No entanto, a *sombra*, diferentemente do *Zaratustra*, encontra-se cansada, não obstante, desesperada em busca de pertencimento.

Que me restou ainda? Um coração cansado e atrevido; uma vontade instável; asas para esvoaçar; uma espinha dorsal partida / Essa procura do *meu* lar: ó *Zaratustra*, bem o sabes, essa procura foi minha provação, ela me consome. / ‘onde é – *meu* lar?’ Por ele pergunto, busquei e busco, mas não o encontrei. (NIETZSCHE, 2011, p. 260; Za IV, *A sombra*)

Designar, neste momento, a “sombra” de *Zaratustra* como *espírito livre* se baseia não somente no fato de ela possuir as descrições que Nietzsche atribui, em seus textos intermediários²²¹, aos *bons europeus* e igualando ambos os conceitos, como também nos seus esboços para tal capítulo que ainda não se chamava “A sombra”, mas “Os bons europeus”; ou seja, “todas as propriedades da sombra eram, portanto, propriedades do bom europeu: este aqui aparece como supranacional, apátrida, como uma existência nômade”²²². Embora não ocorra ainda neste capítulo (*A sombra*) referência alguma sobre a Europa, alguns capítulos adiante, *Entre as filhas do deserto*, a *sombra* através de uma canção assume sua identidade europeia. Nesse capítulo surge pela primeira vez os termos “Europa” e “europeu”.

Jamais encontrei na terra um ar tão bom como em tua caverna. / Vi muitos países diferentes, meu nariz aprendeu a examinar e avaliar muitos tipos de ar: mas é junto a ti que minhas narinas têm seu grande prazer! / (...) Perdoa-me uma velha canção pós-refeição, que certa vez compus, estando entre as filhas do deserto: — / — pois junto a elas havia igualmente o bom ar claro do Oriente; lá eu estava o mais longe possível da nublada, úmida, melancólica Velha Europa! (NIETZSCHE, 2011, p. 289; Za IV, *Entre as filhas do deserto*)

²¹⁸ *Ibidem*, p. 34. Em fevereiro 1885, Nietzsche escreve uma recomendação do seu *Zaratustra* endereçada a Marie Köckert: “Você já leu o livro mais profundo e mais brilhante, mais austral, e até mesmo mais oriental, que existe? Perdão, eu considero Assim falou Zaratustra, de Friedrich Nietzsche”. (BRUSOTTI, 2016, p. 34)

²¹⁹ Podemos observar a extensão hermenêutica acerca da personagem “Sombra” no “quarto” *Zaratustra* no trabalho de Chaves (2009, p. 67-76): *Zaratustra e sua sombra*.

²²⁰ NIETZSCHE, 2011, p. 259; Za IV, *A sombra*.

²²¹ Cf. CHAVES, 2009, p. 70: “a figura da Sombra não é nova na obra de Nietzsche, ela já aparece antes e desempenha com a sua presença uma função sempre especial e decisiva no argumento apresentado. Ela aparece, inclusive, no título de uma das partes que compõe a segunda parte de *Humano, demasiado Humano* chamada, exatamente, ‘O andarilho e sua sombra’”.

²²² BRUSOTTI, 2016, p. 34.

Nessa canção, que também é uma advertência — “*O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!*” —, a *sombra* aparece entre as “filhas do deserto” junto ao *Zaratustra*, ambos haviam partilhado com “elas” o bom ar claro do Oriente. Logo em outro verso, a *sombra* assume ser um “europeu sob as palmeiras”²²³, “pois venho da Europa, / Que é mais cética do que todas as mulheres casadas”²²⁴, “dignidade virtuosa, dignidade europeia / (...) Rugir ante as filhas do deserto! / pois bramido da virtude, (...) é mais do que tudo / Ardor de europeu, voracidade de europeu! / E aqui estou eu, / Como europeu”²²⁵. O *bom europeu* (*A sombra*) aparece nesse momento em um ambiente “exótico”, longe da Europa, no Oriente, e sua advertência se dirige ao europeu, pois quem “abriga desertos” é o próprio europeu e com ele todos os homens superiores que se encontram desesperados por ajuda do *Zaratustra*. O próprio *Zaratustra* é, portanto, um europeu, mas também um *bom europeu* que superou a perspectiva europeia. Com esses atributos da personagem principal que Nietzsche pretende caracterizar sua tarefa de *visão panorâmica oriental sobre a Europa*. Em outra passagem da obra, no capítulo “A saudação”, um dos “reis” chama a *Zaratustra* de “sábio do Oriente”²²⁶ de tal modo que permanece uma “dupla natureza de Zaratustra”²²⁷, o encontro entre o europeu e o oriental.

Zaratustra é o melhor europeu, sua sombra o bom europeu. Ambos são caminhantes, mas apenas a sombra é fragilizada por sua apatridia. Zaratustra é ele próprio a sua própria pátria, sua solidão é o seu lar. Em ambos os casos, ocorre simultaneamente um encontro entre o europeu e o oriental. Mas enquanto a sombra de Zaratustra permanece sendo um europeu, mesmo no exterior, Zaratustra é um dos melhores europeus e um sábio ‘do Oriente’. Ele é, ao mesmo tempo, um fenômeno europeu e supraeuropeu. Por fim, Nietzsche abandona qualquer declaração explícita sobre esta dupla natureza de Zaratustra. Pode-se, todavia, ler o quarto *Zaratustra* como tentativa de uma visão oriental sobre a Europa. (BRUSOTTI, 2016, p. 36)

Uma definição mais clara sobre a natureza do *supraeuropeu* só será realizada após a escrita de *Assim falou Zaratustra*, onde podemos encontrar, em um *Fragmento Póstumo* de 1885, uma possível diferenciação entre os termos “europeu e supraeuropeu”²²⁸. É viável uma aproximação entre os conceitos de *supraeuropeu* e o *oriental* com relação às condições de saúde do autor, que de acordo com sua necessidade de encontrar climas mais saudáveis para si, realizava planos pra viagens fora da Europa nesse período. Com essa necessidade, como consta em uma carta à Köselitz, Nietzsche manifesta seu interesse de viver “entre os muçulmanos por um bom tempo e, justamente lá, onde a sua fé está agora mais forte: então o meu juízo e minha

²²³ NIETZSCHE, 2011, p. 290; Za IV, *Entre as filhas do deserto*.

²²⁴ *Ibidem*, p. 291; Za IV, *Entre as filhas do deserto*.

²²⁵ *Ibidem*, p. 293-294; Za IV, *Entre as filhas do deserto*.

²²⁶ *Ibidem*, p. 267; Za IV, *A saudação*.

²²⁷ BRUSOTTI, 2016, p. 36.

²²⁸ eKGWB/NF 1885, 2 [36]: “*Europäisch und über-europäisch*”.

visão serão bem aguçados para tudo o que é europeu”²²⁹. Esse esforço de sair da Europa para ampliar seu olhar sobre a cultura europeia, o autor encarava como uma urgência fisiológica e filosófica, para que então pudesse pensar de modo mais *oriental* sobre o conhecimento. Como não era possível sair da Europa, devido a um conjunto de fatores, Nietzsche encara a tarefa de pelo menos pensar a cultura europeia com uma certa distância, e então ele “denomina esta visão apurada para tudo o que é europeu *como* ‘sua visão supraeuropeia’”, este é o seu ideal: “observar a Europa como se estivesse fora dela”²³⁰. Como já mencionado, o conceito de *supraeuropeu* significa uma perspectiva de superação da Europa, um nível de visão sobre a cultura europeia mais elevado que a supranacionalidade do *bom europeu* e antecessor para uma perspectiva *oriental*. Este conceito, além dos *Fragments*, retorna em seus escritos na obra *Além do bem e do mal*, quando o autor menciona uma música *supraeuropeia*, oposta à música do Norte e do gosto germânico, e que se afirme também no *orient*, embora em solo europeu.

Caso sonhe com o futuro da música, sonhará também com a libertação do Norte, (...) que à vista do voluptuoso mar azul e da mediterrânea claridade celeste não se acanhe, não amareleça e empalideça como toda música alemã, a uma música supraeuropeia, que se afirme também face aos fulvos poentes do deserto. (NIETZSCHE, 2005, p. 149; BM §255)

Essa música *supraeuropeia* que se expressa no Sul, possui uma designação específica nesta seção. Para Nietzsche, “Sul” e “Oriente”²³¹ possuem uma relação de contraste ao “Norte”, caracterizada pelo germanismo. Essa caracterização reflete a tentativa do autor de encontrar na Europa traços culturais de regiões estrangeiras, o que ele julga encontrar Sul, assim como demonstra sua pretensão de uma *visão supraeuropeia* como um olhar sobre a Europa com certa distância mesmo dentro dela.

É fácil para o leitor tardio, e talvez não apenas para ele, rir do humor não intencional de algumas das suas observações sobre o supraeuropeu. Em uma carta da costa da Ligúria ele descreve ‘finalmente em uma única expressão, um pedaço dos pinhais tropicais com o qual se está fora da Europa, algo brasileiro, [...]’. Quanto à ‘Square des Phocéens’ em Nice, ele ri pelo fato de que, apesar do ‘imenso cosmopolitismo dessa combinação de palavras’, ‘ressoa, contudo, algo de vitorioso e supraeuropeu, algo muito reconfortante que me diz ‘aqui estás em teu lugar’.²³² (BRUSOTTI, 2016, p. 37)

Este *supraeuropeu*, que não é a penas supranacional, já não sofre do niilismo e elevou-se perante a moral europeia; ele é, assim como *Zarathustra*, europeu e um “sábio do Oriente”. A natureza *sintética* desse conceito se expressa em um *Fragmento* de 1885²³³, onde Nietzsche

²²⁹ Carta enviada a H. Köselitz, em 13.3.1881. (BRUSOTTI, 2016, p. 38)

²³⁰ BRUSOTTI, 2016, p. 38.

²³¹ Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 37: “Sul e Oriente são dois conceitos vagos, ou são ainda mais visões que conceitos, e ambos não são apenas intencionalmente vagos. Evidentemente Nietzsche tem em mente toda as variantes possíveis de Oriente – Índia e China, Pérsia e Arábia etc.”.

²³² Cf. Nota do autor. – Carta enviada a H. Köselitz, em 10.10.1886.

²³³ eKGWB/NF 1885, 35 [9]. Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 40.

refaz a caracterização do significado de *bom europeu* como “ateu”, “imoralista” e “além do bem e do mal”, contudo sem dispensar completamente as religiões, a moral de rebanho ou o espírito democrático. O *bom europeu* seria capaz de uma disciplina da vontade à frente (*voraus*) dos companheiros de pátrias, toda sua força (*Kraft*) deverá ser usada para o desenvolvimento da própria força de vontade (*der Willens-kraft*) e para a criação de uma arte que “nos permita usar máscaras”, pois o *bom europeu* deve aprender a pensar, temporariamente, também de forma *supraeuropeia*. É nesse sentido que o filósofo volta a recorrer ao tema dos *espíritos livres* em *Além do bem e do mal*, eles são os “filósofos do futuro” e “*muito* livres”, pois “tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto”²³⁴.

Nesse momento, em sua obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche volta a atacar a autoimagem europeia e passa a discutir sobre a influência do germanismo²³⁵ na Europa, deste modo ele retoma as críticas ao “progresso”, ao movimento democrático e a educação. O que se designava na Europa como “progresso” e “civilização” no processo de democratização da Europa, Nietzsche qualificava como o “processo de homogeneização dos europeus”²³⁶. Para o autor, o movimento democrático possuía os mesmos indícios que deram origem ao *Reich* alemão, com a massificação do povo e desagregação das vontades individuais. A democracia, que Nietzsche chama de “absurdo do ‘maior’ número”, se refere a um conjunto de ideais modernos ao qual estão ligados outros movimentos políticos da época, tal como o socialismo, anarquismo e liberalismo. O sentido de sua crítica está no fator de uniformização dos indivíduos, ao lema da “igualdade”, como um reflexo em toda Europa pós-iluminista. Esse processo se concretizava também na educação, quando o educador impossibilitava o surgimento de indivíduos “novos” inviabilizando a possibilidade de singularidade e consequentemente condições de superação. Em compensação, o educador reforçava a “repetição” de indivíduos, pois a educação deveria estar pautada no senso de comunidade, onde a criança deveria ser instruída para se tornar útil a seu Estado ou classe. O filósofo pretende criticar os meios de “domesticação” dos impulsos criativos existentes nos sistemas educacionais da Europa, um processo de adestramento das *vontades* que se assenta, principalmente, em sua crítica ao cristianismo, uma vez que o “movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”²³⁷. Para Nietzsche, esse processo civilizatório na Europa se constitui, primeiramente, pelo caráter do adestramento de indivíduos que, no movimento democrático, se

²³⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 44; BM §44.

²³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 18; BM §11.

²³⁶ *Ibidem*, p. 134; BM §242.

²³⁷ *Ibidem*, p. 90; BM §202.

afirmava na dissolução das singularidades e no constrangimento de interesses particulares às vontades coletivas.

Nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos nós as nossas esperanças? — Para novos filósofos (...). (NIETZSCHE, 2005, p. 90-91; BM §203)

Nessa perspectiva, sua crítica não se limita apenas a uma espécie de uniformização cultural, Nietzsche pretende, com isso, demonstrar um processo fisiológico de homogeneização e “degeneração” das vontades individuais. Um fenômeno que o autor identifica de modo privilegiado na Europa do século XIX.

Chame-se ‘civilização’, ‘humanização’ ou ‘progresso’ àquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o *movimento democrático* da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo *fisiológico*, que não para de avançar. (NIETZSCHE, 2005, p. 134; BM §242)

Embora esse processo de “unificação”²³⁸ — como disfarce para uma homogeneização — da Europa poderia ser visto, em um primeiro estágio, como artifício importante contra o “sentimento nacional” de alguns estados, na visão do *bom europeu*. Por uma perspectiva *supraeuropeia*, esse movimento confronta o aspecto *sintético* de uma nova cultura mais elevada ao qual sua tarefa filosófica intenta e se apresenta como uma contradição à condição fisiológica que deveria nortear a produção de uma *nova síntese*, a partir da origem europeia na “semibarbarie”, isto é, a origem múltipla do europeu que só era ocultada pela moral e pelo *gosto*. É em favor dessa moral de rebanho que Nietzsche enxerga a Europa se “defendendo” de qualquer *possibilidade* de outras morais, em proveito de uma moral que se consolidava, naquela época, nas instituições políticas e sociais. Nesse sentido, todos os movimentos políticos, sejam os democratas, anarquistas e socialistas, entoavam em unanimidade uma resistência a toda pretensão especial, pois compartilhavam a “radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho *autônomo*”²³⁹, porque permaneciam de acordo na crença de que a moral da “igualdade” e da *compaixão* expressasse a mais elevada moralidade sobre a terra. A crença de que as instituições sociais e políticas europeias representassem as melhores e mais desenvolvidas organizações do mundo apenas afirmava a ideia de que o seu

²³⁸ Cf. JANZ, 2016, vol. II, p. 360: “Com grande insistência, Nietzsche repete que ele não entende uma unidade europeia no sentido político ou econômico, mas de um espaço cultural, que, porém, deve trazer não uma cultura hegemônica — nivelada por baixo — para todos, mas um espaço em que os ‘grandes’ individuais e inconfundíveis possam desdobrar todo seu efeito. Não existe ‘homens iguais’ segundo sua natureza e, por isso, tampouco ‘reivindicações iguais’; (...). Nietzsche nega a ‘igualdade dos homens’ também nas fórmulas ‘perante Deus’ e ‘perante a lei’”.

²³⁹ *Ibidem*, p. 90; BM §202.

discernimento sobre o “bem” e “mal”, ou o que é “bom” e “ruim”, eram o mais sofisticado senso de moralidade existente.

Aos principais juízos morais a Europa se pôs de acordo, e também os países da sua influência: evidentemente se ‘sabe’, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se ‘sabe’ o que é bem e mal (...): o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho.* (NIETZSCHE, 2005, p. 89; BM §202)

Toda sua crítica à moralidade, ao dogmatismo ou a metafísica, que podemos encontrar nesse momento de sua filosofia, redefine-se em direção à tarefa de superação da moral europeia e da modernidade²⁴⁰ no sentido do *supraeuropeu*, “além do bem e do mal não significa absolutamente além de *quaisquer* juízos de valor, mas além do bem e do mal *européus*”²⁴¹. Nietzsche não enxergava na Europa uma cultura de transgressão, nesse sentido ele desenvolve um contramovimento, onde o *bom europeu* com perspectiva *supraeuropeia* precisa recolher elementos de sua condição europeia e ser capaz de transcender os juízos por ele assimilados e deles ganhar distância. O “bom europeu” terá de realizar a superação dessas condições europeias, contra a resignação dos instintos e a massificação dos indivíduos, e então preparar o espaço cultural favorável para o cultivo de novos indivíduos, filósofos do “amanhã, e do depois de amanhã”²⁴², preparar o caminho para uma *nova síntese*, os *européus do futuro*, que serão supranacionais e por vezes mais que europeus. Uma síntese não estritamente acabada, pois ela depende de sucessivos estágios de superação do espírito.

3.4. Dioniso e o “ideal grego”

Para Nietzsche, o *supraeuropeu* e seu estágio subsequente, o oriental (*das Morgenländische*), são condições possíveis para se pensar a Europa a partir de uma “visão panorâmica”. Sua intenção é preparar caminho para uma “filosofia do futuro” por meio de sua tarefa que encarrega o indivíduo ocidental a uma constante superação de valores incorporados em sua fisiologia. Porém, assim como o conceito de *bom europeu* é superado pelos níveis

²⁴⁰ Em *Ecce homo*, no capítulo sobre *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2008, p. 91) conclui: “Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim”.

²⁴¹ BRUSOTTI, 2016, p. 39.

²⁴² Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 106; BM §212.

hierárquicos de *supraeuropeu* e *oriental*, essa tarefa nietzschiana reconhece que ainda é necessário “ir além”. Assim como os valores europeus ainda estão presos à moral cristã, o olhar oriental também ainda está preso ao “encanto e ilusão da moral asiática”²⁴³. Para evitar que sua tarefa incida em um dogmatismo oriental, Nietzsche projeta um nível hierárquico mais elevado, o que ele designa como *visão* “supra-asiática” (*das Überasiatische*), e retoma suas elaborações filosóficas antigas ao redirecionar seu olhar ao “mundo” mais afirmador que a Europa manifestou, ao *grego* (*das Griechische*).

No capítulo 1 tratou-se da característica *supra-alemã* do pessimismo schopenhaueriano. Tal característica surge apenas na segunda edição da *Gaia ciência* em 1887, envolvendo, portanto, as reflexões de Nietzsche sobre essa escala hierárquica de superações e uma reavaliação de suas críticas ao pensamento schopenhaueriano. Nesse sentido, o filósofo concebe novo significado da filosofia de Schopenhauer no âmbito de superação da moral europeia. Schopenhauer com seu pessimismo havia superado os horizontes da filosofia alemã, ele fora um pessimista “como bom europeu e não como alemão”, além disso, “em seu tempo [...] talvez o alemão melhor formado com horizontes europeus: há instantes mesmo em que ele vê com olhos orientais”²⁴⁴. Embora Schopenhauer tenha alcançado, em certos momentos, uma *visão oriental*, ele é capaz de “olhar apenas em momentos isolados para além do horizonte europeu”²⁴⁵, sua filosofia permanece ainda imobilizada no “fascínio e delírio da moral” asiática. Com isso Nietzsche reconhece que o olhar oriental contém ainda um desafio: a moral e o dogmatismo presentes no Oriente. Para isso ele desenvolve sua *visão supra-asiática*:

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma *visão asiática* e supra-asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar — além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral —, talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo.²⁴⁶ (NIETZSCHE, 2005, p. 54, *grifo nosso*; BM §56)

O filósofo reconhece ter ultrapassado a *visão* de Schopenhauer em relação ao Oriente através de sua *visão supra-asiática*, com isso, o sentido de “além do bem e do mal” não se

²⁴³ *Ibidem*, p. 54; BM §56.

²⁴⁴ BRUSOTTI, 2016, p. 40. No original: “(...) *zu seiner Zeit war er vielleicht der best-gebildete Deutsche, mit einem europäischen Horizonte: es giebt selbst Augenblicke, wo er mit morgenländischen Augen sieht*” (FP 1885, 34 [150]).

²⁴⁵ BRUSOTTI, 2016, p. 40.

²⁴⁶ No original: “*wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat*”. Na tradução de Souza verifica-se: “com uma *visão asiática* e mais que *asiática*”. Buscando enfatizar o caráter de superação do termo, utilizou-se a tradução de Ellen de Paiva: “com uma *visão asiática* e *supra-asiática*” (BRUSOTTI, *op. cit.*, p. 41).

restringe, nesse contexto, apenas à superação da moral europeia, mas à pretensão de qualquer moralidade que se apresente como última e acabada forma de existência. Precisamente em sua visão do “ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo”, Nietzsche volta-se rumo a uma “reapropriação da experiência de vida grega antiga”, pois o grego é “símbolo da mais elevada afirmação do mundo e transfiguração da existência que houve até então sobre a terra”²⁴⁷. Para Nietzsche, é necessário:

Passo a passo tornar-se cada vez mais superficial, supranacional, europeu, supraeuropeu, oriental, enfim, *grego* – pois o grego foi a primeira conexão e síntese de tudo o que é oriental e, precisamente com isto, o *início* da alma europeia, a descoberta do *nosso* ‘*novo mundo*’.²⁴⁸ (BRUSOTTI, 2016, p. 42-43)

O “europeu do futuro” é, em sua tarefa, uma *nova síntese* supranacional. Essa nova perspectiva pretende atingir uma visão mais extensa sobre a cultura europeia, o que Nietzsche acredita encontrar na experiência de vida do *grego Antigo*, que após uma longa visão cosmopolita “levou isso ao mais longe possível. Europa”²⁴⁹. O “ideal grego” representa essa nova visão cosmopolita sobre a Europa, pois o grego “foi a primeira conexão e síntese de tudo o que é oriental”, sendo assim, também foi o “*início* da alma europeia”. Com essa apropriação da experiência de vida grega, especificamente a dionisíaca, Nietzsche não pretende limitar-se a uma visão etnocêntrica, tal como se poderia sustentar. Essa espécie de “visão *dionisocêntrica*”²⁵⁰ objetiva sobretudo o caráter sintético entre cultura ocidental e oriental: “os gregos, esses grandes herdeiros e discípulos da Ásia”²⁵¹. Assim, Nietzsche afirma que a origem da *alma* europeia não possui nada tão próprio e intrínseco que os distinga em relação a outros povos, ou mesmo uma essência *supraeuropeia*. O filósofo compreende o início da cultura europeia, a partir dos gregos, como uma *síntese* de culturas estrangeiras, uma síntese de “tudo que é oriental”. O autor desenvolve essa visão dos gregos como herdeiros do Oriente, primeiro, como tentativa de desmistificar a imagem de uma suposta superioridade europeia com relação ao asiático, baseada na figura da Antiguidade grega pelo princípio da cultura ocidental. Segundo, como possibilidade de readquirir a “força criativa” grega diante de outras culturas: “já na *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, ele tinha admirado nos gregos a ‘arte de aprender dando frutos’ e a teria recomendado aos seus contemporâneos”²⁵².

²⁴⁷ BRUSOTTI, *op. cit.*, p. 42. No original: “Als der griechische Leib und die griechische Seele „blühte“, und nicht etwa in Zuständen krankhafter Überschwänglichkeit und Tollheit, entstand jenes geheimnißreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung” (FP 1885, 41 [7]).

²⁴⁸ Cf. FP 1885, 41 [7].

²⁴⁹ BRUSOTTI, 2016, p. 42. Cf. FP 1884, 26 [353].

²⁵⁰ *Idem*, *loc. cit.*

²⁵¹ NIETZSCHE, 2005, p. 129; BM §238.

²⁵² BRUSOTTI, *op. cit.*, p. 43. Cf. NIETZSCHE, 2013, p. 28-29; FTG 1: “Pois se empenharam em apontar o quanto os gregos podiam encontrar e aprender no Oriente estrangeiro, e quantas coisas eles realmente de lá

A figura *Dionisiaca* representa, a partir desse “ideal grego”, um recurso histórico à construção mitológica grega. Dioniso, ou Dionísio, na mitologia grega é filho de Zeus com uma “mortal” (Sêmele), que incitada por Hera (esposa de Zeus) pede ao deus que se apresentasse em sua forma real, situação que acaba resultando na morte de Sêmele. Assim, a mitologia grega descreve que Dioniso teria sido enviado por Zeus para Nisa, na Ásia, lugar onde aprendeu o *dom* de fazer vinho. Somente após viajar pela Ásia, Dioniso retorna à Grécia reivindicando sua presença no Olimpo como deus grego. Embora encontrem-se diversas versões do mito, este resumo é adequado para a análise de fontes históricas que apontam a presença de outras divindades na Ásia e no Egito Antigo com características semelhantes a Dioniso. Essas características, retratam pontos de discussões históricas sobre a introdução de Dioniso na mitologia grega a partir de adaptações da mitologia persa e hindu.

Nesse sentido, em *O nascimento da tragédia*, o autor já havia dissertado sobre a origem asiática do culto dionisiaco, o qual os gregos apolíneos incorporaram à tragédia e o transformaram em um novo contexto²⁵³, assim como em *A visão dionisiaca do mundo* “originalmente é apenas Apolo um deus helênico da arte, e o seu poder foi o que a tal ponto estabeleceu medidas ao Dionísio que irrompia tempestuoso da Ásia que a mais bela aliança fraternal pôde surgir”²⁵⁴. Dessa visão também decorre sua noção hierárquica entre os homens em *Além do bem e do mal*: “os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais”²⁵⁵. O filósofo não pretende com isso instaurar um regresso às organizações sociopolíticas da Antiguidade. Em sua tarefa, o “nível grego” atinge o mais alto nível de superação da moral europeia pela sua visão cosmopolita e por sua força criativa. Essa nova *síntese* presente em *Além do bem e do mal*, com a mais elevada afirmação de uma supranacionalidade europeia, encontra-se nos princípios da cultura ocidental justamente pelo caráter sincrético das mais

trouxeram. Com certeza era um espetáculo curioso observar os pretensos mestres do Oriente e os possíveis alunos da Grécia lado a lado, exibindo Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles, ou mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses. (...) Nada é mais tolo do que sugerir uma formação autóctone para os gregos. Muito pelo contrário: eles absorveram toda a formação que vivia em outros povos, sendo justamente por isso que chegaram tão longe – porque souberam arremessar para ainda mais longe a lança a partir do ponto onde outro povo havia deixado cair. São admiráveis na arte do aprendizado frutífero; e, assim como eles, nós *devemos* aprender com nossos vizinhos”.

²⁵³ Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 43.

²⁵⁴ Cf. VD - 1. Em *Opiniões e sentenças diversas* podemos encontrar “*O caráter adquirido dos gregos*”: “o perigo de uma recaída no asiático sempre pairou acima dos gregos, e, realmente, de quando em quando lhes sobrevinha como que uma escura, transbordante corrente de impulsos místicos, de selvageria e trevas elementares. Vemo-los submergirem, vemos a Europa como que arrastada, inundada — pois a Europa era bem pequena então —, mas eles sempre retornam à luz, bons nadadores e mergulhadores que são, o povo de Ulisses”. (NIETZSCHE, 2005, p. 81-82; OS §219)

²⁵⁵ *Idem*, 2005, p. 34; BM §30.

diversas visões de mundo e cultivo do indivíduo na “secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir — os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses”²⁵⁶. Com essa característica Nietzsche anuncia os “europeus do futuro”, pois “em todos os homens mais amplos e profundos deste século, a orientação geral do secreto labor de sua alma foi preparar o caminho para essa nova *síntese* e antecipar experimentalmente o europeu do futuro”²⁵⁷.

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. (...), esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação. (NIETZSCHE, 2005, p. 43-44; BM §42)

O *nível grego*, portanto, não deve ser confundido com as pretensões iluministas e renascentistas da modernidade europeia que observavam na sociedade da Antiguidade grega um modelo a ser copiado ou reproduzido rigorosamente nos tempos atuais. Nietzsche observa na Grécia Antiga a figura de uma cultura que havia sido possível, que poderia ser utilizada como inspiração, modelo para uma reinvenção cultural europeia, marcada também pela imprecisão e transvaloração dos valores (*Umwertung der Werte*) daquela época.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 141; BM §248.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 149; BM §256.

4. Capítulo 3: Atavismo e “*nova síntese*”

Neste capítulo, pretende-se abordar as consequências filosóficas de sua tarefa dos “bons europeus” em torno das discussões levantadas por Nietzsche em suas obras. Deste modo, não se intenciona utilizar o seu conceito de “bom europeu” enquanto núcleo dessas discussões como fator totalizante de sua filosofia, mas demonstrar como Nietzsche opera o conceito a partir de reflexões sobre a fisiologia, herança, *décadence*, *síntese* e atavismo.

No primeiro momento, procura-se analisar as reflexões do autor a respeito do fisiológico, enquanto fator determinante dos processos interpretativos dos indivíduos, assim como, aspecto determinado pelos processos socioculturais. Em vista disso, apresenta a compreensão que Nietzsche faz sobre o fisiológico como multiplicidade em conflito, com o propósito de explicar como a cultura europeia, herdeira do platonismo e do cristianismo, configura prejudicialmente os corpos. O autor sustenta a ideia de corpo enquanto síntese agregativa instável que se modifica ao longo da história, opondo-se às conjecturas da filosofia tradicional que enxergam uma estabilidade orgânica substancial. Deste modo, o seu entendimento sobre “síntese fisiológica” opera enquanto modelo (“melhor metáfora”) dos processos socioculturais, que por sua vez são os espaços de atuação dos *bons europeus* no cultivo de transformações constantes que viabilizam o surgimento de indivíduos cada vez mais singulares e elevados.

Finalmente, após analisar os processos de manutenção e transformação fisiológica, pretende-se discutir sobre a viabilidade de sua tarefa dentro do contexto sociopolítico europeu de sua época, como também, a partir da própria historicidade do continente. Dessa forma, Nietzsche leva em consideração as diversas transformações sociais engendradas pelo movimento democrático (sem ignorar sua crítica) que podem indicar um momento de tensão histórica na Europa. Simultaneamente o autor também sustenta uma força plástica que influi sobre a cultura europeia proveniente da Antiguidade grega, uma força atávica que reforça esses momentos de crise e promove o surgimento de desvios fisiológicos, isto é, o aparecimento de “homens de exceção”. É nesse sentido que Nietzsche situa os *bons europeus* e sua tarefa, no cultivo de uma cultura que promova esse processo de diferenciação e transformação, que também perpassa formas de migração e prepara experimentalmente o “europeu do futuro” como *nova síntese*.

4.1. Síntese, herança e tarefa filosófica

Nesse momento de crítica à Modernidade, ou às “ideias modernas”, Nietzsche passa a discutir sobre uma cultura que promove o declínio do “homem europeu”, mas que em contrapartida deve dar margem para uma perspectiva de superação em sua tarefa. Nesse sentido, cabe apresentar, primeiramente, aquilo que Nietzsche se opõe e ao qual intenta denunciar e diagnosticar, para posteriormente compreender como uma cultura de domesticação, involuntariamente, pode ser capaz de promover o cultivo de indivíduos cada vez mais singulares e elevados. A partir deste contraste, Nietzsche pretende analisar a herança cultural, fundada sobre pressupostos metafísicos/religiosos, que gera todo aspecto de fraqueza e de estagnação em seu século, mas do qual se deve recolher elementos para transvalorações em sua tarefa filosófica.

Sua análise acerca dos processos de manutenção dos valores morais na tradição se desenvolve por meio de suas reflexões sobre a cultura de rebanho e os mecanismos de domesticação. Esses mecanismos, parcialmente abordados no primeiro capítulo, remetem aos vínculos linguísticos entre os indivíduos e seus preconceitos e valores, que influem nas ações humanas, em seu pensamento e, portanto, em sua constituição fisiológica. Nietzsche compreende o *fisiológico* como aquilo que determina de modo somático os indivíduos, nele está o fundamento de sua respectiva autocompreensão²⁵⁸ e os processos interpretativos da efetividade. O corpo é entendido em seu pensamento como uma multiplicidade de impulsos, “a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’”²⁵⁹, no qual a razão, consciência, ou mesmo a vontade não podem ser elucidadas enquanto unidades autônomas, independentes e incondicionadas, pois são reflexos de uma pluralidade de processos “inconscientes” que não são controladas por um “eu”. O filósofo sugere que o “sujeito” e a “alma” deveriam ser mais bem compreendidos a partir dos termos de alma como “sujeito múltiplo” ou “estrutura social dos impulsos e afetos”. Deste modo, a aparência de unidade do sujeito se sustenta somente enquanto aparência e ficção, por meio da qual é possível satisfazer inclinações mais fortes à custa dos impulsos mais fracos no organismo. Essa satisfação só poderia ocorrer se houvesse uma unidade que (superficialmente) anule o estado conflitante que há no organismo. Assim o

²⁵⁸ MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 21-22.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 22.

intelecto surge somente enquanto instrumento do engano, pois somos uma “pluralidade (*Vielheit*) na qual se formou uma unidade (*Einheit*)”²⁶⁰. A esta gênese da unidade do organismo humano, Nietzsche atribui o aparecimento da consciência como último e derradeiro desenvolvimento do orgânico, por conseguinte, também o que há de mais inacabado e fraco²⁶¹. No entanto, a consciência surge na percepção da tradição filosófica como “unidade do organismo”, sob a crença de que nela repousa o *âmago* do ser humano, “o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial”²⁶², e deste modo negam o seu desenvolvimento e suas intermitências.

A discussão que se apresenta na obra nietzschiana a respeito da consciência incide tanto na questão da fisiologia, quanto em sua crítica da linguagem. Sendo assim, a linguagem é geradora de símbolos e sua função constitui-se para efeitos da comunicação, desta forma ela simplifica a pluralidade de afetos que é o homem e a reduz a um conjunto de signos. Nesta perspectiva, a maior parte da atividade orgânica é inconsciente, e aquilo que se toma por consciência de si é somente um limitado reflexo do que é assimilado pelo corpo²⁶³. A consciência não pode ser compreendida na filosofia de Nietzsche enquanto unidade julgadora e, portanto, justa das disputas entre afetos e impulsos do corpo ou conciliadora desses conflitos, mas somente como retrato imperfeito do resultado das relações entre os instintos, incapaz de traduzir a complexidade dos processos fisiológicos na assimilação e interpretação do mundo. Nesse panorama, a abordagem sobre o problema da consciência sugere ser mais apropriada a partir da questão do “tornar-se consciente”, enquanto aspecto secundário e tardio dos processos fisiológicos. Assim, poderíamos chegar ao entendimento sobre a possibilidade de pensar, sentir, querer, recordar, agir e, contudo, nada disso precisaria nos “entrar na consciência”²⁶⁴. A vida integralmente poderia ocorrer sem a necessidade de ela olhar-se ao “espelho”, tal como de fato ocorre para os diversos corpos e, deste modo, toda vida pensante e querente seria possível sem um espelhamento na consciência. Esse tipo de proposição leva o autor a destacar que a força da consciência não reside entre os aspectos vitais mais “primitivos” do organismo, mas estão relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal) e, por sua vez, à *necessidade de comunicação*²⁶⁵. Essa “necessidade de comunicação” corresponde justamente à necessidade de comunicar aos seus semelhantes suas carências e urgências, mas comunicar de

²⁶⁰ eKGWB/NF 1881, 12 [35].

²⁶¹ NIETZSCHE, 2012, p. 61; GC §11.

²⁶² *Idem, loc. cit.*; GC §11.

²⁶³ PASCHOAL, 2018, p. 110.

²⁶⁴ NIETZSCHE, 2012, p. 221; GC §354.

²⁶⁵ *Idem, loc. cit.*; GC §354.

forma obrigatória a se fazerem compreensíveis de modo rápido e sutil. Supondo que sua observação esteja correta, Nietzsche apresenta a conjectura de que “*a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*”²⁶⁶ e se desenvolveu somente em proporção ao grau de sua utilidade na relação entre uma pessoa e outra. O fato de que toda ação, pensamento e sentimento (ou parte dela) perpassa a consciência é consequência de um longo sentido obrigatório no qual o ser humano, como animal mais ameaçado, *precisava* de ajuda e proteção, assim tinha de saber exprimir seu apuro e se fazer compreensível²⁶⁷. Consequentemente, o ser humano *precisava* antes “saber” o que pensava e sentia, isto é, traduzir o conjunto de afetos e sentimentos em forma unissonante. Logo, o ser humano pensa continuamente, mas somente uma parte de seus pensamentos vêm à consciência, apenas a parte menor e mais superficial, “pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência”²⁶⁸.

Observa-se que linguagem e consciência se desenvolveram simultaneamente e representam a cadeia de associação entre pessoas, no qual o tomar-consciência das impressões dos sentidos cresceu conforme a necessidade de fixar, situar e transmitir essas impressões a *outros* por meio de signos. A consciência não pertence à “existência individual humana”, exceto aquilo que nele corresponde a sua natureza gregária, pois a consciência se desenvolve conforme a utilidade comunitária. Logo, aquele que se dispuser a *entender* a si próprio o mais individual possível, traz à consciência aquilo que nada tem de individual, mas aquilo que foi *suplantado* por meio da consciência de volta a perspectiva do coletivo²⁶⁹. Nesse sentido, a linguagem e a consciência precisam ser compreendidas mais do que “um espelho opaco face ao que se passa no corpo”, retratado pela sua incapacidade de traduzir e expressar a multiplicidade de processos em seu interior e a assimilação de vivências, esse “‘eu-consciente’ precisa ser visto como o resultado de vivências passadas que foram assimiladas pelo corpo em processos de subjetivação”²⁷⁰. A linguagem desempenha um papel fundamental nesses processos de subjetivação que se desenvolvem em sua análise sobre a moral, assim como na crítica ao sujeito moderno a partir do ideal de verdade e racionalidade. Sentimentos e impulsos, retratados nessa dinâmica, não possuem nada de original e acabado, uma vez que imersos em uma cultura, os

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 222; GC §354.

²⁶⁷ *Idem*, *loc. cit.*; GC §354.

²⁶⁸ *Idem*, *loc. cit.*; GC §354.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 223; GC §354.

²⁷⁰ PASCHOAL, 2018, p. 110.

sentimentos são aspectos posteriores resultantes de juízos e valorações transmitidas em forma de inclinações e aversões, pois os instintos também são transformados pelos juízos morais.

Compreender o corpo, em sua filosofia, como “pluralidade e síntese diferenciada, transformação e permanência de fenômenos vitais”, é decisivo para compreender seu projeto dos *bons europeus*, visto que a índole do “bom europeu” é *sintética* e o “corpo” opera como modelo fisiológico em sua análise²⁷¹. Em um *Fragmento Póstumo* de 1885²⁷², Nietzsche caracteriza o projeto dos “bons europeus” enquanto reflexões acerca do “forte” e do “fraco”; neste ponto, cabe ressaltar que a perspectiva biológico-fisiológica não é exclusiva, pois o autor trabalha em uma análise sobre as determinações fisiológicas a partir das interações culturais e históricas, isto é, uma análise acerca dos processos que fortalecem ou corrompem fisiologicamente os indivíduos de uma determinada cultura. A “força” e “fraqueza” de um corpo é determinada pela luta dos *quanta* de poder a partir desses processos fisiológicos, resultante de uma “hierarquia pulsional”, na qual deve ser levada em consideração a complexa esfera de concentração de forças que, ora se agrupam, ora entram em conflito e se opõem umas às outras, “cada uma delas buscando não apenas a conservação, mas o ‘fortalecimento’”²⁷³. Por esse ângulo, Nietzsche considera que os “macroprocessos” sociais também são determinados fisiologicamente, pois a civilização também “‘acarreta o *declínio fisiológico de uma raça*’; aí se questiona a corrupção da maioria dos homens em seu caráter fisiológico”²⁷⁴.

Todo corpo está ligado a um ambiente, inserido em um clima, provém de eventos e eventos dos quais é influenciado e nos quais deixa traços de todos os tipos. É marcado pela historicidade de suas formas e do saber pelo qual, conscientemente ou não, se autopercebe, se conhece, se coloca nas relações que o constituem. Não está em jogo um puro substrato carnal, portanto, mas uma síntese viva de natural e artificial, de interno e externo, de histórico e geográfico. *Por isso*, seu modelo é inevitável se quisermos compreender o temperamento dos bons europeus. (BOFFI, 2019, p. 88)

O conceito de *bons europeus*, e seus respectivos níveis hierárquicos de superação subsequentes, ocorre em seus textos em diversos momentos conectado, diretamente ou indiretamente, ao conceito de *síntese*²⁷⁵. Para Nietzsche, a vontade, razão e a sensação compõem, na esfera corpórea, uma atividade de síntese, aquilo que estrutura e organiza a pluralidade de forças orgânicas em uma única direção que ora se fluidificam e ora se condensam. Essa *síntese* não pode ser entendida, em sua filosofia, como algo que estabiliza os

²⁷¹ BOFFI, 2019, p. 87-88.

²⁷² Cf. eKGWB/NF 1885, 35 [8].

²⁷³ PASCHOAL, 2018, p. 108.

²⁷⁴ MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 22.

²⁷⁵ Cf. BOFFI, 2019, p. 86. Boffi ressalta que o vínculo entre os dois termos, “bom europeu” e “*Synthesis*”, no texto nietzschiano publicado surge somente em *Além do bem e do mal, Genealogia da moral* e na concomitante Tentativa de autocrítica, dada à nova edição de *O nascimento da tragédia*. E em sua obra póstuma, os dois termos correspondem a um período restrito entre os anos de 1883 a 1887.

conflitos internos entre essas cargas energéticas e as atividades pulsionais, mas uma síntese que mantém o fluxo dessas atividades em uma curva contínua do querer, pensar e sentir²⁷⁶. Deste modo, a auto-organização do corpo não renuncia à multiplicidade de impulsos que a compõe, assim como não elimina o conflito existente que produz a síntese. A constituição corpórea se dá a partir de dinâmicas caóticas, casuais e contraditórias. As relações entre os impulsos não podem ser conciliatórias ou extintas, mas “ser caso a caso composto em síntese (nem garantida nem progressiva) que determina um domínio funcional”²⁷⁷, pois a *luta* “quer conservar-se, quer crescer e quer estar consciente de si mesma”²⁷⁸. Essa coordenação de processos que determina a saúde do corpo, sobre o qual deve se direcionar ao seu fortalecimento; transformando-se e se auto-organizando em um ciclo que mantém as conexões agregativas, não substanciais, dos organismos. Corpo não significa, portanto, algo dado e definido, todavia significa uma “formação de *domínio*” que cresce, luta, se reproduz e morre²⁷⁹. Significa um processo de assimilação e conflito que dá forma, “dá corpo”. Por conseguinte, essa formação não é exclusiva aos processos internos, as relações linguísticas e afetivas entre os corpos nas relações socioculturais também inventam o “corpo”, constroem, por meio de subjetivação, um “corpo” extenso e estético, ao mesmo tempo natural e cultural. Essas práticas de organização do corpo devem ser compreendidas como fatores edificantes, um caótico agregado de impulsos e afetos a serem moldados em prol de seu fortalecimento e crescimento, também nas agregações superiores da cultura, pois é precisamente nesse aspecto que se encontra a *nova síntese dos bons europeus*²⁸⁰.

A análise realizada acerca da formação da autoconsciência imersa nas perspectivas gregárias, assim como seu estudo sobre a constituição orgânica que determina a fraqueza e fortificação do corpo, é fundamental para compreender sua crítica a tradição platônica/cristã e a modernidade. Se os processos socioculturais são vetores de formação do “corpo”, que podem edificar ou corromper fisiologicamente o indivíduo, é nessa direção que o filósofo realiza seu diagnóstico da modernidade e, portanto, da cultura europeia. A primeira observação que se faz da concepção nietzschiana sobre o “corpo”, como pluralidade em conflito, é que ela confronta diretamente os predominantes entendimentos da filosofia moderna europeia. Choca-se com os pensamentos de “sujeito átomo” que delibera, pensa e quer de modo incondicionado e autônomo. Por conseguinte, Nietzsche também se afasta dos postulados lógico-metafísicos da

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 87.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁷⁸ eKGWB/NF 1885, 1 [124].

²⁷⁹ Cf. eKGWB/NF 1885, 37 [4]; eKGWB/NF 1885, 2 [87].

²⁸⁰ BOFFI, 2019, p. 89.

tradição filosófica, como a crença do “sujeito-substância”, pois o entendimento do sujeito enquanto *agente* e causa de todo fazer foi construído a partir do hábito linguístico arraigado na cultura “de considerar todo o nosso fazer como consequência de nossa vontade”²⁸¹. Deste modo, Nietzsche elabora uma concepção de sujeito que não permanece inalterado, além das configurações que se apresentam diante dele, mas que necessariamente se modificam e se transformam, assim até a própria noção de “sujeito-substância” é uma construção histórica reflexo dessas transformações, “cujas raízes descem até ‘a mais antiga cisão (‘respirar’, ‘viver’)’”²⁸². Com isso, Nietzsche compreende a *esfera* de um sujeito que está constantemente se *ampliando* ou *diminuindo*, visto que o centro de seu sistema está constantemente se *deslocando*. Assim, um sujeito que caso não consiga organizar a massa adquirida, divide-se em dois²⁸³. A incapacidade de organização de suas forças pulsionais e energéticas aponta para um sujeito que comporta uma “pluralidade multifacetada”, “no interior da qual é possível apontar tanto um ‘sujeito mais fraco’, que pode ser convertido em um ‘funcionário’, quanto seu oposto, que comanda”²⁸⁴. Nesse sentido, essas configurações fracionadas são momentâneas ou unidades provisórias com estabilidade relativa, elas não podem ser remetidas a uma “substância”, assim como não são resultado de uma *síntese*.

O aparelho conceitual utilizado pelos moralistas opera na simplificação desses processos, sistematicamente fundamentados pelos filósofos. Nesse caso, Nietzsche não se limita apenas aos modernos ao constatar os fenômenos psicológicos, e por fim os fisiológicos, de declínio, mas a própria filosofia, desde Sócrates, já está na via da perversão²⁸⁵. Na filosofia socrática, o autor identifica um processo de “decomposição” fisiológica, algo que servirá de apoio para sua análise à *décadence* fisiológica na modernidade que, sobre a música de Wagner, aparece como “desagregação da vontade”. Com Sócrates inicia-se um longo processo de enfraquecimento dos corpos, com sua dialética fundada na moral produziu-se uma guerra contra os “desejos sombrios” no interior dos homens. Para ele era necessário tornar-se senhor de si, deste modo instituiu-se a progressiva formação fisiológica da qual a “razão” se expande de forma irregular contra os instintos e os enfraquecendo, “perturba-se com isso a cooperação orgânica das funções fisiológicas”²⁸⁶, desestabilizando e corrompendo a “formação de domínio” particular de cada corpo. Embora esse aparato conceitual tenha servido aos moralistas

²⁸¹ PASCHOAL, 2018, p. 107. Cf. eKGWB/NF 1887, 9 [98].

²⁸² *Ibidem*, p. 108.

²⁸³ eKGWB/NF 1887, 9 [98].

²⁸⁴ PASCHOAL, 2018, p. 108.

²⁸⁵ MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 18.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 19.

por séculos e funcionado, em certa medida, durante muito tempo, ela não elimina os conflitos dos instintos e sua “cura” é somente aparência, seus meios apenas protelam o declínio e o perecimento dos indivíduos. Assim como não se sustenta a ideia de que essa guerra contra os desejos sirva como novo modelo para os conflitos no interior orgânico, uma vez que a constrição de impulsos e inclinações não deriva em nenhuma síntese, apenas medeia e domestica a contradição²⁸⁷. Nesse âmbito, vale reafirmar que sua ideia de *síntese* não é conciliatória ou resulta em uma dicotomização. Os modelos dogmáticos adotados pelos moralistas na interpretação e fixação de um tipo de vida humana não são capazes de *síntese*, em virtude do qual o indivíduo dimidiado e sob coação, mesmo quando se considera livre, “vive, na verdade, quebrado entre a luminosa atividade da razão, tomada indefectível, e a praticidade sensorial, cegamente afetada, perenemente enganosa, falsa”²⁸⁸. Este não é capaz de alcançar a *síntese*, pois não conseguirá lidar com o fluxo contínuo de paixões e emoções que irrompem no seu interior, incapaz de sustentar a pluralidade de pensamentos e instintos que o direcionam em um constante “devir” para nunca “ser” e “pertencer”. O que caracteriza precisamente a qualidade dos *bons europeus*.

Não saberá alcançar a síntese daqueles que arrancam ou acabam com os eventos inquietantes de emoções e paixões; quem intencionalmente ergue barreiras internas para os próprios sentimentos, para a autopercepção integral de seu mente-corpo. *Synthesis* é uma qualidade impossível para quem que, cindido e, portanto, incapaz de sustentar o pensamento bastardo dos instintos, renuncia a coordenar com força o todo, a encarar o seu “devir” sempre e nunca “ser”, suas intenções e multiplicidades. (BOFFI, 2019, p. 94)

A *síntese* é caracterizada como uma “unidade assimilativo-agregativa instável” e deve comportar uma variedade irreduzível de possibilidades fisiológicas, em um processo contínuo de transformação e formação de domínio. Assim Nietzsche pretende demonstrar como a cultura europeia, desde Sócrates e Platão, caminha em sentido oposto, inviabilizando o crescimento e, por conseguinte, o fortalecimento dos indivíduos. Nietzsche parte do pressuposto de que entre os seres humanos, assim como em qualquer espécie de animal, há um excessivo número de pessoas que vivem na inércia e abstinência da própria existência, corpos que não conseguem ou renunciam à capacidade de *Synthesis*, pois a elevação dos indivíduos constitui-se na diferenciação e depende de condições complexas e acidentais para prosperar. Essa afirmação pode ser encontrada também em sua objeção às teorias evolucionistas progressistas de Spencer²⁸⁹, uma vez que a hereditariedade não indica uma propensão à transformação contínua da espécie, como na ideia do processo de “preservação” de características vantajosas na luta

²⁸⁷ BOFFI, 2019, p. 91.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 94.

²⁸⁹ Cf. nota 183.

pela existência, mas a transmissão de características frequentes entre animais da espécie que indicam uma conservação do “tipo”. Assim os homens “bem-sucedidos” constituem a exceção, caracterizados pela diferenciação, “quanto mais elevado o tipo de ser humano que o homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*”²⁹⁰, visto que sua condição de vida é delicada, complexa e difícil de calcular. Em contrapartida, existe um excedente número de pessoas malogradas, degeneradas, enfermas e fracas. Nesse ponto está o “perigo” das religiões, elas procuram, primeiramente, capturar o excedente número de pessoas voltadas ao sofrimento que vivem na renúncia de si e atribuem a essas vidas um supremo sentido e valor. O cristianismo, “platonismo para o povo”, teria levado esse processo mais adiante, fixando uma determinada espécie de vida já existente e de costumes como regra para uma “disciplina da vontade”²⁹¹. Deste modo, o cristianismo procura conservar e manter a vida, mas sendo “religião *para* sofrendores”, toma partido deles por princípio. Nietzsche adverte que por mais que se estime por esse cuidado atencioso e conservador da vida promovido pela religião, seu método se aplica àqueles “indivíduos mais elevados”, corrompendo-os e convertendo-os nos mais sofrendores entre os homens. O cristianismo é, segundo o autor, a causa que manteve o “tipo” homem num degrau inferior, “conservaram muito do que *deveria perecer*” quando davam consolo aos sofrendores e atraíam os interiormente destruídos, conservando tudo que era doente e sofrendor²⁹². Com isso, Nietzsche pretende evidenciar que o cristianismo havia “trabalhado” a Europa em sentido *degenerativo*, suprimindo todas as qualidades de crescimento do “espírito” e minando a saúde do indivíduo. A maior culpa da religião reside no fato de ter operado seletivamente contra os “fortes” e destroçado todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, permitindo a conservação das naturezas mais debilitadas, produzindo deste modo a “*degradação da raça europeia*”²⁹³. A discussão acerca do declínio fisiológico do “europeu cristão” se apresenta como eixo da tarefa nietzschiana de transvaloração da moral europeia, uma vez que seu projeto filosófico pretende restaurar a “saúde” europeia e trabalhar em um cultivo de “naturezas” mais elevadas do tipo humano: *os filósofos do futuro*.

O projeto filosófico dos *bons europeus* envolve, em todas as suas implicações, a tentativa de compreender a cultura europeia a partir da tarefa de uma “visão panorâmica” (*die Fernsicht*). Consolidar uma postura sobre o qual o fenômeno europeu possa ser entendido para além das estreitezas nacionais, na visão do “bom europeu”, e como condição de superação dela

²⁹⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 60; BM §62.

²⁹¹ *Idem*, 2012, p. 220; GC §353.

²⁹² *Idem*, 2005, p. 60; BM §62.

²⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 60-61; BM §62. Cf. GORI; STELLINO, 2015, p. 54.

própria, na visão “supraeuropeia”. A questão do nacionalismo, que no primeiro momento era abarcada sob a perspectiva alemã, torna-se em seus textos tardios ponto de partida para uma análise mais profunda sobre a construção do pensamento moderno europeu, que se apresentava, segundo Nietzsche, por meio da hostilidade e pelo aspecto degenerativo. Com essa preocupação, o autor reconhece a necessidade de se opor às “loucuras das nacionalidades”, que se aproximava de seu auge, e à autodestruição da Europa, uma vez que a moralidade europeia e seus estandartes políticos e sociais construía uma imaginária superioridade cultural que apenas a isolava e empregava um processo de homogeneização cultural e, conseqüentemente, fisiológico, o que caracteriza essencialmente o seu declínio.

O pensamento moderno se constituiu pela ideia de racionalidade e civilidade enquanto produto herdado de valores morais cristãos, que àquele momento se perpetuavam conforme o signo da democracia. Esse conjunto de valores, sob a perspectiva do “olhar europeu” nietzschiano, envolve um problema de fragmentação europeia no qual, propagado às massas, dirigia-se a um colapso inevitável pela fragilidade da vontade nos indivíduos: “estamos na era das massas!”²⁹⁴. Nietzsche declara ser o responsável pelo diagnóstico da doença europeia, a “paralisia da vontade”, que se encontra difundida irregularmente na Europa. Essa “doença” mostra-se mais intensa nas regiões onde a herança cultural exerce vínculos mais rigorosos, e desaparece “à medida que o bárbaro ainda — ou novamente — faz valer o seu direito sob as vestes frouxas da educação ocidental”²⁹⁵. O filósofo compreende a *paralisia da vontade* enquanto reflexo da moralidade, pois “moralização em si, é uma ‘*décadence*’”²⁹⁶. Sua tarefa de “visão panorâmica” implica a necessidade de superação da moralidade europeia vigente como fator do adoecimento fisiológico. Precisamente nesse problema está sua “nova visão” contra o “instinto de rebanho”, pois “descobrimos que no tocante aos principais juízos morais a Europa de pôs de acordo, e também os países da sua influência”²⁹⁷. Nietzsche sustenta que sua crítica da moral é uma “nova visão” porque não identifica²⁹⁸, ao analisar os resultados de estudos sobre a moralidade e sua gênese, no esforço científico e intelectual europeu a pretensão em discutir e trabalhar a questão da “moral” como um “problema”, enquanto aspecto de aflição e desgraça. Em contrapartida, todo esforço aplicado entre os teóricos europeus, sobretudo os ingleses, volta-se em uma manutenção da tradição, assim como reforçando os elementos de abnegação, sacrifício, negação de si e de compaixão que atua com veemência nos preconceitos populares,

²⁹⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 133; BM §241.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 149; BM §208.

²⁹⁶ eKGWB/NF 1886, 5 [89], *tradução nossa*: “*die Moralisation selbst ist eine ,décadence*”.

²⁹⁷ *Idem*, 2005, p. 89; BM §202.

²⁹⁸ Cf. *Idem*, 2012, p. 211; GC §345.

inferindo a incondicional obrigatoriedade desses juízos a todos. A Modernidade, segundo o filósofo, fixou-se como disfarce dos modelos dogmáticos/religiosos na esfera social europeia, a construção de novos signos sociopolíticos ou a própria identidade europeia obedecem aos cânones da moral cristã. Nesse sentido podemos encontrar em seu pensamento reflexões que apontam para uma “ressurreição” da fé cristã em sua contemporaneidade — “Na velha Europa de hoje parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo” —. Esse ressurgimento (ou conservação) de alguns modelos morais, como a “necessidade metafísica” em Schopenhauer, repercutem tanto nas relações políticas como entre as produções científicas, visto que “alguns precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista”²⁹⁹.

O fato é que de todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de um certo abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção — ou então raiva ostensiva, (...). Até a veemência com que nossos mais inteligentes contemporâneos se perdem em míseros cantos e redutos, na patriotice, (...) ou no niilismo segundo o modelo de São Petersburgo. (NIETZSCHE, 2012, p. 214; GC §347)

Ao discutir sobre os profundos danos do tipo humano “europeu cristão” Nietzsche volta a recorrer à (já mencionada) caracterização do movimento democrático como herdeira do cristianismo, enquanto fator de decadência das organizações políticas e, por conseguinte, como forma de decadência e diminuição do homem³⁰⁰. Nesse contexto, o autor não pretende se direcionar a outras organizações políticas como alternativa de substituição do movimento democrático, mas apontar para a permanência de um processo de declínio perpetuado pela moralidade europeia. O filósofo pensa em uma transvaloração desses valores europeus para tornar possível um “contramovimento” capaz de restaurar as condições de “saúde” europeia. Sua tarefa deve levar em conta que, oposta a estagnação na qual se encontra a Europa de seu século, o humano “está ainda inesgotado para as grandes possibilidades”³⁰¹. Os *bons europeus* e “espíritos livres, muito livres”, que Nietzsche utiliza como interlocutor dessa tarefa, deverão indicar que são possíveis novos “tipos” humanos no momento em que se realizar uma favorável concentração e intensificação de forças e tarefas no qual se poderia *cultivar de dentro do homem* novos caminhos³⁰². As circunstâncias para seu empreendimento precisam ser em parte criadas ou reutilizadas em favor de estímulos de valorações opostas, no preparo de grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo, em virtude do qual “uma alma poderia crescer a

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 214; GC §347.

³⁰⁰ *Idem*, 2005, p. 90-91; BM §203.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 92; BM §203.

³⁰² *Idem*, *loc. cit.*; BM §203.

uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas”³⁰³. Deste modo, os “filósofos do futuro” não serão extraviados de sua rota ou abalados pela constrição de impulsos que a moral de rebanho impõe a todos impedindo o surgimento de uma *nova síntese*.

4.2. Os “europeus do futuro” e a “nova síntese”

A tarefa filosófica nietzschiana dos *bons europeus* descreve aspectos socioculturais da Europa do século XIX e os problematiza em função de uma perspectiva ampla sobre questões políticas. Nesse sentido, a sua “grande política”, em suma, abrange uma objeção ao que Nietzsche denomina de “pequenas políticas”, característica dos movimentos e regimes nacionalistas emergentes. Esse aspecto se relaciona fundamentalmente com as primeiras perspectivas encontradas na conceituação do “bom europeu” nietzschiano e os direciona a um problema mais amplo ao contexto europeu de sua época. As implicações de seu projeto filosófico se dirigem a um processo “fisiológico” de fortalecimento e crescimento “espiritual” do europeu, caracterizado pelo estímulo contínuo de forças e valorações diversas para a constituição do que Nietzsche denomina de “nova síntese” e que caracteriza a “força espiritual” dos “europeus do futuro”. A característica antropológica destes “novos filósofos”, os “filósofos do futuro”, reside principalmente no caráter de oposição ao europeu de sua contemporaneidade, contrapondo a sua “decadência” e a diminuição do “tipo” humano³⁰⁴.

No contexto de crítica e diagnóstico da Europa do século XIX, por mais preocupante que se apresenta a cultura ocidental europeia ao fator de diminuição do homem, Nietzsche em diversas oportunidades não deixa de observar aspectos favoráveis para a realização de suas pretensões filosóficas. Deste modo o autor trabalha na dupla situação de contextos que devem ser criados e cultivados, assim como nas possibilidades de direcionar e reutilizar os processos decadentes em favor da efetividade de sua tarefa. Embora se deva combater o “estado doentio” que se encontra o europeu vigente, ao considerar os *décadents* como “excrementos da sociedade”, Nietzsche “sempre considerou os *décadents* — como também o decadente em si — como indispensáveis para as possibilidades humanas de crescimento”³⁰⁵. A partir dos textos que sucedem ao *Zarathustra*, Nietzsche passa a descrever, em algumas passagens, um “mundo

³⁰³ *Ibidem*, p. 91; BM §203.

³⁰⁴ Cf. GORI; STELLINO, 2015, p. 54.

³⁰⁵ MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 18. Cf. NIETZSCHE, 2008, p. 23; EH Por que sou tão sábio, § 2: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário”.

ocidental” que está se abrindo para uma nova consciência que deveria conduzir a uma atitude existencial distinta regida pela transvaloração de antigos princípios³⁰⁶, no entanto se movendo lentamente ainda. Nietzsche considera a hipótese de que o século XIX pode ser caracterizado como mais “forte” que o século que o antecedeu, pois observa o afrouxamento da dependência dos europeus com relação a moral europeia. No capítulo “*Povos e pátrias*” de BM, o autor parte de sua crítica ao movimento democrático, como fator fisiológico de homogeneização dos europeus, para dar seguimento à conjectura de que, involuntariamente, o movimento democrático tenha possibilitado a “lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação”³⁰⁷. Há um cuidado por parte do autor ao apresentar sua hipótese com relação ao movimento democrático, uma vez que Nietzsche não abandona seu exame ao processo em curso de mediocrização do tipo humano, mas aponta que as mesmas condições que promovem o nivelamento dos homens e impulsionam a moral de rebanho são em grande medida importantes para dar origem aos homens de exceção³⁰⁸. Essa afirmação se fundamenta no contexto social que gradualmente aproximou pessoas de diferentes regiões da Europa, em um processo crescente de “libertação” dos indivíduos às condições em que surgem raças ligadas a clima e classe. Esses indivíduos são mais independentes com relação ao meio *determinado*³⁰⁹, colocando em curso o “processo do europeu em evolução”, destinado a resultados distintos aos previstos pelos seus promotores (os democratas, herdeiros dos divulgadores da mensagem cristã)³¹⁰, se opondo à uniformidade e simplicidade da forma do tipo humano. Esses novos indivíduos, mais independentes, por se submeterem cada vez menos à dureza da forma do “tipo” humano passam, gradualmente, a afirmarem a sua singularidade. Esse contexto, capaz de estimular a força *plástica* dos homens sadios, é favorável para o surgimento de pessoas que manifestem formas sintéticas próprias como “variação do tipo”³¹¹.

Embora o cenário descrito por Nietzsche seja favorável ao aparecimento de formas de “vida ascendente”, existe ainda um excedente número de pessoas que permanece presa à moral europeia. Neste ponto encontra-se a tensão de sua tarefa dos “bons europeus”. Este aspecto é particularmente importante para Nietzsche, já que os *bons europeus* podem se constituir como um “guia” no processo de autossuperação da moral europeia. O “bom europeu” representa a

³⁰⁶ GORI; STELLINO, 2015, p. 54.

³⁰⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 134; BM §242.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 135; BM §242. Cf. eKGWB/NF 1885, 35 [10]; GORI; STELLINO, 2015, p. 55.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 134; BM §242.

³¹⁰ GORI; STELLINO, 2015, p. 55.

³¹¹ NIETZSCHE, 2005, p. 160; BM §262.

atividade sintética que produz a “variação do tipo” e, enquanto variação, conserva muito da moral de rebanho e todo aspecto degenerativo da espécie, assim como seus “companheiros de pátria”, “precisamente *porque* vivem em si esta enfermidade degenerativa, produzindo as medidas adequadas para realizar uma reação interna e uma conseqüente mutação fisiológica do tipo oposto”³¹².

O conceito de *síntese* deve ser tratado nesse momento em conjunto ao conceito de *superação* (*Überwindung*), a marca distintiva dessa dupla conceitual, *Synthesis-Überwindung*, é o prefixo “*Über-*” com o qual geralmente processamos “além” ou “acima”. Nietzsche antepõe este prefixo a qualquer dimensão que deva ser atravessada e ultrapassada, no entanto esse movimento de “superação” não implica somente em uma ação “sobre” o que deve ser superado, como também em uma atividade “através” e “contra” o que deve ser superado. Nietzsche trabalha na dupla dimensão conceitual sobre a qual não há um “além”, “acima” e “supra”, sem que exista um “contramovimento” introduzido, por vezes, pelo prefixo “*ent-*”³¹³. Deste modo, podemos pensar no conjunto de conceitos que caracteriza sua tarefa de superação da moral europeia como o “supracristão”, “supranacional”, “supragermânico”, “supraeuropeu” ou ainda o “supra-asiático”, a partir de um movimento que trabalha nas dimensões de “desvio” e “herança” da moralidade. Isto é, pensar na variação do “tipo” humano, requisito essencial tanto do “bom europeu” quanto da “nova síntese” que será o “europeu do futuro”, como expressões de “desvio” rumo ao mais sutil, raro e elevado, quanto expressão de degeneração e monstrosidade³¹⁴. A “nova síntese”, portanto, pode ser entendida como um processo de assimilação e transformação onde o “indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência”³¹⁵. Nela está implicada uma carga de contradições e violência, uma vez que ela não é um ideal regulador, mas “critério imanente e autoafirmativo de seleção na ‘fidelidade a terra’”³¹⁶. Em resumo, a tarefa de superação da moralidade europeia, necessariamente, significa um processo de apropriação, incorporação e transformação desta moralidade.

A herança, enquanto aspecto constitutivo dos “bons europeus”, é necessária para a autossuperação da moralidade cristã europeia, ela implica na tensão que os impulsiona a novas formas de vida: “nós, homens modernos, semibárbaros”, “temos a *nossa* bem-aventurança ali onde mais estamos — *em perigo*”³¹⁷. Enquanto forma de vida ascendente, o *bom europeu*

³¹² GORI; STELLINO, 2015, p. 55; *tradução nossa*.

³¹³ BOFFI, 2019, p. 100.

³¹⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 161; BM §262.

³¹⁵ *Idem, loc. cit.*; BM §262.

³¹⁶ BOFFI, 2019, p. 100.

³¹⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 117; BM §224

“adivinha meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece”³¹⁸. Nesse paralelo, Nietzsche pensa no “fortalecimento do tipo” que exija do homem uma “grande síntese” que reúna em si o máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*³¹⁹. A boa constituição fisiológica necessita dessa carga de contradições, seu valor está em sua grande extensão, mesmo que por vezes seja fragilizado por ela, pois enquanto *síntese* ela assume, organiza e dá forma ao fluxo de forças e eventos desordenados sobre a qual ela coordena e compõe em uma concreta unidade sintética. Nesse ponto é necessário evidenciar que a atividade de *síntese* caracteriza o tipo de vida ascendente e enquanto tal, eventualmente, também deve aprender a separar as partes “sadias” e as “degeneradas” em seu organismo (hierarquização de forças), ser bem-sucedido nessa segregação ou até mesmo eliminar de si³²⁰, para que não venha perecer por elas. Agora podemos observar sem estranheza alguma a conhecida afirmação de Nietzsche no aforismo 241 de BM no qual ele admite que os “bons europeus” — tal como ele descreve a si próprio — por vezes se permitem a uma “bela patriotice”, “horas de fervor nacional, de palpitações patrióticas e toda espécie de arcaicas inundações emotivas”³²¹. Essa passagem serve não somente para demonstrar a multiplicidade de formas de vida que o “bom europeu” deve acumular em si para que seja bem-sucedido em sua elevação, incluindo os aspectos nacionalistas, quanto para demonstrar a exigência contínua de sua tarefa de cultivo “espíritual” em território europeu, problematizando o contexto social do século ao qual Nietzsche se dirige com suspeitas e grandes expectativas. O autor se atenta ao fato de que “espíritos mais pesados”, “raças lentas e apáticas”, necessitam de mais tempo para superar “esses atávicos acessos de patriotismos e apego à terrinha” para que então possam “retornar à razão”, isto é, ao “bom europeísmo”³²².

O atavismo³²³ representa o movimento retroativo essencial para compreender a descarga de forças que são engendradas a partir da própria história europeia para o surgimento dos “bons

³¹⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 23; EH Por que sou tão sábio, § 2.

³¹⁹ MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 26.

³²⁰ *Ibidem*, p. 27.

³²¹ NIETZSCHE, 2005, p. 133; BM §241. Para uma interpretação diferente daquela aqui exposta ver Burnett (2005, p. 69-91).

³²² *Idem*, *loc. cit.*; BM §241.

³²³ O termo surge nos textos nietzschianos a partir do ano de 1881 (eKGWB/NF 1881, 11 [101]) após a leitura do texto de Herbert Spencer e Vetter Benjamin (*Die Thatsachen der Ethik*, 1879), assim como após as leituras sobre filosofia e psicologia, em especial, da *Revue philosophique de la France et de l'étranger* e da revista *Mind*. Na biblioteca de Nietzsche consta o segundo volume da revista *Mind*, esta edição conta com artigos de Darwin, Ribot, Tylor e correspondências de Spencer sobre o artigo de E. Tylor (*Mr. Spencer's Principles of Sociology*). Nietzsche menciona o seu interesse nesses autores em sua correspondência com Paul Reé em 1877 (eKGWB/BVN 1877, 643) e menciona também Bagehot. Devido à ausência de qualquer fonte que comprove a relação direta do empréstimo de Nietzsche do termo “atavismo” desses autores, podemos apenas supor a relação conceitual a partir das definições que são desenvolvidas por ambos acerca do atavismo e noções de hereditariedade enquanto

européus”, ela marca a explosão caótica de instintos que caracteriza os momentos de transição histórica como desvios fisiológicos. Nietzsche pensa o atavismo enquanto retorno de traços psicológicos e comportamentais que em momentos históricos passados eram atribuídos como virtudes de um povo³²⁴, que devido às mudanças socioculturais que esses povos tiveram de transitar essas virtudes foram reinterpretadas e em grande medida constrangidas e reprimidas. Deste modo, muito do que a moral vigente interpreta como “mau”, aquilo que contradiz o seu ideal, sob um olhar histórico o percebemos apenas enquanto aquilo que foi o ideal de uma moralidade antiga; em todo caso, cada “pecado” reflete a herança³²⁵ de um povo. Desta forma Nietzsche pretende confrontar o europeu de sua época com o passado do próprio continente, e argumenta em favor do atavismo a partir de sua origem fundada na coexistência de diversas culturas. Nesse contexto, os europeus modernos do século XIX que vivem em si a tensão de sua época, a do “sentido histórico”, teriam capacidade de gerar novas formas *sintéticas* de vida, em consequência da “louca e fascinante *semibarbárie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa”³²⁶. Os europeus do século XIX, assim como os “europeus do futuro”, são herdeiros de “toda forma e todo modo de vida, de culturas que então coexistiam e se superpunham, graças a essa mistura precipita-se em nós, ‘almas modernas’, em toda parte nossos instintos correm pra trás, nós mesmos somos uma espécie de caos”³²⁷.

Mediante nossa semibarbárie de corpo e desejo temos trânsito secreto para toda parte, sobretudo acessos ao labirinto das culturas incompletas e a toda semibarbárie que jamais existiu na Terra, e na medida em que a parte mais considerável da cultura humana foi semibarbárie, ‘sentido histórico’ significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo. (NIETZSCHE, 2005, p. 115; BM §224)

Nietzsche compreende os momentos de transição histórica a partir das tensões entre forças presentes e forças atávicas. A carga caótica de instintos que influem em sua contemporaneidade devido ao seu próprio passado, assim como a aproximação de pessoas de diversas regiões, são fundamentais para dar forma a tipos de vida sintéticas. Para o filósofo, a forma-síntese não se constitui sem que exista este estado de conflito interno, como *stasis*³²⁸, que continuamente configura os indivíduos a formas não conclusas e acabadas: “‘enquanto a vida estiver ascendente’, toda síntese conflita em si mesma, é combatida entre as inevitáveis explosões de forças e dos instintos de onde provém, inventa o tirano que os domina”³²⁹. Nesse

definições que influem em características fisiológicas e, por conseguinte, em traços psicológicos e comportamentais.

³²⁴ eKWGB/NF 1881, 11 [101].

³²⁵ eKWGB/NF 1882, 3 [1]. Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 70; BM §149.

³²⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 115; BM §224.

³²⁷ *Idem, loc. cit.*; BM §224.

³²⁸ BOFFI, 2019, p. 102.

³²⁹ *Idem, loc. cit.*.

contexto, Nietzsche também conclui que a democratização da Europa é, simultaneamente, “uma instituição involuntária para o cultivo de *tiranos* — tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual”³³⁰.

Na primeira edição de *A gaia ciência*, Nietzsche já compreendia os homens de exceção como reflexo da força de culturas antigas que emergem subitamente em períodos tardios, enquanto uma forma de “atavismo de um povo e de seus costumes”³³¹. Por serem expressão de uma cultura não mais vigente, esses indivíduos “raros” agora aparecem como “extraordinários” por serem destoantes com o seu próprio tempo. Deste modo são levados a formas sintéticas entre esses influxos atávicos e presentes, eles confrontam sua época e se distanciam do rebanho em um processo de diferenciação aberta com relação à herança que torna comum: “quem sente tais energias em si mesmo tem de cultivá-las, defendê-las, honrá-las, promovê-las contra um mundo oposto e diverso”³³². Os *bons europeus*, enquanto *desvio* do tipo comum, marcam experimentalmente o movimento de diferenciação e se colocam enquanto expressões de transição, pois “cada *inteira* configuração sintética assume o valor *particular* de um indício específico”³³³ que marca uma histórica local, ele rompe a tabela comum de valores e dá forma a uma *síntese de uma vida superior* que exige uma nova interpretação³³⁴, reivindica uma semiótica histórica própria.

Cada interpretação não apenas decifra sinais, mas também *sinaliza*. Sinaliza uma raspagem ou remoção da síntese anterior, dos confrontos de forças, de seus significados, a uma expropriação e um mascaramento. Marca a ação de um senhorio que subtrai e retotaliza, traça fronteiras e domina os territórios internos. (BOFFI, 2019, p. 103)

Um outro aspecto sobre a relação entre síntese, atavismo e seu projeto de superação da moralidade europeia encontra-se no já mencionado *Fragmento Póstumo* de 1885³³⁵, onde Nietzsche desenvolve sua projeção de escalas hierárquicas de visão e superação da Europa. Este *Fragmento* se inicia com uma exaltação à cultura da Grécia Antiga — “símbolo da mais alta afirmação do mundo e transfiguração da existência” —, no qual Nietzsche não reconhece o “florescimento” da cultura grega como reflexo de algum “milagre”, mas fruto do aspecto dionisíaco. Frente à Dioniso, tudo que veio posteriormente parece curto, pobre e apertado, pois toda força plástica da cultura grega é proveniente de suas experiências dionisíacas. Basta Dioniso como modelo para um contramovimento ao cristianismo, ele derruba e supera todos os

³³⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 135; BM §242.

³³¹ *Idem*, 2012, p. 60; GC §10.

³³² *Idem*, *loc. cit.*; GC §10.

³³³ BOFFI, 2019, p. 103.

³³⁴ *Ibidem*, p. 101.

³³⁵ Cf. eKGWB/NF 1885, 41 [7].

limites e vínculos, transcende todas as delimitações. Superar o cristão com algo supracristão, mas isso não significa se livrar do “cristão”, pois o cristianismo foi a “contradoutrina” que negava o dionisíaco; assim, *superar* significa redescobrir o *Sul* em si, recuperar a saúde meridional e tornar-se, gradualmente, “cada vez mais superficial, supranacional, europeu, supraeuropeu, oriental, enfim, *grego*”³³⁶. Grego quer dizer, portanto, a origem do “destino da alma grega” que é o dionisíaco — Dioniso bárbaro, estrangeiro —, porque o grego foi a primeira grande *síntese* de tudo que era *oriental* e por isso também é a origem da alma europeia³³⁷. Deste modo, Nietzsche ressalta uma origem da Europa que não possui nada puro e absoluto, mas *síntese* do que é bastardo, impuro e inventivo³³⁸. Podemos destacar aqui não somente o fator estrangeiro como aspecto constitutivo para assimilação e criação de novos tipos enquanto *síntese* e superação, como na possibilidade do atavismo aos tipos embrionários da Europa que são essencialmente desvios e *síntese estrangeira*. Apropriação e superação é a marca inicial da “alma” europeia, com o qual Nietzsche opera enquanto imperativo para sua tarefa dos “bons europeus” que consiste em preparar os “europeus do futuro” em um processo progressivo de *síntese*. Aqui, Nietzsche não apenas pretende utilizar o atavismo de uma origem não europeia nesse preparo, mas cultivar um espaço de diferenciação aberta para uma *nova síntese*. As forças atávicas apenas garantem que os *bons europeus* sejam expressões raras (os “homens de exceção”) na cultura europeia. É necessário ir adiante e promover a reinserção constante do diferente para podermos pensar em níveis de superação cada vez mais elevados. A agregação de costumes diversos e o tráfego de pessoas (nômades ou estrangeiras) promovem variabilidade fisiológica que permite que os desvios não se tornem uma raridade, mas cada vez mais frequentes.

São poucos os vestígios experimentais mencionados por Nietzsche sobre uma “espiritualização” europeia. Em sua contemporaneidade, o autor menciona a França como a atual “matriz da cultura mais espiritual e mais refinada”³³⁹, uma afirmação que é seguida em seu texto com caracterizações de culturas em declínio. No entanto, esse aspecto contraditório da cultura francesa no século XIX reúne o conjunto de ideias que envolvem a produção de novas formas-síntese. Nietzsche descreve uma França mergulhada pelo pessimismo schopenhaueriano e pela música wagneriana, que “apesar de toda a voluntária e involuntária germanização e plebeização do gosto”, como também sua antiga e complexa cultura moralista,

³³⁶ *Ibidem, loc. cit.*

³³⁷ *Ibidem, loc. cit.*

³³⁸ BOFFI, 2019, p. 105.

³³⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 146; BM §254.

são o signo de uma “velha superioridade cultural na Europa”³⁴⁰. Um de seus “títulos à superioridade” encontra-se na natureza dos franceses, ela acomoda uma “semilograda síntese de Norte e Sul” com a qual compreendem muitas coisas, são atraídos e repelidos pelo Sul, “no qual de vez em quando transborda o sangue provençal e ligúrio, preserva-os dos horrorosos gris e cinza nórdicos e da fantasmagoria conceitual exangue e sem sol”³⁴¹. Nesse cenário francês que Nietzsche observa, em sua época, como espaço de cultivo e de acolhimento dos *bons europeus*, que “sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte — esses mediterrâneos natos, os ‘bons europeus’”³⁴². O exemplo da cultura francesa no século XIX, assim como o da Grécia Antiga, é fundamental para demonstrar que o núcleo da discussão não está propriamente na origem dos aspectos assimilados, seja o nacionalismo alemão para os franceses ou o Oriente para os gregos, mas no impulso criativo que agrega, coordena e transforma simultaneamente fatores concomitantes³⁴³.

Para Nietzsche, se houver uma síntese, haverá, então, uma superação de outro mundo da experiência. Ou seja: alguém tendo se apropriado de algo e tendo “formalmente sinteticamente” levado além do conjunto de determinações, a multiplicidade fragmentada, passando para derrubar velhas pedras de fronteiras — das quais nenhuma imposição, nem mesmo para a mudança. (BOFFI, 2019, p. 106)

O processo de superação da moralidade europeia exige um impulso criativo que necessariamente perpassa também uma forma de *migração*, tanto em novos procedimentos de diferenciação ou como em movimentos retroativos³⁴⁴ a origens diversas, por isso a necessidade de ser “supranacional” como os *bons europeus* e, no melhor dos casos, também ser “supraeuropeu”. Não são poucas as vezes que Nietzsche sustenta o procedimento migratório como forma de expansão espiritual, como podemos encontrar em sua recomendação, com a voz do *andarilho*, n’*A gaia ciência*, onde o autor declara que para olhar com distância a moralidade europeia, medi-la em relação a outras moralidades, “deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade”³⁴⁵. Assim como em regimes de acolhimento, sobre o qual Nietzsche argumenta que as medidas contrárias à superficialização de uma cultura encontram-se no aprofundamento de um outro povo e de uma outra cultura³⁴⁶, a partir da superposição de forças que conflitam.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 147; BM §254.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 148; BM §254.

³⁴² *Idem*, *loc. cit.*.

³⁴³ Cf. BOFFI, 2019, p. 106.

³⁴⁴ Cf. BRUSOTTI, 2016, p. 39.

³⁴⁵ NIETZSCHE, 2012, p. 256; GC §380.

³⁴⁶ *Idem*, 2005, p. 134; BM §241.

Direcionar seu projeto filosófico ao campo político, como pode configurar a tendência dos argumentos apresentados, percorre certos riscos de aproximação de seu pensamento com a orientação humanista de seu século e posteriormente a sua morte. Mediante esta preocupação, cabe ressaltar que Nietzsche não pensa em uma confederação de estados/nações europeias ou na dissolução concreta das fronteiras nacionais. Trabalhar e distanciar sua discussão sobre a questão da “fronteira” no pensamento nietzschiano, como destaca Boffi³⁴⁷, é fundamental para afastá-lo “tanto as retóricas humanistas ou científicas do ‘mundo sem fronteiras’ quanto as legitimações da fronteira como uma instituição que garanta justiça”. Toda fronteira é produtiva, na medida em que promove as relações, divide e une as pessoas.

Os seus *bons europeus*, assim como ele, operam contra o “espetáculo” do nacionalismo e do ódio racial, no qual a migração não é um obstáculo ou sinal de degeneração (como indicam seus contemporâneos), mas aspecto daquilo que acrescenta e expande uma cultura. Sua tarefa trabalha no cultivo e desenvolvimento de novos métodos de compartilhamento e diálogo, tais medidas se relacionam com as reflexões apresentadas no contexto fisiológico e linguístico. Podemos observar esse estímulo com o manifesto apresentado aos *bons europeus* em seus textos intermediários³⁴⁸ e prolongado em obras posteriores; ser “bom europeu” significa se comunicar melhor, permitir que o diferente, as outras culturas e outros “textos” convivam lado a lado transformando os fenômenos linguísticos, criando novos contextos sociais e círculos de socialização³⁴⁹. Deste modo, os *bons europeus* sinalizam e antecipam experimentalmente a índole dos tipos humanos mais abrangentes que será a “nova síntese”³⁵⁰: os “europeus do futuro”.

³⁴⁷ BOFFI, 2019, p. 107.

³⁴⁸ NIETZSCHE, 2017, p. 170; AS §87.

³⁴⁹ Cf. BOFFI, 2019, p. 109-110.

³⁵⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 149; BM §256.

5. Considerações Finais

Levando em consideração tudo que foi discutido nesta pesquisa, concluímos que o conceito de “bom europeu” constitui um tema amplo nas obras nietzschianas e envolve desdobramentos filosóficos abrangentes a respeito da cultura e do indivíduo. Esta investigação levou em conta as oscilações no cuidado do autor com relação ao tema e o introduziu, com suas respectivas concepções, à carga filosófica que entrelaça e sustenta as suas observações. Para tanto, fundamentou-se nas elaborações filosóficas de dois períodos distintos de seu pensamento, o desdobramento de sua filosofia do “espírito livre” nos textos intermediários (1876-1882) para o conceito de “bons europeus” em seu pensamento tardio (1883-1889). O método de investigação evidenciou, portanto, as obras pertencentes aos respectivos períodos, envolvendo as influências biográficas e conceituais de sua trajetória.

Como constatado, o termo “bom europeu” e os seus correlatos conceitos, como o *supraeuropeu*, *supra-asiático* e *ideal grego*, ocorrem em seus escritos publicados de modo isolados, em vista disso, procurou-se investigar as principais linhas de seu pensamento que dialogam com o tema ora abordado. Para isto, antes de iniciar uma análise específica sobre o termo, foram apresentadas, primeiramente, as influências teóricas (Wagner, Schopenhauer, Burckhardt e Goethe) que articulam com seu texto e com a elaboração do conceito, para em seguida, contextualizar filosoficamente quais discussões prévias o autor levou em consideração ao propor sua tarefa dos “bons europeus”. Este percurso, portanto, examinou sua crítica à metafísica e a linguagem como ponto de partida de sua crítica à tradição filosófica e, por conseguinte, à moralidade europeia. A tal abordagem, no entanto, seguir-se-ia uma caracterização de sua filosofia do “espírito livre” (*Freigeisterei*), uma vez que o conceito dialoga naturalmente com o “bom europeu” de seus textos intermediários.

A filosofia nietzschiana, em sua totalidade, é conhecida por seu percurso não sistemático, descontínuo e, por vezes, aparentemente, contraditório em algumas afirmações. Como a proposta desta pesquisa foi analisar as linhas de pensamento acerca dos “bons europeus”, e o termo pertence a dois períodos distintos de seu pensamento, foi necessário introduzir suas reflexões sobre o tema nos dois contextos específicos. Deste modo, o reaparecimento do conceito em sua filosofia tardia corresponde a exigências particulares e, portanto, precisou-se reinserir a essas novas condições. Para tanto, a pesquisa ocupou-se não somente em suas obras publicadas, mas examinou seus textos póstumos que, em grande medida, contribuem para um melhor esclarecimento sobre esses conceitos e retratam uma discussão no

interior de suas obras mais elucidativa que as apresentadas nos livros. Desta forma, apoiou-se nos trabalhos filológicos desenvolvidos pelo professor Marco Brusotti (2016) para demonstrar a presença da discussão dos “bons europeus” no quarto manuscrito do *Zarathustra*. Este exame constatou, não somente, que há mudanças significativas na concepção de “bom europeu” entre os dois períodos filosóficos, como o entrelace com novos conceitos que ampliam sua proposta de superação da moralidade europeia, bem como o *supraeuropeu*. Em vista disso, a caracterização do “bom europeu” nos textos de maturidade (*filosofia do futuro*) do filósofo ocorre simultaneamente à caracterização de sua tarefa de visão panorâmica sobre a Europa, apresentando sua perspectiva *oriental* e o *ideal grego*.

O nível perspectivo de superação chamado de “ideal grego”, no entanto, contém uma característica filosófica particular no modo como se articula com os diversos textos de Nietzsche. Esse conceito apropria-se de aspectos amplos nos períodos filosóficos do autor, onde muito das características empregadas a esse conceito retoma reflexões de sua juventude com relação ao fenômeno dionisíaco na cultura da Grécia Antiga. Isso não implica uma afirmação de que Nietzsche retoma integralmente o seu pensamento de juventude (*O nascimento da tragédia, A visão dionisíaca do mundo e A filosofia na era trágica dos gregos*), mas demonstra que muito dessas reflexões estão engendradas ao longo de seu pensamento; no caso específico do “Dioniso bárbaro”, aponta para um resgate a um modelo teórico que também se aplica a essa tarefa filosófica.

Após as caracterizações e conceituações realizadas nos dois primeiros capítulos, finalmente pretendeu-se desenvolver o conceito de “bom europeu” no interior das problematizações realizadas pelo filósofo sobre a conjuntura histórica e sociopolítica da Europa de seu século. Como muito de suas implicações referem-se às questões fisiológicas, foi necessário compreender o entendimento que Nietzsche atribui ao corpo e sua correlação com os fenômenos sociais e culturais. Nesse sentido, optou-se pela abordagem que entrelaça o problema da linguagem e da consciência para entender como os fenômenos culturais organizam, criam e, no contexto europeu, provocam o declínio humano. Essa análise nos leva a um outro conceito presente em sua tarefa dos “bons europeus”, o conceito de *síntese*. Deste modo, apresentou a concepção de *síntese fisiológica* como modelo para os macroprocessos sociais, enquanto aspecto daquilo que assimila e agrega uma multiplicidade de instintos em conflito na estruturação orgânica do indivíduo. Essa “metáfora” se aplica ao campo de atuação e cultivo dos “bons europeus” na Europa, ela antevê a índole de uma cultura mais elevada no continente, isto é, a capacidade de apropriação e superação da moralidade em um processo

contínuo de *síntese*. Com isso, identifica-se seu diagnóstico do século XIX como um momento de crise histórica que pode se converter em uma Europa mais “espiritualizada” ou tirânica.

As problematizações que podem ser inferidas a partir desta pesquisa residem em questões referentes à ambição do filósofo com relação ao seu projeto filosófico e na permanência ou contribuição que esta análise desempenha para uma compreensão efetiva sobre os processos históricos que sucedem sua morte em 1900. Essas duas discussões estão presentes nos trabalhos dos professores Marco Brusotti (2016, p. 43) e Guido Boffi (2019, p. 82-84). O segundo, enfatiza que a “Europa” à qual se dirige as reflexões nietzschianas dos “bons europeus” não existe mais. O mundo hodierno é inteiramente diferente em muitos sentidos, foi remodelado pelas guerras mundiais, revoluções e crises econômicas. Em outro aspecto, as reflexões sobre o “político” em Nietzsche carecem, em muitos pontos, de uma “habilidade” de intervenção no campo prático da política. Elencar esses dois aspectos de seu pensamento se faz necessário para afastá-lo de hermenêuticas fáceis e exâgeros ideológicos quanto aos “bons europeus”. No entanto, que as condições de uma efetividade de seu projeto nos pareçam, como de fato são, problemáticas³⁵¹, é necessário compreender que seu projeto filosófico se sustenta perante as transformações sociais e políticas atuais. Os diferentes contextos não podem ser encarados como obstáculos ou como sinal de estagnação da efetividade de seu pensamento, mas como indícios de sua permanência enquanto *tarefa*.

Considerando tudo isso, o cenário europeu contemporâneo, quiçá mundial, nos conduz a reflexões que se aproximam daquelas realizadas por Nietzsche com seus “bons europeus”: os fracassos políticos dos blocos econômicos ocidentais, os regimes ultranacionalistas e a hostilidade às migrações e aos imigrantes. Estes aspectos reforçam a ideia de que sua tarefa filosófica permanece contribuindo para explicar a origem e as consequências desses fenômenos, convocam uma reflexão sobre sua tarefa de *visão panorâmica*, com a supranacionalidade dos *bons europeus* e oposição ao isolamento nacional que impossibilita o “fortalecimento” de uma cultura e dos indivíduos. Suas questões filosóficas, tratadas nesta pesquisa, continuam diante de nós a serem discutidas e superadas, pois permanece o olhar à distância, daquela *etnologia do ocidente* que ainda se encontra a frente de nós como tarefa³⁵².

³⁵¹ Brusotti atenta-se para as inclinações antidemocráticas, misóginas e “exóticas” de suas reflexões sobre o Sul e Oriente. Boffi destaca as políticas que, se levadas literalmente e sem cuidados hermenêuticos, sustentam formas de opressão e exploração.

³⁵² BRUSOTTI, 2016, p. 43.

6. Referências

6.1. Referências primárias

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Tradução e apresentação de Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos – volumen I (1869-1874)**. Traducción: Luis E. De Santiago Guervos; Madri: Tecnos Editorial S a, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos – volumen II (1875-1882)**. Traducción: Manuel Barrios y Jaime Aspiunza; Madri: Tecnos Editorial S a, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos – volumen III (1882-1885)**. Traducción: Manuel Barrios y Jaime Aspiunza; Madri: Tecnos Editorial S a, 2008.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres, vol. II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Versão digital das Edições Críticas Alemãs das Obras Completas editadas por Giorgio Colli eazzino Montinari.** Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke Briefe (eKGWB). Edição e organização: Paolo D'Iorio. Disponíveis em: <http://www.nietzschesource.org/>

6.2. Referências secundárias

ABEL, Günter. Verdade e interpretação. Tradução de Clademir Luís Araldi, revisão de André Luís Mota Itaparica. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 12, p. 15-32, 2002. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN012.15-32.pdf>

ALONSO, Oscar Q. Nietzsche como pensador transcultural: hermenêutica transcultural y genealogía. **Recerca. Revista de Pensament**, Castelló, n. 10, p. 193-202, 2010. Disponível em: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/1934>

ARALDI, Clademir. Nietzsche como crítico da moral. **Dissertatio**, UFPel, vol. 27-28, p. 33-51, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/issue/view/533>

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 279-304, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v36n1/2316-8242-cniet-36-01-00279.pdf>

BOFFI, Guido. Ser “bons Europeus” – sem a Europa. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.3, p. 81-114, setembro/dezembro, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S231682422019000300081&script=sci_abstract&tlng=pt

BRUSOTTI, Marco. Europeu e supraeuropeu: o olhar à distância de Nietzsche. Tradução Ellen Caroline Vieira de Paiva. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 2, p. 29-45, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/14470>.

_____. „Europäisch und über-europäisch". **Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne**. in: MAYER, Mathias (org.) *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*. Würzburg, Ergon Verlag, 2006.

BURCKHARDT, Jacob C. **A cultura do renascimento na Itália**: um ensaio. Tradução Sérgio Tellaroli. – São Paulo: Companhia das letras, 2009.

BURNETT, Henry. O Beethoven-Schrift: Richard Wagner teórico. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v.32(1), 2009, p.159-173. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1000>.

_____. Povos e pátrias: Wagner e a política. **Cadernos Nietzsche**, n. 18, pp.69-91, 2005. Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN018.69-92.pdf>.

CARPEAUX, Otto M. **A história concisa da literatura alemã**. – São Paulo: Faro Editorial, 2013.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, 9, p. 41-66, 2000. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_09_02-Chaves.pdf.

_____. O trágico, o cômico e a "distância artística": arte e conhecimento n'A Gaia Ciência, de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200011>.

_____. Zarathustra e sua sombra. **Reflexão**, vol. 34, núm. 96, jul-dez, pp. 67-76, 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576562029005>.

COLLI, Giorgio. **Distanz und pathos: einleitungen zu Nietzsches werken**. Mit einem nachw. von Mazzino Montinari. Aus dem Ital. von Ragni Maria Gschwend und Reimar Klein. – Neuaufl. – Hamburg: Europ. Verl. – Anst., 1993.

COSTA, Gustavo Bezerra do N. Hipocrisia, moralidade e caráter em Nietzsche. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 19, 2/2011, pp.203-225. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55745>.

DE PAULA, Wander Andrade. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano**: a concepção de filosofia trágica. Campinas, SP: [s.n.], 2013.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália**. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FREZZATTI Jr, W. A.. A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzschiana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs. **Filosofia e História da Biologia**, v. 2, p. 457-465, 2007. Disponível em: <http://www.abfhib.org/FHB/FHB-02/FHB-v02-27-Wilson-Frezatti.pdf>.

GARCIA, André L. M.. A construção interpessoal do sentido moral de verdade: considerações sobre a filosofia do jovem Nietzsche. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. e1-e24, set./dez., 2013. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/17942>.

GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. “Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro”: los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa. Traducción: Luis E. de Santiago Guervós. **Estudios Nietzsche**, Madrid, n. 15, p. 45-61, septiembre, 2015. Disponível em: http://www.academia.edu/16260245/Los_due%C3%B1os_de_la_tierra_los_legisladores_del_futuro_Los_buenos_europeos_de_Nietzsche_y_la_renovaci%C3%B3n_cultural_de_Europa.

ITAPARICA, André L. M.. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 30, p. 13-32, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7739>.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia**. Tradução de Markus A. Hediger. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primevera de 1879 a dezembro de 1888)**. Tradução de Markus A. Hediger. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros**. Tradução de Markus A. Hediger. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MACHADO, Roberto C. M.. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Nietzsche a Richard Wagner”. **Cadernos Nietzsche**, 6. São Paulo: Humanitas, 1999.

NICODEMO, Nicola. *Die moralische Aufgabe der „guten Europäer“ und die „zukünftigen Europäer“*. In: **Nietzsches perspektiven**. Denken und Dichten in der Moderne. Hrsg. v. Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia. De Gruyter (Berlin/Boston) 2014, S. 385-406.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und politik bei Nietzsche*. – 2., verb. und erw. Aufl. – Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

_____. *Nietzsche handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. – Stuttgart, Weimar: Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2011.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, V. 39, n. 1, p. 93-119, janeiro/abril, 2018.

RAMACCIOTTI, Bárbara. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, V. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**: I^o tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SIEMENS, Herman. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 185-218, 2016.

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