

## **“COMO TORNAR-SE O QUE SE É”: SI-MESMIDADE E FATALISMO EM NIETZSCHE**

*Eduardo Nasser*  
PPG/USP/DAAD

**Abstract:** “How to become what one is” is the maxim Nietzsche takes from Pindaro’s II Pythian Ode, to oppose to the “Know thyself” (*nosce te ipsum*). “Know thyself” is a “recipe for ruin”, while “how to become what one is” expresses the “conserve thyself”. In order to establish this opposition, though, some clarifications are required. Above all, we cannot ignore that Nietzsche turns to the Latin translation *nosce te ipsum* to the Greek *gnothi seauton*, an ingenious choice, especially if we take into consideration the interpretative disputes around the meaning of “Know thyself” in antiquity. Originally, the Delphic maxim was equivalent to the *sophrosyne*, fulfilling its duty of recommending caution to man in his practical life. Subsequently, however, the “Know thyself” was assimilated as an appeal so that man would know his divine *nous*. This interpretation, predominant during Hellenistic and Imperial times, was introduced by the Platonic tradition, and was later, by Philo, combined with elements from the Hebrew tradition, culminating with the idea that the knowledge of oneself can only be reached by the conversion towards God. This digression reveals, though, that while Nietzsche uses the *nosce te ipsum*, he seeks to question precisely this late meaning, manifestly metaphysical, attributed to “know thyself”. The Delphic maxim, then, appears as a problem in that it makes man an animal haunted by its lack of being. The illusion of wanting to achieve an “ideal of human being”, “ideal of happiness”, “ideal of morality”, the faith of being deposited in the future or in the past, engenders the negativity in man and prevents him from being himself. Therefore, the maxim “how to become what one is” searches to indicate that it’s only through a fatalist manner of facing life, that is, one that dispenses the knowing thyself and wanting itself differently, that one can conserve its selfsameness and be complete.

**KeyWords:** selfsameness, conversion, fatalism, affirmation, instantaneity.

**Resumo:** “Como tornar-se o que se é” é a máxima que Nietzsche resgata da II Ode Pítica, de Píndaro, para fazer frente ao “conhece-te a ti mesmo” (*nosce te ipsum*). “Conhece-te a ti mesmo” é a “receita para o declínio” enquanto “como tornar-se o que se é” exprime a “conservação de si”. O estabelecimento dessa oposição requer, todavia, alguns esclarecimentos. Antes de tudo, não podemos ignorar que Nietzsche recorre à tradução latina *nosce te ipsum* para o grego *gnothi seauton*, uma opção engenhosa, sobretudo se levarmos em consideração as disputas interpretativas na antiguidade em torno do sentido do “conhece-te a ti mesmo”. Originariamente, a máxima délfica era equivalente à *sophrosyne*, cumprindo, assim, a função de recomendar prudência ao homem na sua vida prática. Posteriormente, no entanto, o “conhece-te a ti mesmo” foi assimilado como um apelo para que o homem conhecesse o seu divino *nous*. Essa interpretação, predominante nos períodos helenístico e imperial, foi introduzida pela tradição platônica, sendo em seguida combinada, por Filo, com elementos da tradição hebraica, culminando com a idéia de que o conhecimento de si só pode ser alcançado pela conversão rumo a Deus. Essa digressão nos revela, portanto, que quando Nietzsche emprega o *nosce te ipsum*, ele busca interrogar justamente esse sentido tardio, manifestamente metafísico, atribuído ao “conhece-te a ti mesmo”. A máxima délfica surge como um problema na medida em que faz do homem um animal assombrado pela sua carência de ser. A ilusão de querer atingir um “ideal de ser humano”, “ideal de felicidade”, “ideal de moralidade”, a fé de ser depositada no futuro ou no passado, engendra a negatividade no homem e o impede de ser si mesmo. Assim, a máxima “como tornar-se o que se é” busca indicar que é somente mediante uma maneira fatalista de encarar a vida, isto é, que prescindido do saber de si e do querer-se diferente, que cada um pode conservar a sua si-mesmidade e ser completo.

**Palavras-chave:** si-mesmidade, conversão, fatalismo, afirmação, instantaneidade.

Alegria na cegueira – “Meus pensamentos”, disse o andarilho a sua sombra, “devem me anunciar onde estou; não devem me revelar para onde vou. Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do atengozado das coisas prometidas” (FW/GC, §287)

## Introdução

“Como tornar-se o que se é” (*wie man wird, was man ist*) é a frase inspirada numa passagem da II Ode Pítica de Píndaro que ficou particularmente conhecida como o subtítulo de *Ecce Homo*, muito embora

seja possível detectar ocorrências da mesma ao longo de praticamente toda produção filosófica de Nietzsche. Apesar de filologicamente controverso<sup>1</sup>, o sentido de *genoi'hoios essi mathón* no poeta tebano não parece suscitar maiores dificuldades e o leitor é capaz de reconhecê-lo na discussão grega acerca da *areté*. Como nos mostra Werner Jaeger, a sentença representa a suma do projeto de formação defendido por Píndaro, qual seja, aquele de inclinação aristocrática baseado na função educativa dos exemplos. Quando Píndaro endereça essa sentença a Hierão, rei de Siracusa, seu intuito é adverti-lo para o perigo de escutar os outros – nesse caso, as acusações de Arquíloco contra o próprio Píndaro – e deixar de ser o modelo mítico que ele deveria ser. É desse modelo que depende a *paidéia*; é a ele que o poeta dirige o seu olhar. Píndaro antecipa uma das idéias centrais do platonismo ao defender que o poeta deve estar engajado, tal qual o escultor, na formulação de um “altíssimo ideal humano”, pois é com os vencedores que se atinge o “modelo autêntico da *areté*” (Jaeger, 1995, p. 257-263).

As razões que levaram Nietzsche a adaptar esse trecho do poeta tebano permanecem sendo um tema de discussão. Recentemente no seu artigo *Ecce Philologus: Nietzsche and Pindar's Second Pythian Ode*, John Hamilton alegou que o subtítulo de *Ecce Homo* pode ser tomado como um convite direto para se ler a II Ode Pítica. O pesquisador se esforça em mostrar que existe uma íntima associação temática entre essa Ode e certas passagens da autobiografia de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito ao conceito de “gratidão” (Hamilton, 2008, p. 57-64). Essa é uma opção interessante de leitura, mas difícil de ser sustentada com convicção. Antes de mais nada salta aos olhos a tradução duvidosa, na melhor das hipóteses, oferecida por Nietzsche ao verso de Píndaro. Esse trecho, que por si só já é de difícil tradução, fica ainda mais longe de seu significado originário quando Nietzsche deixa de lado a palavra *mathón*, que indica medida e aprendizado. É isso o que Babette Babich mostrou em seu artigo *Nietzsche's Imperative as a Friends Economium*. Para a estudiosa, sequer se trata aqui de uma (má) tradução da passagem de Píndaro, mas de uma “invocação ou alusão”, compreensível, por sua vez, pela tradição alemã de tradução dos textos gregos – na qual Nietzsche estava imerso –, habituada, desde

---

<sup>1</sup> Gilbert Norwood acena para nove maneiras de traduzir *genoi'hoios essi mathón* em Píndaro. Cf. Norwood, 1941, p. 341-343.

Hölderlin, passando por von Humboldt até Heidegger, a “interpretar” em vez de simplesmente “traduzir” (Babich, 2003, p. 30-31 e 35-36)<sup>2</sup>. Ademais, Hamilton aparentemente ignora que Nietzsche faz menções relativamente freqüentes a essa passagem de Píndaro desde a sua juventude<sup>3</sup> sem ter a menor preocupação em referi-la ao seu autor, salvo, até onde sabemos, por uma carta endereçada a Lou Salomé escrita no dia 10 de junho de 1882, em que lemos: “Píndaro disse uma vez ‘Torne-se o que você é!’” (“*werde der, der du bist*”). No geral, enfim, diríamos que ao contrário das explícitas parcerias firmadas com outros nomes como Heráclito e Espinosa, é muito difícil saber com exatidão a estreiteza do vínculo filosófico entre Nietzsche e Píndaro, assim como a estratégia por detrás das citações do poeta tebano feitas no ano de 1888<sup>4</sup>.

Dado que o sentido do “tornar-se o que se é” em Nietzsche não pode simplesmente ser compreendido às expensas do pindárico, o leitor do filósofo alemão se depara com um ponto de partida embaraçoso, pois ao contrário do que vimos acima em Píndaro, o sentido da mesma frase não se revela com semelhante facilidade em Nietzsche. Poderíamos, com efeito, dizer que isso advém da falta de argumentação. É como uma máxima, ou sentença, que Nietzsche alude, na maior parte das vezes, ao trecho do poema de Píndaro – o que por princípio se impõe como um limite intransponível para o leitor, já que para o filósofo uma sentença (*Spruch / Sentenz*) não deve ser lida, mas somente decorada<sup>5</sup>. Tomemos como exemplo o §270 de *A gaia ciência*, onde lemos: “O que diz a sua consciência: tu deves te tornar quem tu és” (FW/GC, §270). Não deixa de ser igualmente oportuno mencionar uma passagem do capítulo “O sacrifício do mel”, que abre a quarta e última parte de *Assim falava Zarathustra*, quando o protagonista determina enfaticamente a si mesmo: “Torna-te quem és!” (Za/ZA, O sacrifício do mel). Porém, seria descabido assegurar

<sup>2</sup> Cf. também Nehamas, 1983, p. 388.

<sup>3</sup> Numa carta escrita no dia 3 de novembro de 1867, destinada ao amigo Erwin Rohde, já podemos encontrar uma menção do jovem Nietzsche ao *genoi hoios essi*. Nessa época, segundo Janz, o recorte de Píndaro foi utilizado como o lema para o trabalho de Nietzsche sobre Diógenes Laércio (Janz, 1987, p. 167-168).

<sup>4</sup> Além da citação presente no subtítulo de *Ecce Homo*, Nietzsche recorta uma outra passagem de Píndaro no §1 de *O anticristo*, que, dessa vez, conta com a referência ao seu autor: “Olhem-nos nos olhos. Nós somos hiperbóreos – nós sabemos muito bem como vivemos à margem. Nem por terra, e ainda nem por mar encontrará o caminho até os hiperbóreos”: Píndaro já sabia isso de nós” (AC/AC, §1).

<sup>5</sup> Cf. Za/ZA, Do ler e escrever; X, 3(1-305).

que é a ausência de argumento a causadora de dificuldades interpretativas. Ora, o emprego de uma máxima não denota ininteligibilidade, ou mero dogmatismo, um pressuposto, por sinal, amplamente explorado por Nietzsche, que em suas obras recorre exaustivamente a aforismos e máximas ou sentenças<sup>6</sup>. É perfeitamente possível prescindir da argumentação, e ainda assim “dizer em dez frases o que qualquer outro diria em um livro” (GD/CI, §51), quando se assume que “aquilo que é dito brevemente pode ser produto e colheita de muito que foi longamente pensado” (VM/OS, §127). Como se isso não bastasse, há um desenvolvimento bastante satisfatório em torno da máxima no §9 de *Por que sou tão esperto* localizado em *Ecce Homo*. Levando tudo isso em consideração, não é a existência ou não de um argumento que faz dessa máxima tão cara ao estudioso de Nietzsche, mas antes o desvelamento da sua temporalidade. Afinal de contas, ela está referida ao futuro, ao passado, ou ao presente?

O trabalho de Karl Löwith traz algumas interessantes contribuições nesse sentido. Em sua obra *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Löwith diz que “o subtítulo do último auto-retrato de Nietzsche, ‘Como tornar-se o que se é’, refere-se polemicamente – em harmonia com o título principal, *Ecce Homo* – à exigência cristã de se tornar novo e diferente por meio de uma reversão e renascimento”. Referência polêmica, pois não se trata de um renascimento numa “vida nova e diferente em Cristo”, mas na “vida sempre igual do mundo, que enquanto um ciclo eterno volta-se sobre si no seu vir-a-ser” (Löwith, 1997, p. 122). O que Löwith revela, portanto, é a existência de uma ambiguidade temporal na sentença. Se por um lado predomina a força do futuro (a apropriação da exigência cristã de se tornar novo e diferente por meio do renascimento e reversão), por outro lado não é menos intenso o peso do passado (renascer na vida sempre igual do mundo). A vontade de futuro para Nietzsche, diz Löwith num outro momento, está paradoxalmente associada a uma vontade de passado (*Idem*, 2008, p. 255 e 256). Mediante essa descoberta, o estudioso sustenta a tese de que a máxima exprime uma apropriação crítica do problema cristão da conversão. No entanto, Löwith não espera com isso apresentar uma solução, mas antes uma oportunidade para depor contra a

---

<sup>6</sup> Cf. R. Lopes, 2003, p. 277-286.

coerência dos pressupostos que guiam a filosofia nietzschiana. A ambigüidade situada no interior dessa breve frase é somente um caso de uma contradição mais abrangente, ou para sermos mais precisos, da contradição “essencial” que perpassa a filosofia de Nietzsche, oriunda do “conflito fundamental” entre o homem e o mundo (*Idem*, 1997, p. 10). Para Löwith, basta nos voltarmos para os conceitos capitais de vontade de potência e eterno retorno para nos depararmos com a essência contraditória da filosofia nietzschiana, dividida entre a antiguidade grega e a consciência cristã. A sua tese é que apesar de resgatar o pensamento tipicamente grego do eterno retorno do mesmo, o entusiasmo de Nietzsche com a “vontade de criar” e o “futuro”, idéias contidas no conceito de vontade de potência, o afasta dos gregos e o aproxima dos cristãos, já que “nenhum filósofo grego pensou tão exclusivamente assim no horizonte do futuro, e nenhum se tomou a si mesmo como um destino histórico” (*Idem*, p. 120 e 121).

Naturalmente a interpretação de Löwith é plausível se assumirmos que os modos temporais que norteiam a máxima são o futuro e o passado. No entanto, cremos que essa é uma hipótese discutível. Poderíamos dizer, antes de tudo, que essa asserção trai o espírito sabidamente anti-cristão de Nietzsche, o que nos obrigaria a dizer que o preceito manifesta menos o pensamento transvalorativo do que a sua perversão. Mas muito antes de sairmos em defesa da coerência entre o filósofo e a sua filosofia – que, aliás, especificamente em relação à crítica do cristianismo é notadamente controversa, como bem mostrou, além do próprio Löwith, Jaspers<sup>7</sup> –, não nos parece que esse enaltecimento do futuro, bem como do passado, seja evidente na frase. “Como tornar-se o que se é” não é o mesmo que “como tornar-se o que ainda não se é”. O “tornar-se” está irremediavelmente ligado ao “ser”, e não ao “não ser”, razão pela qual Nietzsche nega o desejo, em meio à sua resposta à questão “como tornar-se o que se é”, de que “algo se torne diferente do que é” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9). Isso não significa que o filósofo esteja retomando aqui uma apropriação, talvez mais rudimentar da máxima, que aparece em *Humano, demasiado humano*, quando o “tornar-se o que se é” significa o pleno desdobramento de um

---

<sup>7</sup> “Nós observaremos em primeiro lugar que é sob o efeito dos impulsos cristãos que Nietzsche conduz a luta contra o cristianismo” (Jaspers, 2003, p. 18).

“talento”, ou seja, de um passado dado (MMI/HHI, §263)<sup>8</sup>. Isso se justifica por uma outra passagem crucial do mesmo parágrafo de *Ecce Homo*: “Que se torne o que se é pressupõe que não se suspeite remotamente o *que se é*” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9). Portanto, não é nem um voluntarismo, ou o apelo ao futuro, e tampouco um determinismo, ou o apelo ao passado, que está por detrás da máxima. Assim, pretendemos mostrar, neste trabalho, que o “como tornar-se o que se é” é um ensinamento cujo propósito é dissolver o sentimento da negatividade por meio de uma maneira fatalista de experimentar os acontecimentos, acarretando no ingresso do homem na plenitude do instante. Esperamos poder sustentar essa interpretação tomando como fio condutor a oposição estabelecida por Nietzsche entre o “*nosce te ipsum*” (conhece-te a ti mesmo) e o “como tornar-se o que se é”. Enquanto a primeira máxima tem por objetivo inspirar a transição do si para o ser outro, a segunda exige a incondicional absorção no si mesmo.

### **a) O estatuto da oposição entre “como tornar-se o que se é” e “conhece-te a ti mesmo”**

Para que possamos esclarecer o significado do “como tornar-se o que se é”, acreditamos ser imprescindível iniciar o nosso exame com a citação de um longo trecho do §9 de *Por que sou tão esperto* localizado em *Ecce Homo*, parágrafo que conta com as considerações mais diretas e eloqüentes por parte de Nietzsche acerca da máxima:

Neste ponto, não há mais como evitar a verdadeira (*eigentliche*) resposta à questão: *como tornar-se o que se é* (wie man wird, was man ist). E, com isso, toco na obra-prima da arte da conservação de si (*Selbsterhaltung*) – do

---

<sup>8</sup> Vale mencionar a interpretação de Robert Solomon, que, ao contrário da nossa, não crê que esse sentido do “como tornar-se o que se é” seja circunstancial: “O alerta de Nietzsche é ‘torne-se quem você é’ (Cf. o subtítulo de *Ecce Homo*, *Wie man wird, was man ist*) Essa curta frase captura a posição de Nietzsche numa via não paradoxal. Se *é* na medida em que se possuem possibilidades limitadas e pré-determinadas – os talentos, habilidades, capacidades, deficiências, limitações” (Solomon, 2002, p. 72). Talvez o principal problema dessa interpretação seja a perigosa proximidade com aquilo que Nehamas chamou de uma “interpretação ‘aristotélica’” da máxima nietzschiana, isto é, encarar-la como um apelo para a atualização das potências de cada um (Cf. Nehamas, 1983, p. 393).

*egoísmo (Selbstsucht)*<sup>9</sup>... Admitindo-se que a tarefa, a determinação, o *destino* da tarefa ultrapasse significativamente a medida ordinária, não haveria perigo maior que o de chegar a se ver a si mesmo (*sich selbst*) com essa tarefa. Que se torne o que se é pressupõe que não se suspeite remotamente o *que* se é. A partir desse ponto de vista, até mesmo os *enganos* da vida têm seu próprio sentido e valor, assim como os temporários caminhos desviados e desencaminhamentos, as hesitações, as “modéstias”, a seriedade empregada em tarefas que jaziam para além d’a tarefa. Aí pode se manifestar uma grande esperteza (*Klugheit*), até mesmo a esperteza mais alta: onde (*wo*) o *nosce te ipsum* seria a receita para o declínio, o esquecimento de si (*Sich-Vergessen*), o mal-entendimento de si (*Sich-Missverstehen*), o apequenar-se (*Sich-Verkleinern*), estreitar-se (*-Verengern*), mediocrizar-se (*-Vermittelmässigen*) tornam-se a razão mesma. Expresso moralmente: amor ao próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida de proteção para a conservação da mais dura si-mesmidade (*Erhaltung der härtesten Selbstigkeit*). Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados” (*selbstlos*): eles trabalham aqui a serviço do egoísmo, cultivo de si (*Selbstzucht*). (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9).

É praticamente desnecessário lembrar a complexidade e riqueza que marcam esse trecho, assim como todo o restante do parágrafo, e que devido a essa peculiaridade, nós certamente passaremos ao largo de muitas maneiras de aproximação do seu problema central. Em todo caso, acreditamos que uma das formas adequadas de interrogar essa passagem pode ser extraída da oposição entre “como tornar-se o que se é” e o “conhece-te a ti mesmo”. Na citação, Nietzsche confessa que o momento

---

<sup>9</sup> A fim de manter o paralelismo de radicais e sufixos desse parágrafo, talvez fosse mais correto, de um ponto de vista estilístico, traduzir *Selbstsucht* por “vício de si”. No entanto, não aderimos a essa opção por acreditarmos que ela não reenvia de imediato o leitor para o debate sobre o egoísmo que perpassa praticamente toda a filosofia nietzschiana. Mostraremos mais adiante que o estabelecimento dessa conexão têm de ser levado em consideração na leitura do parágrafo, sob pena de não o compreendermos adequadamente.



em que ele se debruça sobre a resposta para a pergunta “como tornar-se o que se é”, é aquele em que ele toca na “obra-prima da arte da conservação de si (*Selbsterhaltung*) – do egoísmo (*Selbstsucht*)”, cujo pressuposto é “que não se suspeite remotamente o *que se é*”. É a adesão a essa máxima que nos leva à “grande esperteza (*Klugheit*), até mesmo a esperteza mais alta”. Em contrapartida, há o *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo). Tão logo essa “receita para o declínio” predomine, o “esquecimento de si (*Sich-Vergessen*), o mal-entendimento de si (*Sich-Missverstehen*), o apequenar-se (*Sich-Verkleinern*), estreitar-se (*-Verengern*), mediocrizar-se (*-Vermittelmässigen*) tornam-se a razão mesma” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9).

Apesar da sugestão de clareza acima, um leitor atento poderia nos objetar, com razão, que essa oposição não é flagrante no parágrafo. Um primeiro motivo que parece inicialmente convincente provém da alusão ao “conhece-te a ti mesmo” numa oração condicional (ou, no português brasileiro, o futuro do pretérito). Nietzsche não é assertivo a ponto de afirmar que a ignorância de si exprime a grande esperteza, ao passo que o conhecimento de si é a receita para o declínio. O que lemos é que o “conhece-te a ti mesmo” “seria” (*wäre*) a receita para o declínio, ou seja, o “seria” indica que não se trata do conhecimento de si enquanto tal, mas de um sentido circunstancial, uma opção que é reforçada pelo uso da máxima em latim (*nosce te ipsum*). Ademais, parece cabível dizer que apesar do conhecimento de si ser a “receita para o declínio”, por outro lado há algo de positivo que pode ser retirado dessa receita. Quando a máxima aponta, em sua expressão moral, para o “amor ao próximo, viver para outros e outras coisas”, esses “impulsos” não estão exatamente em oposição à conservação de si e o egoísmo, mas servem a esses últimos.

O mérito dessa contra-argumentação imaginária se encontra na complexificação do modelo de leitura proposto. No entanto, não cremos que ela seja forte o suficiente a ponto de comprometer a nossa proposta em sua inteireza. Começemos de trás para frente. É certo que os impulsos oriundos da “receita para o declínio” do “conhece-te a ti mesmo” estão a serviço do egoísmo e da conservação de si, impulsos associados ao “como tornar-se o que se é”. Porém, isso não significa que Nietzsche os equipare. Há uma clara diferença qualitativa entre eles, que pode ser notada tanto no fato de existir aí uma hierarquia, quanto na declaração de Nietzsche que esse depoimento em prol dos impulsos desinteressados é um “caso de exceção”.

Resta nos pronunciarmos, enfim, a respeito da utilização da oração condicional e a escolha pela tradução latina *nosce te ipsum*. Isso indica, por certo, que o “conhece-te a ti mesmo” que aparece como o avesso do “como tornar-se o que se é” deve ser matizado. Todavia, essa matização não desqualifica a oposição, mas indica que há um sentido estrito do “conhece-te a ti mesmo” que está sendo combatido.

Esse último ponto é o que mais nos interessa aqui, e estamos convencidos de que há nele uma pista importante para que possamos entender a função estratégica do embate em questão. Julgamos que é, sobretudo, a opção pela expressão latina que depõe a favor dessa hipótese, pois ela suscita de imediato uma pergunta das mais triviais: por que o filósofo, com a sua reconhecida formação em filologia e seu apreço pela antiguidade clássica, deu preferência à tradução latina *nosce te ipsum* para o grego *gnothi seauton*? Vejamos o que Nietzsche nos diz no §83 de *A gaia ciência* que conta com o título sugestivo de “Traduções”:

O grau do sentido histórico de uma época pode ser avaliado pela maneira como ela faz *traduções* e busca incorporar épocas e livros do passado. Os franceses de Corneille e até aqueles da Revolução se apropriaram da antiguidade romana de uma tal maneira que hoje nós não teríamos coragem – graças ao nosso mais elevado sentido histórico. E mesmo a Antiguidade romana: de que modo simultaneamente impetuoso e ingênuo ela colocou suas mãos sobre tudo o que era bom e elevado da anterior Antiguidade grega! Como traduziram as coisas para a atualidade romana! De que modo intencional e sem escrúpulos retiraram o pó das asas do instante, essa borboleta! (...) Eles não conheciam a alegria do sentido histórico; o que era passado e alheio lhes era embaraçoso, e sendo romanos, estimulava a conquista romana. De fato, traduzir era conquistar – não apenas ao se omitir o dado histórico: mais do que isso, acrescentavam alusões à atualidade, apagavam o nome do poeta e punham o próprio nome no lugar – não com o sentimento de um roubo, mas com a perfeita consciência moral (*Gewissen*) do *imperium Romanum* (FW/GC, §83).

Esse trecho nos permite inferir que, conforme o grau de sentido histórico é diminuído, as traduções do passado não fazem justiça a um ideal de objetividade, sendo (pensando mais detidamente no episódio dos romanos em relação aos gregos) invariavelmente uma “conquista”, o que implica omissão e anacronismo em nome dos interesses da atualidade. Eis o pressuposto em Nietzsche que nos impede de acolher o uso do *nosce te ipsum* em sua gratuidade. Seguindo a sua tese, essa expressão latina implica uma transformação do sentido originário em grego, e não a sua simples transposição, uma constatação que ratifica a suspeita que manifestamos há pouco. Resta agora esclarecer qual é esse sentido “não grego” do “conhece-te a ti mesmo” e por que ele deve ser combatido.

### **b) O “conhece-te a ti mesmo” na história do ocidente: dos gregos até o cristianismo**

Acreditamos ser pertinente nessa altura fazer uma digressão no intuito de mostrar por que esse problema é justificável desde um ponto de vista histórico. Em outras palavras, há no interior do pensamento ocidental uma evolução interpretativa do “conhece-te a ti mesmo”, que não é marcada pelo desdobramento contínuo e ordenado de uma idéia diretora, mas por uma série de rupturas. No nosso modo de ver, é cabível distinguir pelo menos dois grandes momentos:

I- O “conhece-te a ti mesmo” enquanto um preceito prático e de natureza imanente. Trata-se da acepção predominante na Grécia antiga cuja finalidade era fazer com que o homem se tornasse prudente em suas ações. Esse sentido pode ser localizado em nomes como Heráclito, Ésquilo e Plutarco.

II- O “conhece-te a ti mesmo” enquanto um dogma metafísico. Esse é o momento que caracteriza as escolas do período helenístico e imperial, sobretudo o neo-platonismo, assim como praticamente toda a filosofia cristã, que tomam a máxima délfica associada ao tema da conversão. O “conhece-te a ti mesmo” desempenha o papel de lembrar ao homem que a sua verdadeira realidade não está depositada no seu corpo, em suas tarefas, sua posição social, etc. Nesse ponto, é necessário destacar três subdivisões:

a) Primeiramente, há o momento platônico, sintetizado no *Primeiro Alcibíades*, em que o “conhece-te a ti mesmo” indica que o homem é a sua alma.

b) Em seguida, há a interpretação de Filo, bem como de Plotino e todo o neo-platonismo, em que o “conhece-te a ti mesmo” tem a função de revelar o índice de negatividade do homem, preparando-o para o reencontro com Deus.

c) Por fim, há o momento cristão, representado por nomes como Clemente de Alexandria, Santo Agostinho, São Bernardo, entre outros, em que a máxima délfica tem uma dupla função: primeiro, ela requer que o homem se reconheça como primordialmente pecador; segundo, a ação de se conhecer na pecaminosidade também abre a possibilidade para que o homem, através da “graça” de Deus que restituiu o seu livre arbítrio, possa optar pela renúncia ao mundo em nome de uma vida na semelhança à divindade.

Para que possamos compreender todas essas transformações, procuraremos apresentar, primeiramente, as controvérsias históricas, filológicas e filosóficas em torno da máxima.

É praticamente um consenso entre os estudiosos que o “conhece-te a ti mesmo”, ou o *gnothi seauton*, era uma das máximas inscritas no templo do Apolo pítico. Mas o consenso termina aí, e o que se segue são discussões sobre o número certo e a localização das máximas no templo, bem como seus autores e ano em que foram inscritas<sup>10</sup>. No que diz respeito ao número exato de máximas e os seus autores, convencionou-se dizer que se trata de sete máximas concebidas pelos sete sábios. Essa leitura ganhou popularidade na antiguidade a partir dos testemunhos de Platão, e mais recentemente pelas hipóteses de Roscher, que endossa a versão dos sete sábios devido à importância do número sete nos cultos apolíneos<sup>11</sup>. Todavia, essa suposição hoje é reconhecidamente problemática. Em primeiro lugar, a identidade desses sábios é desconhecida, e os relatos da antiguidade são imprecisos sobre os seus possíveis candidatos<sup>12</sup>. Os antigos também não chegaram a um acordo sobre quais seriam exatamente essas máximas. De qualquer forma, podemos afirmar com convicção que duas das mais

---

<sup>10</sup> Para uma discussão pormenorizada desse problema, Cf. Wilkins, 2010, p. 5-8.

<sup>11</sup> Cf. Wilkins, 2010, p. 4.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, p. 6; Cf. também Courcelle, 1974, p. 11. A título de curiosidade, é interessante notar que Nietzsche, em *Os filósofos pré-platônicos*, reproduzirá, ainda que de uma maneira mais modesta, essa mesma polêmica. Conforme p. 19-22.

célebres dessa lista que chegaram até nós estavam no templo: “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”<sup>13</sup>.

Outro problema bastante significativo está ligado à função das máximas no templo. Para estudiosos como Roscher, as inscrições em Delfos tinham um objetivo ritualístico, de modo que o “conhece-te a ti mesmo” era primordialmente uma exortação para que o devoto soubesse aquilo que ele pediria a Apolo, e o “nada em demasia”, uma lembrança para que o número de pedidos estivesse dentro de um limite razoável. Se assim o for, os preceitos délficos devem ter tido, nos seus primórdios, uma aplicação local<sup>14</sup>. Porém, Defradas lança mão da idéia de que possivelmente as máximas eram provérbios mais ou menos conhecidos de pensadores e poetas que receberam sua formulação definitiva quando foram gravadas no templo<sup>15</sup>. Assim, as máximas délficas não deveriam ser tomadas como palavras restritas aos serviços religiosos, mas expressões de sabedoria cujos fins eram notadamente práticos. Os preceitos estão inscritos na tradição da sabedoria grega, que ao lado da sabedoria egípcia e hebraica, prezam por atitudes prudentes, e é nesse horizonte que o “conhece-te a ti mesmo” ganhou popularidade no mundo antigo<sup>16</sup>.

O *gnothi seauton* em sua versão prática é indissociável da *sophrosyne*. Essa palavra, apesar de geralmente traduzida como “prudência”, “moderação” ou “mente sã”, detêm um sentido difícil de ser revelado com precisão. No *Cármides*, Platão colocará em evidência a polissemia que caracteriza a *sophrosyne*, associando-a com temperança sexual, calma, auto-controle, modéstia, preocupação com a própria vida e não com a dos outros. Excetuada a polêmica ao redor do significado exato desse termo, o que nos interessa aqui é mostrar que em meio a essa pluralidade de significados, o “conhece-te a ti mesmo” aparece como uma das definições que Platão oferece para *sophrosyne*<sup>17</sup>. Essa relação também pode ser encontrada em Heráclito, quando ele atesta: “Cabe a todos os homens conhecer-se (*ginóskein*) e pensar bem (*sophronein*)” (Kahn, Frag. XXVIII). Como nos mostra Kahn, Heráclito se serve aqui de uma conexão

---

<sup>13</sup> Cf. Defradas, 1972, p. 268.

<sup>14</sup> Cf. Wilkins, 2010, p. 8.

<sup>15</sup> Cf. Defradas, 1972, p. 274 e 275.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, p. 280 e 281; Cf. também: Courcelle, 1974, p. 12 e 13.

<sup>17</sup> Cf. Rademaker, 2005, p. 332.

entre autoconhecimento e *sophronein*, ou o “ter a mente sã”, que já estava dada na “concepção arcaica de sabedoria” (Kahn, 2009, p. 155). É dessa ligação que decorrem as aplicações do *gnothi seauton* no mundo grego: conhecer o que se pode ou não fazer; conhecer o seu lugar; conhecer as suas habilidades e limitações; conhecer a sua mortalidade; conhecer a sua finitude perante os deuses; etc. É nesse contexto que a máxima é inteligível em Ésquilo quando Oceanus pede a Prometeu para que ele conheça a si mesmo, isto é, o seu lugar e as suas limitações<sup>18</sup>. É ainda nesse mesmo universo que Plutarco adverte os homens para a necessidade de se conhecerem, o que preveniria o sofrimento e a lamentação com a morte<sup>19</sup>. Convém até mesmo incluir, apesar do anacronismo, os estóicos romanos como representantes desse acolhimento prático da máxima. Todos eles pregavam o auto-exame para que os homens pudessem conhecer suas capacidades e limitações em vista de boas ações<sup>20</sup>.

Se foi esse sentido prático do “conhece-te a ti mesmo” o predominante por um longo tempo entre os gregos na Antiguidade, a verdade é que, lentamente, essa univocidade foi sendo colocada em questão por uma interpretação paralela, iniciada sobretudo com Platão, e que teve uma grande repercussão nas escolas neo-platônicas e nos primeiros pensadores cristãos, cujo mote era o conhecimento da alma. Evidente que seria uma ingenuidade supor que essa transformação se inscreva dentro de um quadro rigorosamente cronológico, afinal de contas é possível identificar em Platão, e mesmo mais tarde em Agostinho, a conservação do sentido prático do “conhece-te a ti mesmo”. Para termos uma idéia desse cenário pouco sistemático, basta pinçar alguns dos diálogos platônicos que tratam da máxima. No *Protágoras*, há a reflexão sobre “conhece-te a ti mesmo” em sua relação ao “nada em demasia”; na *Apologia*, a máxima délfica significa o conhecimento da própria ignorância; nas *Leis*, a alusão ao preceito suscita o debate sobre a dificuldade de se conhecer<sup>21</sup>. De qualquer modo, não podemos ignorar que é também com Platão, a partir do diálogo *Primeiro Alcibíades*, que se desprende um outro sentido que favorece uma vertente de interpretação metafísica (se deixarmos de lado, naturalmente, as suspeitas

---

<sup>18</sup> Cf. Wilkins, 2010, p. 12.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 56.

<sup>20</sup> Cf. Courcelle, 1974, p. 49 e 62-64.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 16 e 17.

que recaem sobre a autenticidade desse diálogo na modernidade com Schleiermacher). Ainda que no próprio *Alcibiades* o “conhece-te a ti mesmo” seja interrogado inicialmente como um problema político (conhecer as suas capacidades e se comparar com os adversários), ulteriormente o objeto da máxima passa a ser a alma. Conhecer-se é saber que o homem não é o seu corpo, mas a alma, o que capacita a descoberta de que a divindade repousa nele mesmo<sup>22</sup>.

O “conhece-te a ti mesmo” enquanto “conhece a tua alma” tornou-se o paradigma interpretativo da máxima nos períodos helenístico e imperial, e ofuscou seu antigo sentido prático. Isso pode ser explicado pelo *Primeiro Alcibiades* ter gozado de uma enorme popularidade nessa época, e ter se tornado o diálogo platônico mais apreciado. Jâmblico teria dito que esse diálogo era o resumo mais perfeito do platonismo, posição partilhada por Albinus, que tratava essa obra como uma introdução a Platão. Tamanha importância gerou uma enorme literatura dedicada ao *Alcibiades*, e os traços de seus ensinamentos passam a impregnar muitos dos trabalhos filosóficos a partir de então. Os mais antigos e significativos vestígios desse diálogo estão em Posidônio, Cícero e Filo<sup>23</sup>. Segundo Betz, Posidônio “pode ter sido a fonte original que foi responsável pelas interpretações subseqüentes da máxima délfica”. Se a veracidade dessa suposição não pode ser inteiramente confirmada, o fato é que Posidônio nada mais faz do que repetir o *Alcibiades*: conhecer a si mesmo é conhecer a sua própria alma<sup>24</sup>. Em *De legibus* e *Tusculanes*, Cícero também se apropria do *Primeiro Alcibiades*, e prega a necessidade do homem reverenciar a máxima délfica para que ele se desse conta que se conhecer não é conhecer seus membros, estatura ou figura, mas conhecer o caráter divino da alma, ou mais especificamente, a divindade mesma<sup>25</sup>. Por fim, essa etapa inicial em que testemunhamos o amadurecimento da interpretação metafísica da máxima délfica encontra em Filo sua representação mais bem acabada. Mas a esse pensador é preciso reservar um lugar de destaque, pois ele não ecoa simplesmente a nova definição do *gnothi seauton* presente no *Primeiro Alcibiades*, mas a combina com elementos das doutrinas hebraicas retiradas das escrituras.

---

<sup>22</sup> Cf. Wilkins, 2010, p. 60 e 61.

<sup>23</sup> Cf. Segondz, 1985, p. X - XXIV; Betz, 1970, p. 472.

<sup>24</sup> Cf. Betz, 1970, p. 472.

<sup>25</sup> Cf. Courcelle, 1974, p. 32.

Essa fragmentação, assim, deve ser apreendida dentro de um cenário mais amplo de ruptura com o mundo grego, platonismo reformado e presságio do cristianismo<sup>26</sup>.

Para Filo, a máxima délfica está instalada dentro do problema bíblico do retorno a Deus, o que implica, antes de mais nada, uma inversão das prioridades do mundo grego. A valorização que os gregos conferiam às coisas, a natureza e o cosmo, era perigosa na medida em que levava ao esquecimento do Criador em benefício da criatura. Para que se possa alcançar Deus, é imprescindível o abandono das coisas, que não podem fornecer ao homem a verdadeira via rumo ao divino. Pelo contrário, é o retorno do homem a si mesmo que propicia esse salto. Nesse sentido, o “conhece-te a ti mesmo” está em oposição ao “conhecimento das coisas”. Mas muito antes de ser uma forma de conhecimento alheia àquela tradicionalmente aceita, a adesão à máxima expressa um exercício de purificação do corpo, dos sentidos e da linguagem, o que prepara o homem para o refúgio na alma que, posteriormente, será transcendida. Esse será o momento em que a consciência reconhece a nulidade humana, um ser criado, que deve fugir de si em busca da união mística com Deus<sup>27</sup>.

Essa interpretação iniciada por Filo do “conhece-te a ti mesmo” enquanto reconhecimento do “nada” do homem, bem como da exigência do “fugir” de si, representa, certamente, um novo episódio na história da máxima délfica, fazendo com que as futuras reflexões sobre o “conhece-te a ti mesmo”, sejam elas pagãs ou cristãs, estejam em dívida com esse precedente aberto pelo pensador judeu. Entre os pagãos, Plotino é um dos nomes cuja sombra de Filo se faz notar a esse respeito (e não só nesse respeito)<sup>28</sup>. Tendo tido uma “quase certa influência de Filo” (Reale, 2001, p. 422) em sua formação, Plotino oferecerá um tratamento muito similar àquele dado pelo pensador judeu ao “conhece-te a ti mesmo” no 49º tratado das *Enéadas*. É certo que talvez a filosofia de Filo não se irmane completamente com aquela de Plotino, já que inexistente para o neo-platônico a idéia de “graça”, tornando-a, quiçá, mais grega do que gostaríamos de

---

<sup>26</sup> Cf. Reale, 2001, p. 217-222.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 264-267; Cf. também Courcelle, 1974, p. 40-43.

<sup>28</sup> Seria necessário também mencionar as similitudes entre a visão hermética sobre o “conhece-te a ti mesmo” no *Poimandres* com a leitura de Filo. Sobre esse assunto, Cf. Betz, 1970, p. 481 e 482.



acreditar<sup>29</sup>. Seja como for, o ponto é que, assim como Filo, Plotino não atende à exigência posta no templo de Delfos como um exame de consciência. Trata-se, antes, de uma convocação para uma transformação progressiva e ascensional. Tomando aqui as palavras de Monique Dixsaut, “esse tratado nos exorta menos a conhecermos o que somos que a nos tornarmos isso que nós devemos ser se nós quisermos nos tornar verdadeiramente nós mesmos” (Dixsaut, 2002, p. VII). Reaparece, assim, a conversão como fim do “conhece-te a ti mesmo”, a qual será cumprida em etapas distintas. Em primeiro lugar, a alma deve deixar de ser guiada pelas coisas exteriores e pelo tempo a fim de tomar consciência da inteligência nela, ou dito de modo mais preciso, da inteligência da Inteligência (*Noûs*). Dessa maneira, a alma ingressa na “vida verdadeira”, deixando de se conhecer unicamente enquanto alma. Há um movimento de transformação que irá se realizar parcialmente na passagem para a Inteligência. Parcialmente, pois embora a Inteligência, ao contrário da alma, esteja voltada para si mesma, a sua luminosidade não provém de si, o que faz com que a sua imanência dê lugar à transcendência rumo ao Uno, sendo essa a última etapa da conversão<sup>30</sup>. Em poucas palavras, o “conhece-te a ti mesmo” em Plotino é um apelo para que o homem se metamorfoseie, para que ele deixe de lado a vida cotidiana, múltipla e incoerente, tornando-se “completamente outro”<sup>31</sup>.

No tocante à recepção cristã do preceito delfico, as considerações emitidas pelos padres e filósofos são aparentemente análogas àquelas de proveniência pagã circunscritas nos períodos helenístico e imperial. Tomemos o caso de Clemente de Alexandria, que seguia atentamente as lições do *Primeiro Alcibíades*, assim como as equivalências bíblicas proposta por Filo para o “conhece-te a ti mesmo”<sup>32</sup>. Porém, essa interpretação ganha agora novos contornos e passa a incluir uma problemática cristã. Isso significa que o “conhece-te a ti mesmo” é possibilitado pela fala do salvador Jesus, conduzindo o homem ao triunfo sobre a sua ignorância pelo reconhecimento de sua essência pecaminosa que

---

<sup>29</sup> Reale, 2001, p. 523 e 524.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. VIII – XI.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>32</sup> Courcelle, 1974, p. 77.

pode, por sua vez, ser vencida pela fé que o eleva a Deus<sup>33</sup>. Essa definição coloca em evidência um traço comum na apreensão da máxima em praticamente toda a história do cristianismo, no sentido de que o “conhece-te a ti mesmo” passa a ser um problema menos filosófico do que religioso. Convictos de que o preceito não possui uma ascendência pagã, mas bíblica, tendo sido concebido por Maomé, e depois reiterado por Salomão<sup>34</sup>, os pensadores cristãos o tomam como um imperativo determinante para a conversão. Dionísio Aeropagita, por exemplo, dirá que o primeiro passo para que o homem supere sua condição pecaminosa, originada no abuso da liberdade e na sedução pelo mal, se dá no conhecimento de si, pois é aí que ele passa a colher o “amor à luz”. É essa etapa que antecede e capacita a dedicação às escrituras, a oração, e finalmente, o êxtase que conduz o homem à semelhança com Deus<sup>35</sup>. Santo Agostinho também reservará ao “conhece-te a ti mesmo” um lugar de suma importância para a conversão, razão pela qual esse problema é largamente debatido em muitas de suas obras. De uma maneira bastante simplificada, podemos dizer que, para Agostinho, o “conhece-te a ti mesmo” é um chamado para que o homem abandone seu interesse pelos seres terrestres (esse é o tom da crítica aos físicos em *De Trinitate*, nomeadamente Epicuro e Lucrecio) e se volte sobre si. No entanto, o “*Nosce te ipsum*” não desemboca numa atividade meramente introspectiva. Em *De doctrina christiana*, Agostinho alerta para o perigo de buscar a si mesmo desprovido do desejo da conversão rumo a Deus. O homem deve se voltar para si com intuito de sair de si. O auto-conhecimento supõe, primordialmente, a consciência do “nada” do homem perante Deus para que, num segundo momento, ele possa se reconhecer, por meio da memória e do pensamento, como a imagem do Criador, e assim, ver não somente a si, mas também o outro em Deus<sup>36</sup>. É nessa mesma esteira, salvo por pequenas variações, que uma quantidade enorme de filósofos e padres cristãos incorporou a máxima ao longo dos séculos.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 79 e 80.

<sup>34</sup> Essa alusão sobre a origem bíblica da máxima já se encontrava em Filo, sendo levada adiante mais tarde por nomes como Clemente, Orígenes, Ambrósio, etc. A esse respeito, Cf. Courcelle, 1974, p. 42, 98 e 117; Cf. também Wilkins, 2010, p. 89 e 90.

<sup>35</sup> Cf. Gilson / Boehner, 2000, p. 123.

<sup>36</sup> Cf. Courcelle, 1974, p. 146-149.

Podemos fazer menção, dentre outros, a Pseudo-Denys, Claudiano, Boécio, João Escoto, Avicena, Hugo de São Vitor, Ricardo, São Bernado<sup>37</sup>.

**c) A oposição entre “conhece-te a ti mesmo” e “como tornar-se o que se é” enquanto uma oposição entre altruísmo e egoísmo**

Feita essa reconstituição histórica da evolução da máxima délfica, podemos apresentar algumas conclusões parciais. O sentido do “conhece-te a ti mesmo” combatido por Nietzsche não é o grego, mas o helenista, e, sobretudo, o cristão. Isso explica por que o filósofo alemão opõe o *nosce te ipsum* ao “como tornar-se o que se é”, tanto do ponto de vista dos princípios, quanto do das conseqüências. Enquanto o “conhece-te a ti mesmo” em suas versões neo-platônica e cristã prega a necessidade de ser outro, o “como tornar-se o que se é” tem de se apresentar como o caminho para si mesmo. Essa oposição se expressa no embate entre “conservação de si”/“egoísmo” com “o esquecimento de si (*Sich-Vergessen*), o mal-entendimento de si (*Sich-Missverstehen*), o apequenar-se (*Sich-Verkleinern*)”, mas especialmente com aquilo que Nietzsche chama de expressão moral do “conhece-te a ti mesmo”: “amor ao próximo, viver para outros e outras coisas”. Levando em consideração tudo o que vimos anteriormente, todos esses efeitos são adequados àquilo que os cristãos esperavam extrair da máxima: de um lado, o reconhecimento da nulidade humana; de outro, a descoberta da imagem de Deus no homem, motivo pelo qual cada um é capaz de ver no outro seu igual. Mas até onde essa contraposição posta desde o ponto de vista das conseqüências é fiel ao ponto de vista dos princípios? Em outras palavras, seria correto dizer que o “como tornar-se o que se é”, baseado no ser si mesmo, e o “conhece-te a ti mesmo”, fundado no ser outro, podem ser traduzidos no par de opostos “egoísmo” e “altruísmo”?

A produção filosófica de Nietzsche está repleta de considerações positivas imputadas ao egoísmo e negativas referidas ao altruísmo. É cabível dizer que essa oposição se apresenta algumas vezes para o filósofo como um problema psicológico, cuja linha argumentativa é bastante simples: aquele que prega o amor ao próximo sofre de um mau amor por si

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.165-299.

mesmo, de uma incapacidade de viver só, de modo que ele busca o outro para se ocultar<sup>38</sup>. Mas o fundamento desse embate se encontra em Nietzsche num nível muito mais primitivo e complexo: o valor. Nesse enfoque, o problema pode ser descrito da seguinte maneira: muito embora os impulsos gregários, ou pré-egoístas, sejam mais antigos<sup>39</sup>, é preciso estimar o altruísmo como um sinal de valor declinante da vida e o egoísmo como um sinal de valor ascendente. “Uma moral altruísta”, diz Nietzsche, “uma moral em que o egoísmo falta é um mau sinal”, pois denota *décadence* e desagregação dos instintos (GD/CI, §35). “A compaixão se opõe aos afetos tônicos que elevam a energia do sentimento da vida”, sendo, desse modo, nada mais do que uma “prática do niilismo” (AC/AC, §7). Disso se segue uma apreciação de teor simultaneamente biológico e político. Quando o amor cristão alude à contemplação de Deus que elimina a hierarquia entre os homens e todos se tornam iguais<sup>40</sup>, dá-se início a um movimento contranatural que “arruína a espécie” por interromper o sacrifício necessário dos fracos e degenerados, conservando-se, portanto, o que está “maduro para o desaparecimento” (XIII, 15(110); AC/AC, §7). Em termos políticos, essa tensão se expressa na contraposição entre democracia e aristocracia. Na medida em que a sociedade aristocrática encoraja a escravidão, as diferenças de classe, a multiplicidade de tipos, a hierarquia, ou numa fórmula geral, o *pathos da distância*, ela eleva o “tipo ‘homem’” por oferecer as condições necessárias para a sua auto-superação; o extremo oposto do movimento democrático, uma variação do cristianismo que almeja unicamente o engrandecimento do fraco<sup>41</sup>.

A julgar pelo que vimos, a oposição entre egoísmo e altruísmo parece ser inequívoca em Nietzsche e mesmo indispensável para o pleno desenvolvimento da sua filosofia. Porém, como veremos a seguir, essa oposição sofrerá um progressivo refinamento que terminará comprometendo a sua relevância. Pensamos ser razoável eleger como uma primeira etapa de problematização a relativização imposta por Nietzsche entre egoísmo e altruísmo.

---

<sup>38</sup> Cf. Za/ZA, Do amor ao próximo / O regresso.

<sup>39</sup> Cf. X, 11(185) / 11(193).

<sup>40</sup> Cf. XII, 1(66).

<sup>41</sup> Cf. JGB/BM, §257; GD/CI, §37; XII, 2(13).

No §133 de *Humano, demasiado humano*, o filósofo nos dirá que é impossível ao homem fazer algo sem um “motivo pessoal”, donde se segue que o “conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar”. Mesmo Deus, prossegue Nietzsche, “que é *todo amor*, como às vezes se supõe, não seria capaz de uma única ação altruísta” (MAI/HHI, §133). O filósofo reforçará essa suspeita quanto a ações puramente altruístas no §14 de *A gaia ciência* ao se perguntar: “Nosso amor ao próximo – não é ele uma ânsia por nova *propriedade*?”. O exemplo do “amor sexual” nos dá a resposta. Apesar de em “todas as épocas” ter se retirado dessa forma de amor o contrário do egoísmo, a verdade é que ele talvez seja sua mais “direta expressão”, uma vez que a vontade do amante é conquistar a “posse incondicional e única da pessoa desejada, quer poder incondicional tanto sobre sua alma como sobre seu corpo” (FW/GC, §14). Com base nessas passagens, é lícito dizer que, para Nietzsche, é simplesmente impossível o altruísmo. Todo ato supostamente caridoso e solidário só mascara um incontornável egoísmo. Mas além de revelar a irredutibilidade de ações interessadas, Nietzsche também se preocupará em investigar o valor do egoísmo que está por detrás da esperança em se alcançar ações altruístas. Isso significa que o “culto do altruísmo é uma forma específica de egoísmo”, ou seja, o suposto “ódio ao egoísmo”, entoado pelos cristãos e socialistas, é na verdade motivado por um egoísmo derivado de um desejo de vingança ao lado de um instinto de conservação. Trata-se de um “egoísmo fraco” (XIII, 14(5); 14(29); 15(110)).

Para Nietzsche não há, portanto, o altruísmo em si mesmo. O altruísmo é relacionado ao egoísmo, notadamente ao egoísmo fraco. Mas se isso está correto, então somos levados a um outro problema. Ora, se há um egoísmo fraco, então a própria noção de egoísmo é relativizada. É exatamente essa hipótese que vemos concretizar-se no §33 de “Incursões de um extemporâneo”, incluído em *Crepúsculo dos ídolos*:

O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, também temos um critério para o valor de seu egoísmo (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §33).

Não há o egoísmo enquanto tal, mas o egoísmo passível de ter seu sentido alterado conforme os valores vitais dominantes. Pode-se dizer que há um “egoísmo saudável”, cuja meta é “desprezar toda sorte de servilismo”, que “brota de uma alma poderosa”, de um “elevado corpo” (Za/ZA, Dos três males), e um egoísmo “pobre”, provindo dos “doentes”, que “sempre quer roubar” (Za/ZA, Da virtude dadivosa). Isso deixa entrever como o egoísmo é um conceito ambíguo em Nietzsche. Mas há um problema ainda mais candente em relação ao egoísmo nietzschiano que não pode ser totalmente solucionado com a alusão à sua ambiguidade. O fato é que o egoísmo só é aplicável em Nietzsche como um preâmbulo, pois num nível mais profundo essa noção é apresentada, tal qual o “desinteresse”, como uma “ficção popular” (XIII, 11(83)). A razão para essa afirmação é que o pressuposto do egoísmo, a saber, o “indivíduo”, ou se preferirmos o “ego” e a “alma” (termos muitas vezes equiparados por Nietzsche), não existem.

Nietzsche recorre a três tipos de argumentos que terminam por desqualificar o conceito de indivíduo. Em primeiro lugar, é impossível falar em indivíduo de um ponto de vista interno. O homem é uma “pluralidade de forças situada numa hierarquia” cuja disposição é modificada de tempos em tempos, ou seja, o “centro de gravidade se desloca constantemente” (XI, 34(123)). Em segundo lugar, não há indivíduo porque o homem é uma parcela da história humana e natural. Cada ser singular é o “processo inteiro em linha reta” (XII, 9(30)), o que inclui a linha humana<sup>42</sup> e a totalidade orgânica que continua a subsistir nele<sup>43</sup>. Por fim, o indivíduo é um erro, pois ele está associado ao cosmo<sup>44</sup>. “Todo indivíduo”, diz Nietzsche num póstumo de 1883, “participa do ser cósmico em sua totalidade – quer nós o saibamos ou não – quer nós o queiramos ou não!” (X, 15(55)).

Não nos enganemos a ponto de acreditar que essa crítica ao egoísmo represente um recuo de Nietzsche que atenua os seus ataques às ações desinteressadas e que se pretendem objetivas. Mas o fato é que as ações não estão sediadas num indivíduo. O sentimento de eu é posterior à ação, é uma “hipótese” que, tal como a matéria e o átomo, serve à inteligência (X,

---

<sup>42</sup> Cf. XIII, 14(29).

<sup>43</sup> Cf. XII, 7(2).

<sup>44</sup> Cf. IX, 6(80); 11(7).

4(58)). O “egoísmo” deve ser entendido unicamente como uma “condição temporária” advinda da “necessidade” da “vontade de potência” (XI, 35(68)). Portanto, dentro desse contexto utilitário, não deixa de ser legítimo falar em egoísmo. O problema se inicia quando se atribui realidade à fantasia do ego, e é nesse horizonte que a oposição entre egoísmo e altruísmo revela-se vazia de sentido, ou nas palavras de Nietzsche, como um “contra-senso psicológico”:

As proposições sobre as quais no fundo o mundo inteiro está de acordo- para não falar nos filósofos de todo mundo, dos moralistas e outros cabeças oca, cabeças de repolho- aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, a crença de que “altruísta” (*unegoistisch*) e “egoísta” (*egoistisch*) são opostos, quando o *ego* não passa de um “embuste superior”, um “ideal”... Não existem ações egoístas, nem altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso (*Widersinn*) psicológico (EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, §5)

As ações altruístas e egoístas não inexistem devido ao caráter duvidoso que lhe são intrínsecas (a relativização do altruísmo ao egoísmo e do egoísmo aos valores ascendentes e descendentes), mas pela ausência da relação real entre eu – não eu, uma falsa antinomia<sup>45</sup>. Ora, tão logo o “eu” seja um erro, o “outro” também o será (IX, 11(21)). O reconhecimento do “erro do egoísmo” é contemporâneo ao erro do altruísmo, que pressupõe outros indivíduos. Por esse motivo, Nietzsche diz ser preciso “ir para além do ‘eu mesmo’ e o ‘tu mesmo’” (IX, 11(7)).

Essa constatação nos permite, enfim, retirar novas conclusões. Apesar do “como tornar-se o que se é” ser apresentado como a “obra prima da conservação de si – do egoísmo”, e o “conhece-te a ti mesmo” se expressar moralmente no “amor ao próximo, viver para o outro e outras coisas”, essas conseqüências não são totalmente reveladoras. Na medida em que não há ego, bem como o não-ego, tanto o egoísmo quanto o altruísmo são conceitos vagos, para não dizer equivocados, e não traduzem com exatidão o que significa ser si mesmo e ser um outro. Ora, então qual a

---

<sup>45</sup> Cf. XII, 10(57).

alternativa, pensando de maneira mais detida no “como tornar-se o que se é”, para ser si mesmo senão como um lema egoísta ou individualista? Como se expressa, enfim, a experiência da si-mesmidade?

#### **d) Ser si mesmo é ser o destino**

Parece ser algo dado e indiscutível ao homem que o seu “si mesmo” está depositado naquilo que ele chama de “Eu”. É isso o que atesta a operação reflexiva: para que cada um seja si mesmo, basta deslocar o olhar do exterior para o eu interior na consciência. Porém, para Nietzsche, o auto-conhecimento padece de dois grandes problemas. Em primeiro lugar, o auto-conhecimento não é, a rigor, um “conhecer”, já que o encontro com o “Eu” nos coloca em contato justamente com aquilo que não somos. Em segundo lugar, o próprio ato de interiorização é designado como uma doença, o resultado do redobramento dos instintos cruéis.

Tratemos do primeiro problema. Nesse ponto, o desejo de se conhecer é questionado desde uma perspectiva cética. A despeito da “ilusão de saber” que enfeitiça os homens, o “mundo interior”, assim como as “coisas exteriores”, não são como nos parecem ser (M/A, §116). “Aquilo que parecemos ser conforme os estados para os quais temos consciência e palavras -, e, portanto, elogio e censura – *nenhum de nós o é*” (M/A, §115). O homem que toma “consciência de si” não descobre o que lhe é próprio, mas gregário e comunitário, pois a “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas”. Portanto, a vontade que cada um tem de “*entender a si próprio da maneira mais individual possível, de ‘conhecer a si mesmo’ (‘sich selbst zu kennen’)*”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é médio” (FW/GC, §354). “O fato de nos redobarmos sobre nós mesmos não representa uma fuga para fora da sociedade” (IX, 6(80)). Aquele que reflete sobre si é o mais distante de si, o que explica por que “as palavras ‘conhece-te a ti mesmo’ são na boca de um deus e dirigida ao homem, quase uma maldade” (FW/GC, §335). Na melhor das hipóteses, o homem se conhece na sua historicidade, isto é, na sua irredutível exterioridade, o que faz com que o conhecimento de si se torne “oniconhecimento (*All-Erkenntniss*) no tocante a tudo o que passou (VM/OS, §223)”.

Numa segunda frente, o problema é tratado dentro de um enfoque médico. Nietzsche classificará a “auto-observação”, a busca pelo conheci-



mento de si, como uma “*forma de degenerescência*” (XIII, 14 (27); 14 (28)). A idéia de que com a introspecção o homem é encaminhado para a consciência, sendo exposto, assim, à sua origem divina<sup>46</sup>, à própria “voz de Deus” (EH/EH, Genealogia da moral), é uma fantasia. Aquilo que o homem considera seu “mundo interior” é fruto de um adoecimento dos instintos contraído na sua passagem para a vida em sociedade. Na medida em que a “instituição da paz e da sociedade” interditou a descarga dos impulsos, eles não “cessaram de fazer as suas exigências”, voltando-se, portanto, “*para dentro*”: “A necessidade de hostilidade, de crueldade, de vingança, de violência se inverte, ‘retorna’ sobre si”, propiciando o progressivo crescimento daquilo que depois se denominará “alma” (GM/GM, II, §16; XII, 8(4)).

Essas considerações nos mostram que, para Nietzsche, cada um não pode ser si mesmo quando ele busca pelo si, pois além dessa tarefa estar condenada ao fracasso (o eu consciente dado pela auto-observação não é o que parece ser), também é um sinal de adoecimento (a interiorização que representa um desequilíbrio dos impulsos reguladores). Por essa razão, tudo leva a crer que cada um só pode ser si mesmo ao se ignorar.

Primeiro sinal de um instinto de conservação do grande psicólogo: ele não se procura, ele não tem olhar, interesse, curiosidade por si mesmo... O grande egoísmo de nossa vontade dominante exige que nós fechemos gentilmente os olhos diante de nós mesmos (XIII, 14(27)).

Isso explica o pressuposto do “como tornar-se o que se é”, qual seja: “que não se suspeite sequer remotamente o *que se é*”. Mas como devemos entender essa ignorância? Certamente não é um estado análogo à mera estupidez, ou para recuperarmos a imagem ocular usada por Nietzsche, a uma completa cegueira, caso contrário, ao não saber de si não poderia ser atribuído a “mais alta esperteza” (*Klugheit*). Examinemos o póstumo que citamos acima. Ali, não se lê que o grande egoísmo de nossa vontade exige que nós simplesmente fechemos abruptamente os olhos, mas que fechemos os olhos gentilmente “diante de nós mesmos”. O problema não está no ver,

---

<sup>46</sup> Cf. AC/AC, §14.

mas no se ver vendo. Trata-se da recusa de uma visão disposta acima, abaixo ou simplesmente alheia ao ver que fosse capaz de contemplá-lo, e em última instância, de orientá-lo. Por assim dizer, não há nada além do ver. Nesse sentido, o se ignorar não é um apagamento “místico”<sup>47</sup> de si, mas uma inibição da operação reflexiva, um fechar de olhos do “olho do espírito”.

A neutralização do intelecto não representa uma limitação, mas um aumento da racionalidade. Esse é o momento em que o olho do espírito é despojado de sua vaidade e passa a ser absorvido pelo olho do corpo, a “grande razão” (*grosse Vernunft*). Prevalece aqui a palavra do homem desperto, o “sabedor” (*Wissende*), que diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para algo no corpo”. Reconhece-se, finalmente, que o assim chamado “espírito” (*Geist*) não passa de uma “pequena razão” (*kleine Vernunft*), um instrumento e um brinquedo do corpo. O “eu”, tão estimado pelos homens, está completamente submetido a essa “grande razão”, o verdadeiro “si mesmo” (*Selbst*) (*Za/ZA*, Dos desprezadores do corpo).

Essa interrupção da reflexão requer, contudo, alguns esclarecimentos. Quando Nietzsche diz ser preciso não saber o que se é para tornar-se o que se é, não se trata, por certo, de uma mera auto-sabotagem operada pelo intelecto. Seria muito provavelmente um caminho exageradamente simplificador explicar o ser si mesmo como o coroamento da transição do olho do espírito para o olho do corpo. Cumpre lembrar aqui o alerta emitido por Nietzsche à “*perigosa distinção entre ‘teoria’ e ‘prática’*”. É impossível oferecer algum tipo de privilégio à especulação em detrimento da ação. A rigor, “pensar é uma maneira de *agir*, e agir pressupõe sempre um pensamento” (XIII, 14(107)). Portanto, se é certo que o não querer se conhecer exige um modo de pensar não reflexivo, é preciso agora interrogar pela “maneira de agir” que corresponde a esse pensar que não se pensa.

A fim de solucionar a questão colocada, tomemos o pequeno inventário de “espertezas” esquematizado por Nietzsche. Já sabemos que o filósofo julga o não saber de si como a grande esperteza, e talvez até mesmo

---

<sup>47</sup> “Misticismo” e “mistério” são derivados do grego *muein* que significa “fechando os olhos” ou “fechando a boca”.

a mais alta esperteza. Mas ela não é a única. Há uma “primeira esperteza” extraída do “instinto de autodefesa”, ou numa palavra corrente, do “gosto” (*Geschmack*), que se caracteriza pela habilidade em “não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §8). Essa esperteza é o avesso, pensando aqui numa das personagens de *Zarathustra*, à burrice do Asno, que a tudo diz “Sim” (*I-A*), mastigando e digerindo qualquer coisa<sup>48</sup>. Não obstante, esse gesto não é, rigorosamente falando, negativo, mas preventivo. O seu intuito é justamente nos separar e nos afastar “daquilo que tornaria o Não sempre necessário”. A esperteza reside aí no refreamento dos “gastos defensivos” que, uma vez predominantes e habituais, levam a um “empobrecimento extraordinário”.

Outra “esperteza” consiste em “reagir com a menor freqüência possível” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §8). Essa característica não espelha um antagonismo ao “*pathos agressivo*”, ou, numa palavra, a “guerra”, frequentemente reverenciada por Nietzsche e inclusive tida igualmente como uma “esperteza” (GD/CI, Prólogo). Não resta dúvida de que para o filósofo é uma virtude agredir e saber retribuir uma estupidez<sup>49</sup>. Toda natureza forte não pode abrir mão de inimigos, o que não significa que ela cultive os sentimentos de vingança e rancor, que estão essencialmente ligados à fraqueza<sup>50</sup>. É aí que a defesa contra as solicitações, “situações e relações”, se faz necessária, pois na sua ausência, se instala a doença do ressentimento, isto é, o estado de ferimento prolongado decorrente do não saber de “nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta”. Tanto para os doentes, quanto para os sãos, os sentimentos de vingança e rancor devem ser proibidos. Para os últimos, eles devem ser interditados como “abaixo” de si; para os primeiros, por serem prejudiciais. Esse último caso é minuciosamente examinado por Nietzsche. Nos exaustos, o ressentimento é fatal por produzir um “rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estômago, por exemplo”. Nessas circunstâncias, o abrir mão de reagir é, sobretudo, um remédio, cujo nome dado por Nietzsche é “*fatalismo russo (russischen Fatalismus)*, aquele fatalismo sem revolta com o qual o soldado russo, para quem a

---

<sup>48</sup> Cf. *Za/ZA*, Do espírito de gravidade.

<sup>49</sup> Cf. *EH/EH*, Por que sou tão sábio, §5.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, §7.

campanha torna-se muito dura, finalmente deita na neve”. O efeito curativo desse fatalismo reside na sobreposição da “hibernação”- tal qual o “faquir que durante semanas dorme em um túmulo” – ao “aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido”. Na medida em que o torpor toma o lugar que antes era reservado à reação, e se completa a higienização dos “afetos do ressentimento” (*Ressentiment-Affekts*), o “não se querer ‘diferente’” se impõe como a “*grande esperteza*”<sup>51</sup>. “Isso compreendeu”, assegura Nietzsche, “aquele profundo fisiólogo que foi Buda” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §6). O budismo é talvez o melhor exemplo dessa esperteza, pois o “objetivo” dessa “religião”, isto é, “a jovialidade, a serenidade, a ausência de desejos”, é invariavelmente alcançado. Não se aspira à “completude (*Vollkommenheit*): o completo é o caso normal” (AC/AC, §21).

O exame dessas espertezas nos permite concluir que cada uma delas possui uma especificidade. Todavia, se em seguida as agruparmos, fica claro que na verdade existe uma única argumentação sobre a “esperteza”. Esperto é aquele que ao selecionar com discernimento o que chega, reage com menos frequência e se torna menos suscetível ao ressentimento, se instalando no estado de completude, não querendo que algo se torne

---

<sup>51</sup> Do fato do “não se querer diferente” ser uma esperteza não podemos extrair de imediato que o “desejo de ser outro” é uma tolice. A esse respeito, é interessante seguir o que Nietzsche diz sobre o sacerdote ascético. Nas palavras do filósofo, “o sacerdote ascético é o desejo encarnado de ser outro (*Anderssein*), de ser-estar em outro lugar (*Anderswo-sein*), é aliás o grau mais alto desse desejo, seu próprio ardor e paixão”. Isso não implica dizer que ele trabalha contra a vida, a despeito da negação que orienta o seu desejo. O que acontece é que o procedimento ascético está submetido ao “*instinto de proteção e de cura de uma vida em degeneração*”, o que faz com que o sacerdote faça parte “das grandíssimas forças conservadoras e criadoras-de-sim da vida”. “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados” (GM/GM, III, §13). O mérito do sacerdote é o de suscitar a neutralização do sofrimento através da eleição de meios que diminuem os “sentimentos vitais em geral”. O resultado é, em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, um estado de hipnose, “algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais” (GM/GM, III, §17). Nesse caso, o “desejo de ser outro” não deixa de ser uma “esperteza”, mas uma esperteza a serviço de uma vida degenerada. A aversão à vida, a “vontade de nada”, cumpre o papel de diminuir o sofrimento do homem ao lhe oferecer um sentido para o seu sofrimento que não tinha sentido, bem como para o sofrimento com a falta de sentido. Ainda assim, poderíamos, com efeito, interrogar sobre os benefícios do ascetismo pregado pelo sacerdote, uma vez que este não é exatamente um médico, já que não se ocupa das causas da enfermidade, e sequer os ideais ascéticos são remédios eficazes, pois malgrado terem fechado a porta para o “niilismo suicida”, esses ideais inovaram e aprofundaram o sofrimento, que passa agora a ser interpretado segundo a “perspectiva da culpa” (GM/GM, III, §17 e §28).

diferente do que é. Esse é o movimento argumentativo que abrange as duas primeiras espertezas. Mas se acompanharmos o seu desdobramento, veremos que ele inclui a primeira esperteza: o não saber de si. Aquele que não quer ser diferente do que é prescinde, necessariamente, do conhecimento de si. Ora, o querer que algo se torne diferente do que é coexiste com o desejo de buscar a si mesmo, pois cada um só passa a procurar por algo que falta ao que se é agora quando experimenta, primeiramente, uma insatisfação com aquilo que se é, o que justifica o desejo de mudança. Dessa forma, e aqui nos colocamos num ponto de vista estritamente lógico, se a ignorância de si aparece como o pressuposto teórico para o como tornar-se o que se é, parece-nos correto dizer que esse mesmo pressuposto é precedido por um outro, cujo caráter é prático: não se querer diferente do que é. Essa revelação nos obrigaria, portanto, reformular o que dissemos acima: cada um não se torna o que é somente quando não sabe de si, mas também quando não se quer diferente.

“Querer” algo, “empenhar-se” por algo, ter em vista um “fim”, um “desejo” – nada disso conheço por experiência própria. Ainda neste momento olho para o meu futuro – um vasto futuro – como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa. Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente... Mas assim vivi sempre. Não tive desejo algum (EH/EH, Por que sou tão esperto, §9).

Pode parecer que tocamos aqui numa mera alteração do objeto da vontade – a passagem do desejo pelo porvir para o desejo pelo mesmo –, sobretudo se encarmos essa prática a partir daquilo que pode ser tomado como sua formulação positiva: o eterno retorno do mesmo<sup>52</sup>. Essa visão não deixa de ser particularmente adequada se nos voltarmos, por exemplo, para o conhecido §341 de *A gaia ciência*, em que o retorno é apresentado como um “pensamento” que coloca uma prova para a vontade (“Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?”) (FW/GC, §341). Mas essa seria definitivamente uma maneira grosseira e equivocada de traduzir o trecho acima, e, no limite, uma compreensão parcial do eterno retorno do mesmo.

---

<sup>52</sup> Cf. Stegmaier, 1987, p. 225

Quando Nietzsche confessa que em nenhum momento predominou o desejo de ser diferente do que era, isso diz respeito menos a uma transformação do que uma dissolução da vontade – ao menos em sua acepção corrente e, por assim dizer, não filosófica<sup>53</sup> – e da finalidade. Nesse sentido, o “pensamento” do eterno retorno do mesmo deve ser entendido como um artifício imaginativo que, quando radicalizado, contribui diretamente para essa emancipação<sup>54</sup>.

Nietzsche insiste por diversas e repetidas vezes ao longo de sua jornada filosófica, num gesto de sabor espinosista<sup>55</sup>, ser preciso abandonar os conceitos de vontade e finalidade. É possível destacar pelo menos dois motivos. Há, em primeiro lugar, uma questão de ordem epistemológica. Nietzsche defenderá que a “vontade” é uma “concepção simplificadora do entendimento, assim como a ‘matéria’” (X, 24(34)). É “errônea” a crença de que uma ação seja produzida por um “motivo” (XI, 34(53)). Sempre que falamos em um “fim” da ação, nós nada mais fazemos do que ignorar algo de fundamentalmente distinto que se passa no agir<sup>56</sup>. “O querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir”, como se ação e querer fossem a mesma coisa. Quando alguém diz, por exemplo, “eu quero partir”, a verdade é que a vontade não é causa do movimento, mas somente uma palavra que fraudava algo mais complexo (X, 24(11); JGB/BM, §19).

Mas há outra razão, que vai muito além da má compreensão da ação, para que a vontade e finalidade sejam conceitos condenáveis. Tão logo se acredite em vontades e fins, o vir-a-ser perde a sua inocência<sup>57</sup>. Aquele que deseja por um fim, deseja por um estado de fato, o que é impossível, já que no vir-a-ser nada é atingido de uma vez por todas. Dá-se início, assim, à sua desvalorização<sup>58</sup>. Como se isso não bastasse, o vir-a-ser também é penalizado. Ora, quem a ele atribui uma intenção, pressupõe que o próprio vir-a-ser seja responsável por aquele fim ser ou não alcançado. Assim, em

<sup>53</sup> Sobre a diferença entre vontade e vontade de potência, Cf. Müller-Lauter, 1998, p. 31 e 32.

<sup>54</sup> Enquanto “forma mais extrema” do fatalismo (XI, 27(67)), o retorno implica a “eliminação do conceito de ‘vontade’” (XI, 25(214)).

<sup>55</sup> “Se eu penso na minha genealogia filosófica, eu me sinto em conexão com o movimento antiteleológico, isto é espinosista, de nossa época, mas com a diferença que eu tomo ‘o fim’ e ‘a vontade’ em nós como uma ilusão” (XI, 26(432)).

<sup>56</sup> Cf. XII, 7(1).

<sup>57</sup> Cf. X, 7(21); GD/Cl, Os quatro grandes erros, §7.

<sup>58</sup> Cf. XIII, 11(99).

sendo cada “modo de ser” uma vontade, ele é passível de ser julgado, e em última instância, “culpado” (GD/CI, Os quatro grandes erros, §7).

Feitas essas observações, pode-se dizer que alguém se torna o que é não quando quer que algo seja o que sempre foi, mas quando única e simplesmente deixa de querer. Aquele que crê ser portador da faculdade da vontade não dúvida que dirige, de modo mais ou menos bem sucedido, as suas ações rumo a determinados fins. Ocorre que essa imagem criada de si mesmo obriga que o “ser si mesmo” sempre esteja referido a um “ainda não ser si mesmo”, e mais do que isso, a um agente responsável e culpado por esse permanente estado de incompletude (seja ele o iniciador do “tornar-se” ou o próprio “tornar-se”). Os conceitos fantasiosos da vontade e da finalidade somente obscurecem o caráter irremediavelmente necessário do ser de cada um:

Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos! E para isso temos de nos tornar melhores aprendizes (*Lerner*) e descobridores de tudo o que é legal e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser, nesse sentido, *criadores* (FW/GC, §335).

Esse trecho nos mostra de que maneira Nietzsche irá atenuar a idéia, bastante recorrente na sua filosofia, de “criação”, e, particularmente, de “criação de si”. Tomada em sua acepção usual, a “criação” não significa nada. Nietzsche depõe contra esse conceito, classificando-o de inaplicável e supersticioso<sup>59</sup>. “Nós não devemos supor uma *criação*, pois esse ‘conceito’ não permite compreender o que quer que seja” (X, 24(36)). A criação de si, ou ser “único”, não é posterior a uma faculdade volitiva que opta pela construção desse si a partir do nada, mas supõe o aprendizado com o que é “necessário no mundo”. Porém, o que significa aprender com a necessidade?

Para respondermos essa pergunta, começemos pensando naquilo que assumimos como a consequência imediata do abandono da responsabilidade: se alguém não é responsável pelo seu modo de ser, então

---

<sup>59</sup> Cf. XIII, 14(188).

tudo se dá por necessidade. A ausência da liberdade decorre da impotência em se furtar às amarras causais impostas pelo passado, seja ele biológico, familiar, social, etc. Dessa forma, interpretamos a limitação ou ausência da faculdade da vontade como um determinismo, cujo resultado é a coação. Um modelo adequado para esse tipo de fatalismo é o chamado “fatalismo turco”. A idéia básica é que o homem está separado do fado, sendo sua vítima. Por mais que ele tente contrariar o que se impõe, sua vontade é frustrada, pois é impossível mudar o futuro<sup>60</sup>. Todavia, em Nietzsche essa forma de conceber a necessidade é enganosa. A exemplo de seu ataque às antinomias egoísmo/altruísmo, eu/não eu, Nietzsche se esforçará por desqualificar a contradição entre livre arbítrio/cativo arbítrio. Da revelação do erro de que “eu sou responsável”, não decorre o “eu não sou responsável, mas alguém tem de ser” (WS/AS, §33). Existem pelo menos três problemas aí. Primeiro, a necessidade nesse caso supõe uma vontade que é constrangida. Porém, enfatiza Nietzsche, “*não há vontade, nem livre e nem não livre*” (XI, 27(1)). Em seguida, a necessidade determinista, ou seja, organizada por uma cadeia de “causas” e “efeitos” não é um fato, mas uma ficção que não explica nada. Como diz Nietzsche, no “em si” o efeito não se segue à causa, ali “não rege nenhuma ‘lei’” (JGB/BM, §21). Ademais, a crença em relações causais não se opõe à responsabilidade, mas simplesmente a transfere para um exterior imaginário. É preciso ter em mente nesse ponto a inovação conquistada por Nietzsche. Para o filósofo, o problema, caro à tradição filosófica, da oposição entre liberdade e necessidade simplesmente inexistente. A rigor, é da crença em “fatos interiores”, nomeadamente do “ato da vontade” como causa, seguida da “consciência” e do “sujeito” como causas, que surgiu a projeção do exterior dirigida por esquemas causais. O homem, vendo tudo à sua imagem, tem a convicção de que “todo acontecer é um agir” e que “todo agir é consequência de uma vontade” (GD/ CI, Os quatro grandes erros, §3). Portanto, somos capazes de entender por que a necessidade determinista é para Nietzsche uma necessidade “aparente” (XII, 9(91)), e por que o fatalismo turco, fundado na idéia da “coação”, é injustificável. Ora, na medida em que não existe uma vontade limitada por uma cadeia causal, e sequer a própria causalidade responsável pelo o que cada um é, então deixa

---

<sup>60</sup> Cf. WS/AS, §61.



de fazer sentido a contraposição entre o homem (que quer) e o fado (que constringe)<sup>61</sup>. Tanto a responsabilidade vista desde um ponto de vista interno, quanto a responsabilidade atribuída ao exterior, é expressamente rejeitada por Nietzsche.

Qual pode ser *nosso* único ensinamento? – que ao homem ninguém *dá* suas propriedades, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e antepassados, nem *ele mesmo* (...). Ninguém é responsável por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio. A *fatalidade* de seu ser não é dissociável da fatalidade de tudo aquilo que foi e será. Ele não é conseqüência de um propósito próprio, de uma vontade, de um fim, com ele *não* é feito o ensaio de alcançar um “ideal de homem” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer *arremessar* sua essência em direção a algum fim. É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade, pertence-se ao todo, *é-se* no todo- não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada fora do todo!* – Que ninguém mais seja responsabilizado, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma *causa prima*, que o mundo, nem como *sensorium*, nem como “espírito”, seja uma unidade, *isto é somente a grande libertação (grosse Befreiung)* – com isto somente é restabelecida a *inocência* do vir-a-ser (*Unschuld des Werdens*) (GD/CI, Os quatro grandes erros, §8).

Desse trecho nós podemos extrair duas importantes deduções. Primeiro, se é certo que nada precede ou sucede o que cada um é, ou seja, se não há uma causa ou um fim para que se seja “assim e assim”, então o “tornar-se” de cada um perde a sua potencialidade, de modo que não há nada que exceda o acontecer. Estamos sempre imersos na instantaneidade do vir-a-ser, não há nada senão *energeia*<sup>62</sup>. Não há um estado inicial de

---

<sup>61</sup> Cf. WS/AS, §61.

<sup>62</sup> “O mundo já é sempre terminado. Cada momento do tempo, quer dizer, todo o tempo, é nesse caso para Nietzsche *energeia*” (Bulhof, 1969, p. 157).

incompletude, de carência de ser, que deva ser corrigido ou melhorado. Como nos diz Nietzsche numa passagem bastante conhecida de *Para a genealogia da moral*, “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do vir-a-ser” pois “a ação é tudo” (GM/GM, I, §13). Disso se segue que cada um é necessariamente. Em não havendo “nada fora do todo”, é impossível conceber uma região ontologicamente distinta do homem, ou uma faculdade que nele fosse capaz de ser alheia ao que acontece, de forma que o dever ser se confunde com o que se é a cada momento. Esse é o estágio em que os erros são suspensos e a inocência do vir-a-ser é restaurada, sendo isso a “grande libertação”<sup>63</sup>. Desse modo, nos aproximamos de uma resposta para a pergunta feita acima. Aprender com o necessário não é uma preparação

<sup>63</sup> Para alguns autores, Nietzsche não pode ser considerado um filósofo radicalmente fatalista porque ainda persiste no seu pensamento uma concepção, ainda que mitigada, de liberdade. É esse o tom da leitura de Solomon, que na sua tentativa de salvar a imagem de um Nietzsche existencialista, defende a idéia de que há no filósofo alemão, a exemplo de Goethe, uma liberdade com limitações (impostas pela cultura, sociedade, instintos e habilidades de cada um) (Solomon, 2002, p. 64 e 77). É nessa mesma direção que Grillaert fala num “compatibilismo” entre liberdade e destino em Nietzsche, baseando-se, sobretudo, em dois de seus ensaios de juventude, ambos de 1862: *Fatum und Geschichte* e *Willensfreiheit und Fatum*. No seu modo de ver, Nietzsche introduz nesses trabalhos uma dialética entre o homem que pode transformar, pela faculdade da vontade, os múltiplos elementos (educação, o meio, etc) que lhe são impostos pelo destino, e que esse modelo, apesar das duras críticas de Nietzsche ao livre arbítrio, se perpetuaria no seu pensamento tardio (Grillaert, 2006, p. 51-57). Se esses intérpretes estão corretos, teríamos de inserir Nietzsche no debate, muito antigo, entre o que depende e não depende de nós. Lembremos do que já dizia Cícero a respeito de Crisipo: “não depende de nós sermos inteligentes ou obtusos, vigorosos ou fracos”, o que não significa que tais causas antecedentes determinem as “nossas decisões voluntárias e os nossos desejos” (Cícero, 1999, p. 476). Mas pensamos que esse modelo dialético é, senão completamente, ao menos parcialmente inadequado para exibir o tema da liberdade em Nietzsche. Antes de tudo, não nos parece justificável a superestimação dos trabalhos citados de 1862, a ponto de os acolhermos, seguindo as palavras de Janz, como se reunissem todo o “programa” de vida e pensamento de Nietzsche (Janz, 1987, p. 87). Ademais, com base no que pudemos testemunhar ao longo de nosso estudo, acreditamos ser uma questão indisputável que, sobretudo nos escritos tardios, Nietzsche prega uma superação da antinomia entre liberdade – não liberdade, o que faz com que a dialética mencionada acima seja vazia de sentido. Aliás, seria até o caso de se perguntar sobre a existência de qualquer antinomia que fosse nessa etapa de seu pensamento (Cf. Dixsaut, 2006, p. 15-27). Todavia, e aqui não nos afastamos totalmente de Solomon e Grillaert, não podemos de fato negligenciar que há, não só uma, mas pelo menos duas acepções nietzschianas de liberdade. Em primeiro lugar, liberdade significa para o filósofo libertação dos erros e dos preconceitos morais. É esse sentido que predomina na sua filosofia, abrangendo desde o conceito de “espírito livre” até o de “grande libertação”. Há também um sentido menos evidente de liberdade em Nietzsche, fundado na idéia de fruição oriunda do triunfo de determinados instintos sobre outros. É isso o que nos revela o filósofo no §38 de “Incursões de um extemporâneo”, presente em *Crepúsculo dos ídolos*: “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, por exemplo, os da ‘felicidade’” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §38). Seja como for, ambas noções de liberdade não estão radicadas num voluntarismo, e tampouco numa ausência de constrangimento pela necessidade causal.

para a submissão. Essa idéia é tão descabida quanto a de vontade livre. Nesse aprendizado, o discípulo não está disposto num patamar inferior ou diferente do mestre, mas se encontra nele, e termina por se igualar com o próprio mestre. Cada um é o destino.

Assim, já estamos em condições de dizer que o tornar-se destino se impõe como o traço derradeiro e fundamental para tornar-se o que se é. Fundamental, pois é aqui que nos deparamos com uma expressão positiva da máxima que rege as manifestações anteriores, notadamente críticas. Só faz sentido dizer que alguém se torna o que é, isto é, que alguém se torna si mesmo, pela ignorância de si e pelo não querer, pois antes de tudo se é o destino. A vivência das “espertezas” é a vivência das “provas” (*Beweis*) de que a negatividade foi erradicada, ou seja, de que já “não se é um acaso, mas necessidade (*Necessität*)” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §8).

Ser o destino significa ser a instantaneidade da ação, a pura positividade. Eis algo compartilhado por todos os homens, independentemente das ficções que o atormentam. Todavia, a capacidade em se vivenciar efetivamente esse estado de “si-mesmidade” depende de um sentimento bastante preciso: o amor. Amor e afirmação são dois conceitos intimamente ligados. É isso o que Nietzsche sugere quando ele defende que o amor, apesar de ser comumente falsificado como um “abandono de si”, ou altruísmo, é uma qualidade das “pessoas *mais inteiras*” (XII, 9(156)). O amor é signo da ausência de falta. Daí a forma mais madura de fatalismo em Nietzsche ser batizada, não por acaso, de *amor fati*:

Não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário -, mas *amá-lo* (EH/EH, Por que sou tão esperto, §10).

O determinante nessa definição é que ser necessário não é só aceitar o que se é, mas amar. Contudo, lemos mal essa passagem se tomarmos esse amor como uma sugestão de natureza meramente retórica que visa a um ilusório e banal otimismo. Em outras palavras, não se trata de um cânon prático para que cada um seja capaz de encontrar alegria e satisfação com todos os acontecimentos de sua vida, sejam eles bons ou maus. O *amor fati* deixa à mostra, antes de tudo, a nossa irrestrita absorção no amor

instantâneo do acontecer (“Não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade”), de tal modo que nós sempre fomos, somos e seremos unicamente o Sim. Como nos diz Nietzsche no belo poema “Fama e eternidade”, presente em *Ditirambos de Dionísio*, o “supremo astro do ser”, “emblema da necessidade” que inflama eternamente o amor, não é passível de ser alcançado por um desejo e muito menos maculado pelo Não. O ser mesmo é o Sim, e nós mesmos somos esse Sim (DD/DD, Fama e eternidade).

Em todas as correlações do “sim” e do “não”, da preferência e da recusa, do amor e do ódio, se exprime somente uma perspectiva, um interesse de tipos determinados de vida: em si, tudo o que é pronuncia o grande sim (XIII, 14(31)).

### e) Conclusão

No que pese as limitações desse trabalho, nos sentimos, enfim, aptos a dizer algumas palavras sobre a função e significado do “como tornar-se o que se é” para Nietzsche. Primeiro, temos razões de sobra para defendermos que a máxima é menos uma prescrição moral do que uma terapêutica. Pudemos comprovar que o filósofo não adota essa frase como um lema para sermos algo que não somos, mas para inspirar o afastamento dos erros engendrados da negatividade que obliteram o estado primitivo da positividade, ou se preferirmos, da instantaneidade, tal como o eu, não-eu, vontade, finalidade, causalidade, liberdade, não-liberdade. Nesse aspecto, foi de suma importância reconhecer e explorar a oposição ao *nosce te ipsum*, que em sua acepção neo-platônica e cristã, parte da convicção de que o homem é essencialmente portador da negatividade que só pode ser ressarcida pela conversão. Assim, a interpretação de Löwith não parece ser justificável. “Como tornar-se o que se é” não pode em hipótese alguma, a nosso ver, encontrar um paralelismo, ainda que transformado, com o tema cristão da conversão. Se assim o fosse, essa máxima deveria ser uma variação, ou se preferirmos, uma atualização do “conhece-te a ti mesmo” em sua versão metafísica e não grega, algo que parece ser impossível.

## Referências:

- BABICH, B. “Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: On Becoming the One you Are, Ethics, and Blessing”. In: *Nietzsche-Studien*, Band 32, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- BETZ, H.D. “The Delphic Maxim Gnothi Seauton in the Hermetic Interpretation”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 63, n. 4, Cambridge, Univ. Press, 1970.
- BULHOF, I.N. *Apollos Wiederkehr*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- CÍCERO. In: *Les Stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1999.
- COURCELLE, P. “Connais-toi toi meme. De Socrate a Saint Bernard”. In: *Études Augustiniennes*, vol.1, Paris, 1974.
- DEFRADAS, J. *Les themes de la propagande delphique*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- DIXSAUT, M. (org.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche par-delà les antinomies*. Lonrai: Transparence, 2006.
- GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GRILLAERT, N. “Determining One’s Fate: A Delineation of Nietzsche’s Conception of Free Will”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, issue 31, The Pennsylvania State University, 2006.
- HAMILTON, J. “Ecce Philologus: Nietzsche and Pindar’s Second Pythian Ode”. In: *Nietzsche and Antiquity*. New York: Camden House, 2008.
- JAEGER, W. *Paidéia*. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*. Vol. 1. Trad. Jacob Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.
- JASPERS, K. *Nietzsche et le christianisme*. Trad. Jeanne Hersch e Robert Givord. Paris: Bayard, 2003.
- LOPES, R. “Entre ensaio e aforismo: notas sobre o modo de apresentação dos argumentos na filosofia de Nietzsche”. In: *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- KAHN, C.H. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Alexandre Santi / Bruno Conte / Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- LÖWITH, K. *Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Madrid: Katz, 2008.

- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*. Trad. Jeanne Champeaux. Paris: Allia, 1998.
- NEHAMAS, A. "How One Becomes What One Is". In: *The Philosophical Review*, XCIII, n. 3, Cornell Univ., 1983.
- NIETZSCHE, F.W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (coleção "Os Pensadores").
- \_\_\_\_\_. *The Pre Platonic Philosophers*. Trad. Greg Whitlock. Univ. Illinois, 2001.
- NORWOOD, G. "Pindar, Pythian, II, 72ff". In: *The American Journal of Philology*, vol. 62, n. 3, John Hopkins University Press, 1941.
- RADEMAKER, A. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self*. Boston: Restraint, 2005.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. IV. Trad. Marcelo Perine e Henrique Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2001.
- SEGONDS, A. in: *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Paris: Les belles lettres, Paris, 1985.
- SOLOMON, R.C. "Nietzsche on Fatalism and 'Free Will'". In: *Journal of Nietzsche Studies*, issue 23, The Pennsylvania State University, 2002.
- STEGMAIER, W. "Zeit der Vorstellung. Nietzscher Vorstellung der Zeit". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 41, H. 2, 1987.
- WILKINS, E.G. *"Know Thyself" in Greek and Latin Literature*. Chicago, Illinois: Univ. of Chicago Libraries, 2010.

Email: enasser@uol.com.br

Recebido: Janeiro/2011

Aprovado: Maio/2011