

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Ética e Filosofia Política



Dissertação de Mestrado

Nietzsche, Foucault e o cuidado de si: as práticas ascéticas e o desenvolvimento de um tipo de ser humano capaz de criar novos valores.

DANILO ROSA GONÇALVES

Pelotas, 2022

Danilo Rosa Gonçalves

Nietzsche, Foucault e o cuidado de si: as práticas ascéticas e o desenvolvimento de um tipo de ser humano capaz de criar novos valores.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2022

G635n Gonçalves, Danilo Rosa

Nietzsche, Foucault e o cuidado de si : as práticas ascéticas e o desenvolvimento de um tipo de ser humano capaz de criar novos valores / Danilo Rosa Gonçalves ; Clademir Luís Araldi, orientador. — Pelotas, 2022.

124 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Askesis. 2. Cuidado de si. 3. Transvaloração de todos os valores. 4. Michel Foucault. 5. Friedrich Nietzsche. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD : 101

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Danilo Rosa Gonçalves

Nietzsche, Foucault e o cuidado de si: as práticas ascéticas e o desenvolvimento de um tipo de ser humano capaz de criar novos valores.

Dissertação aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data de defesa:

Banca examinadora:

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi – UFPel (Orientador)

Doutor em Filosofia pela USP

Profa. Dra. Kélin Valeirão – UFPel

Doutora em Educação pela UFPel

Prof. Dr. Olímpio Pimenta – UFOP

Doutor em Estudos Literários pela UFMG

Agradecimentos

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelo apoio financeiro à pesquisa.

A Clademir Araldi, pela orientação.

Resumo

ROSA GONÇALVES, Danilo. **Nietzsche, Foucault e o cuidado de si**: as práticas ascéticas e o desenvolvimento de um tipo de ser humano capaz de criar novos valores. Orientador: Clademir Luís Araldi. 2022. 125f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

A presente dissertação analisa a presença de uma visão positiva do ascetismo na obra de Nietzsche. Começamos com a compreensão de Foucault sobre a temática do cuidado de si na Filosofia Antiga, em busca de elementos que fundamentem esse período para que seja feita a investigação na obra de Nietzsche, acerca da presença de elementos semelhantes que permitam entender, uma possível reatualização dessa temática na obra do filósofo alemão. Em seguida, damos atenção às interpretações sobre o ascetismo em ambos os autores. Adiante é analisado o tema do espírito livre nas obras do período intermediário, buscando suas principais características, como o imoralismo, solidão, *vita contemplativa* e relação com o ascetismo. Por fim, analisamos as gradações espirituais teorizadas por Nietzsche, onde compreendemos o espírito livre no processo de transição ao além-do-homem, para que, em relação com o período tardio, se entenda as tarefas determinadas a cada tipo até o estabelecimento da transvaloração de todos os valores. Após análise das obras publicadas, fragmentos póstumos e comentários, pôde-se objetivar como Nietzsche reflete traços da tradição ao cuidado de si na Filosofia Antiga, em sua busca de fornecer uma cura à humanidade através da criação de novos valores.

Palavras-Chave: Askesis. Cuidado de Si. Transvaloração de todos os valores. Michel Foucault. Friedrich Nietzsche.

Abstract

ROSA GONÇALVES, Danilo. **Nietzsche, Foucault and self-care**: the ascetical practices and the development of a type of human being able to create new values. Advisor: Clademir Luís Araldi. 2022. 125f. Dissertation (Master's in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2022.

The following dissertation analyses the presence of a positive view of asceticism in Nietzsche's work. We start from the Foucault's comprehension about the Ancient Philosophy self-care thematic, in search for elements that substantiate this period in order to make the investigation in Nietzsche's work about the presence of similar elements that allow us to understand the possible re-update of this thematic in the work of the German philosopher. Up next we give attention to interpretations about asceticism in both authors. After that, the theme of the free spirit is analysed in the middle works, searching for the major characteristics likewise the imoralism, solitude, *vita contemplativa* and the relation with asceticism. Lastly, we analyze the spiritual gradations theorized by Nietzsche, where we understand the free spirit in the process of transition to the overman, so that, in relation to the latter period, be understood the tasks determined to each type until the establishment of the transvaluation of all values. After the analyses of the published works, posthumous writings and comments, it's possible to objectify how Nietzsche reflects traces of the Ancient Philosophy tradition about the self-care in search to provide a cure for humanity through the creation of new values.

Keywords: Askesis. Self-care. Transvaluation of all values. Michel Foucault. Friedrich Nietzsche.

Nota preliminar

As referências a Nietzsche serão feitas da seguinte forma:

I – Obras:

NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872

HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v. 1) (Humano, demasiado humano (v. 1))* – 1878

HHII – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano (v. 2): miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879

AS – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v. 2): o andarilho e sua sombra)* – 1880

A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881

GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881-1882 e 1886

Za – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)* – 1883-1885

BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1886

GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* – 1887

CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888

AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888

EH – *Ecce homo* – 1888

II – Fragmentos póstumos:

Seguindo o padrão adotado por Colli e Montinari utilizaremos a citação dos fragmentos póstumos (FP) da seguinte forma: FP ano, volume[número].

Sumário

1 Introdução.....	10
2 O cuidado de si.....	14
2.1 Alcibíades.....	14
2.2 Séculos I e II da era comum.....	20
2.2.1 O mestre.....	22
2.2.1.1 Dietética, Hipócrates e Galeno.....	23
2.2.1.2 Econômica, casamento e família.....	26
2.2.1.3 Erótica e o uso do <i>aphrodisia</i>	28
2.2.2 Cínicos, Epicuristas e Estoicos: sobre o conhecimento.....	30
2.2.2.1 O estoicismo de Sêneca.....	33
2.3 Considerações sobre o cuidado de si.....	35
3 Interpretações do ascetismo.....	36
3.1 <i>Askésis</i> grega.....	36
3.1.1 <i>Parresía</i>	39
3.1.1.1 Sócrates e o discurso filosófico como prática da verdade.....	41
3.2 Interpretação de Nietzsche sobre o ascetismo.....	43
3.2.1 O ascetismo na filosofia.....	46
3.2.2 O ascetismo para o sacerdote ascético.....	48
3.2.3 Ressentimento.....	54
3.3 Considerações sobre o ascetismo.....	58
4 O espírito livre.....	61
4.1 Espírito Livre.....	61
4.1.1 Moralidade.....	62
4.1.2 Imoralidade.....	65
4.1.3 O espírito livre.....	66
4.1.4 Ascetismo.....	70
4.1.5 Escolas Antigas.....	77
4.1.6 <i>Vita Contemplativa</i>	82
5 A tarefa de criar novos valores.....	85
5.1 Assim falou Zaratustra.....	86
5.1.1 Metamorfoses do espírito.....	88
5.1.2 O espírito livre em Za.....	90

5.1.2.1 O espírito livre em BM.....	93
5.1.2.2 O espírito livre em CI.....	96
2.1.2.2.1 Prescrições dietéticas.....	97
5.1.3 Imoralismo.....	99
5.1.4 O além-do-homem.....	105
5.2 Transvaloração.....	107
6 Conclusão.....	113
Referências.....	120

1 Introdução

Nesse trabalho temos a intenção de investigar como se dá o processo de desenvolvimento do ser humano capaz de criar novos valores, sendo esse o *Übermensch* teorizado por Nietzsche. Para que possamos fazer essa investigação, consideramos necessário compreender os níveis de espírito proposto por Nietzsche em seu *Zarathustra* – camelo, leão e criança. Contudo ao fazermos uma digressão, encontramos em uma dessas transformações o espírito livre, sendo a pessoa capaz de se desfazer dos valores passados e enfrentar a tarefa de experimentar diferentes práticas. Mas para que isso seja possível, defendemos que seja necessário, um processo de transformação desta pessoa, na qual consideramos de suma importância o estudo das práticas de cuidado de si, realizados por Foucault. Nestes estudos encontraremos percepções acerca da espiritualidade, na forma como era realizada em diversos grupos filosóficos da Filosofia Antiga. Essas práticas constituem um movimento filosófico que busca o desenvolvimento de hábitos capazes de levarem seus praticantes a falar a verdade, conectarem-se com o corpo, desenvolverem maior sensibilidade dos sentidos e outras formas a serem estudadas. Ao compreendermos que essas escolas se manifestam em outros tempos e de outras formas, refletimos sobre a conexão entre o desenvolvimento de práticas que elevam o ser humano espiritualmente e a transformação que ocorre na pessoa que toma para si como tarefa, o projeto nietzschiano, na medida em que buscam sofrer as três transformações do espírito teorizadas pelo filósofo alemão. Assim, temos por consequência, as práticas de cuidado de si, na qual encontram-se presentes no processo de transformação espiritual exposto por Nietzsche, na medida em que fortalecem o ser humano e permitem o surgimento do *Übermensch*.

Sendo essa a hipótese principal do texto, se faz necessário compreender as hipóteses que a rodeiam. Em primeiro lugar, compreendemos que o tema do cuidado de si não se encontra preso ao contexto da Filosofia Antiga, pois pode ser reatualizado em diferentes períodos da história. Em segundo lugar, o ascetismo – após estudarmos a visão positiva que a ele é dada por Nietzsche – parte do processo de desenvolvimento de uma pessoa. Por fim, o ascetismo, contendo uma visão positiva e sendo utilizado pelo espírito livre para a formação de práticas espirituais de cuidado de si [na medida em que podemos ver esse tema sendo

atualizado no século XIX por Nietzsche], é ele mesmo, fundamental para o processo que leva ao surgimento do *Übermensch*.

Para comprovar a veracidade de nossas hipóteses, teremos objetivos a serem cumpridos. O objetivo principal está no estudo do conteúdo, que encontra-se nas hipóteses, possibilitando a comprovação da relação entre esses temas. Já os objetivos secundários se encontram em cinco partes. A primeira delas, em nosso estudo das práticas antigas de cuidado de si, através da leitura realizada por Foucault. Sendo assim, será possível abordar diferentes escolas para compreendermos suas semelhanças e diferenças e, o que pode ser entendido por cuidado de si. O segundo ponto está em compreender a interpretação do ascetismo e do ideal Ascético de Nietzsche, tornando-se possível comparar com a leitura de Foucault acerca do termo *Askésis* e, como ele desenvolveu na Filosofia Antiga. Tudo isso, permitirá mostrar que existe uma visão positiva no ascetismo e que ele pode ser utilizado para desenvolver uma espiritualidade, sem que esse último termo seja apenas atrelado à prática ascética cristã (que é entendida como decadente e fundamental para o sofrimento humano). Neste sentido, poderemos ver que Nietzsche permite uma reatualização do termo, trazendo aspectos originais Antigos, e superando a significação cristã, que ficou intrínseca ao próprio conceito. No entanto, isto permitirá reinterpretar outros conceitos, como espiritualidade, religiosidade, solidão etc. sem o caráter enfadonho que é atribuído pelo cristianismo, bem como, consentir o desenvolvimento de novas perspectivas – que serão importantes para movimentar a criação de novos valores. Em terceiro lugar, encontramos a necessidade de avaliar se o espírito livre se utiliza do ascetismo. Já em quarto lugar, assumindo que o terceiro ponto mostre resultado positivo, é necessário compreender se o ascetismo praticado pelo espírito livre terá relação com a formação do *Übermensch*, na medida em que o mesmo é um *tipo* de ser humano. Se todos estes pontos se mostrarem verdadeiros, então é necessário concluir que o cuidado de si está presente na filosofia da transformação do espírito de Nietzsche.

Dessa forma, a organização dos capítulos fica da seguinte forma. O primeiro capítulo tratará da leitura de Foucault acerca do movimento do cuidado de si, para isso, usaremos a *Hermenêutica do Sujeito*, onde veremos o tema no *Alcíbiades* de

Platão – o cuidar de si para poder cuidar dos outros no sentido político. Também observaremos o tema da medicina Antiga, na medida em que permite postular comportamentos para manterem a saúde e, a pureza, bem como esses comportamentos se sustentam como regras de cuidado de si. Adiante, veremos como estas práticas de cuidado se manifestaram no estoicismo, epicurismo e cinismo nos possibilitando entrar em contato com diferentes práticas, para compreendermos uma visão mais abrangente do que é o cuidado de si.

No segundo capítulo faremos a transição de Foucault para Nietzsche. Esse é o momento de explicar o projeto filosófico de Foucault, com suas investigações para que possamos compreender a *Askésis* como conceito filosófico e, como a mesma se relacionou com práticas de cuidado na Grécia Antiga – principalmente com a tarefa de dizer a verdade, entendida como *parresía* (ou seja, a construção de práticas que permitam as pessoas a obterem capacidade de falar francamente). Após isto, entramos em Nietzsche com sua interpretação sobre o ascetismo e Ideal Ascético. Para uma visão completa, será necessário compreender o que é o ressentimento e como ele é, uma doença que se mantém ativa no ser humano por causa de práticas ascéticas fornecidas pelo sacerdote. Aqui também, observaremos o desenvolvimento da má consciência e, a leitura sobre a vontade de verdade como motor do ser humano.

No terceiro capítulo buscaremos analisar a ocorrência do espírito livre no período intermediário das obras de Nietzsche. É de nossa obrigação compreender a leitura que Nietzsche faz acerca da moral e do imoralismo, para que possamos entender como o espírito livre está em relação a estes temas. Em seguida, investigamos a relação do espírito livre com o ascetismo, enquanto ferramenta na prática de libertação dos valores passados. Uma vez que, se estabeleça essa conexão, vamos de encontro à leitura que Nietzsche faz dos filósofos antigos que fizeram parte do fenômeno que Foucault, que compreenderam as escolas do cuidado de si. Por fim, buscamos entender algumas possíveis práticas ascéticas de acordo com o espírito livre.

Ao último capítulo é dedicado o estudo das transmutações do espírito e a tarefa da transvaloração de todos os valores. Buscaremos entender em que nível o espírito livre se encontra e quais são as mudanças de interpretação entre o período

intermediário e o período tardio, na qual será necessário investigar também a transformação ocorrida na compreensão do imoralismo e, como esses dois conceitos se relacionam. Na lógica das transmutações é, preciso compreender quem é o tipo além-do-homem e a tarefa da transvaloração de todos os valores.

2 O cuidado de si

Nesse primeiro momento, é necessário estudarmos o significado do cuidado de si e, como ele se manifesta em diferentes escolas filosóficas no período Antigo. Para isso, contaremos com a análise de Michel Foucault acerca desse conteúdo¹. O que se entende por *cuidado de si* é um conceito filosófico que, no entender de Foucault, reúne um conjunto de práticas que visam o cuidado e desenvolvimento de uma pessoa, na medida em que possibilitam a realização existencial e prática desta pessoa enquanto ser humano. Essa discussão se encontra principalmente em *A hermenêutica do sujeito*², que Foucault estrutura em três momentos: o primeiro se dá na Grécia Antiga, o segundo nos séculos I e II de nossa era em Roma e, por fim, temos o momento que se dá antes do que é entendido por Idade Média, a saber, em torno do século IV.

2.1 Alcibiades

Entrando no texto citado, teremos relação com algumas distinções de termos da época e com a análise de *Alcibiades*, texto de Platão. A distinção de maior importância para nosso texto se dá entre *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*. A primeira é traduzida por “conhecer a si” – expressão que fica marcada no vocabulário filosófico de Sócrates – e a segunda é traduzida por “cuidar de si”. Segundo Foucault, tal evidência não existia em um primeiro momento no pensamento grego, ou seja, cuidar de si e conhecer a si mesmo faz parte de um

1 Nossa intenção, nesse texto, é partir de Foucault como um guia geral para o estudo desse tema e suas manifestações para que, nos próximos capítulos, possamos estudar os textos de Nietzsche. Não queremos entrar em um debate maior com Hadot e Dodds, por exemplo. A análise desse debate é abordada por Meireles em seu doutorado, onde podemos ver implicações de Hadot como a continuidade das práticas xamanísticas pelas escolas Antigas – algo que também aparece em Dodds (MEIRELES, 2020, p. 195).

2 É importante destacar, já no começo, que Foucault possui uma compreensão particular sobre o termo *sujeito*. Ao atribuir um pensamento próprio a tal termo, busca-se fugir das significações clássicas. Para o filósofo francês é importante “[...] pensar o sujeito como um objeto historicamente constituído sobre a base de determinações que lhe são exteriores” (REVEL, 2005, p. 84). E ainda: “se o sujeito se constitui, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si” (REVEL, 2005, p. 85). Embora seja importante ter isso em mente, não queremos atribuir um significado forte a essa palavra em nosso texto. Pensamos *sujeito* como sinônimo de *pessoa*, *ser humano*, *indivíduo*. Ressalvamos essa informação, pois nos próximos capítulos, ao tratarmos de Nietzsche, utilizaremos esses termos semelhantes para buscar evitar qualquer tipo de confusão com o significado atribuído por Foucault ao termo *sujeito*.

mesmo processo, seja em uma perspectiva filosófica ou espiritual. Tal separação dos termos, aparece em Descartes, por exemplo, mas também antes dele.

É interessante notar que, Foucault busca estudar esse tema mirando na relação existente entre o sujeito e a verdade, i.e., na veracidade de seu discurso. Nesse contexto, algumas práticas ou hábitos poderiam ser mais vitoriosos no processo de verbalização da verdade, no entanto, vemos que a *epiméleia heautoû* é uma atitude que se dá de si para consigo e, de si para os outros – ou seja, apresenta um caráter social. Além disso, a mesma é certa forma de atenção, i.e., certa forma de olhar para o mundo. Por fim, o filósofo francês nos mostra que ela designa ações de si para consigo. Isso quer dizer que cuidar de si é estabelecer hábitos/práticas que tornem o sujeito capaz de perceber o mundo como é e, com isso, ser capaz de dizer a verdade. A meditação, por exemplo, é estabelecida como forma de evitar a agitação da cidade e, com isso, acalmar o espírito para que seja possível obter percepções de forma lúcida.

Com este esclarecimento em mente, é necessário compreender as características destas práticas no texto *Alcibíades*. A primeira diz respeito à necessidade que está vinculada ao exercício do poder. Cabe notar que Alcibíades foi uma figura política, com origens de uma família poderosa. Assim, nas palavras de Foucault:

Como vemos "ocupar-se consigo" está, porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 48).

Novamente temos o caráter social do cuidado de si, neste caso sendo aplicado em relações políticas.

Adiante, vemos que essa necessidade está relacionada com a insuficiência da educação de Alcibíades. Nas palavras do filósofo:

Através dela porém é a própria educação ateniense que é inteiramente insuficiente, e sob dois aspectos: o aspecto, se quisermos, propriamente pedagógico (o mestre de Alcibíades nada valia, era um escravo e um escravo ignorante, quando entretanto a educação era coisa por demais séria para que conviesse confiar um jovem aristocrata destinado a uma carreira política a um escravo familiar e doméstico); crítica, igualmente, do outro aspecto, menos imediatamente clara, mas que se insinua ao longo de todo o começo do diálogo, a saber, a crítica do amor, do *éros* pelos rapazes que, para Alcibíades, não teve a função que deveria ter tido, já que ele foi assediado, assediado por homens que, na realidade, dele só queriam o corpo, mas não ocupar-se com ele – este tema reaparecerá um pouco mais

adiante – ou não queriam incitar Alcibíades a ocupar-se consigo mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 48).

Nesse sentido, a criação de hábitos seria uma forma de medicamento às insuficiências de uma formação irregular.

A terceira característica da *epiméleia heautoû* neste momento se dá com a idade de Alcibíades. Considerando o período da qual estamos falando, Alcibíades estava no momento certo para começar a ocupar-se consigo. Se fosse o caso de ser mais velho, já apresentaria muitos vícios e muitos costumes difíceis de alterar. No caso de Alcibíades, esta idade diz respeito ao momento em que encontra-se no princípio da carreira política, ou seja, quando já não se contará mais como guia de um mestre.

Por fim, a última característica se dá com a urgência deste momento, em que Alcibíades ignora a natureza deste objeto com que tem de se ocupar. Neste momento, vemos que Alcibíades está preocupado em ocupar-se com a cidade e, com isso, se esquece de responsabilizar-se consigo. Contudo, para bem governar é necessário primeiro importar-se consigo e, posteriormente, com a cidade. É natural pensar que aquele que não sabe administrar sua própria vida, seus próprios desejos e inclinações, também não saberá administrar as necessidades de uma cidade. Foucault nota que aqui surge o problema da definição do *eu* ao qual o sujeito deve se ocupar.

É interessante notar, antes de entrarmos nos motivos para a preocupação com o cuidado de si no contexto de Alcibíades, que também houve diferentes abordagens sobre o cuidado de si na Grécia Clássica. Alguns pontos principais são enunciados por Michel Foucault na seguinte ordem: 1º Os ritos de purificação. Nas palavras do filósofo:

A prática da purificação, enquanto rito necessário e prévio ao contato não apenas com os deuses, mas [com] aquilo que os deuses podem nos dizer como verdadeiro é um tema extremamente corrente, conhecido e atestado desde muito já na Grécia clássica, na Grécia helenística e, finalmente, em todo o mundo romano. Sem purificação não há relação com a verdade detida pelos deuses (FOUCAULT, 2006, p. 59).

Aqui vemos que é necessário purificar-se do que é mundano ao ter uma relação com os deuses. Disso surgem hábitos que permitem a construção desta relação, ou seja, não é possível um contato com a verdade a qualquer momento sem uma preparação para tal atividade.

Em segundo lugar, Foucault traz o que se entende por concentração da alma. E aqui temos uma forte relação com o problema do *movimento* que é tão característico deste período grego. Isto é, existe movimento na alma, “a alma, o sopro, é algo que pode ser agitado, atingível pelo exterior. E é preciso evitar que a alma, este sopro, este *pneuma* se disperse” (FOUCAULT, 2006, p. 59). Dessa forma, é necessário um exercício de concentração, para que não se perca essa noção de substancialidade do sujeito.

O terceiro exercício diz respeito à *anakhóresis*, que é traduzida por *retiro*. Nas palavras de Foucault: “o retiro, compreendido nestas técnicas de si arcaicas, é de certa maneira desligar-se, de ausentar-se – ausentar-se, mas sem sair do lugar – do mundo no qual se está situado” (FOUCAULT, 2006, p. 60), ou seja, podemos entendê-lo como uma forma de meditação – considerando as características de seu período. É uma forma de concentrar-se em si. É nesse momento que podemos ver o que se torna a preocupação do sujeito como objeto de si mesmo, i.e., ele foca suas atenções para se colocar como objeto de estudo. Neste estado, o sujeito estuda a si mesmo – algo que será, posteriormente, relacionado ao *conhecimento de si*.

Por fim, temos as práticas de resistência. Elas dizem respeito à atitude do sujeito nos momentos em que, tem de suportar grandes dores ou grandes tentações. Pode ser entendida como uma forma de controlar os impulsos que estão agitando o corpo. Naturalmente isso não é entendido como niilismo, por exemplo, pois aqui não impera o caráter de castigo a si por ter um impulso, mas sim, o controle sobre esse impulso. Seria uma postura quase de senhor de si, i.e., aquele que escolhe quais são os melhores impulsos a se ter para que realize suas intenções.

Ao compreendermos tais características, Foucault nos leva a entender como que surgiu a preocupação com o cuidado de si. Vemos que no contexto de Alcibíades, tal ponto está relacionado com o governo e essa é a primeira característica, i.e., o problema que surge com a figura de autoridade para Alcibíades. Em um segundo momento, surge o problema de sua formação e tal ponto recai nas relações de amor entre os homens em Atenas. Isto é um problema porque:

Os homens adultos assediam os jovens enquanto estão no esplendor de sua juventude. Mas os abandonam quando estão naquela idade crítica em que, precisamente, tendo já saído da infância e se desvincilhado da direção e das lições dos mestres de escola, necessitariam de um guia para se

formar nesta coisa outra, nova, para a qual não foram de modo algum formados por seu mestre: o exercício da política (FOUCAULT, 2006, p. 56).

Ou seja, não há uma preocupação com a educação desse homem, mas apenas o desejo de posse sexual – o que hoje entendemos como *irresponsabilidade afetiva*. Assim, tal jovem que está sendo formado acaba ficando incompleto por não ter tido um mestre que se preocupasse com sua formação, mas apenas com sua beleza e jovialidade – que um dia se desfazem em todos os mortais.

O último elemento que surge no contexto de Alcibíades é o da ignorância – que também será tratado por Sócrates. Alcibíades “acreditou mesmo poder defini-lo designando-o como aquele que assegura a concórdia entre os cidadãos. E eis que ele sequer sabe o que é a concórdia, mostrando que, ao mesmo tempo, não sabe e ignora que não sabe” (FOUCAULT, 2006, p. 57). Portanto, a ignorância diz respeito ao não saber que não se sabe o que se deveria saber. Neste caso vemos a ignorância acerca da função de um governador. E também diz respeito à ignorância de si mesmo, por não conhecer quais são suas capacidades.

Tendo esclarecido como se dá esse surgimento em *Alcibíades*, Foucault nos mostra que a questão de cuidar de si assume uma postura metodológica e formal. Isto é, necessário entender o que é esse *eu* que se tem de se ocupar. A resposta de Alcibíades leva a afirmação da *alma*, ou seja, cuidar de si não diz mais respeito sobre as ações que são feitas, mas sim ao sujeito que é o ator e objeto desta prática. Por fim, cuidar de si, então, é cuidar da alma.

No entanto, é interessante observar que a alma, neste contexto, não assume a perspectiva de substancialidade. Foucault mostra que Platão está se referindo ao que podemos entender como alma-sujeito.

Portanto, como vemos, quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khresthai/khrêsis* para chegar a demarcar o que é este *heautón* (e o que é por ele referido) na expressão "ocupar-se consigo mesmo", quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *khrêsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito (FOUCAULT, 2006, p. 71).

Logo, se desenvolve esta noção de relação entre as coisas do mundo e entre o sujeito. Neste sentido, cuidar da alma também envolve cuidar o que está ao seu redor, cuidar como as coisas exteriores afetam o sujeito, etc.

Outro ponto importantíssimo, mas que Foucault cita rapidamente, diz respeito à figura do mestre, surgindo outro caráter social destas práticas. Logo, para que se cuide de si é necessário contar com um mestre – isso também remete a insuficiência da pedagogia fornecida a Alcibíades. “O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 73). Neste ponto podemos identificar como a figura do amor ao discípulo – que foi mostrada mais acima – se aplica nesse contexto. É necessário que o mestre ame aquele que ensina, é necessário que se preocupe com o modo como esse sujeito desenvolve seu cuidado e suas práticas. Ao finalizar sua aula em 13 de janeiro de 1982, nos é mostrado que esse tema pode se manifestar na alimentação (regime/dietética) e também na erótica. Assim, vimos como surge o interesse para o cuidado de si no período de Alcibíades.

Entretanto, um cenário interessante que ainda não abordamos diz respeito à ligação da *epiméleia heautoû* com a *gnôthi seautón*. Vimos que tais termos serão separados conforme os séculos avançam, mas é de nosso interesse saber como esses termos estavam conectados no contexto de Platão. O fim das práticas de cuidado de si está no conhecimento de si. Não se trata de uma subordinação de um termo ao outro, mas sim, de uma relação que se dá através do processo de conhecimento da verdade do que se é.

Com isso, temos um momento bastante interessante, que é a *metáfora do olho*. Assim como Foucault nos mostra, nela devemos buscar enxergar a nós mesmos no outro. Neste contexto, observamos certo caráter social, mesmo que em uma metáfora, mas que, além disso, há também um movimento de mirar sua atenção para o divino. É neste processo que a alma pode conhecer a si mesma. É nesse sentido que se pode compreender que o cuidado de si dá acesso à verdade. Com esse último momento, cobrimos o que há de interessante para nossa pesquisa na leitura de Foucault acerca do *Alcibíades*.

Antes de passar aos séculos I e II de nossa era, gostaríamos de lembrar a diferença entre os textos *Alcibíades* e *Laques* abordados por Foucault³. Na aula de 29 de fevereiro de 1984 temos uma breve abordagem que, diga-se de passagem, é muito reveladora, embora este texto já tenha sido tratado em alguns momentos antes. Primeiro temos os pontos em comum dos textos.

[...] a *parresía* de Sócrates serve para perguntar aos interlocutores [...] se eles são capazes de dar conta de si, de dar razão de si (*didónai lógon*). [Em segundo lugar,] essa *parresía*, que serve para pedir aos interlocutores para dar conta de si mesmos, deve conduzi-los e efetivamente conduz à descoberta de que são obrigados a reconhecer que têm de cuidar de si mesmos. Enfim, terceiro ponto comum a esses dois diálogos, nessa condução no sentido do cuidado de si mesmo [...], Sócrates aparece como aquele que é capaz, cuidando dos outros, de lhes ensinar a cuidar de si mesmos (FOUCAULT, 2011, p. 138).

Como vimos, a postura de Sócrates serve para mostrar à pessoa se ela tem capacidade de cuidar de si. Após reconhecer que deve cuidar de si, Sócrates é aquele que pode ensinar aos outros, tal cuidado, sendo semelhante ao que ocorre com Alcibíades.

Mas existem diferenças nesses dois textos. O primeiro é o texto que expõe a metafísica da alma, pois observamos que o objeto de cuidado do sujeito é exatamente a alma (*psykhé*). Já no *Laques* temos a atenção voltada para a existência, na medida em que se desenvolvem formas de viver. É neste momento que contaremos com os exercícios ascéticos e não apenas a contemplação da alma. Notamos a possibilidade do surgimento de exercícios do corpo, que tenham relação com a forma de dizer a verdade, na qual surge um ponto fundamental que ocorre nesses textos de Platão com a figura de Sócrates, a fundação da existência como objeto estético⁴.

2.2 Séculos I e II da era comum

Nesse momento teremos uma série de novas interpretações vinculadas às práticas de cuidado de si. Aqui, identificamos que, o cuidado de si se torna um princípio geral, ou seja, necessário a todos sua ocupação consigo, enquanto em

³ Meireles nota um ponto importante que é a diferença do *Alcibíades* com outros textos além do *Laques*. “Para ele, o que difere o diálogo *Alcibíades* dos demais textos platônicos, como a *República*, o *Fédon*, o *Fedro*, com relação ao preceito de que é necessário ocupar-se consigo é que o “si mesmo” enquanto alma não designa uma substância, mas um sujeito” (MEIRELES, 2020, p. 95).

⁴ A partir dessa compreensão é que Foucault criará sua *estética da existência / vida como obra de arte*. A continuação a essa aula de 29 de fevereiro fornece o desenvolvimento da existência pelo cristianismo, estoicismo, cinismo e chegará a um dos pontos fundamentais de Foucault, que é a afirmação dos movimentos revolucionários dos séculos XIX e XX como formas de vida cínica.

Alcibíades, tal cuidado era necessário apenas àquele que era aristocrata e buscava uma vida no poder. Além disto, esse novo movimento defende o cuidado de si com fim em si mesmo e não com o fim na cidade – como era em *Alcibíades*.

Uma característica que será diferenciada neste movimento é o que entendemos por *arte de viver*. De cunho estético e ético, tal ponto diz respeito a como o cuidado de si assume, no sujeito, um caráter de extensão da própria vida, ou seja, não é apenas uma ferramenta, mas sim parte da vida do sujeito - e isso é natural, se levarmos em conta que Alcibíades utilizava suas práticas apenas como parte do processo de ser um bom governador. Agora, quando o ponto central do cuidado de si é levado para a vida do sujeito, é natural que ele seja visto como uma extensão daquele que o pratica⁵.

Nesse período temos um desenvolvimento mais concreto acerca das fases da vida. Sua principal aplicação diz respeito à adolescência e à velhice. Na juventude é necessário construir práticas para se preparar para a vida. Isso quer dizer que, torna-se necessário que o sujeito seja capaz de lidar com tudo que pode lhe acontecer, inclusive com as maiores dores – a partir disto é que referenciamos o caráter formador do cuidado de si. Não apenas se há esse caráter formativo, mas também o corretivo, p.ex., de maus hábitos, assim o sujeito luta por construir práticas que lhe sejam positivas. Já, na velhice, é necessário cuidar de si para rejuvenescer.

Há também, uma relação entre filosofia e medicina. O cuidado de si passa a ter função de reparo e correção do estado em que a pessoa se encontra (FOUCAULT, 2006, p. 119). Foucault relembra a relação entre filosofia e a medicina desde Platão e compreende que, desde este período, há este vínculo⁶.

5 Além disso, a “[...] terceira modificação é que o cuidado de si passa a não se manifestar na forma exclusiva do conhecimento de si, o que não significa que o conhecimento de si tenha desaparecido, mas que se integrou a um conjunto mais vasto de expressões” (MEIRELES, 2020, p. 97). Nesse momento, teremos também uma ressignificação do *gnôthi seautón*.

6 Ao tratarmos desse período, não estamos nos referindo à medicina em seu sentido moderno. Em outro texto, Foucault pontua essa relação da seguinte forma: “A medicina não era, a esse título, simplesmente concebida como uma técnica de intervenção que, em caso de doença, empregaria remédios e operações. Ela também devia, sob a forma de um *corpus* de saber e de regras, definir uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo, com o alimento, com a vigília e com o sono, com as diferentes atividades e com o meio” (FOUCAULT, 1985, p. 106). Araldi também comenta esse ponto e sustenta essa tese. “Foucault ressalta que a medicina estava bem próxima da filosofia, pois ambas diziam respeito à salvação e à saúde. Caberia à medicina propor um regime de conduta, que pudesse ser assumido pelos indivíduos de modo voluntário e racional” (ARALDI, 2020, p. 76).

Adiante, nesse novo momento, a velhice assume uma nova importância. É na velhice que se pode sentir prazer em ser quem se é. Toda a preparação que se teve na juventude possibilita seu momento único na velhice, sendo assim, o sujeito pode simplesmente aproveitar a si mesmo.

É interessante notar que Foucault se questiona sobre a universalidade deste movimento. Em sua posição, o cuidado de si não assume postura universal. Tal fenômeno faz parte de um movimento histórico que diz respeito às práticas e técnicas que o sujeito utiliza em si mesmo. Portanto, o autor permite mostrar que existe uma espécie de divisão. Em um ponto temos um caráter religioso trazido pela tradição cristã, que seria popularmente das práticas de si, num segundo ponto, temos uma perspectiva mais individual de tais tecnologias.

2.2.1 O mestre

Gostaríamos de entrar agora em outro tema em questão destas práticas, que diz respeito à figura do outro. Ela é fundamental na construção das tecnologias de si. O outro assume uma postura ainda mais importante quando é transfigurado na figura do mestre. Foucault nota, que existem três tipos em que o mestre se apresenta. O primeiro diz respeito à atividade de mestria de exemplo, ou seja, o mestre é aquele que age de forma adequada, fazendo com que seu agir seja um exemplo ao qual o discípulo possa se espelhar. O segundo diz respeito à competência do mestre, i.e., à capacidade de transmitir seus conhecimentos – nesse sentido, são entendidos como conteúdos, habilidades e etc. Por fim, existe a mestria socrática, que se dá através do diálogo – cremos que os próprios escritos platônicos são suficientes para entendermos como se dava essa relação. Tendo isto em mente, Foucault defende que todos esses movimentos de mestria se dão “[...] sobre um jogo entre ignorância e memória” (FOUCAULT, 2006, p. 158), onde o desenvolvimento do sujeito tem saída do jovem de sua ignorância, com o desenvolvimento de sua memória.

No período de que estamos tratando, essa figura do mestre assume uma forma institucional, ou seja, o filósofo é visto como membro do Estado, e não apenas como um pensador livre. Assim, existem duas formas em que essa relação institucional ocorre. A primeira vem na figura da *skholé* e é do tipo grego. Nesta, identificamos uma figura que será importante no pensamento de Nietzsche, que é

Epicuro. Em sua filosofia há defesa da existência de amizade entre o mestre e o discípulo. Para essa amizade dar certo, é necessário a *parresía*, que pode ser entendida como uma fala honesta com o outro⁷. E por ser honesta, entende-se que ela não teme nenhuma consequência, não é uma fala que busca ser polida, tampouco que busque ser grosseira, é uma fala franca.

A segunda forma institucional diz respeito à forma romana, e ela surge na figura do conselheiro privado. Tal conselheiro é, naturalmente, o filósofo. Sêneca foi um sujeito que adotou tal postura para si – tornou-se um filósofo “de profissão”. Foucault nos mostra alguns pontos importantes para esse momento no *De tranquillitate* do filósofo romano. O primeiro deles diz respeito, ao regime e a saúde do sujeito (dietética). Aqui entram a alimentação, a higiene, a qualidade do sono, exercícios físicos e o que mais lhe diz respeito à saúde. O segundo momento expõe o respeito à economia, ao saber, à prestação de contas acerca dos assuntos familiares e religiosos. Por fim, identificamos o que diz respeito à erótica, i.e., questões referentes ao amor. Nas palavras de Foucault:

[...] é o amor pelos rapazes ou o amor pelas mulheres; é o amor que comporta uma consumação sexual ou não? Este problema, o do amor verdadeiro, não está presente. Trata-se de uma espécie de questão individual bastante estranha, em que se compara a intensidade, o valor, a forma deste amor [...] (FOUCAULT, 2006, p. 199).

Portanto, conhecemos que o cuidado de si, principalmente em Sêneca, foca sua preocupação com esses três momentos da vida do sujeito.

2.2.1.1 Dietética, Hipócrates e Galeno

No segundo volume de *História da Sexualidade*, Foucault dedica três capítulos para essa discussão, sendo um para cada um dos momentos citados. Assim, começamos com a dietética. Em princípio, o que se tem por dieta é um

⁷ Exploraremos com mais atenção a questão da *parresía* no próximo capítulo. Nesse momento se faz necessário compreender as visões positivas e negativas acerca da temática da *parresía*. Em primeiro lugar, em *A coragem da Verdade* Foucault nos mostra que há um valor pejorativo associado ao falar qualquer coisa, seja sem reflexão prévia ou apenas como favorável em um certo discurso. Depois temos o valor positivo que está em dizer a verdade sem esconder nada no discurso. Há também dois pontos complementares à visão positiva, que está no fato de o que é dito ser algo que o próprio indivíduo pensa e, por fim, que isso possa lhe causar um risco de violência (FOUCAULT, 2011, p. 12). Meireles mostra que os estudos de Foucault sobre o tema da *parresía* fizeram com que ele entendesse essa temática nos dois primeiros séculos de nossa era associada ao caráter ético e, conforme seus estudos progrediram, Foucault entendeu a origem dessa temática no âmbito da política, que entrou em crise no séc. IV a.C. (MEIRELES, 2020, p. 38). O risco associado à violência que vimos acima requer do *parresiasta* uma coragem que pode não ser aceita na democracia Antiga.

desvio da medicina antiga⁸. O que vem de importante nesta nova ciência diz respeito à análise do que tornou o corpo doente.

Neste momento, Foucault cita a *Epidemias* de Hipócrates (que é considerado o pai da medicina grega). É fundamental mencionar que, Hipócrates viveu nos séculos V e IV a.C., fazendo parte de outro contexto filosófico que o encontrado nos séculos I e II d.C. O regime recomendado trazia consigo exercícios, alimentos, formas de dormir e até considerações acerca das relações sexuais. Nos exercícios, existem os que são naturais e os que são violentos. Os primeiros dizem respeito a caminhadas (que é uma forma de se relacionar com o corpo) e os segundos podem ser a luta, por exemplo. É interessante notar que todas as recomendações levam em consideração o momento do dia em que é praticada, a estação em que se está e a idade do sujeito. Também é levada em conta a alimentação obtida antes dessas práticas.

Nesse sentido, o regime assume a postura de garantir uma boa saúde e uma boa alma. Foucault, no entanto, nos mostra que havia uma desconfiança acerca de regimes que eram muito intensos. Nesta época, não havia a preocupação em ter uma longa vida, mas sim que fosse possível ao sujeito desfrutar dos momentos em que viveu, i.e., que sua saúde fosse útil e que o sujeito não precisasse viver encamado, por exemplo, só para garantir mais 10 anos de vida.

Embora tenhamos um capítulo só para os *aphrodisia*, há também na dieta uma preocupação com o uso dos prazeres. A base de Foucault está novamente em Hipócrates. Escolhemos uma citação acerca da primavera como exemplo.

Durante o período de primavera, quando o ar é mais quente e mais seco, e quando convém se preparar para o crescimento do corpo, deve-se comer tanto carnes cozidas como assadas, absorver legumes úmidos, tomar banhos, diminuir a quantidade de relações sexuais e de vomitórios; só vomitar duas vezes por mês, em seguida mais raramente ainda, de maneira que o corpo mantenha uma “carne pura” (FOUCAULT, 1998, p. 103).

⁸ A relação com a medicina é muito importante para a boa vida em todo esse momento Antigo. “Os temas da dietética e da cura do corpo (*curatio corporum*), a prática de exercícios como leitura em voz alta, os passeios e os banhos foram praticados regularmente desde a época de Sócrates, passando pelo século de Epicuro – e foram praticados com mais rigor ainda nos dois primeiros séculos de nossa era. Justamente na Época de Ouro da cultura de si, a atenção aos hábitos e prazeres do corpo foi bastante desenvolvida nas reflexões de Sêneca e de Marco Aurélio. Por isso, o valor elevado concedido ao regime medicinal era essencial nessa ética do cuidado de si” (ARALDI, 2020, p. 78). Não era possível deixar o corpo se enfraquecer e adoecer. O cuidado de si implica essa relação com o corpo.

O fundamento desta indicação está na preocupação de que uma potência não tome conta da outra e assim desregule o corpo. Neste sentido, surge aqui uma defesa de que a economia dos atos sexuais é preferível para a boa vida do sujeito, ou seja, não importa muito a forma com a qual se dá o sexo, mas sim a sua quantidade. Porém, torna-se importante esclarecer que mesmo que houvesse esse tipo de preocupação, isso não significa que os atos sexuais fossem diminuídos pelos gregos, pois, não eram vistos como algo moralmente inferior ou ruim.

Além disso, temos no terceiro volume de *História da Sexualidade* um momento sobre Galeno e sua interpretação dos *aphrodisia*. Com Galeno, estamos no contexto dos séculos I e II de nossa era. Para o médico, esse conceito possui relação com o tema da morte, imortalidade e reprodução (FOUCAULT, 1985, p.110). Como resultado, em sua visão, existe a diferença entre sexos por não ser possível à imortalidade, onde a partir deste conceito é que surge a possibilidade de se reproduzir, para dar continuidade à vida. Para que tal continuação fosse possível, Foucault nos mostra três elementos que justificam tal posição. Primeiro, temos os órgãos utilizados para a geração de vida, segundo - o prazer que surge nas atividades de *aphrodisia* e terceiro, o desejo da pessoa querer executar tal ato. Não obstante, encontramos na fisiologia de Galeno o isomorfismo dos sexos e uma análise do processo paroxístico da excreção. Esse processo vincula

[...] os mecanismos do ato sexual com o conjunto do organismo; e, ao mesmo tempo, de fazer dele um processo em que se encontram engajadas a saúde do indivíduo e, no final das contas, sua própria vida (FOUCAULT, 1985, p. 112).

Assim, nota-se que o uso dos atos sexuais causa um impacto na pessoa, fundamentando um cuidado com esse uso, com as formas e frequência em que ocorre.

Portanto, na visão de Galeno, segundo Foucault, há ultrapassagem dos limites da morte, na medida em que é dada continuidade a geração. Porém, há também a preocupação que surge a partir dos resultados que o corpo sofre após tal ato. Por fim, há relação com um possível conjunto de doenças. Nas palavras de Foucault:

Um fio perfeitamente visível vai, nas análises de Galeno, de uma cosmologia da reprodução a uma patologia das excreções espasmódicas; e do fundamento em natureza dos *aphrodisia* ele leva à análise dos perigosos mecanismos que constituem sua natureza intrínseca e que os aproximam de doenças temíveis (FOUCAULT, 1985, p. 115).

Podemos ver aqui também, essa preocupação que o ato sexual causa ao seu praticante, como possível causador de certa desorganização das forças internas.

Aproveitando o espaço, temos um outro ponto muito importante que diz respeito à medicina do século IV (Foucault referencia a partir dos livros IV em *A República* e *As Leis* de Platão)⁹. Temos três classificações. A medicina é uma arte da conjuntura, da persuasão e é uma atividade que dura por toda a vida. Ela é de conjuntura, por dizer a respeito de situações difíceis e de conjectura, pois o médico precisa supor o que ocorrerá com a doença. Ela também é arte de persuasão, pois aquele que cura tem de mudar o pensamento do doente, mostrando como esse viveu sua vida de maneira inadequada. Por fim, ela tem de durar a vida inteira para que se tenha uma vida boa e, não deve ser usada *apenas* nos momentos de grandes dores¹⁰. A partir daqui identificaremos o surgimento de vários regimes acerca da alimentação, dos exercícios do corpo, das relações sexuais, pois são estes regimes que serão praticados para que a vida seja saudável – tornando-se da medicina um guia para a vida toda e não apenas, um conhecimento teórico que se aplica em momentos de doenças.

2.2.1.2 Econômica, casamento e família

Adiante, voltando ao texto de discussão de Hipócrates, entramos no assunto da econômica. Aqui temos a preocupação com o casamento. Considerando os *aphrodisia*, questiona-se acerca do papel dos atos sexuais no casamento. Seu papel aqui é principalmente o de reprodutor, diante disto, temos duas observações. A primeira é clara: trata-se do prazer. Já que o sexo diz respeito apenas à reprodução, o prazer é algo que pode ficar de fora. Posteriormente, temos o papel da mulher, que possui uma imagem social importante. Por um lado, é papel da mulher, fornecer filhos que sejam fortes e saudáveis. Por outro lado, é sua responsabilidade não cometer adultério.

Tendo isto em mente, é necessário compreender o porquê dos acontecimentos de casamento. Era exclusivamente para garantir a união da fortuna entre duas famílias. Aqui não há o amor romântico que surge nos séculos

⁹ Tudo isso estava no contexto da aula de 16 de fevereiro de 1983, onde Foucault abordava sobre o real da filosofia, sua distinção da retórica, que o discurso filosófico deveria ser apenas passado àqueles que quisessem escutar.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, 2010, p. 211/12.

posteriores. Isso é muito importante, porque o marido não dedicava todas suas atenções sexuais ao matrimônio. Há uma hierarquia em suas relações externas, a saber:

[...] o prazer é a única coisa que a cortesã pode dar; a concubina pode proporcionar, além disso, as satisfações da existência cotidiana; mas somente a esposa pode exercer uma certa função pertinente ao seu próprio *status*: dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar (FOUCAULT, 1998, p. 134).

Neste sentido, o casamento para o homem, estava em ter autoridade perante a família, isto é, ser o chefe, e ter uma responsabilidade social perante o nome de sua família.

Nisto, Foucault traz a *Econômica* de Xenofonte, que possui alguns princípios para o casamento, como nas relações gregas, a mulher era dada ao esposo ainda muito jovem, geralmente este tendo o dobro de sua idade. Assim, o marido não era apenas o companheiro, mas aquele que tinha a responsabilidade de dar uma formação a essa jovem mulher, tendo em vista que ela saía muito jovem de sua família e ainda não fora capaz de aprender o necessário.

Observamos ainda nesta cultura que o homem decidia casar-se e a família da moça decidia com quem ela se casaria. Novamente há a preocupação financeira por trás do matrimônio. O homem geralmente escolheria o casamento visando à geração de filhos. Considerando o que foi dito, notamos que dentro do casamento era necessário que cada um mantivesse suas obrigações, sendo o cuidado da casa e dos filhos geralmente destinados à mulher. Para que tal atividade tivesse sucesso, era recomendado a cada um o domínio de si – aqui, novamente, a relação com as práticas de cuidado com o sujeito.

Lembrando outros nomes, Foucault menciona Platão, Isócrates e Aristóteles, como perspectivas diferentes de Xenofonte. Em Platão, o casamento tem de ser útil à cidade. Neste sentido, há uma justiça que é colocada sob os parceiros no casamento, que é a lei. Neste sentido, respeitar a lei é respeitar a si mesmo.

Em Isócrates, há a necessidade de uma boa descendência da família, garantindo uma boa linhagem. Neste processo é necessário ao sujeito cuidar de si para que possa cuidar dos outros. Já em Aristóteles, a relação do homem com a mulher tem de levar ao bem-estar de ambos. Para isso, é necessário que se mantenha a posição dada pela natureza e que reine a justiça perante os dois. Apresentando estes últimos autores em mente, Foucault defende que no

pensamento clássico grego exista a defesa de que as relações sexuais externas são prejudiciais ao casamento. Nesse sentido, a relação sexual torna-se um questionamento moral.

2.2.1.3 Erótica e o uso do *aphrodisia*

Aqui, entramos no último momento, que é o da erótica, que diz a respeito às relações sexuais, onde não havia preconceito com a homossexualidade nesse período. Na verdade, Foucault defende que, na Grécia Antiga haveria a bissexualidade. Os sujeitos, portanto, não eram vistos como hétero - ou homossexuais, apenas eram distinguidos pelos gostos que tinham, sem que isso acarretasse em preconceito. O prazer em si pelos homens não era problema, o que tornava-se problema, no sentido moral, era o modo como esse prazer se dá.

O que se torna preferível neste momento, não está no gênero do sexo, mas sim na inclinação do sujeito ao que é mais bonito e mais honrado¹¹. Nas relações entre os homens, é também necessário que o sujeito atente para a idade e status do outro. Além disto, a figura do outro pode estar ligada à posição de filósofo, mestre, aquele que se ocupa com o sujeito para guiá-lo. Por isso, a pedagogia e o ensino filosófico estão bastante conectados ao amor aos homens.

Além disso, Foucault nos mostra a figura do *erasta* e do *erômeno*.

O primeiro tem a posição da iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações; ele tem que mostrar seu ardor, e também tem que moderá-lo; ele dá presentes, presta serviços; tem funções a exercer com relação ao amado; e tudo isso o habilita a esperar a justa recompensa; o outro, o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade; deve também evitar aceitar demasiadas honras diferentes, conceder seus favores às cegas e por interesse, sem pôr à prova o valor de seu parceiro; também deve manifestar reconhecimento pelo que o amante fez por ele (FOUCAULT, 1998, p. 175).

Assim, existe uma sequência de ações, um desenvolvimento que permeia toda essa relação entre o amante e o amado. Complementarmente, o filósofo francês nos mostra que, aqui não existe uma relação de posse sobre o outro. O amante tem a

¹¹ Também vemos o *aphrodisia* conectado na relação consigo. Mais precisamente, “[...] trata-se de buscar apreender como os indivíduos foram levados a exercer sobre si mesmos e sobre os outros “uma hermenêutica do desejo na qual seu comportamento sexual esteve, sem dúvida, envolvido, mas não, certamente, como domínio exclusivo”, e de analisar os diferentes jogos de verdade no movimento de constituição de si como sujeito do desejo” (REVEL, 2005, p. 34). Ou seja, há a ênfase de que a forma como se pratica o ato sexual está implicada na forma como se vive a vida. Não aprofundaremos a questão da erótica e *aphrodisia*, pois estamos buscando os pontos gerais dessa temática e ela não aparece com grande destaque nas reflexões do período intermediário de Nietzsche.

possibilidade de convencer o amado a agir de certa forma, mas não pode impor sobre ele um fardo.

Contudo, existe um grande problema para o sujeito que quer ser amado: o tempo. No pensamento grego, a idade do sujeito torna-se um problema conforme ele vai envelhecendo, pois seu corpo vai perdendo a beleza que possuía. Somente uma coisa pode vencer esse rompimento: a *philia*. Esse amor que é a *philia* é a amizade que é desenvolvida entre os dois sujeitos. Ela se dá, principalmente, com o compartilhamento de ideias, com semelhanças na forma de viver. O interessante é que a *philia* não se dirige apenas à relação homossexual, bem como a hétero ou bissexual, desta forma, constitui-se certa *arte de amar*.

Disso, partimos para a questão da honra que está relacionada à erótica. Aqui, Foucault nos mostra um termo importante, que é a *aischuné*. Ele é a

[...] vergonha que é tanto a desonra pela qual se pode ser marcado, como o sentimento que dela afasta: o que está em questão é aquilo que é vergonhoso (*asichron*) e que se opõe ao que é belo, ou ao mesmo tempo belo e justo (FOUCAULT, 1998, p. 181).

Ou seja, ao sujeito ainda cabe o cuidado com sua honra nas relações sexuais, pois existe uma imagem social que precisa ser preservada. Isso se torna importante, pois, da mesma forma que no casamento se busca construir uma família que dê bons filhos para uma boa vida em sociedade, nas relações amorosas dos homens há a preocupação com seu status e como isso influenciará seus futuros cargos na cidade.

Foucault nos mostra que nesse momento de transição, em que o jovem está quase chegando à vida adulta, há uma espécie de prova. É nesse momento que ele mostra aos outros o valor que possui. Além disso, é agora que ele desenvolve sua formação e sua cultura pessoal. Essa prova se dá da seguinte forma:

[...] a postura do corpo (evitar cuidadosamente a *rhathumia*, essa moleza que é sempre signo de infâmia), os olhares (onde se pode ler o *aidōs*, o pudor), a maneira de falar (não se refugiar na facilidade do silêncio, mas saber misturar palavras sérias e leves), a qualidade das pessoas que se frequenta (FOUCAULT, 1998, p. 184).

Ou seja, há uma quantidade de pontos a serem cuidados pelo jovem e tudo isso pode ser prejudicado por uma relação que lhe impeça ou atrapalhe de algum modo sua formação. Por isso a vergonha se torna um ponto importante nesse momento da vida. Assim, cabe ao jovem ter um equilíbrio entre a aceitação e a negação do que lhe é ofertado.

Foucault ainda nos mostra que a filosofia, baseada na interpretação de Demóstenes, está estritamente relacionada ao *epiméleia heautoû*, que é o cuidado de si. Ela é capaz de fazer com que o jovem torne suas capacidades mais desenvolvidas, fazendo com que ele consiga se estabelecer perante os outros.

Nesse período há o *princípio do isomorfismo*. Ele abrange a relação sexual e a relação social, ou seja, ambas estão relacionadas e causam impacto na outra. Isso quer dizer que como na sociedade existe a relação entre superior e inferior, na relação sexual há uma semelhança por parte do sujeito ativo e do passivo. E, ainda, temos a possibilidade de existir a relação entre um jovem e um homem já mais velho.

Dentro da problematização moral que está relacionada aos *aphrodisia*, surge à *antinomia do rapaz*, segundo Foucault. Se o jovem é naturalmente atraente e visto como algo desejável, ele também é aquele que está no momento em que tem de formar-se. O problema está em que, ao se entregar para outro homem (um mais velho), ele se torna objeto. Mas o sujeito que está buscando seu desenvolvimento não pode se colocar na posição de objeto, mas sim de possuidor, de governador de si mesmo. Por fim, essa relação tem de ser pensada. O jovem pode ceder em algum ponto e, com isso, conseguir uma recompensa. Foucault exemplifica tratando do sujeito que se entrega ao mestre (ponto passivo), mas que com isso recebe ensinamentos (ponto que lhe fortalece, principalmente em sua formação).

2.2.2 Cínicos, Epicuristas e Estoicos: sobre o conhecimento

Ao analisar as aulas de 10 e 17 de fevereiro de 1982, principalmente no que diz respeito à relação entre dizer a verdade e cuidar de si. Foucault divide sua análise em três partes, sendo elas sobre os cínicos, os epicuristas e os estoicos. Tal estudo será importante para termos uma base mais clara de cada um desses movimentos que existiram nesse período.

Começando com os cínicos, identificamos a figura de Demetrius, que foi confidente de Thrasea Paetus, que foi um senador romano. Seu ensinamento diz que é necessário manter na mente a figura do atleta. O bom atleta é aquele que conhece bem os movimentos necessários que precisa para vencer uma luta. Mas não basta conhecer tais movimentos se não é capaz de executá-los. Sendo assim, é

tarefa do bom atleta também ser capaz de utilizá-los em qualquer ocasião, i.e., estar sempre pronto e disposto para tal.

No entanto, surge a questão acerca do que é necessário conhecer. Nas palavras de Foucault:

Que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho [da] virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade. Enfim, saber que o mundo é um *habitat* comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir esta comunidade. (FOUCAULT, 2006, p. 287).

Percebe-se que tais pontos não dizem respeito ao sujeito enquanto sujeito, mas sim às coisas que são externas a ele. Nesse sentido, é necessário ter um conhecimento diferente acerca de tais pontos, diante dos ensinamentos de Demetrius. O verdadeiro dizer, ou saber, se desenvolve na relação do sujeito com os acontecimentos do mundo. Desta forma, surge o que Foucault denomina *saber relacional*. Aqui observamos o aprimoramento do ser humano, pois quanto mais se constroem essas relações, maior é a possibilidade de evolução.

Segundo Foucault, esse saber relacional é algo fundamental na construção de éticas do saber e da verdade. No contexto de Demetrius, temos um termo importante que é o *ethopoieîn*, significando a ação de “fazer” o *êthos*, i.e., formar um conjunto de práticas. Nesse sentido, o saber é importante quando ele executa um *êthos*¹².

Em um segundo momento, temos a análise dos textos epicuristas. Aqui também encontramos uma definição do saber. Para Epicuro, o saber é aquele capaz de formar um *êthos*. Tal saber é a *physiología*, que diz respeito ao conhecimento da natureza. Na leitura de Foucault, identificamos que:

O texto afirma: “O estudo da natureza (*physiología*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens ativos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias” (FOUCAULT, 2006, p. 291).

O saber não é usado para fazer uma diferenciação entre pessoas, seja por sua classe ou cultura. Tal atitude não diz respeito ao saber e é, uma mera arrogância do

12 Esse caráter prático e ativo do cínico é importante para Foucault ao buscar nos cínicos a possibilidade de reatualização do cuidado de si no século XX em perspectiva política. Vemos isso em (FOUCAULT, 2006, p. 305) e (FOUCAULT, 2011, p. 160), quando se fala dos movimentos revolucionários dos séculos XIX e XX, bem como o uso do dizer-a-verdade que se manifesta nesses movimentos.

que entendemos por *eruditos* – essa seria a *paideia*, no vocabulário de Epicuro. O saber, que é a *physiología*, se dá com essa relação do homem com a natureza.

O saber verdadeiro prepara o sujeito. A saber,

A *paraskeué* é a equipagem, a preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a nos deparar. A *paraskeué* é precisamente o que permitirá resistir a todos os movimentos e solicitações que poderão advir do mundo exterior. (FOUCAULT, 2006, p. 293).

O conhecimento da natureza diz respeito a essa capacidade que o sujeito pode desenvolver. Ela permite ao sujeito ter uma atitude de se defender, seja contra infortúnios da vida ou com a injustiça dos governantes. Essa postura permite-lhe questionar a si mesmo, seus valores e suas crenças. Disso, surge a formação de um novo sujeito, que é o *autarkeís*. Estes são sujeitos que dependem apenas de si próprios, pois possuem suas próprias leis. Cabe lembrar a *parresía*, que é um termo de Epicuro e diz respeito também a essa noção de conhecimento e de relação com a verdade.

Disso, partimos para os estoicos. Aqui também temos o questionamento acerca da utilidade do que se conhece e, naturalmente, a preocupação com a construção de uma arte de viver. A figura que Foucault mostra como representante desse movimento é Aríston de Quíos. Para tal pensador, importava apenas a moral. Inclusive,

[...] dizia ele, não são os preceitos (os preceitos cotidianos, os conselhos de prudência, etc.) que fazem parte da filosofia, mas simplesmente alguns princípios gerais de moral, alguns *dógmata*, porquanto a razão, por si mesma e sem precisar de qualquer conselho, é capaz de conhecer, em cada circunstância, o que se deve fazer, sem referir-se à ordem da natureza. (FOUCAULT, 2006, p. 315).

Dessa forma, podemos ver que são poucos princípios que guiam a vida do sujeito¹³.

Nesse sentido, não é necessário conhecer todos os tipos de conhecimentos, pois o que é necessário para a vida pode ser descoberto pela razão, se os princípios forem seguidos.

¹³ Araldi nos mostra a inclinação para uma vida regrada por princípios gerais, o que se assemelha ao cristianismo que virá depois na história. “O estoicismo romano submeteria a ascética filosófica à preocupação em universalizar a moral, de modo que a ética perderia seu potencial de liberação do sujeito para si mesmo. Esse é o beco sem saída, no qual o estoicismo e depois o cristianismo teriam conduzido o homem antigo. Este deixaria de constituir-se como sujeito ético da verdade, para orientar-se segundo os códigos e normas morais universais” (ARALDI, 2020, p. 79).

2.2.2.1 O estoicismo de Sêneca

Adiante, Foucault analisa algumas passagens de Sêneca. Um dos pontos importantes desse pensador está na sua interpretação da idade, principalmente no que diz respeito à velhice, sendo necessário apressar-se para chegar ao ponto final da vida, i.e., à morte. Naturalmente isso não diz respeito ao suicídio. Sêneca está defendendo que a velhice, portanto, é a plenitude da vida, podendo-nos cuidar e contemplar a nós mesmos.

Foucault ainda ressalta a necessidade de se afastar do saber histórico. Tal tipo de saber apenas narra o sofrimento dos reis e povos, que tiveram de enfrentar grandes batalhas – e tal tipo de narrativa, é disfarçado como uma imagem de glória. O que torna-se importante para o sujeito, principalmente em sua velhice, é ter vencido aos vícios e ter visto o mundo com o espírito. Disso, Foucault nos mostra alguns princípios de Sêneca. A saber:

Primeiro, é importante vencer os vícios: é o princípio do domínio de si. Segundo, é importante ser firme e sereno na adversidade e na má fortuna. Terceiro [...] trata-se de lutar contra o prazer. Isto significa que temos aí as três formas de combate tradicional: combate interior que permite corrigir os vícios; combate exterior como afrontamento quer com a adversidade, quer com as tentações do deleite. O que é grande [em quarto lugar] é não perseguir os bens passageiros, mas a *bona mens*. Significa que se deve encontrar o objetivo, a felicidade e o bem último em si mesmo, no próprio espírito, na qualidade da própria alma. Enfim, em quinto lugar, o que é importante, é ser livre para partir, ter a alma na ponta dos lábios (FOUCAULT, 2006, p. 322).

Assim, temos o desenvolvimento de práticas que visam chegar a esse fim necessário ao sujeito, que é a liberdade da alma, a liberdade de poder morrer.

Contudo, Foucault ainda se questiona acerca do que se é livre. Assim, chegamos a um doutrinamento muito importante de Sêneca, a liberdade, liberdade de uma servidão, mais precisamente a servidão a si. Logo, o sujeito que é livre não é mais preso aos vícios que o ser humano pode desenvolver. Ser servo de si mesmo é muito doloroso, pois não é possível ao sujeito fugir de si, não é possível pausar o domínio dos vícios.

No entanto, embora todos possamos passar por essa servidão, também é possível dominá-la e, Sêneca nos dá duas formas. A primeira sugere a necessidade de não pedir tanto a si mesmo, i.e., não colocar muitas tarefas que, no fim das contas, serão impossíveis de serem realizadas, não cobrar de si mais do que se é capaz de realizar. Na segunda forma nos aconselha a não colocarmos uma

espécie de recompensa para o que fazemos, ou seja, é possível que um sujeito se obrigue a fazer algo que seja fisicamente/mentalmente demasiado cansativo, somente pela suposta recompensa ao fim da tarefa. Mas não existe recompensa em estar completamente desgastado. A mera recompensa que é dada a si mesmo é uma pequena ilusão que mantém o sujeito na destruição de si. Por fim, Sêneca defende que é pelo estudo da natureza que o sujeito poderá chegar a essa liberdade.

Tendo isso em mente, Sêneca divide a filosofia em duas partes. A primeira diz respeito ao ser humano e, por isso, pode cair em erros. Já a segunda diz respeito aos deuses e é onde está a fonte do conhecimento¹⁴. Foucault defende que nesse texto existem quatro pontos importantes. O primeiro está na defesa da fuga de si mesmo, o segundo movimento nos conduz a Deus e é aonde podemos nos encontrar.

Em terceiro lugar, neste movimento que nos leva à luz, nos arranca de nós mesmos, nos coloca no *consortium Dei*, elevamo-nos em direção ao ponto mais alto. Mas no mesmo momento em que somos assim levados para cima desse mundo, deste universo em que estamos – ou antes, no momento em que somos levados para cima das coisas em cujo nível nos encontramos nesse mundo – neste momento podemos, por isso mesmo, penetrar no segredo mais interior da natureza [...] (FOUCAULT, 2006, p. 336).

Por fim, todo esse desenvolvimento nos capacita a lançar um olhar sobre a terra. Isso é, quando participamos da razão divina nos é possível compreender o que somos.

A partir disto, Foucault estipula algumas conclusões que podem ser feitas acerca do papel do conhecimento e da natureza no cuidado de si. A primeira delas defende que não existe alternativa entre conhecer a natureza e conhecer a si mesmo – tal movimento é algo único. O segundo está no fato de que esse conhecimento da natureza nos liberta. Nos liberta de duas formas. A primeira diz respeito à tensão criada entre o *eu* como razão e o *eu* enquanto indivíduo. O segundo ponto permite que desviemos nosso olhar de nós mesmos e que possamos contemplar a nossa existência como parte do mundo. Por fim, Foucault defende que

¹⁴ Quanto ao conhecimento e a confiança na razão, temos uma posição importante dos autores que estamos discutindo. “Foucault, e ainda mais Nietzsche, manifestam um ceticismo em relação à confiança de Sêneca na razão, como se bastasse empregar corretamente a faculdade do juízo para agir de modo ético e ser feliz. Essa é a marca do estoicismo de Sêneca, o qual confia que a razão humana está em harmonia com o logos que governa o mundo” (ARALDI, 2020, p.71). Ou seja, como é o estudo da natureza que nos dá liberdade, e esse estudo é ele mesmo único com o conhecimento de si, então bastaria esse conhecimento para ser feliz – o que implica a liberdade.

esse movimento se assemelha ao que temos na alegoria da caverna de Platão, mas não entraremos nisso.

2.3 Considerações sobre o cuidado de si

Até a presente ocasião, foi possível identificar o cuidado de si, no contexto de Platão, estando conectado com o conhecimento de si e, que o mesmo apenas será necessário para aquele que busca o poder político. Nesse contexto, foi visto que existiram práticas de purificação, concentração, retiros e resistências que eram necessárias para a pessoa que buscasse esse tipo de vida. Ainda em Platão, vemos que é necessária a figura do mestre, outro, como guia.

Já em outro momento histórico, nos séculos I e II de nossa era, vemos a modificação dessas práticas, agora em um sentido geral e, para todas as fases da vida. A própria figura do mestre também é alterada, na medida em que são desenvolvidos três tipos de mestre e, ao serem institucionalizados, terá duas diferentes formas. Ao entrarmos na forma romana, temos um conjunto de temas fundamentais que engloba a dietética, economia e erótica. Todos esses temas possuem relação com a medicina da época. Tudo isso se relaciona, como fim, na capacidade de manifestar a verdade. No entanto, podemos entender como diversas formas de vida afetam a relação do ser humano com essa tarefa. Ao entrarmos nas escolas principais, cinismo, epicurismo e estoicismo, identificamos os pontos principais sobre o conhecimento. Oferecemos atenção a Sêneca, que nos mostra uma meditação sobre as formas de domínio de si. Por fim, Foucault nos mostra que esse conhecimento da natureza, desenvolvido por essas escolas, é único - se somado ao conhecimento de si. Para completarmos o que foi dito até aqui, torna-se importante estudar o ascetismo Antigo e ver como ele se complementa com essa tarefa de dizer a verdade – servindo de meio para o exercício das práticas que vimos até o momento.

3 Interpretações do ascetismo

Se no capítulo anterior foi visto o cuidado de si e sua relação com o conhecimento de si, suas manifestações em diferentes escolas filosóficas, seus diferentes exercícios espirituais – que abrangem diversas partes da vida de uma pessoa – agora torna-se necessário compreender o papel do ascetismo na execução destas atividades. Para isso, veremos o ascetismo no sentido grego Antigo e como surgem técnicas que tornam possíveis a execução desses exercícios. Observaremos que o ascetismo, ao desenvolver essas práticas, está conectado com a tarefa de dizer a verdade, que é própria do discurso filosófico. Não obstante, entraremos em contato com a visão de Nietzsche, para compreendermos como esses exercícios foram alterados por outra tradição e utilizados para fomentar um caráter doentio da vida.

É importante que tenhamos em mente as intenções de Foucault com o conjunto de livros que forma o estudo da História da Sexualidade. São três pontos que fazem parte de seu projeto. O primeiro diz respeito às formas de *veridicção*, o segundo acerca das formas de governamentalidade e o terceiro sendo sobre a descrição das técnicas de subjetivação¹⁵¹⁶. Assim, dedicaremos nossa análise do ascetismo considerando essa relação dos temas, na medida em que as práticas implicam uma relação com o dizer-a-verdade e com o tema da política na obra do autor.

3.1 *Askésis* grega

Começaremos com o debate entre *askésis* e ascese no texto já trabalhado de Foucault. Depois analisaremos a manifestação da ascética na ação de dizer-a-

¹⁵ Isso é encontrado tanto no comentário de Frédéric Gros em FOUCAULT, 2011, p. 304 e em FOUCAULT, 2011, p. 10, como com as palavras do próprio filósofo em FOUCAULT, 2010, p. 41, na aula de 12 de janeiro de 1983. É interessante que essa recapitulação do método de Foucault venha após sua exposição sobre Kant e *Aufklärung*. Também em FOUCAULT, 2010, p.6.

¹⁶ Com Revel, podemos ver que esse conjunto implica na forma como a pessoa se forma. Existem duas análises sobre esse ponto. “De um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro lado, a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência” (REVEL, 2005, p. 82). Isso significa que com o uso dessas práticas ascéticas, a pessoa é capaz de se transformar em uma versão afirmativa de si mesma – *sujeito* (como vimos na segunda nota) – e, sem isso, sua constituição pode ser falha.

verdade, que implica o uso da *parresía*. Por fim ingressaremos nos textos de Nietzsche.

Na aula de 03 de março de 1982, Foucault nos mostra que existe uma diferença conceitual entre a *askésis* grega e a ascese cristã – embora a tradução dos termos pudesse significar a mesma atividade. A *askésis* é o que permite que o sujeito tenha a capacidade de dizer a verdade no seu discurso e, aqui, implica a relação com algumas técnicas de cuidado de si.

Outro ponto importante é que a *askésis* não implica, como implicará a ascese cristã, na renúncia de si, ou seja, dos desejos, do corpo. A *askésis* diz respeito à construção de tecnologias, que permitam que o sujeito seja capaz de lidar com as coisas que lhe acontecem durante a vida. Logo, seu objetivo não é fazer com que o ser humano obedeça às leis, mas sim de ligá-lo à verdade.

Foucault nos mostra que

O primeiro momento, a primeira etapa e, ao mesmo tempo também, o suporte permanente desta ascese como subjetivação do discurso verdadeiro serão todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar (FOUCAULT, 2006, p. 401).¹⁷

O filósofo francês não é ingênuo ao fazer tal afirmação. Existe um grande significado por trás destas quatro tecnologias.

A primeira é a escuta, na qual permitirá absorver a verdade – afinal, se o sujeito não presta atenção no que está sendo dito, não será capaz de reter os ensinamentos. É interessante perceber que o ato de ouvir é uma atividade passiva. É um movimento pelo qual se recebe a verdade, mas ainda não se faz muito com tal ação. Como exemplo, Foucault traz Epicteto, que defende que existem dois movimentos importantes nesse processo de receber a verdade. O primeiro é a *léxis* e diz respeito sobre a forma como as coisas são ditas. O segundo diz respeito aos termos utilizados e, à variedade com que são usados, i.e., é necessário certo vocabulário e capacidade para utilizá-lo de maneira adequada, para que não se transmita uma mensagem com erros, logo, percebe-se, a sua reverência à fala.

Já quanto à escuta, também são necessários certos cuidados. Primeiro é imprescindível a *empeiría*, que pode ser entendido como experiência ou habilidade

¹⁷ Aqui já temos a primeira indicação da ligação entre os três temas que Foucault relacionou, bem como com o dizer-a-verdade.

que se adquire com o tempo. Em segundo lugar, temos a *tribé*, que diz respeito à prática contínua de prestar atenção no que se ouve. Contudo, Foucault nota que

[...] a escuta não pode ser definida como *tékhne*, porquanto com ela estamos no primeiro estágio da ascese. Na escuta, começamos a ter contato com a verdade. E como então poderia a escuta ser uma *tékhne*, se a *tékhne* supõe um conhecimento, conhecimento que só podemos adquirir pela escuta? Conseqüentemente, o que poderíamos chamar – mas banalizando a palavra – uma “arte da escuta” não pode ser uma “arte” no sentido estrito. Ela é experiência, competência, habilidade, uma certa maneira de se familiarizar com as exigências da escuta. *Empeiria* e *tribé*, não ainda *tékhne*. Há uma *tékhne* para falar, não há *tékhne* para escutar. (FOUCAULT, 2006, p. 409).

Isso nos mostra que, a escuta, isoladamente não constitui uma técnica para as práticas de si. Ela faz parte do processo que permite ao sujeito adquirir a verdade. É significativo notar que os pitagóricos, segundo os estudos de Foucault, assumiam um longo período em silêncio, antes de serem iniciados no grupo.

Tendo isso em mente, podemos ver que a escuta é uma atividade, embora por si mesma não seja capaz de construir uma tecnologia do cuidado de si, com ela se faz necessário dirigir a atenção para o que está sendo dito, logo - o silêncio se faz fundamental nesse processo. Por fim, a memória é importantíssima, pois é com seu exercício que se pode lembrar o que foi ouvido.

Perceberemos que as recomendações acerca da leitura tendem ao aprofundamento em um ponto – mas, não como a figura contemporânea do *especialista*. Aqui identificamos, preferivelmente ler poucos autores e destes ler poucas obras. Destas poucas obras o importante é lembrar-se de alguns trechos e deles fazer um resumo. Isso difere do que chamamos de *especialista*, pois o que está sendo mirado não é o conhecimento acerca das obras de um filósofo, mas sim a criação da possibilidade de meditação. O que é lido, então, tem de levar ao exercício do pensamento.

Um tipo de meditação muito marcante, por exemplo, é a reflexão sobre a morte. Seja pensar acerca da significação do morrer, seja colocar-se na posição de *estar morrendo* ou pensar em como será o momento em que a morte chegar. A partir disso, não se busca saber o que tal pensador diz sobre a morte, mas sim ter convivido pelo pensamento numa situação que lhe fizesse ter uma reflexão própria.

Foucault nos mostra que, com a leitura temos a escrita e ambas se relacionam.

A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento da meditação. Sêneca dizia que era preciso alternar escrita e leitura. Isto está na carta 84: não se deve sempre escrever ou sempre ler; a primeira destas ocupações (escrever), se a praticássemos continuamente, acabaria por esgotar a energia. A segunda, ao contrário, a diminuiria, a diluiria (FOUCAULT, 2006, p. 431).

É a partir da escrita que se lembra do que se leu e, nessas duas atividades torna-se necessário o equilíbrio. Uma atividade em demasia, sem relação com a outra, não gera ao sujeito um exercício positivo e acaba por fazê-lo pior do que quando começou a ação. Além disso, o filósofo francês também nos mostra que após esse processo é necessário ler em voz alta o que se escreveu.

Por fim, temos considerações acerca do falar. Aqui, naturalmente, temos uma retomada da *parresía*. Se pensarmos na atividade do falar, Foucault nos mostra que é necessário considerar dois adversários. O primeiro diz respeito à lisonja e é um adversário moral, o segundo a própria retórica, que é um adversário referente à técnica. Se, por um lado, temos uma fala que é completamente honesta, por outro temos a lisonja, que é o meio utilizado pelo sujeito que, despido de poder, tenta ter uma postura superior àquele que lhe comanda. Já a retórica, enquanto técnica, diz respeito a persuadir o outro, sendo esse o critério principal – e não a verdade que está sendo dita.

Vimos que na *askésis* grega, foi desenvolvido um conjunto de práticas que se manifestou em várias escolas com suas particularidades. Assim, foi possível perceber há diferença da prática grega antiga para a prática cristã – que veremos melhor com Nietzsche – sendo esta, em linhas gerais, uma negação dos impulsos/desejos corporais. Foucault nos mostra ainda, que esse é o ponto principal para nosso texto, que a *askésis* tinha por função o estabelecimento de um vínculo entre o sujeito e a verdade (FOUCAULT, 2006, p. 449). Cogitaremos esse vínculo com a noção de *parresía* e depois com a função da filosofia na abordagem de Sócrates.

3.1.1 Parresía

Para introduzir propriamente o tema da *parresía*, vamos abordar a aula de 12 de janeiro de 1983. Em certo momento do texto, Foucault começa o questionamento sobre o que pode ser esse dizer-a-verdade – lembrando que anteriormente ele analisava o encontro de Platão com o tirano de Siracusa. Assim, ele coloca quatro hipóteses. A primeira como maneira de demonstrar, a segunda, persuadir, a terceira,

ensinar e quarta, discutir (FOUCAULT, 2010, p. 52), assim, o filósofo francês desenvolve cada uma das hipóteses. A *parresía* pode se utilizar de momentos de demonstração, mas ela mesma é mais que isso (dizer a verdade não é apenas demonstrar algo). A segunda questão, coloca uma possível relação com a retórica. Esta técnica de dizer a verdade pode se utilizar da retórica, mas ela também é mais que isso. Pois a retórica visa persuadir e, para isso, não precisa dizer a verdade. Não obstante, esse dizer-a-verdade pode acontecer em diversas formas de discurso.

Acerca do terceiro ponto, identificamos que a *parresía* não é uma pedagogia, uma forma de ensinar. Ela não está preocupada com as formas pedagógicas de manifestação de um discurso, ocorrendo de uma forma um pouco mais violenta.

[...] quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente, que é, no caso de Dionísio ante Platão, a tentativa de assassinato (FOUCAULT, 2010, p. 54).

Ou seja, observamos algo que pode ser até contrário a uma prática pedagógica. Por fim, a quarta hipótese. Foucault defende que a *parresía* não pode ser uma arte de discussão, pois nela o que reina é o que se acredita ser verdadeiro.

Portanto, Foucault busca nos mostrar o que caracteriza-se dizer-a-verdade. O grande ponto central dessa tarefa e que, será encontrado de alguma forma em todas suas manifestações, o perigo que o falante corre ao proferir a verdade. É um risco de vida (FOUCAULT, 2010, p. 55), pois, ao falar a verdade o locutor se depara com as consequências e toda essa relação faz com que a *parresía* não seja apenas uma maneira de mostrar algo, de ensinar, persuadir ou de discutir.

Outra característica que consideramos importante é, a que Foucault define como veridicidade (*véridicité*). Esse termo resume o ato de dizer a verdade é. Logo, a *parresía*, é então, um ato de falar e:

Mais precisamente, é uma maneira de dizer a verdade. Em terceiro lugar, é uma maneira de dizer a verdade tal que abrimos para nós mesmos um risco pelo próprio fato de dizer a verdade. Em quarto lugar, a *parresía* é uma maneira de abrir esse risco vinculado ao dizer-a-verdade constituindo-nos de certo modo como parceiro de nós mesmos quando falamos, vinculando-nos ao enunciado da verdade e vinculando-nos à enunciação da verdade. Enfim, a *parresía* é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso (FOUCAULT, 2010, p. 63-64).

A pessoa que se dedica a veridicidade de seu discurso só pode ser aquela que diz a verdade, assumindo o risco dessa ação, e que, ao agir assim, efetiva o vínculo de si consigo – afirmando sua existência¹⁸.

Na *Hermenêutica do Sujeito* temos outro ponto fundamental, que é a ocasião (*kairós*) em que a *parresía* ocorre (FOUCAULT, 2006, p. 464), ou seja, é em relação com os outros que a forma deste franco em falar pode ser ou não justificada. Assim, pode não haver o discurso, muitas vezes agonístico, da verdade sem o outro. No entanto, Foucault nos mostra que isso ocorre porque não há interesse próprio da pessoa, pois o objetivo é a generosidade, que fará com que a pessoa que ouve possa construir para si uma relação de soberania.

Levando em conta o princípio da ocasião, identificamos que a outra pessoa que receberá o discurso tem de contar com um princípio, para que seja válida na relação. O princípio que lhe referencio é da *parresía*. Entende-se que, as necessidades de ambos estejam em igualdade quanto ao uso do discurso, para que se possa estabelecer o discurso verdadeiro (FOUCAULT, 2011, p. 8), ou seja, além da veridicidade, há também a ocasião e a relação com a pessoa a quem a verdade dita é dirigida, como pontos fundamentais deste conceito.

3.1.1.1 Sócrates e o discurso filosófico como prática da verdade

Entendendo esse sentido da *parresía*, gostaríamos de ver a particularidade do dizer-a-verdade de Sócrates para posteriormente tratarmos do discurso filosófico como prática da verdade. Acerca de tal ponto, Foucault prefere trabalhar os textos que formam o “ciclo da morte” de Sócrates (*Apologia a Sócrates*, *Críton*, *Fédon*). Após analisar o desenrolar destas obras, Michel Foucault nos mostra a veridicção

18 É interessante notar que, linhas abaixo, Foucault afirma que em Nietzsche há uma relação entre sua veridicidade/forma-de-dizer com a origem da *parresía*, ou seja, nesse caráter de risco daquele que diz a verdade. “E [...] me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na noção de *parresía* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia” (FOUCAULT, 2010, p. 64). Esse ponto é interessante, pois há um artigo de Yunus Tuncel que vai de encontro com essa leitura. Ele defende que a forma de escrita de Nietzsche é *agonística* – ou seja, combativa. Para não nos estendermos nessa questão agora gostaríamos de trazer os pontos principais dessa fala combativa. “1. Atacar causas vitoriosas (que significa, atacar aqueles que estabeleceram a si mesmos como fortes); 2. Atacar sozinho sem aliados já que o agon é uma luta individual (no espírito dos Gregos Olímpicos Nietzsche não considera disputas em grupo); 3. Não atacar pessoas (ou sem motivos pessoais, rancores, etc.) mas atacar por uma questão de grandeza na cultura; 4. Atacar por boa vontade, até mesmo de gratidão (não de vingança ou *ressentimento*)” (HUTTER, H; FRIEDLAND, E. 2013, p. 89, tradução nossa). Ou seja, ao atacar sozinho e de boa vontade os interesses que estão fortemente estabelecidos, Nietzsche está usando uma fala agonística – até porque pode colocar sua vida em risco – e isso pode ser uma atualização da *parresía* Antiga.

em Sócrates. O primeiro ponto está na relação com deus Apolo, o deus que lhe passa a tarefa de cuidar dos outros. Não entendendo, Sócrates quer colocar a teste o que foi dito. Ele interpreta o que foi dito pelo oráculo e busca resultados concretos (FOUCAULT, 2011, p.70-71).

O segundo ponto se dá através da busca de Sócrates, em função de uma investigação, que é bem conhecida, que ocorre em dialogar com diversos tipos de cidadãos gregos. No entanto, aqui notamos a aparição do termo *exétasis/exetázein* que significa essa atitude de colocar algo sob exame/investigação. Esse exame serve, então, para provar se o oráculo disse a verdade,

[...] consiste em provar as almas, provar o que elas sabem e não sabem a propósito das coisas, do seu ofício, da sua atividade [...], mas também a propósito de si mesmas (o que elas sabem que sabem e que não sabem). E, enfim, trata-se, nessa *exétasis*, [...] de confrontar essas almas com a alma de Sócrates (FOUCAULT, 2011, p.72-73).

Ou seja, aqui temos a *parresía* voltada para a ética, tendo em mente que estamos no contexto político/jurídico da morte de Sócrates. Identificamos grande preocupação com as formas de vida e como as pessoas se relacionam consigo mesmas. Os três termos fundamentais do texto são, a *zétesis*, *exétasis*, *epiméleia*. O primeiro é a busca que foi empreendida, o segundo diz respeito a esse confronto com os outros, logo o, terceiro é o termo do cuidado, que será central na filosofia de Sócrates e que foi analisado no primeiro capítulo.

Agora, podemos partir para a filosofia como prática de dizer-a-verdade – assim, veremos que há uma ligação com práticas ascéticas. Na aula de 02 de março de 1983, trazemos a abordagem de Sócrates sobre o discurso filosófico e a justificativa deste ser a forma de falar que diz a verdade¹⁹, logo, apresentamos, três pontos destacados na forma como Sócrates se manifesta: 1) a linguagem comum/ordinária, que era utilizada em seu cotidiano; 2) utilizava a fala como forma de palavra, surgindo no pensamento, sem se preocupar com táticas de retórica; 3) logo, apresentamos, três pontos destacados na forma como Sócrates se manifesta: 1) a linguagem comum/ordinária, que era utilizada em seu cotidiano; 2) utilizava a fala como forma de palavra, surgindo no pensamento, sem se preocupar com táticas

¹⁹ Aqui estamos no contexto da Apologia de Sócrates e Fedro, que são analisados por Foucault. Vemos um debate acerca do discurso verdadeiro e do discurso retórico. Assim, temos a forma como Sócrates usa o vocabulário jurídico perante o tribunal, porém com a qualidade de dizer a verdade a partir desse discurso. Assim, no texto, temos o surgimento sobre a manifestação do discurso a verdade. A resposta levará ao discurso filosófico.

de retórica; 3) é uma linguagem na qual ele manifesta exatamente o que pensa (FOUCAULT, 2011, p. 284). De tal modo, temos os pontos principais da linguagem de Sócrates.

A partir disso, nos é apresentado que o discurso filosófico tem de portar essas três características, através do modo de falar de Sócrates. Foucault nos mostra que a justificativa está no logos autêntico (*étymos lógos*), pois a linguagem tem uma relação desde sua origem com a verdade. Assim, fica claro que a forma como a linguagem é usada implicará se a verdade será dita ou não. Por conclusão, é no discurso filosófico que a verdade será dita. Agora, remetendo a discussão da *parresía*, podemos ver que a filosofia está ligada a ela. Filosofar é, então, também uma forma de coragem. É, através disto, que as práticas ascéticas contribuem nessa relação do sujeito com a forma de falar e com o dizer-a-verdade. Compreendendo o papel do ascetismo na filosofia, onde Sócrates pode ser uma figura importante para estabelecermos essa relação.

Tendo isso em mente, pensamos que abordamos o que há de necessário para nosso trabalho na hermenêutica de Foucault. Assim, entraremos em contato com a *Genealogia da Moral* de Nietzsche, para compreender sua posição acerca do ascetismo e começarmos nossas comparações acerca do que vimos em Foucault.

3.2 Interpretação de Nietzsche sobre o ascetismo

Ao entrarmos no texto de Nietzsche²⁰ é possível ver que o ascetismo se dá em algumas camadas ou *tipos* de pessoas²¹, a saber: os artistas, filósofos,

20 Marton nos mostra algumas coisas sobre o contexto de GM. Esse texto surge pelo desejo de Nietzsche de ser compreendido por seus leitores (GIACOMINI, GORI, et al., 2015, p. 31). A forma de escrita utilizada por Nietzsche também faz com que esse texto seja visto em uma forma mais concreta se comparado as obras precedentes (*idem, ibidem*, p. 36). Marton apresenta sua tese de que Za, BM e GM são uma continuidade (*idem, ibidem*, p. 37). A autora argumenta que “no *Zarathustra*, Nietzsche reflete sobre o comportamento dos desprezadores do corpo; em *Além de bem e mal*, examina a conduta dos homens modernos; na *Genealogia*, por fim, analisa o modo de agir dos homens do ressentimento” (*idem, ibidem*, p. 43, tradução nossa).

21 Para Nietzsche é muito importante o conceito de *tipo*, principalmente quando está em conexão com as teorias evolucionistas, idealizando um tipo superior de ser humano (MARTON, 2016, p. 394). Temos o tipo superior/forte e o inferior/fraco. Esses tipos se manifestam na sociedade de diferentes formas. Veremos em GM a manifestação do tipo filósofo e sacerdote ascético, mas temos em outras obras algumas indicações de outros tipos. Em HHI temos uma série de parágrafos que nos mostram isso. Na sessão 224, Nietzsche nos mostra que a capacidade de experimentar coisas novas se dá com os indivíduos que são mais independentes e é nesse processo que ocorre um *progresso espiritual* – toda essa mudança é algo que assusta o fraco. A discussão nos consequentes parágrafos sustenta a interpretação do *tipo* espírito livre e gostaríamos de analisá-la no próximo capítulo.

as mulheres, os sacerdotes. Gostaríamos de nesse momento esclarecer a visão do filósofo alemão acerca do ascetismo. Nas palavras de Paschoal, notamos:

De forma genérica, não há, a princípio, o que opor à ascese, ou ao ideal ascético, especialmente se for considerado em seu papel paradoxal de afirmação da vida. Os próprios termos “ideal” e ascese” são interdependentes do ponto de vista da finalidade, justificando-se mutuamente. Enquanto a ascese significa exercício, disciplina, busca, o termo “ideal” indica a finalidade pela qual se estabelece este exercício, uma meta, uma direção para a própria vida. O problema advém quando o ideal ascético se sobrepõe à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada e tornar-se, ela, um exercício, um meio para uma “finalidade no além” (PASCHOAL, 2003, p. 144)²².

Aqui notamos que, as práticas ascéticas não são ruins, em si mesmas. O que há de paradoxal é que para a realização de um grande desejo tenha que se reduzir a potencialidade de outros desejos – isso pela rotina das próprias práticas, para que se chegue onde é mirado. O verdadeiro problema está na utilização destas práticas para negar os próprios impulsos²³, onde dirigindo-se à segurança em uma vida após a morte, percebe-se que, direcionar os impulsos para um caminho é muito diferente do que simplesmente negar o impulso e impedi-lo de manifestar-se²⁴.

Em BM encontram-se as teses principais que serão explicadas em GM. A tese central é a de que existe uma oposição real entre a moral dos senhores e a moral dos escravos (BM, 260). Sendo a primeira superior, Nietzsche sustenta que apenas em sociedades e morais aristocráticas foi possível o surgimento de seres humanos elevados (BM, 257). Isso se dá pela existência do *pathos da distância*, que é um tipo de sentimento que fomenta a divisão da sociedade em hierarquias e que fazem com que a pessoa forte se veja como mais elevada que as outras. Resumidamente, esse sujeito agiria de maneira afirmativa porque julga o que é bom e o que é ruim a partir dos efeitos que lhe ocorrem. Fazem parte de suas características a “[...] sensação de plenitude, de poder que quer transbordar [...], a fé em si mesmo, o orgulho de si mesmo, [...] um leve desprezo e cuidado ante as simpatias e o “coração quente”. [...] a finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade, uma certa necessidade de ter inimigos” (BM, 260). Esse é o nobre, o tipo forte. Em sua oposição há o escravo, o tipo fraco. Esse é aquele que vê as virtudes do nobre como coisas más. Sua moralidade tem de ser útil e suas *virtudes* são: “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cáldo, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade [...]” (BM, 260). Mau é aquilo que lhe traz medo.

22 O mesmo se vê em HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 5.

23 Brusotti nos mostra que o Ideal Ascético teve grande significado para a humanidade, porque em frente a possibilidade de não poder querer, o Ideal Ascético significa a falta de um contra-ideal, que Nietzsche acredita ter encontrado em seu Za. Esse ideal representa a falta de algo melhor para o ser humano. Como não pode deixar de querer, é com o ideal ascético que o ser humano consegue descarregar suas forças (BRUSOTTI, 2000, p. 5-6).

24 Nesse momento buscaremos compreender a noção de ascetismo em Nietzsche a partir de comentários. Guardaremos as interpretações que estão de encontro com práticas ascéticas para o terceiro capítulo. Binoche, ao abordar o tema, traz uma perspectiva necessária: investigar se de 1878 a 1887 houve mudança de significado por parte de Nietzsche sobre o ascetismo. Para tal, o autor questiona antes os motivos pelos quais Nietzsche se viu levado a abordar essa temática. Nas palavras do autor: “[...] a genealogia do ideal ascético fez com que Nietzsche ficasse cego no que concerne à história do conceito de ascetismo” (BINOCHE, 2018, p. 13). O autor sugere que o contato com a obra de Schopenhauer foi fundamental, pois nela temos um *estatuto remarcável* do ascetismo. Em Schopenhauer, “[...] (1) o ascetismo não é apenas apresentado, aqui, como o centro de gravidade da moral, mas também como o da própria *metafísica*” (*idem, ibidem*, p. 15). A conclusão

É interessante também notar o papel dos últimos parágrafos em cada dissertação

[...] ele utiliza os parágrafos finais para refletir sobre a meta, o tipo de além-do-homem, que se associa à “transvalorização de todos os valores” que se torna possível após a *décadence*, buscando, a partir dos dados apresentados nos parágrafos precedentes, analisar (melhor, se questionar) acerca das possibilidades de efetivação dessa meta e acerca de sua tarefa diante dela (PASCHOAL, 2003, p. 108).

Com isso em mente, procuraremos encontrar sinais importantes que possam caracterizar essas possibilidades do além-do-homem.

que surge dessa abordagem do filósofo pessimista é que o ascetismo é a negação do querer-viver, mas que é útil para a conservação da vida. O segundo motivo significativo com o contato de Nietzsche com Schopenhauer resultou em: “A questão do ascetismo se transforma assim na *pedra de toque* de toda filosofia e se faz objeto de um verdadeiro desafio: quem, portanto, poderá compreender a tradição ascética melhor que o filósofo do querer-viver?” (*idem, ibidem*, p. 16). Assim, Binoche mostra que Nietzsche, instigado por Schopenhauer, busca interpretar essa questão através da genealogia. Adentrando mais profundamente o problema, o autor investiga de onde Schopenhauer teria tido acesso a essa questão. Não basta dizer que a questão veio do pensamento grego e do termo *askésis*. Isso não é suficiente porque as traduções feitas em francês e alemão, que são melhor analisadas no texto, não são traduzidas por *ascetismo*, mas sim por *exercício*; e quando ocorre o uso de *ascetismo* nessas línguas, geralmente é associado ao contexto teológico (*idem, ibidem*, p. 19-20). O termo empregado por Schopenhauer é *Asketismus*, o qual só é registrado em dicionário em 1803 (*idem, ibidem*, p. 20). Binoche considera esse fato um fenômeno tardio na língua. É levando em conta a tradução do termo utilizada por Bentham que o autor manifesta sua tese: ascetismo é oposto a utilidade, sendo assim a contraprova do utilitarismo. Isso faz com que surja uma tradição posterior que se oporá ao utilitarismo e se ocupará da temática do ascetismo. Dessa forma, a discussão da *askésis* é Antiga, mas a temática do *ascetismo* nasce no século XIX, para Binoche, e, por isso, chega até Nietzsche (*idem, ibidem*, p. 23).

Helmut Heit também se ocupa dessa temática no contexto de GM. O autor defende que um dos pontos mais importantes desse texto está na crítica e na transformação da cultura ocidental. As ciências, aqui, aparecem como instrumento e objeto da transformação que ocorre, por isso é apenas a filosofia que faz possível questionar acerca desse fim e estabelecer uma hierarquia para o agir (HEIT, 2017, p. 375). Assim, o autor investiga a relação com a gaia ciência e sustenta que ela é o resultado que a seriedade e o longo esforço científico requer (*idem, ibidem*, p. 375). Além disso, o autor nos traz a visão positiva da leitura de Nietzsche acerca do termo: “[...] ela tem o seu valor tanto para a cultura como um todo quanto para tipos específicos. Seu significado depende, decididamente, da questão se eles são, para um tipo, apenas meios para um fim próprio ou se, afinal, eles alçaram à categoria de um fim em si” (*idem, ibidem*, p. 377). Assim, Heit associa o ideal ascético como parte da existência do filósofo, mas também ligado à jovialidade do conhecimento (discordamos do uso da expressão *ideal ascético*, baseando-nos na diferenciação feita por Paschoal já mostrada aqui; acreditamos que Heit está se referindo ao ascetismo, o qual não possui um aspecto negador da vida). Mais adiante o autor mostra porque as ciências não se opõem ao ideal ascético: por serem incapazes de produzir um ideal oposto e porque estão no mesmo terreno (*idem, ibidem*, p. 381). Para que se pudesse haver um livramento do ideal ascético e um gozo da gaia ciência, Heit mostra que Nietzsche estava buscando uma avaliação da verdade. Em outro texto, Heit mostra que, ao falar de ideais ascéticos, a noção de ideal representa um objetivo a ser atingido (GIACOMINI, GORI, et al., 2015, p. 245). Mais adiante argumenta o que já vimos no texto anterior, que essas práticas só se caracterizam como ideal ou como meio para algo a depender de que pessoa se está falando. O problema do ideal ascético está no uso que é feito pelo sacerdote, que justifica as dores da vida mirando em um ideal inalcançável (*idem, ibidem*, p. 248). Gentili também tece comentários próximos sobre o ideal ascético (*idem, ibidem*, p. 226).

Negri nota, dentro do contexto do ideal ascético, que o filósofo deve pensar dançando (*idem, ibidem*, p. 166). E nos mostra algumas filosofias que podem se associar à noção de ideal ascético enquanto contradição da natureza, a saber: bramanismo, budismo e individualismo (*idem, ibidem*, p. 167). Parra sugere que Nietzsche entende a *askésis* como um constante processo de exame de si

Com tal esclarecimento em mente, é possível entrar nos argumentos de Nietzsche – embora não seja o caso de analisarmos todos os textos. No entanto, tomaremos primeiro a leitura acerca do ascetismo na filosofia e em um segundo momento a leitura acerca do sacerdote – para compreendermos como ele utiliza e guia as forças.

3.2.1 O ascetismo na filosofia

Segundo Nietzsche, o ascetismo para os filósofos é o que lhes permite à espiritualidade. Em sua visão, é a filosofia que dá à arte seus princípios, e, por isso que Schopenhauer é colocado em análise, pois ele influencia o século XIX. Em sua crítica, identificamos que esta atrelado a Schopenhauer²⁵, como também à

(HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 49). Dentro dessa lógica, o autor interpreta o eterno retorno como um *pharmakon*, ou seja, uma prática terapêutica que nos permitiria fugir do pensamento vingativo que foi associado à moral dominante (*idem, ibidem*, p. 52). Parra também mostra que Nietzsche possui uma concepção de uma *contemplação ativa*, que ocorre em dois momentos: “(1). Relacionamento mestre-pupilo para a transmissão do “conhecimento disposicional”, e (2). *Praxis* pedagógica: “através de um futuro distante e uma possível revolução na educação” através de novos tipos de instituições” (*idem, ibidem*, p. 55, tradução nossa).

Em 1887 Nietzsche nos dá um texto com o título “o que significam os ideais ascéticos”. Iremos abordá-lo aqui, mas lembrando a diferença que vimos no segundo capítulo, pois aqui já se trata do ascetismo em sua perspectiva cristã, enquanto ideal e não enquanto prática do espírito livre. Em um primeiro momento vemos que é uma forma preliminar (*Vorform*) de uma vida contemplativa, que busca respeito em si mesma, uma limpeza de sua alma; mas também aparece como remédio contra um desejo (*Begehrlichkeit*) – sendo ódio contra o instinto –, (FP, 1887, 8[3]). No mesmo texto chega a afirmar que o ideal ascético é uma contradição (*Widerspruch*) fisiológica. Um tipo de homem que expressa esse estado é o sacerdote (*Priester*) ascético, como vimos no segundo capítulo; é o que possui o ódio contra os poderosos da terra, contra o espírito, contra o sentido (*Sinne*). Em outro texto enfatiza duas teses: de que a vida não é meio para algo, mas que é forma de crescimento da potência (*Wachstumsformen der Macht*) (FP, 1887, 9[13]). Depois mostra que no futuro será necessário se utilizar do ascetismo (*Askese*) para fortalecer a vontade (FP, 1887, 9[33]). Em outro momento mostra que a limpeza do gosto (*Reinigung des Geschmacks*) só se dá com o fortalecimento de um tipo (FP, 1887, 9[119]). Adiante, também defende que pela pressão da moralidade ascética (*der asketischen Entselbstungs-Moral*) os afetos tiveram de ser mal interpretados (FP, 1887, 10[128]). Em outro texto desse bloco, Nietzsche defende que o ascetismo (*Askese*) está manchado pela Igreja. Enquanto critica a educação alemã, vemos que o ascetismo possui uma utilidade na educação da vontade (*Willens-Erziehung*), a qual foi ignorada em seu tempo. Um exame adequado deve medir se se pode querer (*wollen*) e prometer (*versprechen*) (FP, 1887, 10[165]). Nesses pontos o ascetismo pode ser aplicado. Em outro bloco de textos encontramos uma visão positiva do ascetismo na preservação (*erhält*) de um tipo forte, usado para obter superioridade em relação à sua própria força de vontade (*Willensstärke*) (FP, 1887, 11[146]).

Em outro momento Nietzsche nos recomenda organizar nossa existência de modo que seja difícil não sentir raiva, não cometer adultério, não fazer julgamento, não se defender pela força e não ir para a guerra (FP, 1887, 11[273]) – sendo essa sua oposição ao tipo de moral que defende que tais ações não devem ser realizadas. Percebe que essas formas de organização permitem ir a outro caminho moral.

25 Gurisatti sustenta que Schopenhauer é identificado com o sacerdote ascético em GM e está em oposição com o tipo guerreiro aristocrático (GIACOMINI, GORI, et al., 2015, p. 183). Os pontos que igualam os dois tipos são: negação da vida – na moral cristã a ascese é utilizada apenas como forma de acesso a uma vida outra; negação de si (*rifiuto di sé*): em GM III é possível entender a ascese como renúncia de si; contemplação, conversão, compaixão: (*idem, ibidem*, p. 184-187). Gurisatti

filósofo, o desgosto para com a sexualidade (algo que é encontrado na obra de Wagner – como tendo base no filósofo pessimista).

Essa aversão à sexualidade diz respeito ao papel do filósofo. Logo, para desenvolver seus pensamentos, leituras, escritas etc. torna-se necessário muito tempo, estudo, concentração e em outras palavras, ascetismo. Nesse sentido, a sexualidade é uma distração que impede ao filósofo adquirir o máximo de sua força. Nesse ponto, Nietzsche lembra que poucos grandes filósofos foram casados, pois o casamento é um empecilho²⁶.

Acerca da relação do filósofo com o ideal ascético, observamos que:

[...] o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência [...] (GM III, 7).

Assim, fica claro que não há uma negação da vida quando o filósofo se utiliza do ascetismo. Pelo contrário, é através do ascetismo que o filósofo consegue tornar-se filósofo de fato. Nesse caso, possui um caráter positivo. Além disso, eles não utilizam o ascetismo por causa de um Deus, de um santo, de uma vida pós-morte. Eles utilizam o ascetismo por si mesmos – por puro *egoísmo*.

Tal postura é resumida na máxima “[...] “quem possui é possuído” [...]” (GM III, 8). Nesse sentido, é muito importante ao filósofo saber o que irá possuir, pois será possuído por tal coisa. Seja um casamento, o desejo pelo sexo, cinco horas de Wagner ou o estudo constante de filosofia. O filósofo tem de direcionar suas próprias forças para o que lhe dará maior e melhor resultado, (entenda-se *poder/potência*).

Mas que fique claro que isso não é uma regra, não é uma virtude. Nietzsche está falando que foi assim que os filósofos agiram, mas isso não significa que deva ser assim. Em outras palavras, a organização das forças, o direcionamento do tempo são coisas particulares ao sujeito e a seus projetos. Se tal postura fosse regra, ela não afirmaria a existência do indivíduo, mas a negaria, mirando um sucesso póstumo às suas obras. Porém ao perceber o ascetismo do filósofo, logo não torna-se uma meta para a vida, mas pode ser apenas uma prática em um momento, por exemplo, para a vida, mas pode ser apenas uma prática em um

também sustenta a tese de uma visão positiva do ascetismo em Nietzsche, conforme vimos com Paschoal (*idem, ibidem*, p. 191). E, depois, também associa com a concepção tradicional que vimos com Foucault, atrelada aos termos *gymnazein, paraskeuê, etopoietica* (*idem, ibidem*, p. 194).

²⁶ É interessante notar, nesse momento, o que vimos nas práticas Antigas. Há uma série de reflexões acerca de como se utilizar do ato sexual, implicando também no uso do *aphrodisia*. Com Schopenhauer não vemos isso. Há uma rejeição de tais práticas. Por isso é que também se pode sustentar a visão de Schopenhauer como uma prática negadora da vida.

momento, por exemplo, durante a escrita de uma obra. O filósofo pouco se importa com o caráter religioso que o ascetismo pode ter.

Diante disto, Nietzsche defende que os primeiros filósofos, em seu desenvolvimento, imitaram as práticas dos feiticeiros. Assim, essa postura ascética foi o que permitiu a existência dos primeiros filósofos.

[...] ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética (GM III, 10).

O problema que é percebido está no caso em que as práticas ascéticas são confundidas como a prática filosófica em si. Neste sentido, como o ascetismo não é próprio do filósofo, existe uma luta interna, na qual o impulso da filosofia precisa ganhar do impulso do ascetismo. Dessa forma, Nietzsche defende que é necessário ao filósofo libertar-se do ascetismo. Desta feita, parece que abordamos a análise de Nietzsche acerca do ascetismo no filósofo. Agora é necessário compreender o ascetismo no sacerdote ascético.

3.2.2 O ascetismo para o sacerdote ascético

O sacerdote ascético é aquele que faz da vida uma ponte para uma vida que se dá em outra vida. Um ponto importante notado pelo filósofo alemão está na demasiada seriedade que caracteriza o sacerdote. Tal característica é um problema fisiológico – e isso nos remete à concepção de que as forças estão em um tipo de organização que se reflete nos valores morais²⁷. O sacerdote ascético tem uma

27 Nos fragmentos póstumos encontramos pontos importantes para que possamos definir a vontade de potência (*Wille zur Macht*). No ano de 1881 encontramos uma reflexão acerca das moléculas: Nietzsche defende que existem explosões em uma molécula que liberam forças que podem ter um impacto cósmico – mas ele reconhece que isso não pode ser provado (FP 1881, 11[247]). Também se fala de um *continuum* de força, no qual as forças nunca podem parar (FP 1881, 11[281]). A natureza dessas forças está na luta contínua (FP 1881, 12[135]). Em 1882 ele argumenta que a partir do desenvolvimento de algo se pode deduzir sua origem, tendo em mente que se remonta à lógica das forças (FP 1882, 1[3]).

Em 1883 encontramos uma das famosas teses, na qual se define que onde há vida há vontade de potência (FP 1883, 13[10]). Nesse sentido, as manifestações morais de um sujeito são manifestações das forças – e depois o sentido dado a elas, ou seja, valores que são adquiridos em outros momentos da vida (FP 1883, 16[20]). Mais tarde, nesse ano, Nietzsche elabora mais profundamente, mostrando que o que consideramos por *vida* é apenas um aglomerado de diversas forças, que estão juntas por um processo alimentar (*Ernährungsvorgang*). Também se vê que o pensamento, os sentimentos etc. são apenas manifestações dessas forças, sendo resultado ou de luta, ajeitamento (*Zurechtmachen*) de ritmos ou incorporação (*Einverleibung*) (FP 1883, 24[14]). Em 1884 é afirmado que o que é melhor desenvolvido em uma pessoa é sua vontade de potência (FP 1884, 25[450]). O mesmo ocorre com suas avaliações morais (FP 1884, 26[414]).

Em 1887 vemos esse conceito aplicado também a uma esfera social. Nietzsche defende que é necessário criar as condições para o surgimento de uma forma de vida mais elevada – a educação se

vontade de potência que quer voltar-se contra sua própria vida e isso, segundo a análise de Nietzsche, é uma contradição, pois há o querer de dominar algo, mas essa dominação volta-se contra si mesmo. Eis aqui o problema fisiológico e o problema do niilismo.

Assim, Nietzsche pensa que – considerando que essa forma de vida dominou o fazer filosófico – se o sacerdote ascético for levado a filosofar ele sempre cairá no

apresenta como uma forma para esse cultivo (*Züchtung*) (FP 1887, 9[1]). Depois ele nos mostra como a vontade de potência pode aparecer, em três partes: a) com os oprimidos (*Unterdrückten*): no conceito de liberdade; b) com uma vontade mais forte (*stärkeren*): se mau sucedida, se manifesta na vontade de justiça para com os dominantes; c) com o mais forte (*Stärksten*): no amor a humanidade – nas figuras do herói, profeta, César, Salvador (*Heiland*), pastor (*Hirt*). (FP 1887, 9[145]). Assim, a incapacidade de manifestar a potência se apresenta em ações como: obediência, devoção, tirania consigo (e aqui Nietzsche inclui o estoicismo e o ascetismo (*Askese*)) e outros citados nessa sessão. Encerrando esse texto, Nietzsche coloca uma das questões mais difíceis acerca da vontade de potência, a saber: sobre a possibilidade da potência da vontade de potência ser o protoplasma (*Protoplasma*) se apropriando de algo e aumentando sua potência – como mostrado acima nos outros anos – e, se isso for verdadeiro, em que medida é possível o comportamento do protoplasma dizer algo sobre o comportamento químico (*chemischen Verhalten*) das substâncias entre si (FP 1887, 9[145]). Em outro texto desse ano vemos a importância da contraposição (*Widerständen*) na dinâmica da vontade de potência. O protoplasma quando busca a incorporação de algo busca a vontade de dominar (*Überwältigen-wollen*), até atingir um grau superior de potência. Se esse aumento de potência não for bem-sucedido, a vontade de potência é dividida em duas vontades (*Willen*), havendo possibilidade de existir uma conexão entre elas (FP 1887, 9[151]). Nesse próximo texto Nietzsche está debatendo a vontade de potência no contexto do individualismo, socialismo e anarquismo, chegando em um ponto importante: a formação de órgãos (*Organbildung*) e de seus membros reflete a vontade de potência, resultando em uma hierarquia (*Rangordnung*) dessas potências em um organismo (FP 1887, 10[82]). Mais tarde Nietzsche nos traz a expressão *quanta de potência* (*Machtquanta*) e nos mostra que, se olharmos o mundo como é, encontraremos um *quanta* dinâmico das forças. Assim, a vontade de potência é um *pathos* e não um ser ou um devir (*Werden*) (FP 1888, 14[79]). Depois, em tom hipotético, associa o aumento de potência à felicidade, e reafirma que a essência de tudo é vontade de potência (FP 1888, 14[80]). Depois, defende que esse mecanismo explicado por ele é apenas uma linguagem gestual (*Zeichensprache*) usada por nós para representar o mundo dos fatos (*Thatsachen-welt*), ou seja, o mundo *verdadeiro* (FP 1888, 14[82]). Mais tarde, reforça que a vontade de potência é a forma mais primitiva do afeto e que o prazer é apenas uma sensação de mais potência adquirida (FP 1888, 14[121]; FP 1888, 14[174]). A vida mesma é apenas uma forma de crescimento de potência (FP 1888, 16[12]).

Ainda nesse contexto, há um termo importante que é o transbordamento/excesso (*Ausschweifung*). Buscaremos nos póstumos sua aparição no contexto da vontade de potência. Em 1887 temos um texto que aborda sobre a natureza forte, no qual elenca o transbordamento como algo disponível apenas a essa natureza elevada (FP 1887, 9[44]). Depois vemos a expressão *transbordamento excêntrico* (*excentriche Ausschweifung*) associada à figura do sábio Antigo (FP 1887, 11[294]). Em um texto onde sustenta teses sobre o tipo Jesus, vemos o uso da palavra ao se referir a um tipo retrógrado (*rückständig*) que contém um sentimento transbordante doente (*die kranke ausschweifende Gefühlsamkeit*) (FP 1887, 11[378]). Em 1888 encontramos um texto que contextualiza uma crítica a Sócrates e que mostra que os gregos que estavam pensando como Sócrates estava se mantendo a cinco passos longe do transbordamento (FP 1888, 14[92]). Em outro momento, ao associar a moral à decadência, Nietzsche sustenta que o transbordamento é uma objeção àqueles que não possuem direito a ele, ou seja, àqueles que não conseguem se beneficiar de suas *paixões* e que julgam todo o transbordamento como algo a ser evitado; apenas os que são capazes de lidar com essa ação são os que possuem direito sobre ela (FP 1888, 14[157]). Em outro momento é sustentado que existe um transbordamento através da oração que foi utilizado pelo

erro (ou seja, muito do que temos de filosofia até o séc. XIX é um erro, nessa interpretação). Nesse sentido, o ascetismo:

[...] é um meio, “um artifício para a preservação da vida”, mais especificamente, de uma forma de vida *doentia*, produzida pela civilização ao amansar o homem, que não quer desaparecer, mas preservar suas características e expandi-las, torná-las dominantes (PASCHOAL, 2003, p. 156).

cristianismo como forma de liberar à exaustão (*Erschöpfung*) (FP 1888, 14[179]).

Agora daremos atenção a um texto importante de Marton sobre a vontade de potência, para que possamos entender como ela se insere na reflexão social e psicológica, na medida em que significa a possibilidade de superação de um povo ou sujeito. Ela é uma vontade orgânica e, conforme Nietzsche desenvolve o conceito, também se manifesta nas células. Ela fundamenta a noção de luta, na medida em que uma célula busca por mais potência, se encontra com outra célula que também está nessa atuação. Como sempre se busca mais potência, essa luta é infindável. É no contexto fisiológico que tais células estabelecem relações entre si, nas quais algumas comandam e outras obedecem e isso forma uma hierarquia, que não será estável e que deve mudar (MARTON, 1990, p. 30). Percebe-se que existe um múltiplo de hierarquias fisiológicas e, saindo da perspectiva micro, vemos que tais relações formam os indivíduos humanos – existem, no ser humano, diversas hierarquias estabelecidas. É importante ressaltar que essa luta não visa finalidade, ela é apenas o processo natural da vontade de potência (*idem, ibidem*, p. 38). Tendo isso em mente, podemos compreender que as diversas lutas que existem no interior do ser humano podem se manifestar nas formas de sentir, de avaliar, de expressar e assim por diante. Logo, a vontade de potência tem seu reflexo nos valores morais. Marton nos mostra que Nietzsche consegue excluir a oposição entre orgânico e inorgânico: “neste ponto, o exame de seus textos parece conduzir à nova dimensão do conceito de vontade de potência: se até então ela se caracterizava como vontade orgânica, agora aparece como força eficiente” (*idem, ibidem*, p. 52). Assim, já em 1882, através de uma carta a Peter Gast, Nietzsche defende que tudo o que existe é apenas força, bem como a vontade de potência, que se apresenta em tudo o que há. “No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe [...] é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação às outras” (*idem, ibidem*, p. 55). Na luta por mais potência, as forças agem entre si.

Araldi dedica momentos para comentar essa temática. Com seus comentários vemos que a teoria das forças surge em 1881 e nela o mundo é compreendido como uma “grandeza determinada de força” (ARALDI, 2004, p. 360). O que existe são apenas as forças – que buscam sempre aumentar sua potência – e suas relações e a vontade de potência diz respeito ao interior dessas relações (*idem, ibidem*, p. 362). Isso implica, mais tarde, na capacidade de criar e na necessidade do caos nesse processo (*idem, ibidem*, p. 367). Associada ao eterno retorno, Araldi sustenta que Nietzsche enfatiza o caráter existencial dessa perspectiva, assim, “Nietzsche não se detém, portanto, em “explicar”, “descrever” o mundo como luta de forças em perpétuo movimento sem alvo. A adoção irrestrita de tal perspectiva (positivista-científica) teria conseqüências autodestrutivas para o homem. Ele compreende a *vontade de potência*, nos projetos a partir de 1886, enquanto “tentativa de uma nova interpretação”” (*idem, ibidem*, p. 376). Mais adiante, vemos que, ao tratar do mundo orgânico e inorgânico na lógica da vontade de potência, Nietzsche teria de assumir a percepção no mundo inorgânico. Araldi defende que Nietzsche não possui bons argumentos para comprovar sua tese (*idem, ibidem*, p. 379).

Rubira também dedica comentários sobre esse tema. O autor sustenta que vontade de potência é o nome dado ao mundo interno das forças e que todas elas buscam efetivar sua potência (RUBIRA, 2010, p. 302). O ser humano também é uma constituição dessas forças, seus órgãos e células representam um múltiplo de forças (*idem, ibidem*, p. 303). Embora as forças busquem sempre expandir, também buscam sua conservação. Nas palavras do autor: “Em primeiro lugar, que as “condições-de-conservação-e-aumento” são uma e mesma característica da vontade de potência. A própria interligação que Nietzsche faz, cuidadosamente, entre as palavras expressa essa idéia: *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen*. A vontade de potência atua de forma dupla: quer manter seus

Dessa forma, o que temos de ser humano até então diz respeito a uma transformação do ser humano em si – uma *castração* em um sentido pejorativo. Tal alteração só é possível com a manipulação do sacerdote ascético.²⁸

Torna-se padrão, nesse tipo de vida, o que Nietzsche chama de *ressentimento*²⁹. Dessa forma, esses sujeitos ficam com um excesso de ressentimento, ou seja, há uma demasiada quantidade de impulsos reprimidos. Esses impulsos voltam-se para dentro e, assim, surge uma vontade de autodestruição nos indivíduos. Mas o sacerdote ascético tem de impedir isso. O que ele faz é alterar a direção do ressentimento.

domínios e permanentemente expandi-los. Há uma temporária conservação da potência com vistas ao aumento da mesma. Embora não haja “ser”, há uma “duração relativa”: as vontades de potência, agrupadas, constituem as “formações complexas”. É essa “duração relativa” que não permite pensar, no que tange por exemplo ao sujeito, que a crítica de Nietzsche tenha sido radical ao ponto de dissolvê-lo no fluxo do permanente vir-a-ser. Em segundo lugar, as avaliações constituem a base para que a vontade de potência possa tanto conservar quanto expandir o seu domínio” (*idem, ibidem*, p. 304-305). Berbare também mostra pontos muito próximos (BERBARE, 2015, p. 74 – 80).

Do que foi tido, parece que é verdadeiro que há em Nietzsche uma interpretação do que existe como um aglomerado de forças; também o ser humano se apresenta como múltiplo; que essa temática está associada com o eterno retorno.

28 Retomando a teoria das forças, Marinucci defende que a GM III é uma discussão que ocorre a partir das tensões das forças. O ponto importante que é dado ao sacerdote ascético diz respeito à descarga das forças. Vemos que “[...] de um lado, há a força que se acumula e, do outro a descarga que pode ter uma causa ou que pode ocorrer por plenitude” (MARINUCCI, 2019, p. 220). Além disso, sua acumulação é um verdadeiro problema, pois é pela existência de acúmulo que se pode organizar as formas de descarga. Assim, as ações afirmadoras da vida são as que permitem o sentimento de mais potência e as negadoras são as que impedem esse sentimento. Quem regula essas descargas em um rebanho é o sacerdote ascético. É seu papel lutar contra a inveja que os dotados de saúde podem causar aos fracos, para que estes não internalizem suas forças em grau maior que o previsto. Uma vez que isso pode ocorrer, é necessário que o sacerdote descarregue a força acumulada para outras direções – sendo a culpa do sofrimento atribuída ao que sofre. “Considerando que o sacerdote afirma que a ovelha é a culpada do seu próprio sofrimento, ela descarrega dentro de si; portanto, temos um círculo de sofrimento – culpa – descarga como negação da vida – sofrimento... que, repetindo-se, mantém a descarga *habitual* e sustenta a interpretação cristã do acontecer” (MARINUCCI, 2019, p. 224).

29 Tendo em mente o que vimos sobre as descargas das forças, teremos o ressentimento como um resultado do acúmulo doentio de força. Esse tema, em Nietzsche, se dá em dois polos: o individual, no campo da psicologia tratando da incapacidade de agir e a interiorização de sentimentos ruins ao sujeito, e social, no qual esse indivíduo forma uma moral e política (PASCHOAL, 2008, p. 20; PASCHOAL, 2016, p. 35; REGATTIERI, 2017, p. 47). Levando em conta o tipo forte e fraco, vemos que é no fraco que o ressentimento se apresenta como uma doença pela incapacidade de reação a uma ação. Por não conseguir reagir, sua ação é buscar o culpado – e essa forma de pensamento é que revela o tipo ressentido (PASCHOAL, 2016, p. 38). Sabemos que Nietzsche utiliza o termo francês *ressentiment* para conceituar esse problema. Tal conceito aparece nos textos de 1875, deixando de ser trabalhado por alguns anos até ser retomado em 1887 em GM. A origem da palavra nos ajuda a entender porque ela foi escolhida. Ela carrega a ideia de relembrar um sentimento ou ação que fizeram mau ao indivíduo, que pode também levar ao desejo de vingança (PASCHOAL, 2008, p. 13; PASCHOAL, 2011, p. 205; SCHERPE, 2007 p. 65;). É através da dominação da quantidade de ressentimento que uma pessoa pode carregar consigo que o sacerdote consegue manipular um grupo de pessoas e garantir que elas continuem com o ressentimento. Como resultado, tem-se uma moral, política e uma organização social baseada nesse sintoma.

Tal mudança inverte o curso normal do afeto, introjetando sua descarga. Isto se torna possível por meio de uma reinterpretação do sofrimento como *culpa* e na apresentação do próprio homem do ressentimento como o culpado por seu sofrimento (PASCHOAL, 2003, p. 158).

Enquanto buscam um causador de sua dor, o sacerdote inverte a direção desse ressentimento, fazendo o sujeito ter uma visão diferente sobre sua condição. Como resultado, temos um sujeito que se sente culpado da própria dor.

Nietzsche nos mostra que existe um vocabulário atrelado a essa ação do sacerdote, como por exemplo, “pecado” e “danação”. Segundo o filósofo alemão, com essa estratégia, o sacerdote ascético consegue fazer dos doentes seres inofensivos. Contudo, é notado que tal desenvolvimento não é uma cura. Além disso, o filósofo nos mostra que a natureza pecadora, que é trazida pela mitologia cristã, não significa a verdade do sujeito. Ela é apenas uma interpretação moral de uma condição fisiológica. Nietzsche nos faz perceber que esses conceitos que levam a culpa são aplicados a todo excesso de algum sentimento.

Quando notamos a forma como o sacerdote ascético utiliza as práticas, identificamos que elas são um mero medicamento, na medida em que ele apenas alivia o sofrimento do que sofre, sem de fato fornecer algum tipo de cura. Como todo usuário de medicamento, será sempre um dependente. Para Nietzsche, o cristianismo é um desses medicamentos aplicados à condição humana. A crítica é dirigida com mais força ao cristianismo, mas as grandes *instituições* religiosas também funcionam de forma semelhante. Pois “[...] em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia” (GM III, 17). Compreendemos que tal crítica não diz respeito a algum caráter religioso, na medida em que é entendido como uma prática espiritual. O foco está nessa perspectiva de formação de um rebanho, na alimentação de um sentimento doentio. A religião, nesse sentido específico, trabalharia com justificações psicológicas e morais para justificar tais sofrimentos.

Algumas ações que fariam parte dessa medicação que vem com as instituições religiosas são o “[...] fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir” (GM III, 18). Observamos que há o aumento de força nessas atividades, pois em todas elas a pessoa está tendo poder sobre outra. Só que esse aumento de força é limitado até certo ponto, fazendo com que

ele chegue apenas ao nível de ser uma *pequena alegria* àquele que age. Mais adiante Nietzsche ainda fala que os *fracos* buscam esse tipo de associação.

Nos parágrafos que se seguem notamos a ideia de que esses medicamentos foram responsáveis pelo enfraquecimento do ser humano e que isso reflete em toda a Europa do séc. XIX. Mas, sobre o ideal ascético, identificamos uma abordagem bastante clara na sessão 23, onde o ideal ascético não é algo inocente que acontece por acaso, por trás dele há uma intenção e uma meta. Na visão de Nietzsche, esse ideal quer a si mesmo como o único medidor dos valores, impedindo que outras visões – opostas ou não – surjam para avaliar a sociedade. Assim, tudo o que é reproduzido através desse ideal tem de ser *verdadeiro*. Em seguida, uma comparação muito interessante, é entre os cientistas modernos e os espíritos livres, onde enquanto os cientistas, “esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade...*” (GM III, 24), a verdade, para aquele que se dedica ao conhecimento nessa época, é uma mesma manifestação do ideal ascético. Para Nietzsche, haveria uma espécie de fé nos pressupostos que guiam a ciência e que sem isso não seria possível haver ciência alguma da forma como a entendemos³⁰.

Assim, Nietzsche conclui que é necessário uma crítica à vontade de verdade. Logo, a figura do cientista – que é exemplo para a sociedade nessa época – não é capaz de superar as barreiras que tornam a humanidade doente, pelo contrário, a ciência moderna está em conjunto com o ideal ascético – isso identificamos na sessão 25. Ao chegarmos a tal conclusão profunda, gostaríamos de fazer uma pausa nessa discussão e fazer um movimento de volta às dissertações anteriores de GM. Ligaremos o problema dessa decadência que está na Europa – resultando no cientista como um aliado do ideal ascético – para entendermos melhor o ressentimento e como ele se desenvolve.

30 É interessante notar que Nietzsche cita a si mesmo na obra *Gaia Ciência* e gostaríamos de abordar tal citação. É do parágrafo 344, no livro V. Temos uma frase muito marcante que resume o que foi dito: “Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”” (GC V, 344). Um desses pressupostos seria de que a verdade é algo tido como necessário antes de se começar qualquer investigação. É interessante ainda notar que todo esse conhecimento científico está por trás da vontade de verdade e que essa possui uma ligação com a moral. Nas palavras de Nietzsche: “- Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: - e *com isso estamos no terreno da moral.*” (GC V, 344). Como conclusão, toda a crença que se tem na ciência é uma crença metafísica.

3.2.3 Ressentimento

Não é nossa intenção tratar de toda a GM, mas é fundamental abordar o tema do ressentimento para tornarmos mais claro o papel do ascetismo e do sacerdote. É interessante notar que é em GM que esse termo aparece pela primeira vez – onde a partir da sessão 10 teremos de forma mais clara³¹. Neste trecho, identificamos que é por causa do ressentimento que a transvaloração decadente foi possível. Enfatizando os gregos, Nietzsche mostra como o nobre e o não-nobre eram vistos no vocabulário. Um impulso pode ser ‘colocado’ para fora ou para dentro, ou seja, pode haver uma reação manifestação ou sua repreensão³². Nesta última é que se torna possível buscar outro culpado por tal sofrimento (PASCHOAL, 2003, p.100). A primeira seria vista como o tipo nobre³³ – (na sessão 10 vemos a estratégia de Nietzsche ao usar os gregos como representação do tipo nobre, a partir de suas características comportamentais). A segunda forma é a decadente. Não vamos tomar atenção para as manifestações do bem e mal, Roma e Judeia, que são bem feitas por Nietzsche em seu próprio texto. Mas é importante lembrar que o último parágrafo traz algumas implicações para o *tipo* além-do-homem. Logo, na nota escrita pelo filósofo alemão, o mesmo espera do futuro o estudo histórico-moral e enfatiza a interpretação fisiológica como mais adequada para esse tipo de problema.

Entrando na segunda dissertação observamos que ambas se relacionam e se preocupam com o que surgirá do ser humano a partir de seu passado moral (PASCHOAL, 2003, p.109). Para entender como o ressentimento se fez possível, a segunda dissertação nos mostrará como a sociedade é organizada, com o sentimento de dívida/culpa, e como isso implica em consequências para o desenvolvimento humano. Dessa forma, buscaremos entender como o ascetismo,

31 PASCHOAL, 2003, p. 99.

32 É importante notar que também ao forte pode ocorrer a incapacidade de reagir a uma ação que seja mais forte que ele. Isso seria uma espécie de ressentimento, porém não se efetiva, na medida em que o forte não fomenta esse sentimento. “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (GM I, 10).

33 Essa temática de *tipos* em Nietzsche é simples, mas pode também ser associada ao conceito de *Lebensform* (formas de vida). Giacomelli nos mostra que o tipo pode ser entendido como uma imagem que representa a vontade de potência (GIACOMINI, GORI, et al., 2015, p. 58), ou seja, cada pessoa representa um arranjo fisiológico, que implica também uma relação de saúde, decadência e ascensão da vida. Nesse sentido, a moral é manifestação dessas formas de vida, que concretizam *tipos* de pessoas (*idem, ibidem*, p. 65). Mais tarde o autor relaciona o tipo aristocrático com o espírito livre e o além-do-homem (*idem, ibidem*, p. 68).

sendo uma ponte para a renúncia dos valores presentes e para a abertura de possibilidade de criação de novos valores, pode se manifestar, na medida em que permite a transformação de uma pessoa.

Para que os seres humanos pudessem viver em sociedade, Nietzsche defende que foi necessário tornar essa espécie confiável. Para isso o desenvolvimento da memória – é que sustentará o desenvolvimento da responsabilidade. Ser capaz de fazer promessas e de não esquecer é a origem desse conceito (GM II, 2). Aqui identificamos o surgimento do termo “moralidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*)³⁴ que é necessário para o surgimento do ser humano soberano, ou seja, é a partir da própria socialização do ser humano – que o tira de sua *natureza* – que o tipo soberano pode surgir. Como mostra Paschoal, essa elevação “[...] não designa algo contrário à lei, que tenha por princípio a sua negação ou dispensa, ao contrário, é o resultado do trabalho da lei no homem” (PASCHOAL, 2003, p. 116). Junto ao conceito de responsabilidade, notamos que esse sujeito soberano é o que possui poder sobre si e *por isso* é capaz de prometer e ter responsabilidade. Os outros indivíduos que não possuem essa ciência não são do tipo soberano. Pode-se ler este segundo parágrafo como algo contraditório, na medida em que se favorece a moralização do sujeito, mas há um ponto muito interessante que está no fato de que a *consciência moral*, segundo a leitura de Nietzsche, surgiu antes à interpretação dada pelo pensamento socrático-platônico-cristão (PASCHOAL, 2003, p. 117), logo, temos uma consciência moral afirmativa.

Na terceira sessão a produção da razão no homem, com diversos tipos de violência – notamos que não é algo natural, pois tudo isso surge com o desenvolvimento da memória e a lembrança das torturas. Aqui também temos o ascetismo como um ponto importante para o desenvolvimento das ideias *fixas*. Logo, após isso entramos no desenvolvimento da *má consciência*. Adiante temos a comparação entre *dívida* e *culpa* (*Schulden/Schuld*) que não adentraremos em detalhes. O que é importante notar que é, nas obrigações legais/jurídicas que temos a origem dos conceitos morais (GM II, 6), toda essa origem é violenta e sangrenta. Gerar sofrimento seria uma possibilidade a quem não cumprisse com

34 Paschoal nos mostra em uma nota que esse termo é filosófico, na medida em que remete a Kant e Hegel. Em Kant, seria a reverência perante a lei (PASCHOAL, 2003, p. 114). Assim, a humanidade possui uma relação de reverência com a moral, e só por isso foi ela tornada possível.

uma promessa (aqui há o tema da responsabilidade e da dívida). Assim, o fazer sofrer gera um prazer que se efetiva nesse âmbito jurídico, ou seja, do pagamento de dívidas. Nietzsche nota que isso era visto como normal e que em sua contemporaneidade tal tipo de ação causava desconforto. Essa violência é inerente no desenvolvimento do ser humano em sociedade e nunca pode ser retirada dele – com o ressentimento notamos que ela também existe, mas sendo voltada para o próprio sujeito (PASCHOAL, 1998, p. 122)³⁵.

Na sessão oitava, é necessário que haja um sentido para o sofrimento e, bem como na modernidade, esse sentido é dado pelo sacerdote ascético, ou seja, Nietzsche está dizendo que toda sociedade ocidental está doente por possuir em sua raiz o ressentimento que é tratado dessa forma. Essa doença existe também pelo desenvolvimento da *má consciência*, que é abordada a partir da sessão 16 desta dissertação. Sua origem está na ríspida transformação que o ser humano teve de seu passado animal para a realidade de viver em sociedade – tendo de desenvolver capacidades para tal. Existindo esse processo, se fez necessário que os instintos também fossem alterados e, para isso, fossem voltados para dentro do próprio ser humano. Como resultado, há o desenvolvimento da má consciência na humanidade. Um dos pontos interessantes que nos é mostrado por Paschoal é a existência de um grau de niilismo nesse momento de transição. Mas aqui temos um

35 Nietzsche cita a si mesmo na sessão 6 acerca dos parágrafos 229 de BM, 18, 77 e 113 de A. Gostaríamos de abordá-los nesse momento. No BM 229 vemos a clara tese de que tudo o que leva o nome de “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade” (BM, 229). Esse prazer na crueldade se manifesta também quando ela é aplicada a si mesmo, ou seja, claramente no momento em que o ascetismo torna-se um ideal que levará à vida-outra tendo como guia o sacerdote. No Aurora 18 vemos que o “ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder” (A, 18). Nesse parágrafo, Nietzsche mostra que o que temos hoje por “liberdade” e “razão” foi fruto de uma série de sofrimentos físicos e espirituais. O descontentamento de seus contemporâneos quando veem alguém que comete sofrimento ao outro (nesse sentido de punição) pode ser visto no Aurora 77, onde temos dois pontos interessantes, sendo esse o primeiro. O segundo será uma crítica ao cristianismo, que, segundo o filósofo alemão, se utiliza da tortura. “– De tudo isso resulta que a humanidade ainda se comporta, ante a morte na fogueira, as torturas e os instrumentos de tortura espirituais, com a mesma angustiada paciência e indecisão de outrora, antes as crueldades infligidas nos corpos de homens e animais” (A, 77). No Aurora 113 temos uma afirmação interessante sobre o asceta. Ele seria aquele que mais quer se distinguir dos outros (também o mártir assim seria). “Ele sente o mais alto prazer em suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção” (A, 113). Assim, ele causaria sofrimento no outro. A felicidade seria entendida como o máximo sentimento de poder e ela teria se manifestado mais nos ascetas. Aqui, defendo que tal asceta é aquele que se dedica ao Ideal Ascético, fazendo disso a definição de si mesmo (“o asceta”), ou seja, não parece ser o caso daquele ser humano que se *utiliza* do ascetismo para desenvolver certas atividades ou chegar a outros pontos de interesse. Assim, temos toda uma história referente a como o sofrimento, tortura, castigo etc. foram utilizados no ser humano, ora em momentos de libertação afirmativa da vontade, ora em momentos que tornaram o ser humano mais doente, com a crueldade sendo aplicada em si mesmo – ressentimento.

ponto particular, porque “[...] o *niilismo*, que o processo de moralização produz, pode ser interpretado no campo da atividade, e, como um *niilismo* ativo, tornar-se meio para a produção de um tipo mais elevado de homem [...]” (PASCHOAL, 2003, p. 133). É válido lembrar que, Nietzsche não é um negador da moral em si, então é compreensível que seja aberto espaço para o niilismo ativo na medida em que ele se manifesta no momento de alteração de valores. O problema está na forma brusca como essa transformação ocorreu segundo o que foi até agora analisado.

Na sessão 17, além da ruptura drástica, muita violência foi utilizada para fazer com que esse ser humano que vivia de outra forma pudesse se encaixar em uma forma de vida compartilhada. E esse tipo de transformação só pode ter ocorrido a partir de pessoas nobres. É o instinto de *liberdade* tomado do ser humano que tornou possível o desenvolvimento da má consciência. Quando o sentimento de culpa e dívida é associado a um deus, principalmente no cristianismo, temos o desenvolvimento de uma constante dívida com essa divindade, desde o momento que nossos impulsos se manifestam como algo que não agradassem a deus. Assim, esses impulsos devem ser castrados de alguma forma pela religião.

Tendo em mente que a má consciência é uma doença, o tipo superior que surgiria seria aquele que possui saúde. Nesse sentido é que na sessão 24 Nietzsche se permite falar do homem redentor, sendo aquele que faria a redenção da *redenção* feita pelo cristianismo. Tal tipo de ser humano estaria acostumado com as dores da vida. Se por um lado terá um grande amor, também terá um grande desprezo. Ele salvará a humanidade do niilismo e de toda a doença que tratamos até o momento. Na sessão 25, como uma espécie de resposta ao parágrafo anterior, essa tarefa só pode ser a de Zaratustra.

Agora, torna-se necessário fazer o movimento de volta às últimas duas sessões da terceira dissertação, para que possamos compreender as conclusões que Nietzsche deixa ao leitor. Aqui, vemos que para superar o ideal ascético é necessário entender que o “ateísmo” é apenas um estágio mais avançado de seu desenvolvimento. Ele “é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*” (GM III, 27). Aqui notamos algo inevitável – infalível a todas as *grandes coisas*: a moral

cristã eliminando a si mesma³⁶. Como consequência, observamos que todo esse encadeamento se dá pela forma como a vontade de verdade atuou na humanidade com o passar dos séculos.

Logo, a última sessão é a grande conclusão. Todo esse sentido que foi dado ao ser humano, essa vontade de verdade que se transmutou de tantas formas chegando à própria negação de si, na visão de Nietzsche, tudo isso tornou possível o ser humano e, sem isso, não há mais sentido para a humanidade. Nietzsche defende que o ideal ascético foi responsável por dar um pequeno sentido a humanidade, permitindo sua existência. Só que essa existência é regada pelo sentimento de culpa. O ideal ascético evitou o niilismo completo, mas manteve sempre ativo o sofrimento em diferentes dosagens. É através da máxima que encerra o livro (“[...] o homem preferirá ainda *querer o nada a nada* [não] *querer*” (GM III, 28)) que compreendemos como, até esse momento, o ser humano viveu uma vida doentia, guiado pelo ideal ascético ao constante sofrimento de si.

3.3 Considerações sobre o ascetismo

Ao buscarmos entender o ascetismo, pudemos ver que temos diversas manifestações durante a história. Entre Foucault e Nietzsche apresentamos diferentes leituras sobre esse tema. Em Foucault identificamos como as diferentes escolas organizaram diversas práticas, muitas delas voltadas para a possibilidade de dizer a verdade, seja no âmbito moral, político, jurídico etc.³⁷ Com Nietzsche,

³⁶ É necessário ressaltar, em um trabalho científico, que Nietzsche não está propondo ataques religiosos ao cristianismo. Aqui temos um exemplo claro disso ao tratar da *moral* cristã. É essa específica moral que será superada e isso acontecerá como um movimento natural da própria Moral.

³⁷ Não abordamos o cinismo em nosso texto, mas sabemos a importância que Foucault dá a tal movimento. Ressaltamos a importância dos movimentos políticos do séc. XX e a importância dada por Foucault à arte moderna. Cláudio Araldi resume muito bem a intenção do filósofo francês. “Se não é mais possível a nós exercer a coragem da verdade, como Sócrates e Diógenes, nas ruas ou na praça pública, isso não significa que devemos abandonar os esforços para a arte de viver e para a “verdadeira vida”. A arte de viver pode ser exercida em outros tempos e lugares, cabe a nós reinventá-la. É preciso abalar a segurança frágil das convenções sociais e valores herdados. Essa é a condição para construir novos hábitos e atitudes que resultem em formas de vida, assumidas como próprias de cada um. Ser artistas de nossa própria existência: eis uma tarefa que cada um de nós pode assumir, na situação própria de sua existência” (ARALDI, 2020, p. 123).

Em *A Coragem da Verdade* Foucault nos mostra a leitura de Epicteto sobre a vida cínica. A prática da vida cínica não é entendida como uma opção, mas sim como uma missão de vida. Ela não diz respeito à livre escolha do sujeito, ela implica a relação com os deuses (FOUCAULT, 2011, p. 259). Essa vida é uma função de combate em serviço para a humanidade. É uma obrigação. Outro ponto está na compreensão de que para viver a vida o sujeito não precisa de nada (*idem, ibidem*, p. 262). O terceiro ponto da vida cínica está no *diakritikós*, em que o cínico se efetiva mostrando aos outros que estes estão vivendo uma vida em erro. Assim, ele busca diferenciar o que é favorável e o que é hostil – mostrando isso aos outros.

notamos que, As práticas ascéticas não são um problema e, inclusive é meio para se conseguir chegar ao desenvolvimento de uma pessoa. Em outra perspectiva, Nietzsche assume que a humanidade está doente por causa da vontade de verdade, que se manifesta também no cristianismo (sendo Deus a própria verdade) ao fundamentar uma forma de vida que dá sentido ao ser humano (a busca pela verdade), mas num sentido vazio. Assim, temos uma transformação na sociedade, na medida em que a maioria das práticas tornaram as pessoas doentes, tendo em vista, o caráter positivo do ascetismo, defendemos que é possível fazer com que o ser humano se liberte do niilismo e da doença do ressentimento e seja capaz de elevar o ser humano até o seu ponto mais alto.

É essa transformação que estudaremos no próximo capítulo ao compreendermos o que Nietzsche defendeu como *espírito livre*. Torna-se importante entender as atividades que o espírito livre tem de desenvolver e experienciar, objetivando afastar os valores do seu passado. Logo, as práticas de cuidado serão utilizadas para desenvolvimento do espírito, em seu caráter positivo, desvinculando a mentalidade doentia que foi associada ao espiritual.

Se tivermos que comparar Nietzsche e Foucault em suas abordagens, veremos alguns pontos em comum. Foucault divide sua análise em dois momentos: o primeiro é o greco-romano e o segundo, cristão. No primeiro momento, observamos um conjunto de reflexões acerca da estética da existência, ou seja, um conjunto de práticas que abrangem diversos pontos e momentos da vida e que buscam aprimorar o ser humano. Já na ascese cristã identificamos o despreendimento do corpo e a atenção voltada para a obediência³⁸. Em Nietzsche logo se vê o semelhante. Sua genealogia busca compreender como se dá todo o

Meireles nota na prática da vida cínica uma relação com a *parresía*. A primeira função está no uso instrumental. A não ligação a uma família, por exemplo, se faz como condição para o papel de dizer a verdade do cínico (MEIRELES, 2020, p. 46). A segunda função está na redução em relação as normas sociais, pois os cínicos rejeitam tais padrões de comportamento – temos relatos que os cínicos se alimentavam e realizavam atos sexuais em público (*idem, ibidem*, p. 47). A partir de tais atos, a terceira função é entendida na compreensão do que é indispensável para a vida humana, ou seja, o cínico, ao não agir com os padrões sociais, está mostrando como a vida é de fato, sem os adornos morais. Há também a questão da pobreza, que pelos cínicos é levada ao extremo. “A pobreza cínica se refere ao mínimo de roupas, de alimentação, é uma pobreza real, um despojamento efetivo” (*idem, ibidem*, p. 53). Esse caráter de choque, então, é um dos pontos principais que caracteriza a vida cínica.

³⁸ Em síntese: “A tese de Foucault desenvolvida no curso de 1982 coloca em evidência o cuidado de si como articulador das relações entre o sujeito e a verdade na Antiguidade, apresentando-se assim como tentativa de restituir a relação entre filosofia e espiritualidade com a formulação da ascética filosófica” (MEIRELES, 2020, p. 195).

processo moral que resulta na Europa do séc. XIX. Logo, o grande problema da decadência está conectado com o desenvolvimento da moral cristã e com a vontade que o ser humano tem pela verdade. Contudo, Nietzsche nos mostra que as práticas ascéticas não são ruins em si mesmas, mas que elas foram utilizadas de maneira a manter a sociedade organizada de uma forma doentia³⁹. A possível semelhança entre os autores está na ênfase de uma visão positiva de práticas espirituais, embora cada um demonstre de formas diferentes.

39 Araldi também sustenta essa visão. “Foucault não desiste de buscar novas artes de viver na imanência do mundo. À diferença de Nietzsche, que não possui um projeto político e social, a ética-estética de Foucault pretende abrir espaço para lutas de resistência no interior dos conflitos de poder da sociedade contemporânea, para dar condições de liberdade aos indivíduos que querem ser sujeitos de suas ações e modos de viver.

Também Nietzsche é cético em relação às pretensões universalistas da moral cristã. Esse ceticismo se transforma em niilismo, na narrativa histórico-universal do longo processo de adoecimento da vontade humana. Nessa história do niilismo ocidental, a moral teria enfraquecido o corpo, os impulsos e a individualidade do ser humano, que se submete à autoridade superior, seja de Deus, do Estado, da Ciência ou da Razão” (ARALDI, 2020, p. 82). Sobre Foucault, temos o projeto de estética da existência do sujeito e em Nietzsche a genealogia que fomenta a interpretação negativa da moral cristã.

4 O espírito livre

Para entendermos o Espírito Livre consideramos necessário compreender a visão de Nietzsche acerca da moralidade, para assim compreender o Espírito Livre como imoral. Continuando com sua definição, é fundamental entendê-lo enquanto aquele-que-tenta [*Versucher*] e que busca ser, um experimentador das coisas. Assim, entra-se em sua relação com o ascetismo e seu conteúdo para depois compreender a relação de Nietzsche com Epicuro, a importância da *vita contemplativa* e a transição do espírito livre para a temática tardia das obras do autor, conforme a existência relação entre elas.

4.1 Espírito Livre⁴⁰

4.1.1 Moralidade

Em *O andarilho e sua sombra* (AS) encontramos pontos basilares para sua leitura da moral. Ela aparece sendo um modo de conservar a comunidade e, logo após, lhe garantir certa qualidade. Para evitar que valores prejudiciais a esse grupo surjam, o medo é usado como arma. Nietzsche exemplifica mostrando que ordens divinas e deveres morais são usados como forma de manter essa organização (AS,

40 Araldi nos mostra que na concepção desse termo Nietzsche está em separação com Schopenhauer e Wagner, seus antigos mestres, e tentando uma vida enquanto andarilho (ARALDI, 2004, p. 210-211). Sobre o conceito temos duas concepções ao longo da obra de Nietzsche. A primeira se dá com o uso do termo *Freigeist* e está associada ao contexto artístico e trágico, no começo dos anos 70 (*idem, ibidem*, p. 212). Araldi nota que em 1886, ao alterar o uso do termo (de *Freigeist* para *der freie Geist*, mantendo a mesma tradução em português), Nietzsche sugere uma mudança de sua compreensão. Além de ser uma despedida de seus mestres, a nova visão do espírito livre pode ser vista também como uma “[...] tentativa de construir um novo tipo de homem [...]” (*idem, ibidem*, p. 221). Agora o espírito livre possui livramento de conexões do passado. Seu ceticismo deveria se conectar com o conhecimento científico (*idem, ibidem*, p. 223). Nesse momento, o espírito livre é capaz de compreender a inverdade da vida e a necessidade dos erros para a vida mesma (*idem, ibidem*, p. 243). Em uma nota, Araldi mostra a relação do espírito livre com o ascetismo nesse período: “[...] Nietzsche defende a forma de vida ascética. Na origem do ascetismo não haveria somente erros intelectuais; esse “impulso do ascetismo” (*pathos des Asketenthums*), tal como apareceria em Empédocles, Schopenhauer, Leopardi e em Jesus, não pode ser derivado do intelecto (e da representação) (cf. VIII, 9(1) – p. 40), permitindo uma elevação, um distanciamento do horizonte do homem cotidiano. A valorização da vida ascética nesse escrito póstumo marcará a transição para a filosofia do espírito livre, para a consideração de vida daquele “que vive somente para conhecer” (VIII, 9(1), p.197)” (*idem, ibidem*, p. 244-245). Em relação com esse ascetismo, é exercitando sua paixão pelo conhecimento que o espírito livre consegue renunciar à vida ativa, garantir um mínimo de vida, buscando a verdade asceticamente (*idem, ibidem*, p. 249). Araldi sustenta que por estar limitado à ciência, o ascetismo aqui ainda não constitui uma sabedoria prática (*idem, ibidem*, p. 251). Mais adiante, Araldi afirma que o espírito livre se torna o andarilho, ao buscar viajar sem alvos e nos mostra duas exigências desse tipo: o ascetismo e a solidão da vida contemplativa (*idem, ibidem*, p. 253). Mais tarde, Araldi mostra a relação do espírito livre com a experimentação como “um grande ponto de interrogação” (*idem, ibidem*, p. 258), pois ela mesma não afirma a vida – é um experimento consigo. Com a alteração dos termos, o significado para *der freie Geist* se torna mais profundo, pois se trata da “[...] progressiva identificação do filósofo com o tipo espírito livre, que passa a ser porta-voz de seus novos pensamentos, e assume uma conotação mais positiva: a de legislador, de filósofo do futuro” (*idem, ibidem*, p. 261). O *Freigeist* não assume os resultados de sua filosofia, já o *der freie Geist* entende o conhecimento como paixão e a negação como necessária no processo afirmativo (*idem, ibidem*, p. 262). Assimilando o uso que Nietzsche do pronome *nós*, Araldi sustenta que “[...] **o filósofo identifica o espírito livre à sua própria filosofia**, a si mesmo e à sua tarefa futura de criar” (*idem, ibidem*, p. 271). Com a reformulação do termo, há também uma nova compreensão da relação com o ascetismo, “[...] enquanto tentativa de viver sem moral, de libertar-se dela, o ascetismo é um ensaio, uma condição, um recurso provisório para atingir uma perspectiva “para além de bem e mal”, para a tarefa do que cria e colocar novos valores” (*idem, ibidem*, p. 276).

Berbare também nos fornece explicações acerca desse conceito. Em concordância com a ruptura de Nietzsche com seus antigos mestres (Wagner e Schopenhauer), como vimos acima, Berbare nos mostra um pouco da rotina que foi seguida e documentada por Nietzsche no breve período que antecede a separação, acompanhado de Paul Rée, Brenner e Malwida von Meysenbug. “Café na manhã, almoço, passeios na tarde após a sesta e a noite pelo menos duas horas de leituras em grupo. Nessa atmosfera de alegria e amizade, Nietzsche e seus companheiros de viagem desenvolvem a ideia de construir uma *escola de educadores*” (BERBARE, 2015, p. 23). O autor

44). Ainda nessa obra vemos como que o conteúdo desta moralidade pode ser passado para outras gerações. O conteúdo da consciência moral é transmitido a partir da repetição e falta de motivo nas ações feitas na infância e disso surge o sentimento de obrigação com aqueles valores (AS, 52). Assim, não se possui uma consciência dos motivos das ações, ou seja, elas são realizadas apenas porque são um costume. Em *Aurora* é enfatizada a imitação, por parte das crianças, de ações executadas pelos adultos e dos sentimentos de inclinação e aversão perante esses, como forma de transmissão de tais valores (A, 34).

também nos mostra a alteração dos termos que representam o espírito livre, também vistos acima. “[...] do processo de ruptura surge o espírito livre (*Freigeist*), tipologia que aparece pela primeira vez, conforme já afirmamos, de modo mais contundente em *Humano* [...]. Em vários aforismos de *Humano*, ele usa o termo mostrando o novo projeto do filósofo onde há constante busca de encontrar, seguir e percorrer seu próprio caminho” (*idem, ibidem*, p. 31). Assim, é perceptível que a liberdade se encontra nessa perspectiva de se livrar das amarras do passado e encontrar a si mesmo enquanto se age. Mais adiante, o autor nos mostra que o uso desse termo também se aplica como oposição ao *espírito cativo*. Os cativos são entendidos como o oposto, ou seja, aqueles que se prendem ao passado, às normas morais, que não se permitem experimentar (*idem, ibidem*, p. 33). Há também a conexão do espírito livre com o pensamento científico, não entendido em sua esfera positivista, o qual não abordamos aqui. Associado a esse tópico, vemos uma divisão de fases da humanidade e suas tipificações, na qual o espírito livre está presente. “Podemos reconhecer na obra nietzschiana essas três fases da humanidade, bem como os três tipos de homem correspondentes a ela: o religioso, o artista e o cientista. O espírito livre encontra, então, a sua condição de possibilidade de florescimento nesta última fase da humanidade. Fase esta em que pode se apropriar de toda cultura já produzida através de sua perspectiva histórica para alçar novos voos, para novas auroras. Dessa forma, o espírito livre é um “antecipador, que se move rumo a uma superior cultura humana”” (*idem, ibidem*, p. 38). Para que seja bem-sucedido na busca dessas *auroras*, a experimentação de si se faz necessária na vida desse tipo (*idem, ibidem*, p. 42). Mais tarde, Berbare nos mostra a conexão que buscaremos fazer no próximo capítulo entre o espírito livre com o tipo leão, na medida em que está na escada espiritual para o além-do-homem. “Deste modo, o homem livre deve ir além de si mesmo, ele representa uma ponte a ser percorrida. Uma perigosa travessia, mas também uma trajetória para um tipo superior, para o além-do-homem. O além-do-homem é aquele que representa a máxima acumulação de vontade de potência, capaz de transvalorizar e criar novos valores e, nesta perspectiva, a morte de Deus é a fase necessária para uma próxima etapa da criação” (*idem, ibidem*, p. 70).

Pimenta questiona se existem os espíritos livres. No período intermediário, sustenta o autor, há em Nietzsche a preocupação com questões psicológicas e fisiológicas na experiência de vida do sujeito (PIMENTA, 2013, p. 169). Mais adiante, o autor sustenta que em toda obra de Nietzsche há a tentativa de superar as condições negadoras da vida, buscando a possibilidade de afirmação (*idem, ibidem*, p. 170). O autor compreende três tópicos que se relacionam ao espírito livre: perigos da erudição e especialização; trabalho e contemplação na vida moderna; instinto de rebanho e homem de exceção (*idem, ibidem*, p. 171). “Exercícios filosóficos regrados pelas convenções da erudição e pelo protocolo da especialização são proveitosos como uma espécie de higiene, protegendo contra o diletantismo e coisas afins, embora sejam insuficientes, por si sós, para fazer avançar o que realmente conta. Em que pese o elogio das virtudes epistêmicas – modéstia, retidão –, parece plausível que Nietzsche admita para elas um alcance preferencialmente instrumental” (*idem, ibidem*, p. 177). O autor não nos dá uma resposta, mas termina seu texto de forma enigmática, deixando indicações de Nietzsche sobre a possível resposta. É evidente que Pimenta compreende que uma vida voltada à prática pedagógica não efetiva a vida na forma como a filosofia foi pensada em outros tempos, como forma de transformar a forma em que se vive.

Por “valor”, nesse momento, Nietzsche entende: “medir uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais” (A, 104). Por essa definição, Nietzsche nos mostra duas formas das quais podem se compreender as moralidades, como são criadas pelo próprio agente ou são adotadas/seguidas. Quando elas ocorrem da segunda forma, é pela inserção do medo em relação à punição a partir das consequências da ação (A, 104). Sobre a segunda forma, temos o conceito de moralidade do costume. Nietzsche nos leva a entender que vivemos em um momento pouco moral porque não sabemos os pontos fundamentais da nossa moralidade. Resumindo em tese, temos o seguinte: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importando quais sejam” (A, 9). Tais costumes foram estabelecidos em momentos anteriores, os quais o indivíduo não tem acesso. Ele, tem de obedecer pois uma tradição só é posta por aqueles que foram capazes de colocá-las em destaque. Outra alternativa seria se lançar contra – que trataremos mais adiante. De tal modo, Nietzsche conclui que em todas as comunidades existe o pensamento de castigar a quem se opõe aos costumes. Em outro momento ele nos mostra que o sentimento do costume não está associado às experiências de quem fundou os valores vigentes, pois agora apenas se seguem tais valores – sem de fato ter de criá-los. Nesse sentido, a tradição como um todo impede o surgimento de novas experiências (A, 19) – embora, um dia, as mesmas foram novas valorações de um momento. Nietzsche dá nome a esse tipo de pessoa que se apoia na tradição, como: espírito cativo. Este não possui razão para as coisas que faz, as realiza apenas por hábito (HHI, 226).

Como mencionado acima, Nietzsche coloca como problema a conservação e promoção da humanidade, defendida pela moralidade. Logo, observamos que não torna-se claro os motivos e objetivos de tal postura: não sabemos se, a mesma trata-se da maior racionalidade, felicidade e assim por diante (A, 106). Salienta-se que, a moralidade não quer a felicidade do indivíduo (A, 108). Por tanto, é reafirmada a tese do autor, agora com essa perspectiva. A moralidade não preza apenas a manutenção da sociedade, mas, é força de agir contra o indivíduo. É apenas no sacrifício de si que o sujeito tem utilidade para a comunidade (GC, 21). Para que a humanidade possa existir, é necessário que se acredite que o sujeito seja capaz de prometer determinadas ações que só ele pode realizar (A, 112). Uma vez que

seja reconhecida em cada pessoa essa capacidade, efetivam-se os direitos, na medida em que está prometida a ação por determinada pessoa. No entanto, logo concluímos que: “O direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder (*Gefühls von Macht*), ao sentimento de poder desses outros” (A, 112). Assim, a moralidade trabalha através do desprazer do sujeito em realizar uma ação, sendo que esta é obrigada para que o direito dos outros seja garantido – sendo lógica a implicação de que outros ajam dessa forma. A infelicidade do sujeito é necessária para a felicidade da sociedade, que é composta por sujeitos infelizes, ou seja, a moral preza a conservação da humanidade e é, uma imposição contra um indivíduo, mas seu objetivo não está na realização, desenvolvimento ou felicidade do sujeito, mas sim em conservar sujeitos que se sintam dessa forma.

Outra temática importante, está na relação dos instintos com os valores morais. Defende-se que o instinto, em si, não possui uma carga moral e que essa só surge com a *segunda natureza* e é em comparação com outros instintos transfigurados em valores que as ações recebem suas classificações (A, 38). Em outro momento, Nietzsche nos leva a pensar nessa relação a partir da incapacidade de fuga, fazendo com que os impulsos aconteçam e nós sejamos *vítima* deles e não seus criadores (GC, 21). Temos algo semelhante em Aurora, quando observamos como os ocorridos do dia afetam os impulsos, permitindo utilizarem estes ocorridos para sua descarga [*Entladung*] (A, 119). Em 1878 também notamos algo semelhante, quando Nietzsche nos mostra que “a estreiteza de opiniões”, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de “força de caráter” (HHI, 228), ou seja, uma forma de pensar ser transformada em instinto – do moral para o fisiológico, de fora para dentro, entendemos a defesa do autor quando se privilegia uma virtude, logo, se está privilegiando um impulso. Mesmo sendo dominados pelos impulsos, sua alteração se faz possível a partir da educação. A lógica se dá da seguinte forma: o indivíduo passa por um processo de educação para que certas formas de agir se tornem hábito e lhe tragam vantagem; tais formas de agir fazem bem a sociedade; fazendo bem a sociedade, o sujeito faz bem a si mesmo (GC, 21). O problema que Nietzsche nota aqui, dessa vez com a temática ligada aos impulsos, é que esses hábitos não fazem um verdadeiro bem a pessoa.

4.1.2 Imoralidade

Com o que foi dito até então é evidente que o imoral se caracteriza pelo sujeito que privilegia a si e não beneficia a sociedade. Mas existem pontuações de Nietzsche que vão, além disso. Em *Aurora* o autor nos mostra que esse sujeito que agia livremente, se opondo à tradição, era classificado como mau. Para que o indivíduo pudesse agir desta forma, era necessário que se portasse como criador de valores, o que era visto como perigoso (A, 9). O perigo está na ameaça ao poder e influência dos defensores da moral vigente (A, 107). Com isso, Nietzsche nos mostra dois tipos de negadores da moral. O primeiro nega que as pessoas agem pelos motivos que dizem agir, o segundo - nega que as avaliações morais dizem a verdade. Nietzsche compreende-se como no segundo tipo, mas também se considera como um negador da moralidade e da imoralidade.

Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora* (A, 103).

Nietzsche nos incentiva a pensar e sentir de outra forma a nossa relação com os impulsos. Tal postura também é vista em outro texto, onde somos encorajados a seguirmos nossos *melhores* e *piores* desejos (GC, 1). Pois é a partir de tal experimentação com os impulsos que se permite melhorar a humanidade, para o filósofo (GC, 4).

Nietzsche nos mostra que os espíritos superiores são vistos como maus, criminosos, quando vão contra um valor. Mas quando essa ação é estabelecida e vista como normal, o que antes era mau agora é tratado como bom (A, 20). Logo, compreendemos que existe uma diferença entre os espíritos livres e os cativos, mas também existe uma mesma dicotomia com outros conceitos que estão interligados a esses, são eles: nobre/senhor/forte/superior e vulgar/escravo/fraco/inferior. Assim, podemos perceber, no espírito livre, características do tipo superior (HHI, 30; GC, 3).

Uma vez que se estabeleça isso, necessitamos compreender as características do superior. Das diversas vezes que é tratado o tema, esta nos mostra o que torna-se nobre. “[...] não é fazer sacrifícios [...] não é obedecer a uma paixão [...] não é fazer algo por outros e fazê-lo sem egoísmo [...] mas sim, o fato de uma paixão que afeta o nobre, sem ser uma peculiaridade de que ele não se dá conta. [...]” (GC, 55). Portanto, o senso de arbitrariedade e sua inconsciência dão

característica ao mais elevado, sentindo-se dessa forma, que ele é capaz de dizer o que percebe por bom e ruim e, a partir disso começar a avaliar (GC, 243; GC, 261).

4.1.3 O espírito livre

Compreendendo o espírito livre como um imoralista, podemos agora defini-lo. É “[...] aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência [...]” (HHI, 225). É aquele espírito que se libertou da tradição. É característica do tipo livre a experimentação, que lhe permite acolher diversas formas de perceber as coisas (HHI, 230; AS, 343). Para que possa se permitir essas vivências, Nietzsche nos mostra uma visão prática de tal conceito: esse sujeito se relacionaria com as fortunas apenas no que diz respeito a sua sobrevivência; busca evitar que os acontecimentos externos lhe causem grande impacto em sua rotina; experimentar as coisas não permitindo-se ser preso a elas (HHI, 291; HHII, 310; A, 432). Esse acúmulo de experiências lhe permite olhar para as coisas novamente, mas com um olhar espiritual – o que lhe faz agir no âmbito da cultura (A, 198). Isso também é característica do sábio (AS, 298). A vida não está pronta e ele não teme o desconhecido que pode vir a acontecer (OS, 397; GC, 287). Está preparado para se perder e se encontrar novamente com outras vivências (AS, 306).

Em 1882 já temos contato com uma postura libertadora frente a moral, é necessário se livrar dela para que se possa viver moralmente, ou seja, com valores próprios (FP 1882, 1[32]). Em sequência, identificamos um dos textos mais importantes para a questão que tratamos. Nietzsche responde o porquê ama o pensamento livre (*Freigeisterei*). Ela é a última consequência da moralidade que existiu até o momento (*bisherigen Moralität*). Nietzsche nos fornece um múltiplo de características do espírito livre, a saber:

Ser equitativo (*Gerecht*) contra tudo, ter superado (*über... hinweg*) propensão e aversão, categorizar a si mesmo na sucessão das coisas, estar acima de si (*über sich sein*), a superação e a coragem não só contra o pessoalmente hostil, constrangimento, também no que diz respeito ao mau nas coisas, honestidade (*Redlichkeit*), inclusive como oponente do idealismo e da religiosidade (*Frömmigkeit*), ou mesmo (*ja ... sogar*) a paixão, em referência com a honestidade mesma; atitude amorosa contra tudo e todos e boa vontade, para descobrir seu valor, sua legitimidade (*Berechtigung*), sua necessidade (FP 1882, 1[42], tradução nossa).

Como podemos perceber já em 1882, a honestidade é associada ao espírito livre, voltando depois em BM, como veremos. Não obstante, também a busca de si/egoísmo (*Seblstsucht*) é necessária como meio para o espírito livre. E o espírito

livre já é entendido como algo que não está acabado/pronto (*nicht Fertiges*) (FP 1882, 1[42]). Aqui notamos que esse caráter de oposição a moral dominante se apresenta como, um momento necessário, como também visto em HHI, OS, AS e A, mas, dessa vez, com a introdução da *honestidade* do espírito livre. Seu papel é importante pois ela é uma consequência de hábitos morais, sendo ela mesma uma autocrítica da moral (FP 1884, 25[447]).

A temática da experimentação está associada ao amor além-do-homem, a afirmação de que nossas experimentações são para chegar a esse tipo (FP 1882, 4[224]). Posteriormente, Nietzsche defende que nossa vida é uma tentativa em que as provas de que tentamos estão em nossos fracassos e vitórias (FP 1882, 4[229]). Mais adiante, que nossa vida é um monumento (*Denkmal*) de nossas tentativas (FP 1882, 4[266]) como também, é reforçada a necessidade de fazer com que as pessoas saibam que tentamos fazer experiências de nossa vida (FP 1882, 5[20]). Essa temática é presente nas obras do período intermediário e em seus póstumos, fica clara a dinâmica de sucesso e fracasso que ocorre nas experimentações. Parece que a mesma é importante na medida em que permite ao espírito livre ter acesso às coisas diferentes, as quais possibilitam fugir da moral dominante, permitindo no futuro o surgimento de um tipo de pessoa que esteja desligada destes valores e possa trabalhar com novos, como também visto na obra publicada de Nietzsche.

A prática do espírito livre também é refletida na forma como ele se relaciona com a vida ativa, a qual ele pertence, mas sem se permitir ser como escravo (FP 1876, 16[47], 17[42]). Efetivando sua liberdade, esse tipo entende que sua liberdade diz respeito apenas a si mesmo (FP 1876, 16[16, 43]), pois se os mesmos princípios fossem aplicados por outra pessoa, poderia lhe causar mal. Assim, tem por objetivo, com sua imoralidade e liberdade, remover algumas barreiras morais que impeçam as pessoas de terem novas experiências morais e existenciais, libertando as pessoas dos costumes tradicionais (FP 1876, 17[55]), para que fosse possível, no futuro, garantir a possibilidade de novas formas de vida (FP 1876, 17[44], 20[11]).

Em 1883 a luta contra o “eu devo” continua e, Nietzsche estipula que a moral deve ser baseada através do “eu quero” (FP 1883, 7[1]). Preocupado com a moralidade do futuro da humanidade, Nietzsche quer nos livrar do elogio e da culpa

(FP 1883, 7[7]). No ano seguinte, Nietzsche enfatiza a necessidade da solidão, mostrando que ter vivido nela fez parte de sua inteligência (FP 1884, 25[9]).

Parte desse experimentalismo também se encontra na brevidade dos hábitos, implicando que a constante mudança faça com que a necessidade do novo esteja sempre presente. Aqui Nietzsche nos impulsiona de encontro ao tema do ascetismo, pois essa libertação se dá “[...] com alimentos, pessoas, ideias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida” (GC, 295). Todos esses pontos refletem na saúde do sujeito, que também é mudada.

Em outro momento Nietzsche chega a se incluir entre os espíritos livres pelo uso do “nós”⁴¹. Ali ele implica que para se reconhecer o espírito livre é necessário perceber se há nele uma postura crítica frente ao cristianismo (AS, 182). Outra característica está na capacidade de conseguir sustentar os desejos, sozinho. É através dessa prática que se pode garantir a liberdade (AS, 318; A, 149). Isso diz respeito também a viver separado (A, 325). Percebe-se que essa forma de vida é barata. O valor que está na relação entre esse sujeito e as coisas não é encontrado nos que vivem em massa (A, 566). Logo, Nietzsche enfatiza a necessidade da solidão, mostrando que ter vivido nela fez parte de sua inteligência (FP 1884, 25[9]).

Nietzsche chega a formular 10 mandamentos para o espírito livre. Seriam eles: nem amar e nem odiar os povos; não se envolver em política; nem ser rico e nem paupérrimo; evitar famosos e influentes; casar-se com uma pessoa de um povo diferente ao seu; deixar os amigos criarem seus filhos; não se submeter a qualquer cerimônia da Igreja; fazer uma boa ação (*Gutthat*) para cada ofensa proferida; para poder dizer a verdade, preferir o exílio; deixar o mundo fazer algo contra você e você fazer contra o mundo (FP 1876, 19[77], tradução nossa). Aqui há um conteúdo que indique algumas práticas ao espírito livre. No entanto, é importante salientar a relação com os amigos, pois, nesse período, Nietzsche tinha muito interesse em fundar um mosteiro em que esses tipos de pessoas pudessem viver em conjunto e harmonia (FP 1876, 16[45], 17[50]) – nesse sentido, é compreensível o mandamento sobre a educação dos filhos.

Outro ponto importante é a relação com a solidão. Já no prólogo de *Aurora* observamos que a solidão diz respeito a cada pessoa e percorrê-la é um processo

⁴¹Faustino entende que quando Nietzsche utiliza esse recurso, ele está pensando em seus seguidores que darão continuidade a sua tarefa (FAUSTINO, 2013, p. 265).

diferente para cada um (A, Prólogo, 2). É evidente que quando a solidão é abordada, ela não se refere à solidão dos que fogem do mundo sem terem tido contato com ele. Aqui é a solidão da *vita contemplativa* que interessa. A solidão é estar presente em sua própria companhia (A, 440). Por ser vista como prejudicial, a solidão não é ensinada em escolas (A, 443). Seu papel é tão importante que ela é listada como um dos pressupostos para a constituição de novas morais (A, 453). O perigo que ela representa é possibilitar ao sujeito a construção de seu próprio caminho. Ela pode dotar o indivíduo da capacidade de perceber sua relação aos que estão ao seu redor (A, 484). Ela permite ver de longe e assim assumir uma perspectiva diferente do que quando se está em companhia⁴² (A, 485). Estando na presença de outros, existe a tendência de não se comportar totalmente de acordo com sua própria verdade. Assim, o que está ao redor influencia o sujeito e faz com que ele se comporte mais de acordo com os hábitos dos outros. Para encontrar a sua verdade é necessário estar só e perceber se os atos feitos em ambientes sociais são honestos ou se são imitações do que vem de fora (A, 491). É em sua própria companhia que se torna possível ouvir sua própria voz (GC, 182).

Em síntese, sustentamos que o espírito livre é uma temática presente durante a obra de Nietzsche. É aquele sujeito que vai contra a moralidade dominante, que busca construir sua rotina com ascetismo – associado a temática da maneira de viver, que possui a honestidade como virtude, que exercita a solidão.

42 Cf. ANSELL-PEARSON, 2018, p. 65.

4.1.4 Ascetismo⁴³

Incentivando a arte de viver, Nietzsche nos mostra que é necessário passar por esse processo e desenvolver uma própria visão de mundo. Isso daria a beleza da vida, numa interpretação própria. E, assim, deve-se evitar apenas aceitar uma visão já pronta, que trabalha com a negação do próprio sujeito (AS, 266).

Entendendo que o espírito livre se enquadra na definição de imoralista, uma de suas tarefas está em libertar-se dos valores morais antigos e hábitos que estão

43 Existe uma linha de pesquisadores que sustenta a conexão de Nietzsche com a perspectiva da arte de viver, também associada ao ascetismo. Schmid entende a temática da arte de viver associada à genealogia. “A filosofia da arte de viver assume em Nietzsche a tarefa da moldagem do sujeito que se liberta da moral” (SCHMID, 2007, p. 46). Além disso, “[...] Nietzsche empreende a genealogia da moral, esse trabalho de esclarecimento (*Aufklärung*), não sem ter um esboço daquele indivíduo livre, que através do trabalho da genealogia se torna livre para dar forma a si próprio e que, com isso, também corresponde àquela outra reivindicação do esclarecimento (*Aufklärung*): aprender a governar a si mesmo e não ceder a outros o cuidado consigo” (*idem, ibidem*, p. 47). Assim, há uma união entre estética e moral, visando a formação de si. Essa formação também implica na forma como se relaciona com o outro. O autor sustenta que essa temática já se encontra nas *Extemporâneas*. Nelas vemos que, “aprender algo não consiste na acumulação de informações, mas na seleção daquilo que é importante para a própria vida, e na incorporação desse saber” (*idem, ibidem*, p. 51). Enfatizando a sabedoria da vida, os exercícios ascéticos se apresentam como requisito de *formação*. Mais adiante, vemos que “a ocupação com a antiguidade leva Nietzsche a reapropriar-se dos *topoi* da arte de viver” (*idem, ibidem*, p. 53). Dessa forma é possível estabelecer uma relação de amor para com a vida. Tal exercício não visa a fundar uma visão única de vida, mas sim a abranger um múltiplo de experiências em si. “Coloca-se a tarefa de mudar incessantemente de perspectiva, e essa não é somente uma questão de estética, mas igualmente de ética e de moral: Nietzsche pensa até a constituição da justiça para além de bem e mal a partir da possibilidade de uma pluralidade de perspectivas” (*idem, ibidem*, p. 59). Momentos mais tarde, o autor associa a ideia do eterno retorno à temática da arte de viver, defendendo que pode ser aplicada como uma experimentação da existência (*idem, ibidem*, p. 60).

Ansell-Pearson é um dos nomes que dedica muitos de seus comentários a essa questão. A relação com Epicuro no período intermediário é evidente. Além disso, as práticas adotadas por Nietzsche não se reduzem em uma só, mas constituem um múltiplo. É através das práticas de auto-observação que nós podemos nos entender e formar experiências de nós mesmos (ANSELL-PEARSON, 2018, p. 5). O autor sustenta que no período intermediário há em Nietzsche a ética do auto-cultivo (*self-cultivation*). Para isso existem alguns requisitos: “temos de nos remover das massas da humanidade, temos de suportar longos períodos de solidão, temos de resistir à tentação dos afetos simpáticos (*sympathetic affections*) e temos de ir além de nossa compaixão” (*idem, ibidem*, p. 88, tradução nossa). O autor entende o pensamento de Nietzsche como uma filosofia da modéstia e sustenta que o filósofo alemão tem interesse em reviver os valores estoicos (*idem, ibidem*, p. 92). Na lógica da experimentação está a possibilidade de se sentir insatisfeito com algo. Experimentar não se reduz ao pleno prazer em todas as ações, mas também a sofrer com elas, auxiliando o sujeito a ter uma imagem mais objetiva de si mesmo e seus gostos (*idem, ibidem*, p. 99). O egoísmo também ganha uma explicação atrelada ao contexto da arte de viver. “Egoísmo, para Nietzsche, está na raiz de todas as virtudes humanas: sem essa cultivação de si e do prazer da afirmação (*assertion*) de si, as virtudes são sem sentido. E, como notado, Nietzsche não quer que nós valorizemos todos os egoísmos: enquanto todas as ações surgem do egoísmo, não são todos os egoísmos a mesma coisa. Em verdade, Nietzsche fala da visão pouco edificante do “indivíduo bruto imaturo, não desenvolvido” também entendendo brutalmente sua própria vontade e vantagem (HHI, 95). Nietzsche também considera vaidade como uma forma corrupta de afirmação de si, uma vez que ela sinaliza, de fato, uma ausência de amor próprio e autonomia: a pessoa vaidosa precisa da confirmação dos outros o tempo todo” (*idem, ibidem*, p. 103, tradução nossa). Além disso, o autor nota que, embora Nietzsche seja crítico da compaixão, ele não se opõe a *afetos simpáticos* para com os outros. Não há exclusão

enraizados. Assim, a noção de ascetismo se faz presente. Nessa dinâmica experimental, Nietzsche nos lembra que, a nossa superação é um meio para algo. É necessário que ao largar-se um valor, seja colocado outro em seu lugar, para não dar espaço para que valores prejudiciais surjam (AS, 53). Um possível objetivo que nos é mostrado está em atingir a calma, grandeza e luz do sol. Tais pontos estão em relação ao pensamento, sendo os mais calmos, os que acalmam e os que iluminam o sujeito. Poder gozar destes três momentos traria a alegria ao pensador (AS, 332).

As doenças que podem surgir na alma estão associadas ao cuidado que o sujeito tem consigo. Muitas estão associadas ao hábito – são exemplos, às práticas respiratórias e o mau costume de ofender. Por serem repetidas constantemente, são associadas ao cotidiano como regra. Nesse sentido, Nietzsche infere que para curar a alma torna-se necessário que se alterem alguns hábitos referentes a cada doença do sujeito (A, 462). Entendemos que aqui existe relação com o ascetismo, sendo essa uma aplicação para a cura.

Sabemos que Nietzsche se opõe à virtude no sentido tradicional, mas ele também expõe sua concepção do termo, que também se aplica ao talento (*Begabung*): “[...] o resultado final de muito trabalho e esforço empenhado (*aufgewendet*)” (FP 1883, 12[23], tradução nossa). Em outro momento Nietzsche nos fala da superação do passado a partir da combinação de instintos para se atingir um alvo (FP 1883, 16[61]).

Para que essas alterações sejam feitas, o ascetismo é necessário e é considerado como um meio de “[...] concentrar e represar (*stauen*) nossas propensões” (FP 1884, 25[24], tradução nossa). Ao falar da raiz de todo o mal na moral, sobre como a moral dos escravos triunfou, Nietzsche associa o ascetismo (*Askese*) com a temática da autoconquista, dureza etc. no sentido de, essa é a

de relação com outras pessoas. Associando esses conceitos às escolas Antigas, Ansell-Pearson nota que “em todas as diferentes escolas na Antiguidade, filosofia não é simplesmente sobre o conhecimento, mas sobre viver um certo tipo de vida e ser um certo tipo de sujeito” (ANSELL-PEARSON, 2018, p. 106, tradução nossa). Quando Nietzsche está se referindo a esse movimento, não o faz de forma a-histórica. Nietzsche está dando atenção para as doenças da alma que existem na sociedade moderna - é assim que sua filosofia é entendida como terapêutica. O próprio egoísmo aparece aqui como uma forma de voltar a atenção para o auto-cultivo, mas não é algo que exclui a relação com os outros (*idem, ibidem*, p. 110) – inclusive vemos com Foucault que a relação com o outro era uma constante nas práticas Antigas.

Araldi também tece comentários importantes sobre essa temática. Para o autor, por Nietzsche ter sofrido com doenças “[...] o cuidado foi voltado para si mesmo, para a importância da alimentação, dos hábitos, dos exercícios físicos (caminhadas) e das atividades mentais, principalmente, como a dedicação disciplinada para a música, para a literatura e para a filosofia” (ARALDI, 2020, p. 17).

conclusão do parágrafo, as melhores coisas na humanidade terem sido julgadas como más (*schlechtes*) pelos fracos, impedindo o triunfo dos melhores seres humanos (*besten Menschen*) (FP 1884, 25[348]). Em outro texto ele remonta uma visão positiva do ascetismo ao nos dar três passos para a sabedoria. O primeiro deles defende a necessidade de carregar o pesado, ascetismo (*Asketismus*) como necessário em tempos de bravura de uma comunidade (PF 1884, 26[47]). Depois, Nietzsche fala que é um mal-entendido compreender o ascetismo como uma forma de autopreservação (*Selbst-Erhaltung*) de naturezas selvagens. É um mal-entendido porque:

os costumes e estilos de vida (*Lebensweisen*) foram compreendidos como meios *comprovados* da preservação – daí o *primeiro* mal-entendido e superficialidade. *Segundo* mal-entendido: deveria ser daqui em diante (*nunmehr*) o *único* meio (PF 1884, 26[261], tradução nossa).

Em outro texto Nietzsche não cita a palavra ascetismo, mas nos dá uma definição que é muito próxima do que vimos até agora. É questionado como que as pessoas conseguem grande força e tarefas. Nietzsche parte para mostrar que todas as virtudes foram adquiridas através de “[...] muita aplicação/diligência (*Fleiß*), autoconquista (*Selbstbeziehung*), restrição ao pouco, através de muita repetição tenaz e fiel do mesmo trabalho, das mesmas renúncias” (FP 1884, 26[409], tradução nossa). Como consequência disto, existem pessoas que são herdeiras dos resultados dessas virtudes. Parece-nos que Nietzsche está refletindo acerca dos resultados que surgem dessas aplicações de restrição, que já foram anteriormente associadas à temática do ascetismo, ou seja, seguir uma sequência de exercícios que possuem uma organização e um objetivo pode permitir ao sujeito a condição de possibilidade de fazer o processo visto em AS, que é a libertação dos valores antigos sem permitir que uma doença se instaure com um novo hábito⁴⁴.

⁴⁴Existe uma pesquisa que entende a interpretação de Nietzsche dentro da lógica do cuidado de si como uma tentativa de *terapia*. Faustino interpreta os primeiros textos de Nietzsche e entende que há um caráter terapêutico na filosofia desde seu primórdio. Os filósofos pós-platônicos buscam uma redenção individual, enquanto os filósofos pré-platônicos possuíam uma tônica para a salvação e purificação do sujeito (FAUSTINO, 2016, p. 165). É pós Platão que há uma compreensão objetiva do papel terapêutico da filosofia. Para Nietzsche, a saúde é encontrada nos filósofos pré-platônicos, enquanto os que seguem a filosofia de Platão apresentam traços de declínio. Em outro texto, Faustino entende que existem dois fatores que fundamentaram a necessidade de uma terapia filosófica: compreensão de que na vida existem sofrimentos; que esses sofrimentos são agravados conforme o indivíduo vive na ignorância de sua dor (FAUSTINO, 2016, p. 166). A autora entende que a base dessas terapias está na compreensão de que o sofrimento é algo a ser eliminado – e as compreende dentro do que Nietzsche nomeia como *ideal ascético*. Nietzsche entende que essa forma de ver o mundo é uma forma de atacar a própria vida. O filósofo entende que, ao contrário de buscar o livramento das paixões, é necessário seu cultivo (*idem, ibidem*, p. 182). Nietzsche busca a

Há uma sequência de textos que aproxima o ascetismo com o espírito livre. Nietzsche mostra que o pensamento livre (*Freigeisterei*) foi um ato moral e se efetivou como: honestidade (*Redlichkeit*), bravura, justiça, amor (FP 1882, 6[1]). Nesse sentido, o ascetismo serve como forma de formar a razão do ser humano através do pensamento livre. No texto seguinte, apresentamos que o ascetismo é uma “[...] tentativa de viver sem moral” (FP 1882, 6[2], tradução nossa). O resultado disto estaria no próprio sujeito conduzindo a moralidade. Adiante, o ascetismo é posto como uma “[...] tentativa de se libertar da moral” (FP 1882, 6[3], tradução nossa). No texto seguinte ele nos mostra os motivos para nos livrarmos da moral com o ascetismo, onde há três consequências práticas: pobreza militar, proximidade da morte e espírito livre (*Freigeist*). O pensamento livre aqui é entendido como a moralidade, ou seja, houve a tentativa de Nietzsche de uma cura, um meio para a vida, uma tentativa além do bem e do mal (FP 1882, 6[4]). A releitura da moralidade, associada ao exercício do pensamento livre, dá à vida uma nova forma de olhar para as ações morais e existenciais. Tudo isso levando em conta o ascetismo como mecanismo para essa mudança. Consideramos essa sequência de textos uma das mais importantes para mostrar a relação do espírito livre com o ascetismo e suas tentativas de experimentar com novas moralidades

Indo ao encontro com o que vimos em AS, Nietzsche esboça que os impulsos que temos atualmente são o resultado do cultivo dos antepassados por um longo período. Quando o sujeito entende isso e se exercita em se tornar livre dessa tradição, ele aumenta o sentimento de poder sobre si mesmo (FP 1881, 11[130]). Ainda Nietzsche, nos mostra que esses hábitos, como vimos também na obra publicada, é responsável por formar um tipo de pessoa e que é preciso dar atenção a esses hábitos para entender para qual caminho está se indo (FP 1881, 11[212]).

Em *Aurora* temos uma passagem fundamental para a libertação desses hábitos. O primeiro passo está em evitar momentos que possam satisfazer o impulso e não satisfazê-lo por muito tempo, para que se enfraqueça. O segundo passo se encontra em estipular uma regularidade para sua efetivação, isso permite com que

espiritualização dessas paixões. Ou seja, o sofrimento faz parte da vida e não deve ser eliminado. É necessário que se aprenda a lidar com as dores. Não demos atenção a tais temáticas em EH, pois nossa atenção está voltada, principalmente, à temática do período intermediário.

se possa gozar de momentos em que o desejo não surja. Em terceiro lugar está a prática de realizar o desejo em demasia, para possibilitar o sentimento de nojo perante ele. O quarto ponto está na conexão de um pensamento ruim à satisfação desse impulso, fazendo com que ao se realizar novamente o desejo ele seja sentido como ruim. O quinto passo está em colocar suas energias em outra atividade, que seja cansativa, fazendo com que as forças sejam desviadas para outro lugar. O último está no enfraquecimento físico e psíquico do sujeito, o que causa o enfraquecimento também do impulso (A, 109). Certamente o último é o mais destrutivo. Tendo em mente a dinâmica das forças, Nietzsche nos mostra que talvez não seja possível fazer a escolha da forma que se acabará com um impulso, pois tal escolha é em si a manifestação de um(A, 109). Mais adiante, Nietzsche nos mostra que é importante não sentir ódio no momento de despedida do impulso, pois isto pode acarretar no surgimento de outro (A, 411).

Nos póstumos fica claro que o ascetismo é uma forma de dominar os instintos e utilizá-los para a libertação de hábitos e, no estabelecimento de novos hábitos. A partir desses novos costumes, é possível experimentar novas formas de ver o mundo. O espírito livre precisa se utilizar do ascetismo para ser bem-sucedido em seu objetivo. Esse processo no qual o ascetismo é utilizado implica na alteração e experimentação com, alimentação, práticas sociais etc. O que observamos nos póstumos expande a temática já presente em AS e A implicando na importância do uso dessas práticas para que seja possível alterar os hábitos. Entendemos que, a relação com o espírito livre se faz evidente uma vez que na obra publicada Nietzsche está implicando a relação do ascetismo com as atividades de libertação e experimentação com os valores e, essas atividades são realizadas pelo espírito livre.

Nietzsche também defende que devemos estudar cada atitude isoladamente. Ele evidencia que as diferentes organizações do dia, do trabalho, a relação com o descanso, as implicações da alimentação em uma pessoa não foram questionadas (GC, 7). Logo, acreditamos que tais pontuações vão de encontro com uma mentalidade Antiga de se lidar com a filosofia, de acordo com o que vimos em nossa leitura de Foucault.

Apresentamos o mesmo tópico em AS, onde Nietzsche nos lembra que ainda não tomamos reflexão acerca da alimentação, moradia, vestuário e

relacionamentos. Isso resulta em tratar mal o corpo e ser dependente de uma estrutura social que nos mantenha presos a essa necessidade (AS, 5). Tudo isso ocorre porque não temos conhecimento desses fatores em nossa vida e tomamos esses venenos em diversas esferas (AS, 6). Neste ponto, Nietzsche defende que esse estudo é feito pelos *médicos* da moral prática. Colocar como problema o corpo e a dieta é sua tarefa (A, 202), onde antes de dominar qualquer outra coisa, é necessário dominar a si mesmo (AS, 65).

Nietzsche recomenda que aumentemos nosso entendimento sobre a nutrição para que não vivamos uma vida equivocada. Um exemplo está no impulso à propriedade sendo uma continuação do impulso alimentar (FP, 1881, 11[47]). Mais adiante, Nietzsche nos mostra a relação da nutrição com a moral, afirmando que “Quem estuda a nutrição, por exemplo, ou o aquecimento, aprende muitas medidas de retenção (*Verhaltensmaßregeln*)” (FP, 1881, 12[91], tradução nossa). Em relação com a afirmação anterior de GC, Nietzsche também sustenta que o estômago tem uma atuação moral (*Thätigkeit moralisch*) (FP 1884, 26[211])⁴⁵.

45 Nessa mesma perspectiva é possível compreender o caráter da saúde para Nietzsche. A saúde diz respeito a cada ser vivo e, portanto, é um caráter individual (FAUSTINO, 2013, p. 221). Nesse mesmo sentido se encontra a esfera dos valores (*idem, ibidem*, p. 224). Por isso que é complicado estabelecer valores universais, bem como seria difícil estabelecer uma dieta universal, uma vez que cada organismo é dinâmico e reage de formas diferentes a diferentes estímulos. Seguindo o mesmo raciocínio, a saúde e a doença diz respeito a cada corpo (LAVALLÉE, 2012, p. 21). Assim, podemos entender a saúde como um estado dinâmico. “Por não haver estados puros de saúde ou de doença, a saúde não se pode distinguir pela ausência completa do seu suposto contrário, a doença, mas sim e apenas pela sua relação com ela. Enquanto força contrária a doença revela-se, na verdade, da maior importância para a constituição de uma verdadeira saúde, uma vez que é através de sua aceitação e superação que a saúde se pode tornar mais forte, rica e profunda” (FAUSTINO, 2013, p. 238). Ou seja, não é possível afirmar que se é saudável, mas sim que se *está* saudável, na medida em que existe um constante relacionamento do organismo com outros fatores que podem ou não lhe causar mal. Assim, quando se parte para falar sobre a grande saúde em Nietzsche, Faustino entende que se trata do próprio conceito do filósofo elevado ao máximo. Assim, parece haver uma diferença de grau entre as qualidades da saúde. A grande saúde, então, diz respeito ao estado de limite no que diz respeito à saúde. Ela é “[...] uma particular força, robustez e plasticidade do organismo, por uma singular vontade de vida, de crescimento e de expansão, que por sua vez predispõe o seu portador para o perigo, o risco, a aventura e o desafio dos seus próprios limites” (*idem, ibidem*, p. 251). Tendo estabelecido esse ponto, a autora nos mostra que em HHI a grande saúde é associada ao espírito livre (*idem, ibidem*, p. 253). Faustino pontua as principais características dadas por Nietzsche para entendermos a grande saúde: “em primeiro lugar, a confirmação do caráter indispensável da doença para a própria promoção, crescimento e fortalecimento da grande saúde; em segundo lugar, a extraordinária importância conferida à doença inerente à grande saúde no que diz respeito, em particular, ao conhecimento e à abertura de novos, arrojados, inovadores e controversos caminhos de pensamento ou formas de pensar; em terceiro lugar, a indicação de uma quantidade abundante de forças plásticas, curativas, formativas e regeneradoras como sinal distintivo da grande saúde; por último, a confirmação da grande saúde como o grande privilégio e condição de possibilidade do sucesso no caminho de perigos, experiências e aventuras do espírito livre” (*idem, ibidem*, p. 258-59). Assim, é com seu processo de busca, de constante experimentação, que é possível ao espírito livre ter acesso a grande saúde. Mais adiante em seu texto ela nos mostra que aquele capaz de avaliar o

Nesse mesmo sentido, Nietzsche nos mostra que é preferível causar uma mudança direta no organismo que procurar alterar os instintos por uma moralização, ou seja, é primeiro mudando o corpo que se pode mudar os valores (FP 1883, 7[97]). Assim, entende-se que a nutrição e criação (*Züchtung*) de uma pessoa são fatores fundamentais no processo de desenvolvimento de um tipo superior (FP 1883, 7[132]). Esse tipo de criação é associado com a possibilidade do ser humano ir até a transformação do além-do-homem (FP 1883, 15[4]). O desapego aos valores tradicionais é uma necessidade para esse processo de criação de um tipo superior (FP 1883, 16[24]).

que é saudável ou doentio é o que experiencia, ou seja, o próprio espírito livre (*idem, ibidem*, p. 318).

4.1.5 Escolas Antigas⁴⁶

Para que esse caminho seja seguido, Nietzsche nos remete à educação Clássica para refletir nosso desenvolvimento enquanto pessoas. Enfatizando a relação com o conhecimento e nossa necessidade de seguirmos nosso destino, o autor questiona nossa relação com o ascetismo. “Aprendemos algo do ascetismo prático de todos os filósofos gregos?” (A, 195). Outras reflexões colocadas dizem respeito às práticas das virtudes, reflexão sobre a moral, divisão do dia e da vida,

46 Ansell-Pearson é o autor que dedica bastante tempo para comentar as relações do pensamento de Nietzsche com as escolas Antigas de filosofia. O autor sustenta, enfatizando os escritos do período intermediário, que Nietzsche almeja consolidar uma terapia filosófica. Ele compreende que de HHI até os escritos iniciais dos anos 80, Nietzsche havia alterado sua compreensão de filosofia prática. A tese do autor é a de que nesses escritos Nietzsche busca agregar o projeto de uma *desmistificação* naturalista com o projeto de buscar uma saúde espiritual e física (ANSELL-PEARSON, 2018, p. 18). Um dos grandes problemas da modernidade está em esquecer a reflexão como uma arte. É assim que Nietzsche se permite escrever em máximas, que nos auxiliariam a olhar para o mundo e não nos sentirmos deprimidos com a realidade da vida. É nesse sentido que Nietzsche volta aos Antigos em busca das formas de vida. Nietzsche compreende que os Antigos filósofos que se privaram do mito estavam em busca de algo mais iluminado e o encontraram no conhecimento (*idem, ibidem*, p. 26). Indo contra Platão e Sócrates, é em Heráclito e Empédocles que Nietzsche encontra uma vontade de vida que busca ir além, uma grandiosa força espiritual. Isso ocorre porque eles eram capazes de dar novas imagens ao mundo e, com isso, estabelecer novas formas de vida (*idem, ibidem*, p. 27). Assim, Nietzsche busca engendrar uma nova perspectiva no naturalismo, sustentado pela lógica dos exercícios espirituais do pensamento Antigo (*idem, ibidem*, p. 32). É no período de AS que Sócrates reaparece como aquele que mostra a tarefa de se aproveitar a vida. “Todos os caminhos dos mais variados modos de viver filosoficamente remetem a Sócrates e nesses diferentes caminhos podemos identificar a mais importante tarefa da vida: alegrar-se na vida e também alegrar-se consigo mesmo” (*idem, ibidem*, p. 34, tradução nossa). Mas as relações com o pensamento Antigo não se efetivam apenas em Sócrates. A figura de Epicuro é importantíssima para Nietzsche no período intermediário. Epicuro enfatiza o modo de vida modesto e a atenção dada ao cuidado de si (*idem, ibidem*, p. 36). O grande ensinamento de Epicuro está na sua visão de filosofia (vemos isso com Foucault ao abordar a noção da *physiología* epicúrea). “Filosofia não é simplesmente sofisticada ou *paideia* mas uma prática incorporada que permite ao indivíduo negociar e afirmar as questões da existência mais exigentes e desafiadoras, incluindo, notavelmente, tais testes de si como fato de nossa mortalidade e a questão de como viver” (*idem, ibidem*, p. 37, tradução nossa). Nessa tentativa de cura, a escrita em máximas permite um maior alcance do pensamento. Ansell-Pearson sustenta que, a partir do que vemos, Epicuro consegue desenvolver uma filosofia que antecipa questões vistas no pensamento moderno, como o pensamento ecológico. Visando a cura do sujeito, Epicuro ensina a necessidade de remover as perturbações da alma. Assim, a filosofia trabalha nesse contexto buscando evitar ansiedades e atingir a *ataraxia*, a tranquilidade da alma (*idem, ibidem*, p. 41). Os ensinamentos de Epicuro acerca da existência chamam a atenção de Nietzsche e são dois os pontos de destaque. “Primeiro, por ter uma “alegria (*Joyfulness*) espiritual-emocional (*Freudigkeit*) no lugar de frequentes prazeres individuais”, bem como “equilíbrio de todos os movimentos e prazer nessa harmonia em lugar de excitação e intoxicação” [...], e, segundo, em se afastar da ambição social e viver em um jardim em oposição a viver publicamente no mercado” (*idem, ibidem*, p. 41, tradução nossa). Outro ponto que o autor nota é que Nietzsche está mais interessado em Epicuro no plano ético que na temática atomística.

Em outro texto Ansell-Pearson reafirma sua tese da conexão de Epicuro com o pensamento dos escritos do período intermediário e nos mostra que o pensamento epicúreo, bem como o estoico assume forma corpórea. (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 98). Além disso “Nietzsche parece sustentar a visão de que Epicuro é um viajante maduro (*seasoned traveler*) da alma que não possui desejo de mais viajar e para quem o significado do mar mudou. Em vez de servir como meio de transporte ou algo que nos acene para outras margens (*beckons us toward other shores*), o mar se

tudo isso à medida dos Antigos. Assim, a educação a que Nietzsche se opõe está pautada em uma organização que se propõe clássica, mas que não consegue absorver a Idade Antiga em sua verdade pela própria forma que se põe ante a ela. Assim, a juventude é perdida numa falsa formação clássica que não impulsiona o pupilo a buscar o conhecimento das coisas que, nesse momento, é importante para Nietzsche (A, 195). É interessante notar que, em outro momento, Nietzsche nos

tornou um objeto de contemplação no aqui e agora” (*idem, ibidem*, p. 100, tradução nossa). Epicuro é aquele que consegue se libertar do medo e da ansiedade da existência e consegue gozar de uma felicidade na contemplação das coisas simples da vida (*idem, ibidem*, p. 101). Essa postura de Epicuro nos dotaria do sentimento de gratidão frente ao mundo. Não obstante a todas evidências que temos, Nietzsche conhecia bem as escolas que fundamentam a temática do cuidado de si que vimos com Foucault. As referências em sua obra seriam apenas naturais – veremos isso no último capítulo em um texto de CI. Em um momento, chega a se referir a essas escolas como *laboratórios experimentais* que possuem receitas para a arte de viver (*idem, ibidem*, p. 102). Ansell-Pearson também sustenta essa tese, de que Nietzsche está revivendo a temática do cuidado de si das escolas Antigas – vemos essa tese também com Foucault. Há em Epicuro, portanto, uma afirmação da vida, que “[...] consiste em atender e aproveitar os sentimentos e sensações presentes da vida, isto é, vivendo no aqui e agora sem desejo e expectativa e em uma condição de gratidão” (*idem, ibidem*, p. 107, tradução nossa).

Em outro texto vemos alguns comentários sobre *A Gaia Ciência*. Dois pontos centrais que vão de encontro ao nosso tema estão na prática da vida como meio para o conhecimento e, segundo, o conhecimento como a mais poderosa paixão (ANSELL-PEARSON, 2018 p. 119). É aqui que vamos encontrar uma forte presença dos cínicos na obra de Nietzsche. Aqui vemos uma citação direta a honestidade (*Redlichkeit*) associada a arte de viver em Nietzsche. “Parte da adoção de Nietzsche da arte de viver Antiga é seu compromisso com a virtude da *Redlichkeit*, a qual questiona todos os modos convencionais e expressões da moralidade, ou o que é verdadeiramente viver uma boa vida” (*idem, ibidem*, p. 124, tradução nossa). Ansell-Pearson associa a *honestidade* de Nietzsche, conforme o GC 125, com a *parresia* de Diógenes, a honestidade cínica. Além disso, a escrita de Nietzsche apresenta dois pontos fundamentais que estão em conexão com essa temática. O primeiro deles mostra uma quebra com a tradição de escrita alemã, considerada entediante por Nietzsche. O segundo ponto está na possibilidade que os escritos do período intermediário sejam uma tentativa de atualizar a filosofia como um modo de vida (*way of life*) (*idem, ibidem*, p. 132).

Em outro texto o autor dá uma atenção aprofundada na questão da felicidade nesses escritos. Aqui a relação com Epicuro se atenua. Ansell-Pearson nota que o interesse de Nietzsche por Epicuro não se exclui de seu tempo. Em sua sociedade há um desenvolvimento comercial que o leva a pensar na figura do espírito livre como aquele que tem de se isolar e cultivar a si. É no jardim de Epicuro que o filósofo alemão consegue encontrar o local ideal para a criação de uma *vita contemplativa*: o jardim. A contemplação e o relaxamento se fazem presentes nesse exercício (*idem, ibidem*, p. 141). A felicidade que resulta daí, e que é buscada pelo espírito livre, é nascida do sofrimento da existência e que dá sentido às coisas (*idem, ibidem*, p. 142). Os ensinamentos epicuristas são aqueles que nos permitem vencer o pessimismo e viver em um mundo que está decaindo (*idem, ibidem*, p. 147).

Michael Ure também nos auxilia a pensar essa questão. Embora a questão do naturalismo seja presente no período intermediário, há a ênfase também na leitura das escolas Antigas de filosofia. A tese de Ure é que Nietzsche, apoiado pelo naturalismo, consegue reatualizar a filosofia como uma terapêutica, baseado também nas práticas ascéticas. O autor sustenta que a prática ascética de *ver as coisas de cima* (*view from above*) é articulada por Nietzsche (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 117/118). Nesse período, dentro da dinâmica da possibilidade de verdade e a felicidade existencial, Nietzsche se questiona se para sobreviver é necessário viver na inverdade ou incorporar o pensamento científico. O autor também argumenta que é interesse de Nietzsche atingir a *eudaimonia* (*idem, ibidem*, p. 119). Mais adiante, se torna possível fazer uma associação entre o espírito livre e o estoico, na medida em que o primeiro vive sua vida sem estabelecer julgamentos de valor (*idem,*

indica que o ascetismo deve ser utilizado apenas para os que necessitam se livrar dos impulsos sensuais (A, 331).

Temos também a relação com a erótica. Em 1881 Nietzsche toma por reflexão a constituição do sujeito livre da Grécia Antiga, o que nos ajuda a entender o que ele pretende por espírito livre e sua conexão com os gregos: casamento não por luxúria (*Wollust*); prática e formação da arte do coito; competição e aprovação (*Billigung*) da inveja; estilo de vida simples; escravos e taxaço (*Taxation*) no embrião;

ibidem, p. 122). Em AS a relação da alegria existencial associada à ciência aparece na fundamentação do modelo Antigo de ver as coisas de cima. O autor também sustenta que esse conceito é central em Aurora. A resolução da tensão entre esses dois pontos se dá da seguinte forma: “ciência ou verdade podem ser fatal para aqueles cuja a orientação ética e existencial está ancorada em convicções e esperanças metafísicas, mas os espíritos livres podem fazer da busca da verdade uma paixão que os eleva acima a aflição (distress) para que eles possam aproveitar a natureza como um espetáculo” (*idem, ibidem*, p. 125, tradução nossa). Ou seja, o espírito livre ganha um caráter que permite a superação. O sofrimento aparece como algo que deve ser prazeroso a esse tipo de pessoa. O mal que eles causam a outras pessoas é algo necessário (*idem, ibidem*, p. 28). É também em Aurora que vemos oscilações entre o ver as coisas de cima associado na perspectiva Olímpica e na perspectiva do sábio estoico. “Em algumas passagens, Nietzsche explicitamente chama atenção para sua dependência à concepção clássica e estoica da relação entre conhecimento, o si e sua orientação avaliativa e afetiva frente a existência” (*idem, ibidem*, p. 131, tradução nossa). O papel da filosofia Antiga está em treinar nossos olhos para as virtudes do futuro. É através dessa lógica que os espíritos livres podem falar do conhecimento como um exercício espiritual (*idem, ibidem*, p. 132).

Temos um texto de Ansell-Pearson que vai de encontro com as considerações acerca de *Aurora* colocadas por Ure. Nessa mesma época o conhecimento é algo que deve ser seguido com paixão e Nietzsche nos mostra a necessidade de queremos ser os experimentos que somos – o que vai também de encontro com a *askésis* (ANSELL-PEARSON, 2018, p. 64). “O primeiro cometimento de Nietzsche é com a experimentação na qual o amor pelo conhecimento dota a humanidade do direito da auto-experimentação” (*idem, ibidem*, p. 72, tradução nossa).

Há também um texto de Hutter que enfatiza o caráter terapêutico da filosofia do espírito livre de Nietzsche. Há a ideia de um novo tipo de práticas ascéticas que permitam ao sujeito desenvolver uma lealdade a terra (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 4).

Araldi nos mostra que a liberdade do espírito livre está fundamentalmente no livramento dos grilhões morais. Ao se dedicar a buscar a verdade, o espírito livre se utiliza de práticas ascéticas para ser sucedido em se livrar dos valores herdados. Araldi compreende o espírito livre em seus dois momentos e a estes associa uma postura das tradições acéticas. “Entendo que o espírito livre, em sua configuração inicial (como *Freigeist*), possui uma ascese semelhante àquela de Epicuro, com foco na *vita contemplativa*, na busca de uma calma contemplativa, nos amigos e na autossuficiência de uma vida determinada a si mesma. O espírito livre, em sua fase tardia, como *freier Geist* (a partir de *Além do bem e do mal*), possui um caráter cínico específico, transitando para a *vita ativa*. Esse espírito livre rejuvenescido possuiria a coragem para intervir nos processos niilistas do mundo moderno” (ARALDI, 2018, p. 79). A perspectiva estoica auxilia o espírito livre no momento de transição do contemplativo para o ativo. Ao espírito livre apenas o jardim não basta. O deserto e as montanhas também se fazem necessários (*idem, ibidem*, p. 81; *idem*, 2020, p. 59). Araldi também argumenta que nos escritos mais tardios de Nietzsche se encontra uma forma de falar que se assemelha a do cinismo Antigo. O autor também entende que a honestidade (*Redlichkeit*) do espírito livre está associada com a temática Antiga da *parresía* – auxiliando nossa tese (*idem*, 2018, p. 84; *idem*, 2020, p. 90).

Em outro texto vemos que esses exercícios praticados pelo espírito livre podem ser compreendidos como formas de cuidado de si, pois dizem respeito a disciplina corporal e espiritual (*idem*, 2020, p. 59). Outra diferença com Epicuro está no foco de suas filosofias. “A sabedoria de Epicuro está mais voltada para velhos: a busca da felicidade e a prática das virtudes consistem em libertar-se daquilo

eliminação (*Beseitigung*) dos frutos infelizes do coito (FP 1881, 11[97]). Mais adiante é afirmado que a escravidão é necessária para a formação de um organismo e castas superiores (FP 1881, 11[134]). Em outro momento, reflete sobre o ser humano forte e livre (*starker freier Mensch*) e sua sensação das propriedades do organismo: autorregulação; substituição superabundante; assimilação em si; secreção e excreção; força metabólica; regeneração (FP 1881, 11[182]). Logo, em um texto de 26 de agosto de 1881, escrito em Sils-Maria, Nietzsche reflete sobre uma nova maneira de viver (*Art zu leben*). É o rascunho para uma obra de quatro livros, mostrando que a questão se faz presente.

Inclusive, Nietzsche reinterpreta a vida em alegoria dividida em estações do ano. Para ele, os 20 primeiros anos são uma preparação para o que está por vir e os últimos 20 anos, como revisão de tudo o que foi vivido. Interessa interpretar, a partir das estações do ano, o momento em que se refere aos 20 e 50 anos, em blocos de 10 anos, como verão, primavera e outono. Assim, até os 30 anos se vivem momentos tempestuosos – o verão da vida –, com trabalhos que são difíceis e necessários para a formação. Até os 40, nossa primavera, se vive momentos inquietos e estimulantes. Até os 50 há o mistério e as melhores colheitas, como o outono (AS, 269).

Ainda reconhecendo a nobreza dos gregos, Nietzsche coloca três pontos, que somados, são característica do espírito nobre. Lembrando o uso do “nós”, para referir-se aos espíritos livres, o autor supõe que o domínio de tais pontos fosse melhor e, realizado em sua época que na dos gregos. Trata-se da lealdade, magnanimidade e pudor de boa reputação (A, 199). Os espíritos livres levam a sério uma injúria que pode lhe causar perigo à vida, de forma que um grego não levaria (A, 199).

As referências a Epicuro são presentes, pois foi um dos maiores homens (AS, 295). Quem segue esse pensamento possui uma cultura superior e é capaz de não depender das opiniões que se fazem populares. Possui consigo uma segurança

que causa dor. Nietzsche está mais preocupado em construir uma sabedoria jovial, voltada para o fortalecimento do corpo e do mundo interior. O maior prazer possível está na busca do aumento de poder, sobre si, sobre os outros e sobre a natureza” (ARALDI, 2020, p. 65). E na relação com os cínicos, Nietzsche não está tão interessado na coragem de verdade – como Foucault –, e dá mais atenção ao caráter da renúncia voluntária das dores e da vida social (*idem, ibidem*, p. 88).

(HHI, 275). Também sustenta que os homens póstumos são difíceis de serem compreendidos e, lista Epicuro entre outros nomes (FP 1887, 9[76]).

Nietzsche percebe Epicuro como aquele que não se ocupou em debater conceitualidades acerca dos deuses e, deu conselhos que permitiram a tomada de ação por aqueles que se viam angustiados com a vida (AS, 7). Em 1887 Nietzsche, defende que os epicuristas se utilizaram da teoria do conhecimento de Aristóteles para falar em filosofia como arte da vida (*Kunst des Lebens*) (FP 1887, 9[57].) Ao sustentar que faltam os conceitos como santidade, Deus e ser humano, Nietzsche defende que apenas o conceito *espiritual* é levado em consideração como decadência – e aqui nos mostra esse conceito como se fosse uma peça secundária (*Seitenstück*) do epicurismo (FP 1887, 11[365]). Sua sabedoria prática se resume a dois pontos, segundo o filósofo alemão. Se uma coisa é de alguma forma, então não podemos nos preocupar; e se algo é de uma forma, também pode ser de outra (AS, 7). Desta forma, Epicuro pode ser classificado como imoral. Ele não se preocupava em viver para os outros, dando atenção a si mesmo (A, 131). Nietzsche sente orgulho de entender Epicuro, diferente dos outros, pois, para ele, Epicuro conseguiu tirar sua felicidade a partir de seu sofrimento (GC, 45). Sabemos que Nietzsche preza pelo sentido trágico que está em abarcar a realidade da vida e saber ser feliz com ela. Já em 1884 temos outro tipo de postura, Nietzsche enquadra a felicidade de Epicuro como àquela do sofredor e do doente, pois Epicuro desejava apenas que a dor cessasse de existir (FP 1884, 25[17]).

Há também preocupação com os seguidores de Epicuro. Os epicúreos, focados em seu desenvolvimento intelectual, escolhem ambientes, situações e relações humanas que lhes permitam tal desenvolvimento. Os ensinamentos de Epicuro, nesse sentido, são indicados para àqueles que sentem que poderão fazer algo de sua vida, principalmente os que visam uma vida intelectual (GC, 306). Os epicúreos se tornam melhores com o tempo, conforme ficam mais velhos (FP 1881, 12[156]). Há também uma referência breve a saber: “caráter = organismo” (FP 1881, 13[18]), que nos remete a *ethopoieîn* que vemos com Foucault⁴⁷.

Ao refletir sobre o futuro da moral, Nietzsche nos indica dois pontos: dourar o que é desprezado, ou seja, dar uma nova imagem e compreender o corpo como o

⁴⁷ Faustino mostra que nas escolas Antigas do cuidado de si, Epicuro é o único que não despreza o corpo (FAUSTINO, 2013, p. 233).

superior. Lembramos isso, pois a nós é dada a tarefa de sermos mal-entendidos, como Epicuro foi (FP 1883, 7[155]). Logo, percebe-se que aqui há uma forte conexão com Epicuro. Depois equipara a felicidade epicurista com a do convalescente (FP, 1883, 15[42]).

4.1.6 *Vita Contemplativa*

Outra questão importante nesse período é a da *vita contemplativa*. Uma das grandes qualidades dessa forma de vida está na aquisição de uma tranquilidade no pensamento. Nietzsche está preocupado com a agitação de seu tempo, a qual torna incapaz ao sujeito ter um julgamento adequado das coisas. Toma-se o pensamento com pressa e se vê as coisas de forma superficial. Evidente que a primeira forma de vida diz respeito, ao espírito livre e a segunda, a agitada, está na forma do erudito (HHI, 282). Nietzsche ainda defende que o ócio, essa quietude da vida contemplativa, apresenta em si uma característica nobre – mas Nietzsche não a entende como preguiça (HHI, 284).

Nietzsche nos nomeia quatro formas de vida contemplativa e como elas influenciaram pessoas ativas. A primeira está na forma religiosa, com suas justificações teológicas, tornaram a vida mais difícil aos seres humanos práticos. A segunda se dá com os artistas, que com suas obras causam efeitos nos ativos. O terceiro tipo se dá com os filósofos, eles unem as duas formas anteriores e adicionam a elas a dialética. Assim, buscam por justificações e, causam um grande mal, o tédio. Por fim, temos o trabalhador científico associado ao pensador, esses incomodam menos a vida ativa (A, 41).

O surgimento da vida contemplativa está associado a uma época pessimista, na qual o sujeito age de forma violenta e, ao saciar o desejo, não se preocupa em agredir, tornando-se melhor para a sociedade. Nisso, ele parte para dar atenção a seu pensamento e se transformar em pensador. Em outro estágio, os que associaram os valores criados por tal tipo tornam-se sacerdotes. Portanto, para Nietzsche, há o desenvolvimento dessa forma de vida (A, 42), e, é evidente, como a contemplação pode ser sentida de formas diferentes de acordo com cada pessoa (A, 395).

Torna-se interessante perceber como Nietzsche compreendeu suas obras, de HHI até GC, como um abismo. Sendo que nesta última há a saída do abismo. A

expressão mesma, *gaia ciência*, diz respeito ao sujeito que suportou uma terrível pressão e que guarda em si a esperança de saúde (GC, Prólogo, 1). É nessa obra que a relação entre filosofia e saúde é posta. É com o questionamento e da experimentação de si que o sujeito se vê capaz de reconhecer pra onde a doença impulsiona. Assim surge a figura do médico-filósofo, aquele que se dedica a estudar a saúde em seu sentido mais profundo (GC, Prólogo, 2). Ao enfrentar o deserto, o resultado é uma volta que faz o sujeito renascer (GC, Prólogo, 4)⁴⁸.

A relação com o conhecimento é fundamental. Uma das primeiras indicações está no fato de que causa prazer. Os motivos para tal afirmação se encontram na compreensão de que através do conhecimento nos é possível entender nossa força. Depois, porque nos é permitido ir além de concepções Antigas. Por fim, nos dá um sentimento de superioridade aos outros (HHI, 252). Além disso, Nietzsche postula que a ciência tem seu valor em sua prática e não necessariamente em seus resultados. Ao seguir um método científico, o sujeito treina a si mesmo a percorrer problemas e isso pode ser proveitoso (HHI, 256). Em outro momento nos mostra que é característica do espírito livre estar imerso em relação ao conhecimento (HHI, 291). Infelizmente, no momento em que a humanidade se encontra, um retorno à barbárie não seria capaz de fazer o ser humano feliz. Nietzsche diagnostica o impulso ao conhecimento como agora intrínseco aos indivíduos (A, 429).

Em outro momento, Nietzsche parte para reflexão sobre como teria sido a ciência promovida. Em primeiro lugar havia o desejo de compreender as questões divinas. Em segundo, porque havia crença da utilidade do conhecimento. Por fim, porque acreditou-se que a ciência era imparcial (GC, 37). Mais adiante, concede aos feiticeiros, bruxas e outros que pertenceram a essas classes, local de importância na história do saber científico. Para Nietzsche a imaginação e as promessas grandiosas

48 Ure interpreta que Nietzsche se apossa da concepção de Si (*self*) do estoicismo nas obras do período intermediário (URE, 2008, p. 67). Seguindo essa tradição, Nietzsche, para Ure, entende o cuidado de si como a chave do legado socrático. Seguindo o contexto de HHI, Ure entende que Nietzsche afirma a analogia médica dos estoicos e sua prática filosófica como uma tônica para a alma (*idem, ibidem*, p. 70). Seguindo, então, a tradição estoica, para Nietzsche é necessária a sobrecarga no ser humano para que se possa retornar à saúde. Tendo isso em mente, o autor remete para uma interpretação menos literal do eterno retorno, na qual permite diagnosticar nossa alma (*idem, ibidem*,

p. 72). Essa noção de auto-teste é algo que também está presente na tradição estoica. Em outro texto, Ure nos mostra que Nietzsche compreende que a volta para um estado de saúde se faz possível através do treino *atlético*, fundamentado na arte do cultivo de si. Daí temos um ponto de afastamento de Nietzsche com os estoicos: o filósofo alemão investiga nossas emoções como sintomas de conflitos e traumas (*idem, ibidem*, p. 122).

fizeram com que a necessidade de confirmação das coisas ganhasse relevância (GC, 300).

Atrelada a necessidade de conhecer a si e, a observação de si mesmo permite ao sujeito entender a existência de um histórico de vivências passadas que lhe percorre sem, para que esses movimentos lhe fossem conscientes (OS, 223).

O que podemos concluir é que a questão do ascetismo possui uma visão positiva em Nietzsche – não sendo limitada a noção dada pela religião cristã. Assim, é possível falar que práticas ascéticas podem ser utilizadas para a organização de instintos e na criação de novas experiências – onde tudo isso é associado ao espírito livre. Entendemos que mais tarde o ascetismo recebe uma visão negativa, mas essa é, em verdade, associada ao termo “ideal ascético” – essa tese foi vista no terceiro capítulo baseada em Paschoal, ao qual estamos de acordo. Além de estar associado ao espírito livre, em 1888 é conexo ao espírito forte. Então nos parece viável compreender essas duas visões do ascetismo, sustentando que existe uma visão positiva e que está associada ao espírito livre.

5 A tarefa de criar novos valores

A tarefa de criar novos valores parece ser uma constante no pensamento de Nietzsche e se caracteriza com a temática da *transvaloração de todos os valores*. Em *Za* podemos encontrar considerações que estabeleçam um período de transição em Nietzsche para o que se entende por sua filosofia tardia.

5.1 Assim falou Zaratustra⁴⁹

49 Friedland nota alguns pontos interessantes sobre a obra. O primeiro deles está no uso de três termos, a saber: *Übermensch* (além do homem), *ewige Wiederkunft/kehr* (eterno retorno), *Wille zur Macht* (vontade de potência). De acordo com o autor, esses termos são traduções de palavras gregas e latinas para o alemão, mas que possuem um significado importante na tradição cristã. “Na literatura eclesiástica, o grego *hyperanthrôpos* – diretamente traduzido em alemão como *Übermensch* – muitas vezes se refere ao próprio Jesus (especialmente na tradição ortodoxa); a esperada “segunda volta” de Cristo é, em alemão, *Wiederkunft/kehr Christi* – embora a palavra grega “traduzida” é *parousia* (presença); e “vontade” – *Wille* – é a concepção cristã crucial que fundamenta o “pecado original”, começando com (mas não terminando com) Agostinho, que usa os termos latinos *voluntas* e *arbitrium*” (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 238, tradução nossa) (Sobre o termo *Übermensch* se vê o mesmo em *idem, ibidem*, p. 6). Considerando o contexto de Nietzsche – família religiosa que lhe transmitiu uma educação tradicional e seus estudos em filologia, parece que o filósofo teria conhecimento desses termos ao utilizá-los em sua obra. O autor sustenta que a personagem Zaratustra tem de superar o cristianismo, para isso, tem de se tornar o primeiro cristão (*idem, ibidem*, p. 240). Mais adiante, o autor busca interpretar as simbologias de Nietzsche dentro da lógica cristã, dessa forma o eterno retorno não seria uma repetição de um processo eternamente, mas um retorno para sempre (*a return forever*) (*idem, ibidem*, p. 241). Há também outro uso interessante de Nietzsche que carrega uma carga etimológica profunda e está no uso da expressão *anticristo*. Para Friedland, Nietzsche está se referindo à forma grega de escrever essa palavra. A palavra “anti, em grego, não significa o que significa em alemão (ou inglês, nesse caso). Não há sentido em ser um opositor, por exemplo, em grego, nem em grego implica qualquer inimidade letal – em verdade, tudo o que significa, *em grego*, é estar diretamente de frente para outro, fitando ele ou ela. E isso surge em uma seção na qual Nietzsche nega (*disavows*) ser capaz de pensar ou sentir em alemão” (*idem, ibidem*, p. 242, tradução nossa).

Hanshe também nos traz algumas considerações importantes acerca da personagem. O autor sustenta que Nietzsche traz a temática da incubação (*incubation*) para sua personagem a partir da leitura dos devotos de Asclépio, de Homero a Estrabo e Macróbio – descobertos na leitura de Rohde. Existem passagens de Parmênides e Empédocles nas quais eles recebem a sabedoria através desse tipo de prática (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 142). A incubação era tida como uma técnica que permitia a pessoa percorrer o caminho dos mortos estando viva. Era necessário se colocar em um ambiente escuro e ficar deitado imóvel por horas e até dias (*idem, ibidem*, p. 143). A primeira vez que Zaratustra dorme na obra faz com que ele receba uma nova verdade – isso seria uma implicação de Nietzsche de que a personagem teria dormido um dia inteiro, que equivaleria a um período de incubação (*idem, ibidem*, p. 144). Assim, o autor sustenta que os momentos em que Zaratustra aparece dormindo podem significar que ele está ativo em outra esfera. “Zaratustra declara que, em ordem de conceder e distribuir sua sabedoria – a qual ele ganhou através de um retiro prolongado de 10 anos durante o qual se pode razoavelmente assumir que ele incubou frequentemente se não todos os dias – ele deve, como o sol, descer até às profundezas e o submundo (*underworld*). Antes de embarcar em seu *Untergang*, ele pergunta ao sol, ou Apolo, o “protetor divino daqueles que se deitam em cavernas (*lie down in lairs*)”, a abençoá-lo com seu olho tranquilo” (*idem, ibidem*, p. 145, tradução nossa). Há outro momento que também sugere a prática de incubação e ocorre quando Zaratustra não responde a seus animais, pois está deitado de olhos fechados. Ou seja, existe uma série de referências nessa obra que complementam seu significado com as obras publicadas antes e depois por Nietzsche.

Para que possamos encontrar os pontos fundamentais de nosso estudo optaremos por analisar Za a partir de suas temáticas, embora entendamos que se trate de uma obra completa.

Os póstumos nos ajudam a entender alguns pontos da obra. Sabemos que o personagem nasce no Lago Urmi (FP 1881, 11[195]), logo, em 1881 encontramos um esboço de título, chamado “Ociosidade de Zaratustra”, o livro que seria majestoso e alegre (FP 1881, 12[225]). Sabemos que o primeiro livro da obra é publicado em 1883 e é interessante notar que já em 1882 havia a ideia de escrever a quarta parte (FP 1882, 4[178])⁵⁰. Em 1883 temos uma organização que mostra os quatro capítulos juntos (FP 1883, 10[45], 13[2, 22], 17[31]). E, depois, uma descrição do quarto capítulo, sendo os mais claros: 1883, 20 [10]; 1883, 21[3] (FP 1883, 10[47], 15[48], 16[53, 55, 84], 17[18, 41, 52, 53, 54], 18[2]; 1884, 31[2, 9]). Existem momentos dedicados ao terceiro capítulo (FP 1883, 11[10], 15[7, 17, 21, 22, 24, 27, 31, 35, 46, 48], 16[30, 39, 40, 63, 74, 79, 83, 85, 89], 17[36, 51, 55, 66, 75, 77], 22[2]; 1884, 26[289]). Em uma dessas citações, observamos que a intenção é, que no terceiro livro haja a transição do espírito livre para um tipo dominador (FP 1883, 16[51]) e, em outra, que a mesma parte que trata da autossuperação (*Selbst- Überwindung*) do próprio Zaratustra, como plano de sua morte na quarta parte (FP 1883, 16[65]). É também em outra anotação da terceira parte que Nietzsche adiciona um lembrete para não escrever reclamando à la Hamlet (FP 1883, 20[8]). Existem rascunhos que abordam apenas os três primeiros atos (FP 1883, 16[3]; 1884, 27[23]).

Nietzsche imaginava que a consequência de sua obra seria a compreensão de que o ser humano teria de voltar a ser animal, ou ir de encontro ao além-do-homem, através da criação baseada em critérios como: localidade, sexo, alimentação e, a formação de um novo tipo de povo (FP 1883, 15[4]).

O ano de 1884 é interessante para a obra completa de Zaratustra, porque anuncia a escrita de uma quinta (FP 1884, 26[367]) e sexta parte (FP 1884, 31[3, 19,

Egyed questiona a quem se dedicam os ensinamentos de Zaratustra. O eterno retorno, enquanto ensinamento, possui grande impacto por retirar a possibilidade de libertação dos pecados após a vida. Nesse sentido, as tentativas de cura que Nietzsche nos oferece são amargas (*idem, ibidem*, p. 75).

⁵⁰ Rubira sustenta que a ideia original é publicar um livro em três partes, mas, como vimos, existem diversas citações das quatro partes juntas, mesmo antes da primeira publicação da primeira parte. Cf. RUBIRA, 2010, p. 261.

27]). Um desses rascunhos mostra a intenção de explicar a “falsidade” como resultado de nossas forças criativas (FP 1884, 29[33]).

Pudemos compreender que Nietzsche possuía um plano de seis livros para a obra completa de Zaratustra e que desejava passar a mensagem da busca pelo além-do-homem como salvação para a humanidade⁵¹.

5.1.1 Metamorfoses do espírito

Nietzsche concebe em três movimentos o desenvolvimento espiritual de uma pessoa. A busca do pesado é uma constante. A figura do camelo toma diversos pesos para si e os carrega pelo deserto. Estando no deserto, o espírito se torna leão, aquele que busca liberdade. É ele que luta contra as obrigações morais, os “não-farás”. O leão representa a busca pela efetivação da vontade, o “eu quero”. Através desta postura, o leão pode criar as condições futuras para novos valores. Com as condições criadas, a terceira transformação é possível: trata-se da criança. Ela possui inocência e esquecimento. Com essas duas características, é possível afirmar suas criações, dizer-Sim (Za I, “Das três metamorfoses”).

Tomando as definições dadas, nos parece que podemos olhar para outras obras de Nietzsche e encontrar representações dessas transformações. Parece-nos que o sujeito que vive sob pressupostos morais se encontra como o camelo. Ele apenas toma para si tais valores e os carrega. O espírito livre se encontra, evidentemente, na figura do leão⁵². É aquele que foi para o deserto, suportou os

51 Alguns textos podem nos ajudar a melhor entender Za. Baseando-se em alguns póstumos, Salaquarda nos mostra que essa obra pode se caracterizar como pregação, sinfonia, poesia e Evangelho. Assume todas essas características por ser escrito em uma forma técnica e repleta de figuras, mas também com um ritmo e um desenvolvimento que é visto na música e levado para poesia. O autor compreende esse livro a partir de sua intenção de quebrar as tábuas morais (SALAUARDA, 1997, p. 18). Nas palavras do autor: “Zaratustra visa à proibidade (*Redlichkeit*), ao tornar-se si-mesmo (*Selbst-werdung*) e à auto-suficiência (*Eigenständigkeit*), à síntese, ao futuro do indivíduo como da humanidade. Em tudo isso, visa à *superação*. Nietzsche faz de Zaratustra o protagonista, porque representa a a “auto-superação da moral”” (*idem, ibidem*, p. 19). Vemos esse caráter superativo associado a algumas virtudes que se dão com o espírito livre. Essa superação faz parte mesma das transformações do espírito. Para Salaquarda, a obra Za descreve as tentativas que Nietzsche realizou visando a experimentação. Concebendo o eterno retorno como o ponto básico da obra, o autor nos mostra a simbologia do demônio usada por Nietzsche. “O demônio representa evidentemente uma voz interior, que no recolhimento da “mais solitária solidão” exprime o que há muito se preparou num homem. O que até então permaneceu inconsciente ou semi-consciente agora não se deixa mais reprimir” (*idem, ibidem*, p. 22).

52 Araldi analisa as transmutações e as associa à temática da arte de viver. O autor divide o texto em seis momentos lógicos, a saber: 1. Nomeação das transmutações (§1); 2. A primeira (§2-11); 3. segunda (§12-22); 4. terceira (§23-25); 5. lembrança (§26); 6. Momento narrativo (§27) (ARALDI, 2014, p. 8). Araldi sustenta que o ponto fulcral para entender as transmutações está na compreensão de Nietzsche do *espírito*. “Semelhante ao “Ovo Filosófico” da alquimia, o “Espírito” no Zaratustra é

pesos e quer se livrar deles. Tal espírito não cria os valores, mas através de suas experiências, torna possível um momento da humanidade em que um novo engendramento seja possível. Por fim, cabe notar a figura da criança. Compreendemos que a expressão de Nietzsche, transvaloração de todos os valores, não é mencionada nessa obra. Contudo, nos parece possível entender que a transvaloração está associada à figura da criança, que também pode ser compreendida como o além-do-homem, exatamente por suas semelhanças: criar

a “matriz”, a “matéria fundamental” do homem, que contém, em estado caótico, as potencialidades de suas transmutações” (*idem, ibidem*, p. 11). Mais adiante, Araldi defende que um dos exercícios ascéticos da primeira transmutação é amar os que nos desprezam (*idem, ibidem*, p. 11). Sendo tipos, o autor associa o espírito livre como camelo e o tipo dominador como (*das Herrschende*) o leão (*idem, ibidem*, p. 13; *idem*, 2004, p. 291). Nesse contexto associado ao ascetismo, nos são mostrados os exercícios ascéticos para formar uma nova forma de vida: “a tirania, a autodisciplina do artista, o ceticismo, o desprezo de si, a solidão e o sofrimento mais pesado” (*idem, ibidem*, p. 13). Araldi também interpreta a movimentação do leão para a criança, nas palavras do autor: “[...] interpreto o “eu sou”, num sentido mais humano, do homem que busca sentido na criação de um mundo que tenha valor para ele” (*idem, ibidem*, p. 17). Ao interpretar o personagem Zaratustra, Araldi defende que: “O destino de Zaratustra é o de se tornar o mestre do eterno retorno. Quando tal destino é cumprido, o personagem atinge também o seu ocaso. Zaratustra não se tornou criança, jogando na inocência, no esquecimento...; não se tornou ainda um primeiro movimento” (*idem, ibidem*, p. 22). A tese central desse texto está em interpretar as transformações do espírito como possibilidade para uma nova arte de viver. As práticas de autodomínio ocorreriam em todos os graus da transformação, para Araldi. “Nietzsche condensou na figura do camelo (nas “Três transmutações”) vários exercícios de ascetismo que a humanidade praticou por milênios, e que determinaram o seu caráter. O que mais lhe importava, no entanto, era a prática ascética do Espírito Livre” (*idem, ibidem*, p. 24). Concordamos com o autor quando fala dos ascetismos dos fortes como resultado de uma construção do espírito livre (*idem, ibidem*, p. 25). Esse texto é um dos mais importantes que vai de encontro com nossa tese, pois defendemos que as práticas ascéticas estão relacionadas ao espírito livre e que este está na movimentação das transmutações que resultarão no tipo capaz de criar valores. Em outro texto Araldi também nos auxilia a pensar essa questão. O autor nota para a importância do termo *espírito*, que é entendido como algo em movimento e que muda. Além disso, “poderíamos dizer, nesse sentido, que o espírito não preexiste a suas transmutações, mas que ele se constitui por meio delas; no limite, ele é em suas próprias transmutações. Desse modo, o camelo, enquanto espírito de suporte, não é a materialização do espírito puro, supra-sensível, mas somente se constitui e se fortalece na medida em que é capaz de suportar o peso da obediência! (*idem*, 2004, p. 294). No contexto do camelo, deixar-se dominar pela moral faz parte da condição de aumento de força visando o domínio de si. Além disso, Nietzsche chega a considerar a superação da moral como um movimento da *própria* moral. “Por intermédio do espírito de suporte do camelo, o autor do *Zaratustra* não se refere à auto-satisfação do crente com o alvo de sua veneração: Deus, os valores morais ou toda forma de autoridade superior; mas aponta para um movimento de auto-superção da moral (no qual ele próprio e seu pensamento estariam inseridos), para uma disposição intrínseca de ir além da veneração, da obediência aos valores morais. Nesse sentido, o filósofo considera que “a autocrítica da moral é, ao mesmo tempo, um fenômeno moral, um acontecimento da moralidade”” (*idem, ibidem*, p. 297). Outro ponto importantíssimo estabelecido pelo autor está na insuficiência das transmutações do espírito enquanto tentativa de resolução dos problemas enfrentados por Nietzsche. “As três transmutações” não contêm, em nosso entendimento, a chave de solução de todos os problemas do pensamento e da vida de Nietzsche; esse escrito pode servir, no entanto, de fio condutor no caminho da investigação nietzschiana, que inclui tanto a destruição dos valores da tradição (e da destruição em si mesmo desses valores, por meio de um retorno crítico a si mesmo), mas também a pretensão de criação do além-do-homem, enquanto aquele que vai além de si mesmo, dos limites do homem” (*idem, ibidem*, p. 306-07). Além disso, existem duas formas centrais em que a superação do sujeito pode ser pensada. “[...] a superação (*Überwindung*) tem um

novos valores. Toda a filosofia de Nietzsche mira a esse momento. Como podemos ver, existe uma correlação entre essa transformação espiritual. Trata-se de estágios da humanidade com a moral. Nesse sentido, compreendemos que o espírito livre é um caminho para o além-do-homem, que será um tipo possível de criar novos valores. Assim, buscaremos analisar como ocorrem essas relações nessa obra.

5.1.2 O espírito livre em Za

Zaratustra é o sujeito que deixa a civilização e opta por viver em uma caverna, com seus animais, afastado da sociedade⁵³. Existem alguns momentos que nos levam a entender Zaratustra como representante da figura do espírito livre. Já no prólogo observamos que Zaratustra é chamado de andarilho pelo velho (Za I, Prólogo, 2). Apresentamos no capítulo anterior que o andarilho é aquele que vai para o deserto, logo, aquele que está no deserto é o espírito livre. Mais adiante, Zaratustra assume o papel daquele que aconselha que é profundo para que fuja para a solidão, que se evite o mercado (onde se vendiam ideias), a fama, aqueles

sentido *vertical* (como elevação, movimento ascendente) e um sentido *horizontal*, linear, como movimento de um lugar em direção a outro, o que inclui um ponto de partida, um espaço intermediário (ou até mesmo um abismo a ser transposto) e uma meta ou alvo. Os outros modos nomeados de superação (elevação da consciência da força, vencer resistências, entre outros) podem ser remetidos a esses dois aspectos” (*idem, ibidem*, p. 320). Em outro momento, vemos a posição do além-do-homem na hierarquia e como ele se enquadra na tarefa criadora. “O além-do-homem ocuparia o topo dessa estrutura hierárquica de mando e obediência, visto que ele “incorpora” as características principais do criador e do avaliador: ele é capaz de mandar a si mesmo e de obedecer a si mesmo (Nas palavras de Zaratustra, ele “precisa ser o juiz, vingador e vítima de sua própria lei”); ele é o que cria para além de si mesmo, o que constantemente vai além de si mesmo” (*idem, ibidem*, p. 330). Mais adiante temos a confirmação de que é ao além-do-homem que pertence unicamente a capacidade de criar novos valores. “Somente o além-do-homem poderia, portanto, levar a cabo a tarefa de criar novas tábuas de valores (tarefa essa que será posteriormente nomeada de “transvaloração de todos os valores”) [...], no intuito de superar o niilismo da ausência de valores. O além-do-homem também estaria imbuído da força de quebrar as antigas tábuas, visto que a criação moral cristã resultou no niilismo” (*idem, ibidem*, p. 341). Ou seja, mesmo que o termo *transvaloração de todos os valores* não apareça em Zaratustra, é evidente que tal tarefa está relacionada ao tipo além-do-homem.

⁵³ Lampert nos auxilia no entendimento de alguns pontos. A personagem Zaratustra está baseada no Antigo profeta persa, que em grego levou o nome de Zoroastro. Para facilitar a leitura, chamaremos o Zaratustra histórico de Zoroastro nessa nota, enquanto o nome de Zaratustra é dedicado a personagem de Nietzsche. Nietzsche entende que Zoroastro foi o primeiro pensador a compreender a moralidade como uma batalha entre o bem e o mal (LAMPERT, 1986, p. 3). Com isso, a ambição de Nietzsche com seu Zaratustra deve ser medida pelas conquistas de Zoroastro. Assim, em Za, Nietzsche tem o objetivo de demonstrar à humanidade a necessidade de um novo mestre (*teacher*), aquele que ensina a vontade de potência e o eterno retorno (*idem, ibidem*, p. 5). Na primeira parte, evidencia-se que o além-do-homem é o significado da terra e que Zaratustra é aquele que o anuncia. Lampert defende que existe comparações entre Zaratustra e a figura de Jesus Cristo (*idem, ibidem*, p. 14), mas que Zaratustra é sempre superior. Na segunda parte da obra, Lampert faz uma afirmação pontual e que está de acordo com nossa leitura: é o espírito livre que possui o espírito do leão (LAMPERT, 1986, p. 102).

que impedem que as coisas grandes surjam (Za I, “Das moscas do mercado”). Instiga-nos a compreender que ele está aconselhando a um camelo, que ainda não foi para o deserto, que está incitando a transformação do espírito nesse momento. Ainda no livro I, ao falar da relação da amizade no eremita, o texto usa o pronome “nós”, identificando Zaratustra nesse contexto. Além disso, temos a recomendação de solidão e pão para o amigo – sendo que a solidão já é identificada no contexto do espírito livre (Za I, “Do amigo”).

Já no segundo livro temos uma definição mais objetiva do espírito livre, mantendo o que vimos antes: “[...] aquele odiado pelo povo como um lobo pelos cães é o espírito livre, o inimigo dos grilhões, o não adorador, o que habita as florestas” (Za II, “Dos sábios famosos”). Os grilhões representam os valores morais dominantes. Acompanhamos no capítulo anterior essa relação de oposição ao povo. Ademais, Zaratustra é o que foge para as florestas e montanhas. Mais adiante, no mesmo texto, observamos novamente a relação com o deserto e a expressão *vontade leonina* – enfatizando o que já foi mostrado. E também ainda: “Sim, ainda uma vez deve Zaratustra retornar à sua solidão” (Za II, “A hora mais quieta”), ou seja, no desenvolver da narrativa, ainda no capítulo segundo Zaratustra se encontra no contexto de espírito livre, solidão e deserto – mesmo após suas interações com pessoas. No mesmo texto identificamos ainda que Zaratustra tem de ser a sombra do que está por vir, ou seja, o além-do-homem. Logo, é o espírito livre que precede a criança – que está associada ao além-do-homem por sua tarefa criativa.

Se o segundo livro é encerrado com as duas referências que acabamos de ver, o terceiro começa com o título *o andarilho* e com as afirmações “Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas” (Za III, “O andarilho”) proferidas por Zaratustra. Há nesse texto também o mantra “Segues teu caminho de grandeza”, enfatizando o caráter experimentador do espírito livre. Ainda nesse sentido, Nietzsche acredita que ao ensinar que se busque seu próprio caminho, se faz possível remover os limites da experimentação e da existência estabelecidos pela moral. É por isso que ele nos recomenda o amor a si mesmo – associado com a temática do correr, dançar etc. – e a descoberta de *seus bons e maus*, salientando

que não existe um único caminho a ser seguido (Za III, “Do espírito de gravidade”, 2).

Não obstante a entender Zaratustra como um personagem espírito livre⁵⁴, também pudemos compreender alguns pontos definitivos desse tipo, que vai de encontro ao que foi visto nas obras anteriores de Nietzsche. Embora ocorra mudança de ênfase no todo de sua obra, existem pontos em comuns que nos permitem compreender a continuidade desse conceito.

54 Araldi também nos permite sustentar tal ponto. “O próprio Zaratustra assumiu a si mesmo como andarilho na seção “O andarilho” da terceira parte da obra, mencionando que sua busca era a busca por si mesmo e, nesse sentido, a andança mais solitária; no entanto, ele se coloca como aquele que, superando a si mesmo, chegaria a seu “último cume”. [...] A sombra do andarilho e espírito livre, ao perseguir a verdade, acabou, por fim, admitindo que “nada é verdadeiro, tudo é permitido”. A libertação *de* toda a verdade, contudo, não significou, *per se*, a conquista de uma postura afirmativa. A sombra reconhece a dificuldade de libertar-se dos grilhões morais europeus da busca da verdade, do ideal, da virtude” (ARALDI, 2004, p. 347). Concordamos com o autor que Zaratustra, enquanto andarilho, não pode se afirmar como criador de valores, tendo vista a própria compreensão do que é o espírito livre.

Existem outros comentários que fazem associações próximas. Verkerk defende que em Za há uma compreensão da amizade a partir de uma nova leitura, que fomenta um número de práticas terapêuticas (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 62). Nietzsche busca estabelecer uma relação de amor com a crueldade entre ele e seus leitores. O autor mostra um que o personagem Zaratustra segue uma das recomendações de Nietzsche, que está em largar os amigos em certos momentos (*idem, ibidem*, p. 64). Há também a necessidade de combate, onde o amigo se apresenta como inimigo. Rubira nota que os animais de Zaratustra representam o eterno retorno e que o *grande meio-dia* ocorre quando há a compreensão e aceitação do pensamento abissal (RUBIRA, 2010, p. 251).

5.1.2.1 O espírito livre em BM⁵⁵

Seguindo o que foi apresentado em Za, Nietzsche mantém a solidão como uma constante do espírito livre (BM, 25; BM, 44). Outra característica importante, e que fomenta a interpretação do espírito livre como um espírito forte, está na sua independência (BM, 29; BM, 87; BM, 105). Mas para que consiga adquirir a independência, é necessário que se passe por alguns testes. Nietzsche enumera uma série de testes que implicam essa transformação espiritual, a saber: não

⁵⁵ Sommer faz uma leitura profunda de BM e utilizaremos suas indicações acerca do segundo capítulo da obra. Ele questiona se Nietzsche está falando de si mesmo ou sobre os filósofos do futuro quando utiliza o pronome *nós*. Ele sustenta que os espíritos livres citados em HHI e em BM 44 ainda não são os filósofos do futuro (SOMMER, 2016, p. 214). Mais adiante, nota que a passagem que fala do jardim em BM 25 é uma referência direta a Epicuro, bem como em BM 7 (*idem, ibidem*, p. 225). Entretanto, argumenta que o papel da solidão, nesse parágrafo, não é apenas baseado em Epicuro, mas em Schopenhauer e Heráclito (*idem, ibidem*, p. 226). Sobre a aparição de Spinoza e Bruno, Sommer sustenta que Spinoza se fez presente em cartas trocadas e parece que Nietzsche havia lido alguns poemas sobre Bruno em 1884 (*idem, ibidem*, p. 226). Quando os cínicos são citados em BM 26, Sommer mostra que Nietzsche apresenta ao longo de sua obra diferentes interpretações acerca dessa escola e, nesse momento, está entendendo os cínicos como aqueles que dizem a verdade sem medir palavras – sendo por isso confiáveis –, mas que, por essa mesma razão, mostram às pessoas sua miséria animal (*animalischen Erbärmlichkeit*) (*idem, ibidem*, p. 232). Sommer argumenta que o BM 41, o qual incentiva a preservação de si, está conectado com a literatura de edificação (*Erbaulungsliteratur*) estoica (*idem, ibidem*, p. 300). Nisso, Sommer mostra que entre os estoicos era recomendado evitar vínculo (*Bindungen*) com outros homens, para evitar decepções (*idem, ibidem* p. 301). Sobre o BM 44, Sommer nota a intenção de Nietzsche de diferenciar sua noção de espírito livre com a noção comum de pensador livre (*idem, ibidem*, p. 307). Ansell-Pearson e Acampora também tecem comentários acerca do segundo capítulo. Os autores sustentam que existem três pontos principais nesse capítulo: “[...] (1) visão de Nietzsche sobre o conhecimento (especialmente §§24-5); (2) considerações relacionadas sobre compreensão (*understanding*), incluindo interpretação, máscaras, e inteligibilidade (especialmente evidente em §§26-8, 30, 34, e 40); e (3) como suas considerações sobre conhecimento e compreensão suportam (*bear*) as possibilidades futuras para filosofia, particularmente o engajamento filosófico para além de bem e mal” (ACAMPORA; ANSELL-PEARSON, 2011, p. 53, tradução nossa). Outro ponto importante que é notado pelos autores está no fato de Nietzsche não negar a moralidade quando defende que as normas morais serão obsoletas em algum momento (*idem, ibidem*, p. 68). Mais adiante, explicam o experimentalismo do espírito livre: “[...] envolve experimentar com hipóteses seguidas da consciência do método que emerge na esteira (*in the wake*) da crítica dos “preconceitos (*prejudices*) dos filósofos”” (*idem, ibidem*, p. 69, tradução nossa). Além disso, outro momento bem tratado pelos autores está no reconhecimento de que Nietzsche não está implicando que não se tenha amores, conexão com sua cidade etc., mas sim que a intenção do filósofo é que não estejamos presos a estas coisas de forma que nos limitem (*idem, ibidem*, p. 71).

Berbare também nos mostra a possível conexão do espírito livre com Zaratustra. “[...] entendemos que a tarefa de criação está ligada a figura do além-do-homem, sendo Zaratustra apenas seu anunciador. Deste modo, quem anuncia não pode ser igual ao anunciado [...]. Ademais, tanto o espírito livre como Zaratustra possuem algumas características em comum, dentre as quais destacamos: a valorização da solidão, o imoralismo, ambos são sem-Deus, denunciam a moral escrava e seus falsos princípios de igualdade e, por fim, a superação da moral e dos valores vigentes lhes é uma tarefa comum. Sendo assim, consideramos o espírito livre (presente em *Humano*) como um antecessor a Zaratustra, já que na configuração mais tardia ambos possuem congruências, conforme buscamos demonstrar” (BERBARE, 2015, p. 65-66).

Há também a leitura de Tongeren. O autor argumenta que o sétimo capítulo de BM traz o questionamento autocrítico da moralidade mesma (TONGEREN, 2016, p. 223). No mesmo sentido o uso do pronome *nós* é analisado pelo autor como a escolha de Nietzsche de se referir ao espírito livre

se prender a uma pessoa; a uma pátria; a uma compaixão; a uma ciência; a seu próprio desligamento (*Loslösung*); às próprias virtudes (BM, 41). Tais práticas são vistas como necessárias para a preservação de si.

No entanto, a figura do espírito livre é associada também aos filósofos do futuro – temática que se desenvolve nesse período tardio. Entretanto, os filósofos do futuro possuem um grau a mais de espírito, são espíritos *muito* livres⁵⁶. E, novamente, Nietzsche se considera espírito livre, basicamente pelo uso de “nós” (BM, 44; BM, 227). A inclinação do espírito livre às coisas imorais está também presente:

[...] – acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário [...] (BM, 44)

Ou seja, a partir de suas experimentações, seguindo os testes propostos, o espírito livre consegue chegar em níveis espirituais que não são possíveis aos que não se deixam levar. Além disso, percebe-se que não existe apenas um caminho, pois Nietzsche enfatiza que também o contrário do que foi dito tem seu uso na elevação

que se entende no processo de autocrítica da moral (*idem, ibidem*, p. 226). O autor também percebe que na seção 226 há um movimento realizado por Nietzsche de transferir a discussão para a deontologia e não mais manter na perspectiva teleológica (*idem, ibidem*, p. 227). O autor aborda a virtude dos espíritos livres, que é a honestidade (*Redlichkeit*) e a traduz por *probidade*. Tongeren argumenta que, considerando o tom de múltiplas perspectivas que a obra apresenta com seus *supondo que*, a proibidade se encaixa como *uma* dentre muitas perspectivas apresentadas (*idem, ibidem*, p. 229). Ainda sobre essa virtude, o autor apresenta que Zaratustra é a personagem que domina a proibidade enquanto última virtude (*idem, ibidem*, p. 230). Isso, porque “ela não sobrevive à sua própria atividade de solapamento. Essa virtude começa um perigoso caminho de pensamento, uma jornada arriscada; mas, após ter embarcado, seremos levados para além do horizonte de nosso ponto de partida” (*idem, ibidem*, p. 233). O autor sustenta que a partir da segunda metade do referido capítulo, Nietzsche trabalha com uma perspectiva trágica e de paródia, isso porque trabalha questões sobre a temática da mulher. Antes de começar essa série de questões, Nietzsche está nos advertindo para não nos tornarmos irritantes com nossas virtudes, para não cairmos no tédio. Assim, Tongeren compreende que Nietzsche está interessado em fazer um movimento de volta à zombaria em seu texto.

⁵⁶ Berbare comenta esse ponto. Quando chega a falar dessa forma, Nietzsche utiliza o termo *der freie Geist*. “Os dois primeiros tipos, isto é, os espíritos livre e os muito livres, são homens raros e tipos superiores, sendo o segundo tipo algo ainda mais esplêndido, mais nobre, maior e mais profundo que o primeiro [...]” (BERBARE, 2015, p. 94). As diferenças entre os dois se apresentam também além disso. “O espírito livre, embora procure superar todas as convicções, ainda está preso ao mundo moderno, ele é o “mais moderno dos modernos” (GC §379), preso ainda ao sentido histórico e a tarefa da crítica dos valores. Já os espíritos muito livres são mais leves e criativos, possuem uma solidão maior e, no entanto, mais serena, “transbordante de sua vontade; precisamente a isso se chamará de grandeza: poder ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno” (BM §212). Mas não são, ainda, algo consumado e sim um porvir” (*idem, ibidem*, p. 102). Mesmo com essa segunda formulação, permanece a incapacidade de criar valores associada a esse tipo de pessoa.

do ser humano⁵⁷. É nesse processo que ele permite o desenvolvimento espiritual mais elevado, como vimos nas transformações do espírito em Za.

A experimentação ganha uma importância ainda maior quando é associada com a capacidade de falar sobre as coisas, ou seja, um sujeito tem a possibilidade de dizer a verdade sobre algo a partir de suas experiências, no contexto do parágrafo a questão se dá sobre a hierarquia (BM, 204), e, ao ser associada aos filósofos do futuro, Nietzsche enfatiza o prazer que há nessa atividade. Eles levarão suas experiências além do gosto democrático da época. São nomeadas algumas qualidades e posturas assumidas por eles, a saber: “[...] a segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si [...]” (BM, 210). Terão uma relação com a verdade que não se basta no simples prazer.

No contexto da sessão 211 de BM, Nietzsche nos mostra que existem alguns estágios percorridos pelos filósofos do futuro, que dizem respeito a situações práticas da vida cotidiana, ou seja, pessoas que possuem empregos associados à filosofia como profissão, em outras palavras, eruditos. Mas que essa realidade seria apenas um meio para a tarefa dos valores. Nas palavras do autor: “Tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie valores*” (BM, 211). Isso leva aos filósofos a necessidade de serem *comandantes e legisladores*. Essa é uma tarefa, o dever do filósofo do futuro, ao qual não se pode fugir (BM, 226).

A virtude do espírito livre é a honestidade (*Redlichkeit*), ao menos em suposição (BM, 227). É interessante notar que a honestidade pode ser associada à *parresía*, conforme estudamos no segundo capítulo; e Nietzsche ainda cita nessa sessão a si mesmo e aos espíritos livres, como os últimos estoicos – o que implica ainda mais uma possível reformulação do dizer-a-verdade a partir do espírito livre (Há também a passagem em Za I, “Dos transmudanos”, em que a *Redlichkeit* é citada como a mais nova virtude). Nietzsche nomeia ainda quatro outras virtudes que pertencem ao espírito livre, a saber: coragem, perspicácia, simpatia e solidão (BM, 284). A solidão se torna benéfica ao evitar o contato com a sujeira que está na sociedade. Essa solidão é visível nas obras de um eremita. Ainda encontramos

57 Também em BM, 90.

outras descrições que podem adicionar significado ao conceito de honestidade. É na escrita do eremita que encontramos uma fala verdadeira presente, a saber:

[...] em suas mais fortes palavras, em seu grito mesmo ainda ressoa uma espécie nova e mais perigosa de silêncio e mudez. Quem através dos anos e a cada dia se entrevistou com a sua alma, num íntimo diálogo e disputa, quem em sua caverna – que pode ser labirinto, mas também mina de ouro – tornou-se urso, caçador de tesouros ou guardião e dragão: suas ideias acabam adquirindo elas mesmas um tom crepuscular, um odor tanto de profundidade como de mofo, algo incomunicável e repugnante, cujo sopro frio atinge quem passa (BM, 289).

Logo, observamos aqui o silêncio e o diálogo para si, a presença na caverna e, como consequência o desenvolvimento de uma forma de falar que se apresenta profunda e causa impacto a quem ouve. Acredita-se, no entanto que existe uma interpretação da honestidade que se associa ao que tínhamos por *parresía* na Idade Antiga (Foucault também já apontava para essa tese e buscamos aqui encontrar uma resposta).

Nietzsche explica o que entende por espírito (*der Geist*). É uma vontade que deseja por domínio, com necessidades fisiológicas. Busca novas experiências e a sensação de aumento de força (*das Gefühl der vermehrten Kraft*). Essa natureza é manifestada no ser humano científico quando as coisas do mundo são tomadas de forma profunda. Nos espíritos muito livres ela aparece como uma transbordante honestidade (*ausschweifende Redlichkeit*) (BM, 230).

5.1.2.2 O espírito livre em CI

Temos considerações mais breves, mas que adicionam a nossos estudos. Tomando adiante tudo o que foi dito, compreendemos agora que é também do espírito livre a busca pela natureza selvagem (CI, “Máximas e flechas”, 6). Nele há a necessidade de se colocar em situações nas quais suas virtudes não sejam visíveis (CI, “Máximas e flechas”, 21). E também é aquele que se põe combativo frente a moral (CI, “Máximas e flechas”, 36).

Sobre o egoísmo, nesse momento Nietzsche fornece uma leitura baseada em fisiologia. Nesse sentido, há um grande valor no egoísmo. Além disso, na esfera fisiológica é possível sustentar que se análise os indivíduos a partir de uma linhagem ascendente e decadente da vida. Os que mais elevam a vida são vistos como superiores e devem ser conservados. Já os que são decadentes representam pouco, sendo parasitas da vida (CI, “Incursões de um extemporâneo”, 33). Outro ponto analisado nessa esfera está na beleza, que é um trabalho levado por

gerações. Assim, além de uma disciplina, Nietzsche mostra que é necessário se convencer o corpo. Por corpo, Nietzsche está abordando as práticas dietéticas e fisiológicas. Concluindo seu pensamento, Nietzsche lembra que os gregos tinham essa forma de lidar e foi o primeiro acontecimento cultural da história (CI, “Incursoes de um extemporâneo”, 47). Com os estudos anteriores em nosso texto, nos parece evidente que Nietzsche está implicando que as práticas ascéticas nos dotam de um controle do corpo que pode nos elevar no sentido fisiológico, resultando em uma expressão cultural mais saudável.

É importante entender o movimento interpretativo realizado por Nietzsche sobre essa temática. Tanto no período intermediário como no tardio, encontramos semelhanças quanto à necessidade de libertação dos valores tradicionais, a busca do seu próprio caminho com valores próprios, a necessidade da solidão, honestidade e egoísmo. Mas no período tardio o espírito livre está associado também aos tipos fortes e ganha também mais uma gradação, que é a dos espíritos *muito* livres. Não apenas isso, mas o ponto mais importante, está na tarefa mais ativa que é comandar e legislar. O espírito livre tardio não está apenas na esfera individual como no período intermediário. Em sua formulação final, há um caráter formador da humanidade na esfera moral e espiritual, que lhe pertence tendo em vista também à interpretação do imoralismo no período tardio.

2.1.2.2.1 Prescrições dietéticas

No livro é anunciado a transvaloração dos valores que encontramos uma das mais claras indicações de Nietzsche às práticas ascéticas. No capítulo dedicado à crítica *Bildung*, observamos que, Nietzsche pensa uma formação Antiga do sujeito. Nietzsche sustenta que o mais importante da educação é o seu fim e não sua inclinação para o Reich. A educação tem de vir daquele que tem o que ensinar, o nobre, superior (CI, “O que falta aos alemães”, 5). O jovem é adestrado para servir o Estado. Buscando solucionar esse problema, Nietzsche nos concede três tarefas para os verdadeiros educadores. São elas: aprender a ver, a pensar, a falar e escrever. A primeira exercita a paciência, acalmar o julgamento prematuro. Isso permite que o sujeito se aproxime de coisas novas sem lhes opor com uma moral imediata (CI, “O que falta aos alemães”, 6). O segundo momento, pensar, requer uma técnica e organização de leitura. Nietzsche relaciona o pensar ao aprender a

dançar. Escrever também é uma forma de dança (CI, “o que falta aos alemães”, 7). Nietzsche encerra o capítulo sem citar explicitamente o ato da fala⁵⁸. Tendo em mente o primeiro e segundo capítulos de nossa dissertação, nos parece evidente que Nietzsche está referenciando a tradição do cuidado de si. Ao criticar todo o sistema educacional alemão, evidenciamos a preocupação com a formação de um espírito e não de um sujeito que sirva ao Estado. Dessa forma, compreendemos que Nietzsche sustenta *sua* atualização dessas práticas, tendo em mente a educação Antiga. Associada ao espírito livre, práticas estas que se entendem em relação com as outras que foram vistas (honestidade, solidão, *vita contemplativa* etc.) onde, logo o seu exercício é necessário no processo de libertação dos valores morais.

⁵⁸ Lachance traz a perspectiva de Nietzsche como aquele que escreve agonisticamente, ou seja, em modo combativo. O autor sustenta que Nietzsche está interessado em ter um leitor que seja capaz de manter seu texto a certa distância (HUTTER, FRIEDLAND, 2013, p. 33). Nietzsche não apresenta uma estrutura de conceitos e teorias, ele permite ao leitor explorar sua interpretação do que está sendo dito – embora haja uma objetividade do que é o pensamento de Nietzsche. O autor pontua que a crítica de Nietzsche também está voltada para a filologia, que se ocupa de uma leitura atenta da qual os filólogos são extremamente sérios (*idem, ibidem*, p. 40). Assim, é recomendado se ocupar dos livros de maneira adequada, efetivando seus momentos, mas também os evitando quando necessário.

Tuncel também nos fornece uma interpretação acerca da escrita combativa de Nietzsche. O autor nos mostra que Nietzsche tem por referência a retórica e agonística gregas. Tuncel nos mostra que Nietzsche conhecia a tradição agonística grega, como Homero e Hesíodo, que transmitiram sagas agonísticas e que fomentaram o gênero *epinikea*, que era um gênero de poemas dedicados aos vitoriosos. Os jogos de competição gregos estavam em um contexto religioso (*idem, ibidem*, p. 82). A temática transfigurativa da guerra também era presente nesses autores. Nessa lógica de ataques e defesas surge um efeito terapêutico. O autor também cita EH, “Por que sou tão sábio?”, 7, onde Nietzsche mostrar suas práticas agonísticas ao entrar em contato com um tema. Mais adiante, Tuncel busca objetivar a forma de ataque adotada por Nietzsche. “tempo rápido; indicação de movimento – um ataque intensifica quando o atacante está em movimento, como os asiáticos de Estepe (*the Asiatics of the steppe*) que atiram flechas no dorso de um cavalo; circulação rápida do sangue; animação (*excitement*); ansiedade da vitória ou derrota com o conhecimento de uma ou de outra; e ansiedade da performance pública frente a um adversário (nota que Nietzsche é mais agressivo em seus escritos publicados ou para serem publicados); mergulhando ao desconhecido; e, finalmente, medo da morte” (*idem, ibidem*, p. 90, tradução nossa). A intenção de Nietzsche com sua agonística está em provocar um efeito curativo no leitor.

5.1.3 Imoralismo⁵⁹

Dando sequência à figura do imoralista que vimos no capítulo anterior, agora o analisaremos no contexto de Za. Já no prólogo observamos a relação entre o imoralista, que derruba as normas valorativas, e o criador (Za I, Prólogo, 9). Há também a imbricação com o conceito de nobre, como vimos anteriormente, que também quer criar coisas novas (Za I, “Da árvore na montanha”).

Temos a noção de grandeza associada aos nobres e, por isso, ela foi combatida historicamente. Para chegar a esse nível de dureza é necessária a experiência. É nesse contexto de experimentação que, através do exercício da liberdade, se chega a coisas arbitrarias (BM, 213). Aqui também é enfatizada a necessidade de ter sido cultivado (*gezüchtet sein*) para tal⁶⁰, ou seja, parece haver a necessidade de exercícios que se utilizem do endurecimento do ser humano como forma de torná-lo nobre.

Nietzsche reconhece que os acontecimentos extraordinários, que inspiram liberdade e finura, foram todos criados a partir de tirania e leis arbitrarias (BM, 188). E levar isso em conta, é o que faz compreender que a moral é uma coerção que, busca prender o sujeito em um único caminho. Essa lógica de oposição também se apresenta ao filósofo (BM, 212). Legislando sobre a grandeza “[...] ele determinaria inclusive o valor e o grau, conforme quantas coisas um indivíduo pudesse aguentar e aceitar, conforme *até onde* pudesse estender sua responsabilidade” (BM, 212). Entendemos que, uma vez que a moral limite a ação espontânea e livre no sentido mais puro, o imoralismo busca permitir com que essas ações arbitrarias, que não

59 O imoralismo está associado a tradição cética de certa forma. Berry argumenta que Nietzsche possui conhecimento do legado pirrônico, de Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C.). Na etimologia da palavra, percebe-se que *skeptesthai* significa *investigar/examinar*. Não apenas isso, mas os cétricos ficaram conhecidos como *Zetéticos*, que possui sua raiz em *zetein* que significa *procurar/indagar*. Assim, o ceticismo possui uma tradição baseada na busca, investigação que não se contenta em estabelecer dogmas (BERRY, 2011, p. 36). Em outro texto, a autora faz a conexão entre o ceticismo e o imoralismo em Nietzsche. Tendo em mente que o cético não se permite assumir dogmas, também não pode se permitir a moralidade, nos mesmos sentidos em que Nietzsche não se permite (*idem, ibidem*, p. 176). A tradição pirrônica se distanciou de qualquer teoria moral. Os pirrônicos não se entendiam como imoralistas, mas sua postura é ecoada no pensamento de Nietzsche. Acerca do imoralismo de Nietzsche, Berry entende que pode ser melhor compreendido como uma forma de ceticismo (*idem, ibidem*, p. 181).

60 Compreendendo o ceticismo e o isolamento do espírito livre como condições de possibilidade de se chegar ao amadurecimento, Araldi nos mostra a necessidade do autodomínio. “Todos os esforços de buscar o mais pesado, mediante o rebaixamento ao pretense poder superior dos valores morais, religiosos, ou de qualquer autoridade superior, são vistos como condição para o aumento da força e do poder do espírito; a violência contra si mesmo é condição para o autodomínio” (ARALDI, 2004, p. 295).

possuem grande explicação por parte do agente, tenham sua fonte de saída. Pois, é a partir dessas ações que as paixões mais humanas se manifestam.

Em 1881 encontramos uma reflexão sobre a criação (*Züchtung*) de uma raça superior (FP 1881, 12[10]). É no tipo superior que se manifestam os instintos mais nobres – e aqui associa à figura do amante (*Liebende*), que possui instintos concentrados e, o extraordinário (*Außergewöhnliche*) é produzido a partir de instintos vitoriosos (FP 1881, 12[39]). Nietzsche consegue diferenciar o tipo superior do inferior (*niedere*) a partir de seu sentimento (FP 1881, 12[41]). Nesse momento surge a correlação entre o espírito nobre com a figura do tipo superior.

O egoísmo é novamente abordado. É característica do nobre (BM, 265). Frente à hierarquia, o egoísta consegue compreender que existem outros que são iguais a ele, e assim os busca. Também é nobre “nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade; contar entre os *deveres* os privilégios e o exercício dos mesmos” (BM, 272). Percebe-se que para ser nobre é necessário ter a capacidade de se pôr como responsável frente a qualquer terrível resultado que surja de suas ações, não buscar em outro a influência, outro *culpado*. Ser forte para garantir seus deveres feitos e saber que nem todos podem fazer o que lhe é único. Isso é nobre.

Ainda na perspectiva de não seguir normas, Nietzsche nos mostra que “criadores foram aqueles que criaram os povos e deixaram uma fé e um amor suspensos sobre eles” (Za I, “Do novo ídolo”), o mesmo que identificamos sobre expressar as paixões humanas. Valores genuínos são criados naturalmente por uma comunidade. Após isso, tais valores são estabelecidos em sociedade até serem quebrados novamente por outro. Esses valores são diferentes entre sociedades e representam sua vontade de potência (Za I, “Das mil metas e uma só meta”). Aqui há um caráter dinâmico e necessário a vida. Esses valores conservam uma forma de vida, podendo ser prejudiciais a outras. É nesse sentido que Nietzsche fomenta uma experimentação para além dessa manutenção social. No mesmo texto vemos que a criação de novos valores está associada com a destruição de valores já postos. Há, no primeiro momento, a criação de valores por um povo e depois a criação a partir de indivíduos, expondo a lógica da criação-destruição, pelo estabelecimento de uma forma de vida e, depois, pela experimentação de formas individuais. Ainda no

primeiro livro Nietzsche associa ao criador a temática da solidão como caminho para si mesmo, a liberdade como um *para quê?*, a capacidade de dar a si mesmo o próprio bem e mal, a relação entre amar a si e desprezo (Za I, “Do caminho do criador”). Por tudo isso que foi dito, esse tipo é visto como infrator e é repreendido pelos *bons* (Za II, “De velhas e novas tábuas”, 26).

Assim, o papel da verdadeira moralidade, para Nietzsche, não está em repreender, através de uma tábua de valores, o surgimento de qualquer outra forma de vida que não se aplique às leis, mas sim está em se colocar na temática da hierarquia (BM, 221), estabelecendo uma nova compaixão para com a humanidade que está decaindo. Mas não há desejo de abolir o sofrimento, porque é através dele que tudo de elevado foi criado na humanidade (BM, 225). Compreendemos que quando se fala no exercício do sofrimento esteja se referindo a uma prática ascética que visa à elevação do ser humano. O que se diz sobre o sofrimento está associado à espiritualização da crueldade, que está conectada ao trágico grego (BM, 229). Aqui Nietzsche explica melhor sua compaixão, sendo ela uma compaixão trágica (*tragischen Mitleiden*). Nietzsche evidencia que existe um prazer no sofrimento do outro e também no próprio. Auto-torturas são feitas em nome da religião.

No estabelecimento da hierarquia percebe-se que um dos critérios está no grau de sofrimento de um ser humano (BM, 270). Ter experimentado a dor dota o sujeito de proteção frente aos compassivos. É um dos critérios para o enobrecimento e diferenciação de tipos de seres humanos (BM, 271). É a fé nesse ser humano nobre, aquele capaz de assumir a responsabilidade por algo, que se estabelece a hierarquia (BM, 287). Em CI também observamos a relação da dor, da tragédia, como parte do experimento feito pelos sujeitos com grande espiritualidade (CI, “Incurções de um extemporâneo”, 17).

Por isso, ele também é visto como o mais malvado (*der böseste*), sendo que mal significa aquilo que é imposto (*aufgezwungen*) dura e dolorosamente (FP 1883, 7[26]). A dor é uma constante para a criação desse tipo – ela está em sair de sua terra, família, pátria e é associada com os sacrifícios em Zarathustra (FP 1883, 16[24]). Na mesma lógica de oposição entre o superior e inferior que havia nos anos anteriores, identificamos inserida a tese de GM já em 1883, ao associar a moral dos superiores com os critérios de nobre (*edel*) e ruim (*gemein*), sendo que as

considerações de bom e mau não fazem parte da moral original (FP 1883, 16[27]). Mais tarde, Nietzsche assume que o desenvolvimento do sofrimento em Zaratustra não é uma mera retratação do sofrimento do ser humano superior (FP 1883, 16[43]). Assim, Nietzsche se permite pensar que em todos os momentos em que houve evolução espiritual do ser humano, tal tipo se encontrava em uma sociedade aristocrática (BM, 257). É nela que encontramos hierarquia, diferenças entre pessoas e algum tipo de servidão e exploração, porque esta “[...] faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (BM, 259). Pessoas que conseguem se colocar em uma relação de mando e obediência, aqui também aparece a noção de *pathos* da distância. É assim que podemos entender que por trás de uma organização social existe uma forma fisiológica de vida dominando (BM, 242).

Encontramos algo parecido também em CI. Para que se pudesse manter uma forma de vida como constante, utilizou-se da moral como meio. Para se acalmar o animal-homem, seguiram-se padrões de objetivação que refletem uma suposta melhora na humanidade (CI, “Os “melhoradores” da humanidade”, 2). Uma figura importante nesse processo é o sacerdote, que já notamos anteriormente.

O ser humano superior é, então, aquele que determina o valor das coisas e, por isso, é o mais elevado da hierarquia (FP 1884, 25[355]). Isso também ocorre na esfera fisiológica, quando a hierarquia dos órgãos é estabelecida entre os superiores e inferiores nas relações de mando e obediência (FP 1884, 25[411]). Em outro momento, estabelece alguns princípios do surgimento do ser humano superior, a saber: poder, astúcia, capacidade de esperar (*Warten-können*), compromisso, rigor, afeto guerreiro (FP 1884, 25[459]). É aquele que possui vasta (*weitesten*) responsabilidade (FP 1884, 26[172]). Ainda, a ação do ser humano superior possui uma diversidade de motivos, sendo o critério principal o estabelecimento de uma relação com o outro: “[...] quem é o outro em relação a mim?” (FP 1884, 26[93], tradução nossa).

Com todas essas questões, Nietzsche busca criar um nível (*Stand*) superior de ser humano, que vive além de juízos políticos, religiosos e morais (FP 1884, 26[173]). Nietzsche mostra uma ideia básica para agir moralmente, tendo em mente

o ser humano superior: o futuro é o fator determinante, e não leis atrás de nós (*hinter uns*) (FP 1884, 26[256]). Em outro momento Nietzsche reafirma a existência entre seres humanos superiores e inferiores (FP 1884, 27[16]) e que estão associados ao tema da hierarquia (FP 1884, 27[37]). Para que haja ser humano superior é necessário que existam condições incertas e perigo (FP 1884, 27[40]). Mais adiante, Nietzsche nos mostra que o tipo superior não pode fugir de sua tarefa de criar outros seres humanos – isso conceitua o egoísmo do tipo superior, que está em redimir a humanidade (FP 1884, 29[8] – Esse texto também está associado ao Zaratustra 4). Se o superior viver em um momento em que a plebe reina, a repulsa será seu emblema (FP 1884, 29[52]).

Em 1887 temos outras considerações importantes. Aqui podemos compreender que a natureza preza em chegar a níveis elevados e que a moral é uma forma de impedir esse desenvolvimento. Busca-se acabar com o superior porque ele causa conflito. Por isso é visto como mau (*der Böse*) (FP 1887, 8[4]). Nesse sentido, Nietzsche defende nesse momento que existem apenas valores naturais, por isso sustenta a naturalização da moral (FP 1887, 9[8]). Nietzsche pensa que, em sua época, não se vê a natureza superior em uma questão de liderança sob a inferior. Isso resulta em uma das causas do niilismo, que é a falta do tipo superior (FP 1887, 9[44]).

Mais adiante é enfatizado o domínio das paixões (*die Herrschaft über die Leidenschaften*), sendo que isso garante a liberdade do sujeito. Educação (*Erziehung*), nesse momento, aparece como um meio de arruinar o sujeito em favor da regra. Aqui também está a formação (*Bildung*) que é forma de direcionar o gosto contra a exceção, favorecendo o meio (FP 1887, 9[139]). Esse ponto é esclarecido em outro esboço, no qual Nietzsche mostra que a educação não visou o desenvolvimento de uma espécie mais forte no futuro, mas sim o benefício da sociedade (FP 1887, 9[153]).

Ainda tendo em mente os mais fortes, temos um texto intitulado “o ascetismo dos fortes”, que sustenta o que se segue:

Tarefa desse ascetismo (*Ascetismus*), que é apenas uma doutrinação de passageira (*Durchgangs-Schulung*), não um alvo: fazer-se livre de velhos sentimentos-impulsos de valores herdados. Aprender a seguir seu caminho passo a passo até “além do bem e do mal” (FP 1888, 15[117], tradução nossa).

O conteúdo desse ascetismo dos fortes está em, suportar e fazer atrocidades e misérias; fazer-se ridículo; cometer uma série de crimes (roubo de dinheiro); por algum tempo, não fazer e falar nada que não desperte medo; representar o oposto do que se é; “não ter medo de cinco coisas más: a covardia, a má reputação, o vício, a mentira, a mulher –” (FP 1888, 15[117]), entre outras práticas postas nesse texto. Aqui encontramos o ascetismo conectado ao espírito superior⁶¹.

Um ponto interessante se encontra quando Nietzsche compara o ser humano superior com o não-homem (*Unmensch*) e o além-do-homem (*Übermensch*)⁶² – nesse sentido, quanto mais se eleva, mais profundo se torna o sujeito (FP 1887, 9[154]). Ao falar da distinção entre o tipo superior e inferior, Nietzsche entende que ela é tecnicamente equivocada e que se sustenta apenas no sentido econômico, na medida em que os organismos complexos fazem um trabalho mais elevado e isso causa um aumento de custo (FP 1887, 10[16]). Já, em outro momento, Nietzsche defende que essa diferença ocorre em respeito da intrepidez (*Furchtlosigkeit*) e do desafio da infelicidade (FP 1887, 11[112]). Em 1888 teremos alguns breves momentos de reflexão. Temos outra leitura das diferenças entre o forte e o fraco: o primeiro possui muita força hereditária (*vererbt*) e o outro não (FP 1888, 15[78]). Logo, numa mesma discussão sobre o domínio das paixões que vimos em 1887, 9[139] (FP 1888, 16[7]), em síntese, existe uma dinâmica entre superior e inferior que está baseada em sua fisiologia. Ao superior é dado o que é mais elevado. Para a criação desse tipo é necessária à dor e crueldade. É assim que ele se torna capaz de estabelecer valores para as coisas.

O imoralismo nesse período tardio também sofre modificações mais radicais como o conceito de espírito livre que observamos acima. Agora o imoralismo não é entendido apenas como uma forma de se voltar contra os valores do passado em busca de valores próprios, bem como, a nova interpretação do espírito livre, o imoralismo está associado às gradações espirituais superiores. Logo, na busca de criação de tipos superiores se faz necessário o cultivo, que é doloroso, mas é o critério que permitiu o surgimento de tipos capazes de estabelecerem hierarquias. O

61 Araldi mostra que “a ascese própria desses exercícios morais e corporais seria um meio para a intensificação do poder, para atingir a “inocência no devir”; por fim, ela é um meio para dar ‘estilo’ ao caráter e para a existência de cada um, como ela foi proposta desde a *Gaia ciência*” (ARALDI, 2020, p. 64).

62 Cf. ARALDI, 2004, p. 355 para a comparação do além-do-homem com o tipo superior.

imoralismo é uma postura de luta frente a moral que impede o estabelecimento da hierarquia moral e espiritual entre superiores e inferiores. O imoralismo, associado ao espírito livre em suas compreensões tardias, sai da esfera individual e se efetiva na humanidade como uma luta pela libertação do ser humano dos valores que lhe fizeram mal e colocaram na vida mesmo como um problema, como algo a ser punido. As relações entre superior e inferior fazem parte da própria constituição fisiológica da vida. Nesse sentido, para Nietzsche o estabelecimento de uma hierarquia espiritual legítima permitiria à humanidade chegar a seu nível mais elevado de promoção da vida.

5.1.4 O além-do-homem

A temática do além-do-homem está associada com a ideia de superação do ser humano (Za I, Prólogo, 3). Tendo em mente o processo da transformação do espírito, compreendemos que há um processo de desenvolvimento espiritual que, para Nietzsche, está em chegar nesse nível elevado que foi capaz de fugir de valores morais dominantes, enfrentar sua solidão e criar novos valores⁶³. Em alegoria, Nietzsche mostra que o ser humano é o intermédio entre o macaco e o além-do-homem. No entanto, Nietzsche recomenda “Vós, solitários de hoje, vós que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: – e dele o super-homem” (Za I, Da virtude dadivosa, 2), ou seja, é a mesma lógica que já vimos: indivíduos quebram as tábuas morais, forma-se uma população que cria valores autênticos, só que agora tendo em mente a vontade de potência que há por trás desse processo, possibilitam a criação desse tipo elevado teorizado por Nietzsche. Ainda nesse processo, Nietzsche evidencia que talvez não seja possível, na primeira tentativa, criar o além-do-

⁶³ Ao analisar a obra, Lampert compreende que ao final do primeiro capítulo se entende o desejo de Nietzsche em fazer com que os discípulos de Zaratustra sejam leais a causa do além-do-homem (LAMPERT, 1986, p. 78). A segunda parte da obra tem seu sentido em definir os pontos que foram anunciados na primeira parte. Lampert entende que na terceira parte, na sessão *Da visão e enigma*, é apresentado o eterno retorno de maneira explícita. Lampert entende que o eterno retorno é um princípio seletivo, porque mostra quais pessoas conseguem absorver esse pensamento, que são os que conseguem governar a civilização, e mostra os que não conseguem dar conta do pensamento (*idem, ibidem*, p. 168). A implicação disso está na compreensão de que esse pensamento pode servir para o cultivo da humanidade em direção à vida e não contra ela. É também na terceira parte que ocorre a redenção de Zaratustra. Para que ela ocorra é necessário que ele diga Sim ao seu passado, que aceite tudo que aconteceu. Na sessão *O Convalescente* descobrimos que Zaratustra é o convalescente, que está adoecido com a doença que infecta toda a humanidade (*idem, ibidem*, p. 211).

homem, mas que essas tentativas possibilitam a criação (Za II, Das ilhas bem-aventuradas).

O além-do-homem enquanto conceito surge nos póstumos em 1882 (FP 1882, 3[1]; PF 1882, 4[25]). Ele está associado à necessidade de termos um objetivo que nos faça amável a nós mesmos (FP 1882, 4[75]). Para isso, precisamos preparar a terra para ele (FP 1882, 4[78]). Depois temos uma passagem de um locutor que não quer sua vida novamente – remetendo ao eterno retorno – e, nesse parágrafo, temos a frase: “o olhar ao (*auf den*) além-do-homem, que *afirma* a vida” (FP 1882, 4[81], tradução nossa – algo semelhante também em FP 1882, 4[198]). Com a morte de Deus se abre espaço para que o além-do-homem viva (FP 1882, 4[132]). A antítese do além-do-homem é o último homem (*letzte Mensch*)⁶⁴ (FP 1882, 4[171]). Também encontramos o além-do-homem associado com a tarefa da experimentação (FP 1882, 4[228; 229]). Em outro momento Nietzsche explica que o criou estando em solidão (FP 1882, 5[1(204)]). Em alguns textos questiona se existe o além-do-homem até chegar a afirmar que ainda não existe (FP 1883, 10[37, 41]). Em 1884 conhecemos que a consciência do aumento de força está presente naquele que criará o além-do-homem (FP 1884, 26[283]).

Em 1887 temos a indicação do além-do-homem como um tipo⁶⁵, o que é importante para nossa tese para sustentar a conexão do que cria valores com o espírito livre em uma gradação espiritual. Aqui Nietzsche pressagia o surgimento de um tipo superior (*höherer Typus*) e afirma que é o além-do-homem (FP 1887, 10[17]). Nietzsche diz que existe um contramovimento ao consumo e que deste surgirá um tipo de ser humano mais forte e superior e que é a esse tipo que Nietzsche se refere como além-do-homem⁶⁶. A ele também está conectada a forma

⁶⁴ Araldi nota muito bem que embora haja a relação de antítese, é necessário que ambos existam em conjunto (ARALDI, 2004, p. 320).

⁶⁵ Rubira também mostra algo parecido. “As circunstâncias nas quais o “espírito livre” surge na obra de Nietzsche [...] revelam um elemento que, embora esteja longe de esgotar a riqueza de significado do “espírito livre”, é basicamente o mesmo que leva Nietzsche, na época de *Assim falava Zaratustra*, a criar o “além-do-homem” também como um tipo” (RUBIRA, 2010, p. 282).

⁶⁶ Araldi mostra que em uma hierarquia o além-do-homem tem de ocupar o topo, pois ele incorpora os traços do criador, porque ele é capaz de estabelecer consigo mesmo as relações de mando e obediência (ARALDI, 2004, p. 330). Uma vez nessa hierarquia, é a ele que cabe criar novos valores. “Somente o além-do-homem poderia, portanto, levar a cabo a tarefa de criar novas tábuas de valores (tarefa essa que será posteriormente nomeada de “transvaloração de todos os valores”) [...], no intuito de superar o niilismo da ausência de valores. O além-do-homem também estaria imbuído da força de quebrar as antigas tábuas, visto que a criação moral cristã resultou no niilismo” (*idem*, *ibidem*, p. 341).

superior de aristocracia (*Aristokratism*). Em outro momento, atrelado a essa discussão do além-do-homem, Nietzsche sustenta que a sociedade não está organizada visando o melhor e o mais forte. Mas reconhece que sempre surgiram tipos individuais, até mesmo tribos e povos, que representaram o tipo superior, uma espécie de além-do-homem (FP 1887, 11[413]).

Em síntese, compreendemos que o além-do-homem pode ser entendido como um tipo de pessoa que se faz possível, tendo em mente as transformações do espírito, a partir do desenvolvimento espiritual do espírito livre – pelas suas relações com a experimentação – até a chegada a esse novo tipo, que seria capaz de criar novos valores – o que está relacionado com a transvaloração e hierarquia. Tanto na obra publicada como nos póstumos fica evidente que o além-do-homem faz parte de uma gradação espiritual que tem por objetivo a libertação do sujeito dos valores morais e a possibilidade de criar e estabelecer novos valores. Dentro dessa gradação existem níveis, sendo que é atrelado ao além-do-homem o nível último, sendo este o encarregado da tarefa de criação de novos valores. É assim que se compreende que os tipos espirituais têm de preparar a vinda do além-do-homem, ou seja, têm de exercer suas funções no campo da moral através das tentativas de libertação dos valores passados.

5.2 Transvaloração⁶⁷

Na obra publicada encontramos considerações sobre a transvaloração no período tardio. Nesse momento não vamos dar atenção a uma explicação profunda

⁶⁷ Rubira lista pressupostos para lidar com essa questão, a saber: “do conceito de valor; da constatação do advento do niilismo na modernidade (e, por conseguinte, de sua crítica à metafísica e à moral socrática-judaíco-cristã); do conceito de vontade de potência e da teoria das forças; do além-do-homem enquanto alvo vislumbrado para escapar ao vazio de sentido decorrente da “morte de Deus”; e do maior e mais grave experimento de pensamento da filosofia nietzschiana perante todo e qualquer niilismo, o “mais pesado dos pesos”, a doutrina do eterno retorno: encruzilhada que pode fazer desembocar novamente no niilismo ou conduzir ao incondicional” (RUBIRA, 2005, p. 114). Se assumirmos isso como verdadeiro, então são várias questões a serem tratadas – as quais buscamos abordar em nosso trabalho no que diz respeito ao papel do ascetismo na cadeia que se desenvolve até chegar a transvaloração. Não estamos interessados em definir a transvaloração e estudá-la profundamente. Interessa-nos apenas compreender seu significado geral na obra do autor e em que medida se relaciona com os outros contextos fundamentais para nosso argumento. Tendo por estabelecido o que dissemos, o autor nos ajuda a compreender o termo ao analisar a estrutura semântica da expressão original – *Umwertung aller Werte* –, *Um* está associada a uma noção de movimento circular, somado a *Wert* (valor) (*idem, ibidem*, p. 114). Em outro texto essa questão é analisada mais detalhadamente. “Se por meio da compreensão do conceito nós decomposmos a expressão *Umwertung aller Werthe* (trans-valoração / de todos / os valores), então vemos que nela está contida a seguinte concepção: inverter-mudar-ir além da - avaliação determinante/ de todos/ os valores (vigentes até agora)” (RUBIRA, 2010, p. 232).

dos parágrafos, mas apenas em seu contexto e como o uso do termo é feito. Em BM encontramos dois momentos. O primeiro deles está na sessão 46 em que mostra o movimento de transvaloração cristão associado à fórmula “Deus na cruz”. Nietzsche entende que nessa tentativa havia a promessa de uma transvaloração dos valores antigos (BM, 46). Mais tarde nesta mesma obra, Nietzsche nos mostra o mesmo termo associado a uma posição contrária, ligada aos novos filósofos e espíritos fortes, a tarefa da transvaloração é chamada para a derrubada dos valores que até o momento foram eternos (BM, 203). Ao comentar essa obra em EH, Nietzsche nos mostra que é nesse momento que a tarefa da transvaloração dos valores estava posta de maneira mais rigorosa (EH, “Além do bem e do mal”, 1).

Na primeira parte de GM temos a sessão 7 discutindo sobre a valoração sacerdotal vemos que houve uma transvaloração dos valores opostos a visão de mundo sacerdotal (GM I, 7). A expressão também aparece na sessão seguinte (GM I, 8). Depois, na última parte da obra temos a menção a sua obra *A Vontade de Poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores* (GM III, 27). Em EH Nietzsche entende que as três dissertações de GM são seus trabalhos decisivos e preliminares a uma transvaloração (EH, “Genealogia da moral”).

No prólogo de CI a transvaloração aparece como uma tarefa e um destino, para sacudir de si a seriedade que se tornou pesada (CI, Prólogo.) Mais tarde, Nietzsche fala da transvaloração como o oposto à fórmula tradicional de todas as morais (CI, “Os quatro grandes erros”, 2). Depois, aparece novamente ao afirmar que o cristianismo fez a transvaloração de todos os valores arianos (CI, “Os “melhoradores” da humanidade”, 4). Não entraremos no mérito da discussão, mas Nietzsche chega a afirmar nesta obra que, o NT foi sua primeira transvaloração (CI, “O que devo aos Antigos”, 5). Em EH Nietzsche mostra que após terminar CI iniciou a tarefa da transvaloração – que é a redação de *O Anticristo* (EH, “Crepúsculo dos ídolos”, 3). Em 1884 encontramos uma citação mais direta ao termo em uma obra que se intitularia *Filosofia do eterno retorno. Uma tentativa da transvaloração de todos os valores* (FP 1884, 26[259]). Já em 1887, buscando estabelecer um caminho afirmativo para a vida, Nietzsche sustenta a possibilidade de uma versão do pessimismo que permita ao sujeito ir de encontro a lados obscuros da vida. Isso permitiria encontrar as verdades dionisíacas da vida (FP 1887, 10[3]). Depois,

descobrimos um rascunho que organizaria uma obra com o nome de transvaloração dos valores. Nela temos: o Anticristo, o misósofo (der *Misosoph*), o imoralista, Dioníso (FP 1887, 10[3], 11[416]).

Nesta obra, *O Anticristo*, temos os momentos mais fortes da visão de Nietzsche de sua transvaloração. Na sessão 13 Nietzsche afirma que os espíritos livres, inclusive ele mesmo, já são entendidos como uma transvaloração dos valores (AC, 13). Mais tarde, Nietzsche interpreta o período do Renascimento como a transvaloração dos valores cristãos (AC, 61). Em um dos momentos mais violentos da obra, Nietzsche condena o cristianismo e encerra seu texto afirmando a transvaloração de todos os valores (AC, 62).

Em EH acompanhamos em outros textos e comentários a outras obras, com algumas menções. Ao fazer uma breve revisão de sua vida Nietzsche entende que para ele pode ser possível uma transvaloração tendo em vista a forma como viveu (EH, “Por que sou tão sábio”, 1). Em outro momento, ao falar sobre os caminhos para se tornar o que se é, amor de si e cultivo de si, Nietzsche mostra que para realizar a tarefa da transvaloração se fazem necessárias “hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos” (EH, “Por que sou tão inteligente”, 9).

Refletindo sobre HHI, OS e AS, Nietzsche entende que a transvaloração pode servir, algum dia, para cortar a necessidade metafísica pela raiz (EH, “Humano, demasiado humano”, 6). Em sua interpretação de *Aurora*, onde começa sua campanha contra a moral, Nietzsche entende que é em uma transvaloração que se encontrará a nova manhã que é buscada por aquele que cria (EH, “Aurora”, 1).

Nos momentos finais da obra, identificamos que a transvaloração é entendida como a “[...] fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade” (EH, “Por que sou um destino”, 1). Um dos resultados que Nietzsche apreende desse conhecimento da humanidade está na interpretação de que a transvaloração dos decadentes foi hostil à vida (EH, “Por que sou um destino”, 7). Em um póstumo Nietzsche defende que a moralidade é a mudança fisiológica de um povo, o qual entende o resultado dessa transformação como comum (FP 1881, 11[103]). No ano seguinte, Nietzsche estabelece duas consequências da moral: a primeira é a

negação da vida e a segunda é a negação da própria moral (FP 1882, 2[5]). Nietzsche também sustenta que uma transvaloração de valores ocorre tensão entre novas necessidades (*Bedürfnissen*) (FP 1887, 9[77]). Nesse mesmo sentido, Nietzsche está pensando em descarregar (*entladen*) a tensão dessas forças, a transvaloração a uma forma de mostrar um caminho para que ocorra esse excesso (FP 1887, 11[38]). É tendo isso em mente que Nietzsche concede o nome dessa tarefa ao que seria sua grande obra (FP 1887, 11[411]).

Em resumo, transvalorar os valores é alterar os valores vigentes por novos. Tal movimentação causa espanto ao que já está estabelecido, mas é uma maneira de criar novas formas de vida. Nietzsche acredita que os valores de sua época não dão ao sujeito as ferramentas para sua excelência, por isso está preocupado com a transvaloração. Essa tarefa implica no estabelecimento de hierarquias.

Na obra publicada a temática da hierarquia aparece em múltiplos momentos, mas gostaríamos de dar atenção à sessão 257 de BM para depois compreendermos melhor essa questão com os póstumos. Nietzsche, acredita que o ser humano se viu elevado espiritualmente em períodos históricos nos quais a aristocracia se fez presente. Essa forma instaura hierarquias e, para Nietzsche, de “escravidão em algum sentido” (BM, 257). O surgimento desse tipo de sociedade se dá com os seres humanos de tipo bárbaro e com ânsia de poder.

Quem estabelecer novos valores terá de estabelecer uma hierarquia (*Rangordnung*)⁶⁸. Nos póstumos encontramos indicações sobre o termo. Em 1883 esse conceito é associado ao Zarathustra 4 (FP 1883, 15[48]). Em sentido geral, ela se dá com o estabelecimento de valores que fomentam formas de vida elevadas (FP 1884, 25[355]). Ela já ocorre em nível fisiológico, nas relações de mando e obediência entre os órgãos (FP 1884, 25[426]) – algo que também vimos na obra publicada, quando Nietzsche defende que a moral de um filósofo mostra a hierarquia de seus impulsos (BM, 6). Mandar e obedecer é o básico para a hierarquia (FP 1884, 26[85]). Nesse sentido, é necessário que se estabeleçam essas relações em sociedade, na medida em que os indivíduos representam hierarquias também em seu sentido fisiológico. A moral própria é uma representação dessas hierarquias

⁶⁸ Giacomelli mostra que existe em 1888 correlação entre vontade de potência e hierarquia, sendo que esta pode ser compreendida como ordem-da-potência (*Machtordnung*) (GIACOMINI, GORI, et al., 2015, p.65).

fisiológicas (FP 1884, 27[59]). Ela se estabelece com a vitória do forte sobre o mais fraco (FP 1884, 25[430]). Em outro momento Nietzsche escreve o rascunho de uma obra com esse nome e encontramos alguns pontos interessantes. Encontramos temáticas como: ser humano superior e criador; o tipo que falta, aquele que comanda e estabelece valores etc. (FP 1884, 26[243]). São aos seres humanos superiores que cabe a tarefa da hierarquia (FP 1884, 27[37]). Quem se opõe a tarefa da hierarquia é aquele que carrega consigo o espírito do rebanho, o que valoriza o mediano e não o excelente (FP 1887, 10[39]). Em outro texto, Nietzsche nos fornece três critérios para sua hierarquia dos valores humanos (*Menschen-Werthe*), a saber: não avaliar uma pessoa a partir de suas obras; não presumir que um ser humano (*Menschen*) seja uma pessoa (*Personen*); – porque um ser humano pode ser várias pessoas; a pessoa é um fato isolado – o desenvolvimento de uma pessoa requer isolamento temporário (*zeitige Isolirung*). Ao se avaliar a hierarquia, então, é necessário questionar acerca da solidão (*solitär*) do sujeito (FP 1887, 10[59]).

Sintetizando o que observamos e estudamos em todos esses anos, parece que Nietzsche sustenta que existem relações fisiológicas entre forças que dominam e obedecem que são refletidas também na forma como a sociedade se organiza. É por isso que a hierarquia se torna um problema, pois os mais elevados têm de comandar e, quando isso não acontece, surgem formas sociais decadentes. Nietzsche acredita que em nossa sociedade há uma forma de vida decadente que foi fomentada pelo cristianismo, por isso que o autor enxerga no estabelecimento de uma nova hierarquia baseada na saúde dos sujeitos elevados uma porta para um mundo melhor.

É importante abordarmos quais seriam os resultados desses valores transvalorados e qual o conteúdo das práticas ascéticas listadas por Nietzsche. Mas, essa é uma resposta em aberto. Embora Nietzsche fale da solidão, *vita contemplativa*, honestidade e outros pontos que abordamos, é evidente que tais valores são absorvidos por cada pessoa de forma diferente, na medida em que cabe a cada organismo entender quais são os valores a que se está aprisionado e quais são os que lhe promovem a maior saúde. Assim, parece que Nietzsche está preocupado em fomentar a saúde da humanidade, da vida em si mesma. Como a filosofia de cada autor representa apenas sua condição de saúde, parece que o que

aprendemos com Nietzsche diz muito mais respeito a si mesmo que à uma regra universal. Parece que o objetivo final é a promoção de saúde, mas sendo o conteúdo que leva até ela particular a cada pessoa. Tal promoção de saúde se faz necessária porque a transvaloração cristã, na visão de Nietzsche, promoveu valores prejudiciais à vida.

Nesse sentido, entendemos que no desenvolvimento espiritual de uma pessoa se faz necessário passar pelas transmutações do espírito, conforme vimos, e que o resultado desse processo será completamente particular. Mas há também a visão tardia da temática do espírito livre que fomenta uma postura legisladora desse tipo. Assim, ao compreender os tipos de pessoas que existem, é a partir de uma organização hierárquica que seria possível estabelecer as relações entre os tipos que elevam a vida e são entendidos como superiores com os tipos que adoecem a vida que são vistos como os inferiores. Tudo isso está baseado na compreensão de que na esfera fisiológica existem relações de mando e obediência. Dessa forma, uma sociedade que reproduza essa ordem natural é capaz de estabelecer, com essa dinâmica, valores elevados de promoção da saúde.

O que buscamos objetivar, então, é que nessa dinâmica o ascetismo se apresenta como condição necessária para as transformações espirituais necessárias para o desenvolvimento dos tipos de pessoas até que se alcance o tipo mais elevado. Assim, tendo em mente o que Foucault nos ensina, parece que Nietzsche reatualiza a temática Antiga do ascetismo que foi explorada no desenvolvimento das filosofias do cuidado de si, através de todas suas tipologias e tarefas, por compreender que o ser humano vive consigo uma relação de culpa e de punição dos instintos que não é parte necessária da vida mesma – embora tenha sido interpretado dessa forma nos últimos séculos. A tentativa de cura da humanidade feita por Nietzsche busca trazer ao ser humano a paz consigo mesmo, que possa estabelecer uma vida autêntica e que seja capaz de amar a vida como ela é.

6 Conclusão

No primeiro capítulo entramos em contato com os estudos de Foucault acerca das escolas Antigas de Filosofia. O filósofo percebe que existe uma tradição associada à temática que ele entendeu como *cuidado de si*. Uma das ocorrências mais importantes está no texto *Alcibíades* de Platão em que Foucault compreende a relação antiga entre *cuidar de si* e *conhecer a si*. Nesse sentido, existe uma relação entre práticas de cuidado que implicam necessariamente no sucesso do sujeito ao obter o conhecimento sobre si mesmo. No texto *Alcibíades*, entendemos a necessidade do cuidado associada à vontade de exercer poder político, à insuficiência da educação de Alcibíades e com sua idade. Para ser bem-sucedido em seu objetivo, era necessário que Alcibíades tivesse conhecimento desses pontos e cuidasse de si. Foucault também nos mostra algumas técnicas da Grécia Clássica utilizada nesse contexto: ritos de purificação; concentração da alma; retiro; práticas de resistência. Além disso, também havia a relação com o mestre já nesse momento.

Mais adiante Foucault reflete sobre a atualização dessa temática nos primeiros séculos de nossa era. Nesse período as práticas de cuidado são recomendadas a todos e durante toda a vida. Tendo uma vertente mais abrangente, ela aparece associada também a práticas médicas, na medida em que se inserem algumas práticas para lidar com certas paixões. A figura do mestre também ganha mais espaço na medida em que se torna institucionalizada. Existem níveis de mestria, na qual aquela que é apenas do exemplo, diz respeito a competência do mestre, e a mestria socrática. Em sua forma institucionalizada encontramos a *skholé* grega e a versão romana. A última ganha bastante atenção de Foucault no que diz respeito à reverência às temáticas da dietética, econômica e erótica. A discussão da dietética está associada ao debate médico. Foucault analisa os ensinamentos de Hipócrates e entende que eles possuem práticas ascéticas associadas ao alcance da saúde. Na mesma linha está o uso econômico do *Aphrodisia*. Também observamos as reflexões dadas a esse tema por Galeno. Foucault também relaciona na interpretação da medicina algumas leituras sobre Platão, nas quais vemos que: a medicina é uma arte de conjuntura, de persuasão e duradoura por toda a vida. Nesse período há também a relação com a econômica. Existe uma discussão sobre

o papel do casamento e como ele reflete a vida do sujeito. Algumas características gerais são: união da fortuna de duas famílias; idade dos esposos; princípios do casamento; garantia de boa linhagem. Por fim, temos a discussão sobre a relação com a erótica, que importava profundamente a inclinação ao que era mais bonito e mais honrado. Outra questão fundamental estava no período temporal, pois a beleza era perdida com a chegada da velhice. Assim, se ocupando dessas questões na juventude, o jovem formava seu caráter.

Nas escolas cínica, epicurista e estoica ocorre a relação entre o cuidado de si com o conhecimento de si. No cinismo, em geral, identificamos que o conhecimento tem de se mostrar presente e pronto para uso a qualquer momento em que se faça necessário. Com os epicuristas vemos que o saber está na formação de um *éthos*, de uma moralidade. Com os estoicos temos a preocupação do saber associado com a construção de uma arte de viver.

No segundo capítulo buscamos fazer a transição de Foucault para Nietzsche utilizando as interpretações sobre o ascetismo. Com Foucault, abordamos melhor o que havíamos visto no capítulo anterior. O conceito de *askésis* dos gregos está fundamentado na prática de exercícios que visam alcançar um objetivo. Já a prática ascética da tradição cristã está associada à renúncia de instintos e paixões. Assim, Foucault nota que na tradição grega há uma série de exercícios, além dos já vistos. Existem reflexões Antigas que englobam a audição, leitura, escrita e fala. A audição era entendida como uma atividade passiva: esta implica concentração do ouvinte para compreender a mensagem passada e, atrelada ao exercício da memória, pois permite ter acesso ao conhecimento. Partindo para a leitura e escrita, temos algumas recomendações para a correta absorção e reprodução do conteúdo. A fala é a última que aparece e ela está associada à temática da *parresía* ou dizer-a-verdade. Os adversários do discurso verdadeiro são a lisonja e a retórica. Sendo isso verdadeiro, o ascetismo Antigo se relaciona com esses temas e busca fazer uma conexão do sujeito com o discurso verdadeiro, ou seja, permitir que a verdade seja dita.

Percebe-se que a *parresía* possui papel fundamental na temática do ascetismo para Foucault. Entende-se que ela não é apenas uma forma de demonstrar as coisas, também não se basta em persuadir, ensinar e discutir. Assim,

um dos pontos centrais que definem o falar-a-verdade é o perigo de vida que o falante corre. Ao ter a possibilidade de sofrer consequências que podem até ser mortais, o sujeito que fala a verdade se efetiva como um *parresiasta* estabelecendo um vínculo de si com a verdade. É evidente que esse discurso está em um contexto, de modo que depende da ocasião em que ocorre para ser entendido dessa forma. Não obstante a isso, é necessária que haja a igualdade entre quem fala e quem recebe o discurso verdadeiro.

Foucault nos mostra algumas características materiais com a prática socrática. Sócrates é aquele que recebe dos deuses a tarefa de cuidar dos outros e, a partir do agir, busca colocar em prova sua profecia. A forma de abordar essa tarefa se apresenta com os seguintes elementos: linguagem ordinária; fala espontânea – sem preocupação retórica; linguagem que expressa exatamente o que se pensa. Assim, Foucault nos mostra que, no contexto de Sócrates, a verdade é dita no discurso filosófico.

Ao partirmos para Nietzsche, concedemos atenção à obra tardia para entendermos sua visão mais radical do ascetismo. A definição clássica de ascetismo é mantida, pois, embora Nietzsche compreenda também a negação dos instintos feita pela tradição cristã, o filósofo alemão também entende uma visão positiva, que se aproxima mais da visão clássica enquanto exercício para atingir um estado. Além disso, ela é associada a *tipos* de pessoas. Ou seja, existem manifestações positivas e negativas do ascetismo. Associado ao tipo filósofo, Nietzsche entende que o ascetismo é um meio de lhe garantir a espiritualidade. Nietzsche remete Schopenhauer a esse tipo. Entende-se que ao livrar-se da sexualidade, casamento e outros pontos, Schopenhauer conseguiu chegar ao nível espiritual que queria. O problema que Nietzsche evidencia está no fato de que as práticas ascéticas dos filósofos foram consideradas como condição para a vida filosófica, ficando mais claro no caso de Schopenhauer.

Outro tipo que Nietzsche busca objetivar, está no sacerdote ascético. Para Nietzsche, esse tipo se utiliza do ascetismo para negar os instintos da vida ao fazer a promessa de que a verdadeira felicidade é encontrada apenas após a morte. Essa prática representa um desejo que se volta contra a própria vida e, na compreensão de Nietzsche, representa uma doença em nível fisiológico. Uma das consequências

está no surgimento do ressentimento. Em uma lógica interna do corpo, quando os instintos são reprimidos eles se voltam para dentro do próprio sujeito. Assim, o sacerdote faz com que esses impulsos sejam “jogados para fora” através de outras ações. Ou seja, se uma ação é moralmente reprovável, ela é impedida de se manifestar, então o sacerdote faz com que esse impulso se manifeste em outra ação. O resultado é o sofrimento do ser humano. Nietzsche entende que essa lógica leva a apenas um leve amortecimento da dor, mas não efetiva uma cura própria da saúde humana. O problema fica ainda maior quando Nietzsche apresenta a ideia de que há um sentido por trás de tal sintoma. O enfraquecimento da saúde humana foi algo desejado. Nietzsche também encontra pontos semelhantes na prática dos cientistas.

Ao fazer um movimento para entender o desenvolvimento do ressentimento, Nietzsche nos mostra o surgimento de tal sintoma após a transvaloração que inverteu os valores da moral aristocrática para a moral dos escravos (Nietzsche utiliza a dicotomia entre senhor e escravo por entender a moral como fruto desses dois tipos). Vivendo em sociedade a partir disso, houve o desenvolvimento de uma lógica de culpa que é sustentada pelo exercício da memória. O ideal ascético, então, está imbricado a uma visão negativa de diversas práticas que serviram para a ruína da saúde humana para Nietzsche. Mas isso não exclui a visão positiva que vimos mais acima e, foi no terceiro capítulo que buscamos compreender essa interpretação e sua relação com o espírito livre.

No período intermediário das obras de Nietzsche encontramos os momentos mais fortes de conexão com a temática do cuidado de si a partir da leitura de Foucault – o próprio filósofo fala em sua *Hermenêutica* que Nietzsche pode ser considerado como um dos que atualiza a temática Antiga do cuidado de si, mas, infelizmente, não chegou a desenvolver esses pontos. Nesse período intermediário, Nietzsche sustenta sua interpretação sobre a moral. O filósofo alemão entende que a moral tem o objetivo de garantir uma forma de vida, que é transmitida através da repetição e, muitas vezes, imitada. Nietzsche entende que a moralidade diz respeito a obedecer a costumes e, com isso, há o sentimento de punir a todos que não seguem tais costumes – não importam quais sejam. Nesse sentido, a imoralidade se caracteriza a partir do sujeito que busca privilegiar a si mesmo em detrimento dos

padrões sociais. É interessante notar que essa definição também se aplica ao espírito livre, então foi possível fazer a associação do tipo espírito livre com o imoralista. Não apenas a libertação dos valores tradicionais lhe é característica, como também a prática de experimentação, de se colocar em situações que lhe tragam novas atividades, novas formas de ver o mundo e assim por diante. Também lhe é dada a característica da virtude e honestidade. Vivendo diversas experimentações, o espírito livre permite a si mesmo não ficar por muito tempo no mesmo hábito. A libertação é uma constante para esse tipo. Pelo caráter experimentador, Nietzsche não indica os valores pertencentes a essas experimentações, pois elas são particulares a cada pessoa. Mas ele chega a nos mostrar algumas características importantes, como a relação com a solidão.

Para isso, há uma concepção de ascetismo particular a esse período. Todo esse exercício de experimentação tem de ter um sentido para algo. Nietzsche entende que ao organizar as forças e impulsos se faz possível chegar a um objetivo elevado. O ascetismo é associado ao espírito livre com a necessidade de libertação dos valores morais tradicionais. Mas o objetivo não é ficar sem valores. O objetivo central da filosofia de Nietzsche é criar novos valores. O uso do ascetismo, então, está associado ao controle dos instintos para que seja possível a libertação dos valores.

Nietzsche também tece comentários sobre as escolas Antigas enfatizando a necessidade de olharmos para o ascetismo por elas desenvolvido. Nietzsche também desenvolve breves comentários no campo da erótica e nos fornece uma interpretação da vida como estações de um ano. Ao reconhecer importância a Epicuro, Nietzsche entende que os ensinamentos epicúreos são bem-sucedidos se indicados a pessoas que podem fazer algo de sua vida. Nietzsche também entende a necessidade da *vita contemplativa* para quem vive em circunstâncias nas quais a vida se apresenta muito agitada.

No último capítulo buscamos entender o caminho até que se chegue a transvaloração dos valores. Começamos com a obra *Zarathustra*, a qual apresenta o tipo além-do-homem, que é aquele que se responsabilizará com a tarefa da criação de novos valores. Nietzsche nos apresenta as transmutações do espírito, as quais são: o camelo, que carrega o fardo dos valores morais; o leão, que busca a sua

libertação e afirmação de sua vontade; e a criança, que consegue ver as coisas de forma leve. Buscando compreender a conexão dos tipos com as transmutações do espírito é possível entender que o espírito livre se enquadra como o leão e a figura do além-do-homem com a criança. Assim, em Za encontramos algumas indicações da temática do espírito livre que vão de encontro com o que vimos anteriormente e também fomentam a interpretação da personagem Zaratustra enquanto espírito livre. Na leitura de BM encontramos os pontos que separam a compreensão tardia do espírito livre de sua compreensão do período intermediário. O espírito livre é entendido em associação aos tipos forte e superior. Para que ele consiga conquistar sua independência são recomendados alguns testes, como: não se prender a uma pessoa, pátria e, até às próprias virtudes. Percebe-se que há uma leitura um pouco mais rígida que do período anterior. Nietzsche também sustenta a existência de espíritos *muito* livres e dos filósofos do futuro, que estariam encarregados de comandar e legislar. É interessante notar que a honestidade é novamente enfatizada enquanto virtude.

Em outro momento encontramos em Nietzsche uma crítica à *Bildung* de forma muito semelhante à crítica que Epicuro tecia à *Paideia*, e, além disso, se desenvolvem tarefas para quem está nos anos de formação que são muito próximas ao conteúdo das escolas Antigas acerca do uso da audição, leitura, escrita e fala. A correlação é evidente.

Em seguida no texto entramos em contato com a nova formulação do imoralismo. No período tardio ela é da mesma forma que o espírito livre, associada ao tipo superior, nobre, aquele que estabelece hierarquias e cria novos valores. A experimentação, no contexto do imoralismo, se dá a partir de um nível de dureza adquirido com os testes do espírito livre. Nietzsche entende que o papel da moral, a moral legítima, está em estabelecer hierarquias entre os tipos superiores e inferiores.

Assim, podemos compreender melhor o tipo além-do-homem. Estando no nível mais elevado da hierarquia aristocrática, o além do homem é aquele que consegue realizar a tarefa da transvaloração. Ela implica na derrubada de valores que eram tidos como eternos. A necessidade derrubada e novo estabelecimento está no fato de que Nietzsche entende que a moral dominante fez com que o ser

humano punisse os instintos que são naturais à vida. Assim, a moral pune qualquer manifestação mais elevada da vida e a ataca. Nesse sentido, Nietzsche acredita que ao alterar esses valores será possível estabelecer uma nova relação do ser humano consigo, uma relação de saúde. E que essa relação se efetiva em uma moralidade aristocrática na qual existem as diferenciações espirituais entre tipos superiores e inferiores.

O que buscamos entender com esse trabalho está na leitura de Nietzsche enquanto tentativa de fornecer uma cura à saúde humana. Com base em Foucault, pudemos objetivar que existem pontos na filosofia de Nietzsche que se assemelham à tradição Antiga das escolas do cuidado de si. Dessa forma, nos parece que quando o filósofo alemão cria suas tipologias humanas, dando ênfase no espírito livre e no além-do-homem enquanto gradações espirituais desses tipos, ele está buscando fornecer formas para que seja possível a libertação dos valores morais tradicionais que adoeceram a humanidade. Para que essa libertação seja possível, esses tipos têm de se utilizar de práticas ascéticas, muitas delas contendo um conteúdo particular, uma vez que a libertação diz respeito a cada um na medida em que está preso a certos valores. Na obra tardia essa compreensão do espírito livre se torna mais radical e atenua ainda mais a relação com o além-do-homem para o objetivo de transvalorar os valores. Logo, compreendemos que existe uma visão positiva do ascetismo em Nietzsche que está muito conectada com a visão das escolas Antigas e, o mais importante, que está conectada aos tipos espirituais enquanto prática para a efetivação da tarefa particular a cada tipo, tendo seu fim com o objetivo de criar novos valores.

Referências

ACAMPORA, C. D., ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche's Beyond Good and Evil**. [S.l.], Continuum, 2011.

ALVES, A., SCHMID, W. Dar forma a nós mesmos: sobre a filosofia da arte de viver em Nietzsche. **verve**, [s.n.] v. 0, n. 12, p. 44–64, 2007.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche's search for philosophy on the middle writings**. 1. ed. New York, Bloomsbury Academic, 2018.

ARALDI, C. Nietzsche, o cínico e o espírito livre: um ensaio de crítica imanente. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 78–94, 2018.

_____. “Das três transmutações”: indicações para uma nova arte de viver. **Seara Filosófica**, [s.n.] v. 9, p. 7–26, 2014.

_____. **Nietzsche, Foucault e o cuidado de si**. Série Diss. ed. Pelotas, NEPFIL Online, 2020.

_____. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. Discurso e ed. São Paulo, UNIJUÍ, 2004.

BERBARE, D. de A. **A filosofia do Espírito Livre em Nietzsche: tensões, rupturas e inovações**. Orientador: Clademir Luís Araldi. 2015. p. 115. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

BERRY, J. N. **Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition**. [S.l.], Oxford University Press, 2011.

BINOCHÉ, B. Nietzsche, filho de seu tempo: a questão do ascetismo. **cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 11–26, 2018.

BRUSOTTI, M. Ressentimento e vontade de nada. **cadernos Nietzsche**, [s.n.] v. 8, n. 1, p. 3–34, 2000.

DIAS, G. Aurora: uma obra de transição no conjunto dos escritos de Nietzsche. **cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 1, n. 34, p. 231–254, 2014.

FAUSTINO, M. **Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia**. 2013. 363 f. Universidade nova de Lisboa, Lisboa, 2013.

FAUSTINO, M. Nietzsche e as terapias helenistas: estóicos e epicuristas como precursores do cristianismo. **philosophos – revista de filosofia**, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 161, 2016.

FERRARO, G. Nietzsche e a filosofia como maneira de viver a amizade. **cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 41, n. 3, p. 236–251, 2020.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1999.

_____. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 8. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 8. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

_____. **História da sexualidade 4**: As confissões da carne. 1. ed. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2019.

_____. **O governo de si e dos outros**: Curso no Collège de France (1982-1983). 1. ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). 1. ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Ética, Sexualidade, Política (Ditos e Escritos: V)**. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

GIACOMINI, B., GORI, P., GRIGENTI, F. **La genealogia della morale**: letture e interpretazioni. Pisa, Edizioni ETS, 2015.

HEIT, H. Ascese e gaia ciência na “genealogia da moral” de nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 373–389, 2017.

HUTTER, H., FRIEDLAND, E. **Nietzsche's Therapeutic Teaching**: for individuals and culture. 1. ed. New York, Bloomsbury Academic, 2013.

LAMPERT, L. **Nietzsche's teaching**: an interpretation of Thus spoke Zarathustra. London, Yale University, 1986.

LAVALLÉE, A. **La philosophie de Nietzsche comme thérapie**. 2012. 120 f., Québec, Université Laval, 2012.

MARINUCCI, A. As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético. **Filosofia Unisinos**, [S.l.: s.n.] v. 20, n. 2, p. 218–225, 2019.

MARTON, S. **Dicionário Nietzsche**. 1. ed. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 1. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, 1990.

MEIRELES, T. M. **Michel Foucault e a constituição da subjetividade como estética da existência: o cuidado de si, a coragem da verdade cínica e suas reverberações na arte do século XIX**. Orientador: Clademir Luís Araldi. 2020. p. 340. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2005a.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2018.

_____. **Aurora**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2005b.

_____. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2017.

_____. **O anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso**. São Paulo, Companhia das letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

PASCHOAL, A. E. **A genealogia de Nietzsche**. 1. ed. Curitiba, Champagnat, 2003.

_____. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche.

Philosophos, [S.l.: s.n.], v. 13, n. 1, p. 11–33, 2008.

_____. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”.

Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 201, 2011.

_____. Entre a “characterologia” de Schopenhauer e o “tornar-se o que se é” de Nietzsche. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, [S.l.: s.n.], v. 7, n. 1, p. 57–73, 2016a.

_____. O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 34–43, 2016b.

PIMENTA, O. Existem espíritos livres entre nós?. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 33, p. 165–180, 2013.

REGATTIERI, L. O ressentimento como obstáculo moral à experimentação do limite de si em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 203, p. 47–68, 2017.

REVEL, J. **Foucault: conceitos essenciais**. 1. ed. São Carlos, Claraluz, 2005.

RUBIRA, L. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo, Discurso Editorial, 2010.

_____. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, [S.l.: s.n.] v. 12, n. 24, p. 113–122, 2005.

SALAGUARDA, J. A concepção básica de Zarathustra. **cadernos Nietzsche**, [S.l.: s.n.] v. 2, p. 17–39, 1997.

SCHERPE, K. R. Über Ressentiment. [S.l.: s.n.] p. 61–83, 2007.

SOMMER, A. U. **Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse**. [S.l.], DE GRUYTER, 2016.

TONGEREN, P. van. Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de Para além de bem e mal. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro v. 37, n. 1, p. 219–241, 2016.

URE, M. **Nietzsche's Therapy**: self-cultivation in the middle works. [S./], Lexington Books, 2008.