



NIETZSCHE, A MULHER E A IGUALDADE

contribuições à teoria feminista



NIETZSCHE, A MULHER E A IGUALDADE
contribuições à teoria feminista

Editora Culturatrix.
| publicações acadêmicas |

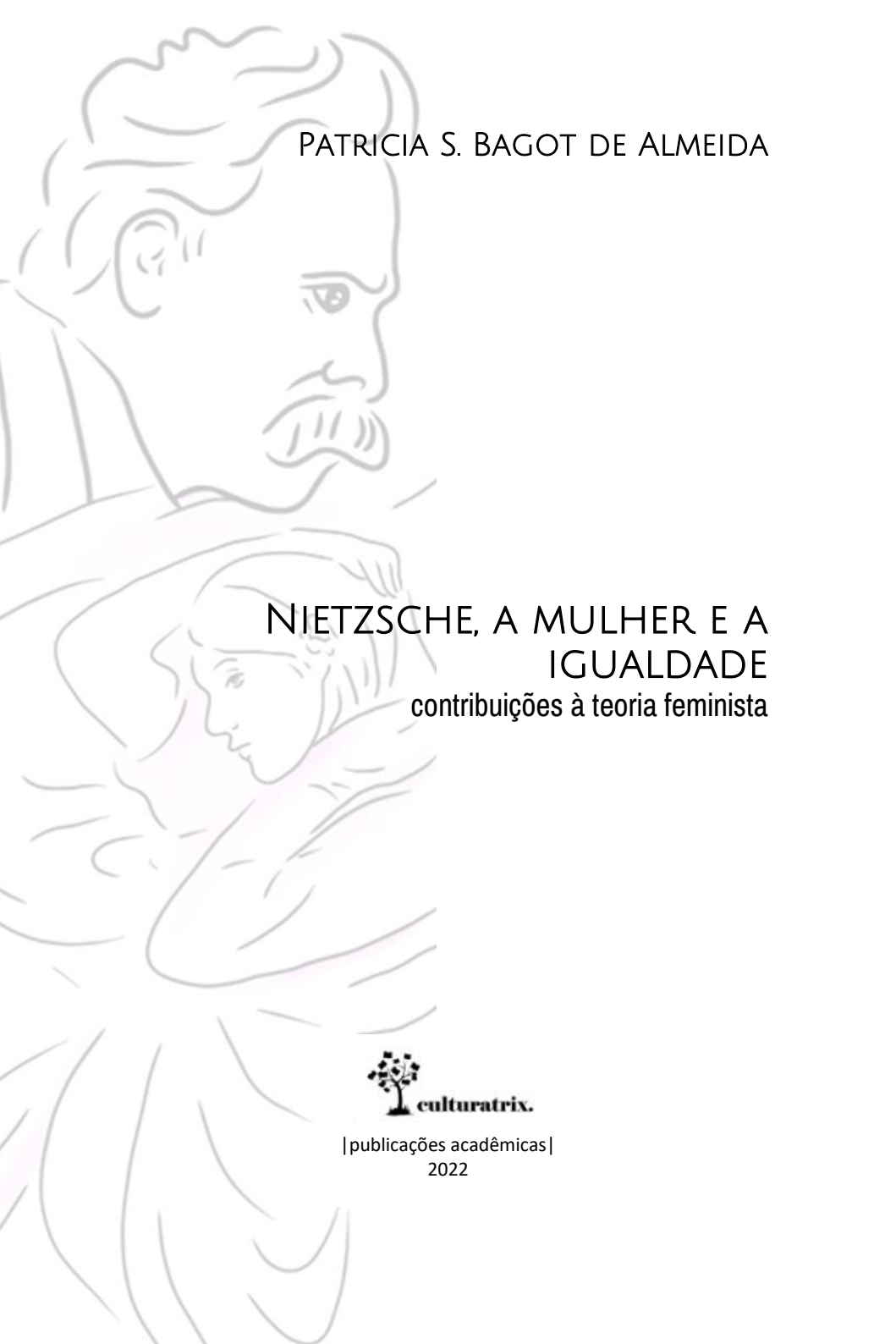
Editora chefe
Rosa Maria Ferreira da Silva

Editor assistente
Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (UFU)

Conselho Editorial

Altina Abadia da Silva (UFCAT)	Olívia Cormineiro (UFT)
Eliane Martins de Freitas (UFCAT)	Regma Maria dos Santos (UFCAT)
Emília Saraiva Nery (FACEMA)	Remi Castioni (UnB)
Euclides Antunes de Medeiros (UFT)	Renato Jales Silva Júnior (UFMS)
Floriana Rosa da Silva (SRE-MG)	Ricardo Vidal Golovaty (IFG)
Iara Toscano Correia (UFU)	Rita de Cássia Marques (UFMG)
Helena Maria Ferreira (UFLA)	Sandro Prado Santos (UFU)
Luís André Nepomuceno (UFV)	Simone Aparecida dos Passos (UFU)
Marcos Antônio de Menezes (UFG)	Tadeu Pereira dos Santos (UNIR)
Miguel Rodrigues de Sousa Neto (UFMS)	

Editora Culturatrix
Rua Nordau Gonçalves de Mello, 1116, Santa Mônica.
CEP: 38 408 218. Uberlândia, MG. Tel. (34) 3477 0860/
Cel./WhatsApp: (34) 9 9766 8930
CNPJ: 26 896 970/0001-00
www.culturatrix.com – contato.culturatrix@gmail.com



PATRICIA S. BAGOT DE ALMEIDA

NIETZSCHE, A MULHER E A
IGUALDADE
contribuições à teoria feminista



culturatrix.

|publicações acadêmicas|
2022

Copyright 2022 © Patrícia S. Bagot de Almeida, 2022.
Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19.02. 1988, de Direitos Autorais.

*O conteúdo desta obra, bem como sua originalidade são de inteira responsabilidade da autora.

Editora de Publicação
Rosa Maria Ferreira da Silva

Projeto Gráfico e capa
Igor Ferreira

Ilustração da capa
Nykteria Ignis

Diagramação
Studio Escrita & Criação

Catálogo na Publicação
Elaborado por: Bibliotecária Janaína Ramos – CRB: 8/9166

A447

Almeida, Patrícia S. Bagot de

Nietzsche, a mulher e a igualdade: contribuições à teoria feminista /
Patrícia S. Bagot de Almeida. – Uberlândia-MG: Culturatrix | Publicações
Acadêmicas, 2022.

186 p.; PDF

ISBN 978-65-86889-24-6
DOI: 10.4322/978-65-86889-24-6

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3.
Mulher. 4. Feminismo. I. Almeida, Patrícia S. Bagot de. II. Título.

CDD 193

Índice para catálogo sistemático

I. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Filosofia

Editora Culturatrix
Rua Nordau Gonçalves de Mello, 1116, Santa Mônica.
CEP: 38 408 218. Uberlândia, MG.
Tel. (34) 3477 0860/Cel./WhatsApp: (34) 9 9766 8930
www.culturatrix.com – contato.culturatrix@gmail.com

*Para Elza, Célia, Edina, Selma e Márcia
Estrelas-guias do meu afeto natal
e espelhos de infância voltando devagarinho*

*Gerar é escura
lenta
forma in
forme*

*gerar é
força
silenciosa
firme*

*gerar é
trabalho
opaco:*

*só o nascimento
grita.
(Orides Fontela)*

*Ó criadores, em vós há muito de impuro. Isso porque
tivestes que ser mães.
(Nietzsche)*

Abreviaturas das obras de Nietzsche

Adotamos a convenção proposta pela edição crítica Colli/Montinari da Obra Completa. Siglas em português acompanham as siglas alemãs. O algarismo arábico indica o aforismo ou parágrafo, o algarismo romano corresponde à parte do livro. A menção a numeração das páginas refere-se à tradução brasileira relacionada na bibliografia.

AC/AC – Der Antichrist (O anticristo)

CV/CP – Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchen (Cinco prefácios para cinco livros não escritos)

EH/EH – Ecce homo

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

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

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

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)

MAI/HHI – Menschliches, Allzumenschliches (Band 1) (Humano, demasiado humano)

MAII/HHII – Menschliches Allzumenschliches (Band 2): Vermischte Meinungen; Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças; O andarilho e sua sombra)

MO/A – Morgenröthe (Aurora)

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

SUMÁRIO

Prefácio.....	9
Adriana Delbó	
Introdução.....	16
Capítulo 1.	24
Nietzsche e a recepção da Revolução Francesa	
1.1. Breve contextualização filosófica do ideário da Revolução .	24
1.2. Nietzsche: um observador crítico dos valores modernos....	29
1.3. Moral de rebanho: imbricações entre o Cristianismo e a Revolução	46
1.4. Os tipos morais e o germe da igualdade cristã.....	52
Capítulo 2.	68
O reverso da igualdade frente a vontade política	
2.1. O conceito da Igualdade como impostura à vida.....	68
2.2. O <i>agon</i> na afirmação de outra perspectiva de política.....	95
Capítulo 3.	120
Sobre a emancipação e o cultivo de si em <i>Além de bem e mal</i> (parágrafos 231 - 239) e <i>Assim falou Zaratustra</i> (I e II)	
3.1. A emancipação feminina e a “mulher em si”.....	120
3.2. O corpo como singularidade na afirmação da vida	144
3.3. A imagem da gravidez como transvaloração	155
Conclusão	173
Referências	179

Prefácio

[...] é realmente triste o que as rainhas acabaram de fazer comigo [mandaram estuprar Imani]. Mais triste, porém, é o que a vida fez com estas mulheres. A inveja que sentem de mim tem todo sentido. Chamam-nas de rainha. Mas nenhuma delas sonhou tomar posse de sua própria vida”. (personagem Imani, Mia Couto, *As areias do Imperador 3, O bebedor de horizontes*, p. 245).

É contra a ideia de que as mulheres sejam – ou devam ser – iguais ao homem, que Nietzsche se posiciona por meio de uma escrita provocativa. Não por ser um homem e por isso não admitir identificação dele com as mulheres, mas por escrever a partir de uma perspectiva própria – seu projeto filosófico para uma cultura artística. Neste livro, Patrícia Bagot registra sua pesquisa que nos possibilita compreender a perspectiva na qual Nietzsche se insere, ao escrever mencionando os termos mulher, mulheres, feminino. A autora faz um recorte e uma interpretação esclarecedora no que diz respeito à análise que Nietzsche faz das armadilhas acionadas pela adesão ao ideal de igualdade. Como a identificação destas armadilhas interessa aos feminismos, a filosofia de Nietzsche tem sido cada vez mais objeto de estudos para o feminismo chamado de terceira onda.

Se outrora o movimento feminista, da época de Nietzsche, não pode encontrar nele uma filosofia que respaldasse a mobilização política das mulheres em torno de suas reivindicações, o primeiro capítulo deste livro dá algumas mostras

do porquê. Afinal, desde a Revolução Francesa cada pessoa deveria renunciar em prol de um bem maior que, no fim, não era para todas e todos. Se desde a Revolução foi sendo forjado o conceito de identidade como igualdade, na impossibilidade de consideração de perspectivas distintas na luta por uma causa comum, mulheres foram se convencendo a respeito da importância daqueles conceitos, sem necessariamente se perguntarem pelo valor deles para elas. Assim, a leitura que a autora faz de Nietzsche mostra o quanto a escrita dele – ao refletir sobre a reivindicação por igualdade –, o insere no processo de transposição do idealismo da Revolução Francesa.

A lógica do princípio da igualdade é convincente por significar a promessa de poderes iguais, condições iguais, vantagens iguais. Como mostra Patrícia Bagot, a razão é para Nietzsche uma ferramenta que assegura relações sociais e políticas. E porque Nietzsche não a considera transcendente, a razão precisa ser analisada, inquerida. Há que se desconfiar das lógicas que ela sustenta, porque nem sempre todos estão inseridos no mesmo quadro de vantagens. Também por esta falha, a razão precisa ser tão convincente. No primeiro capítulo deste livro, a autora trata da análise crítica de Nietzsche sobre o ideal de igualdade vendido pela Revolução Francesa. E Bagot demonstra que isto em nada significa um Nietzsche defensor da aristocracia como modo de governo, nem de classe sociais privilegiadas economicamente. Nietzsche é um filósofo da avaliação dos valores, tendo em vista sua meta de transvaloração da filosofia tradicional. A política moderna, implementada pelos movimentos emancipatórios da Europa, não escapa deste seu procedimento genealógico dos valores, uma vez que forja conceitos e realidades nada emancipatórias. Se as diferenças e multiplicidades precisam ser negadas, desprezadas ou amalgamadas, a emancipação cai por terra e quem está a serviço deste processo, sem dele usufruir, tem no diagnóstico de Nietzsche – a respeito do comprometimento do princípio de igualdade com a moral de rebanho –, a

condição para vislumbrar uma política outra, maior, que nada tem a ver com o filósofo traçando desigualdades sociais e econômicas, ou a exploração de uma classe sobre a outra.

Nas imbricações que Nietzsche acusa ocorrer entre a moral cristã e a Revolução Francesa, a moral do rebanho se sobrepõe, de modo que qualquer outra seja condenada moralmente e/ou impossibilitada. Ao mostrar como Nietzsche destrincha esta teia, Patrícia Bagot oferece a quem a lê a visão de um cenário, no qual animais de rebanho possam se considerar como constituidores únicos dos movimentos democráticos modernos. Se são distintos, se têm desejos distintos, se têm funcionamentos distintos, a política e a cultura secularizadas têm como alicerce uma moral cujo efeito é a simulação da verdade, da necessidade da igualdade. Tal como mostra a autora, ainda no primeiro capítulo deste livro, para Nietzsche importa compreender a moral a partir do funcionamento dos sentimentos morais. No caso da igualdade, importa identificar a necessidade psicofisiológica de defendê-la, até para quem ficaria rebaixado, diminuído, subsumido, se este princípio fosse concretizado. Bagot nos mostra que nesta condição estão as mulheres. À primeira onda do feminismo não foi possível uma compreensão desta crítica de Nietzsche. Enquanto as mulheres lutavam, nos escritos do filósofo só conseguiam identificar ataques a elas. Mas, conforme a autora defende, são os movimentos feministas mais recentes que podem confirmar o falseamento e os perigos constitutivos da luta pela emancipação, por esta se dar nos moldes masculinos.

Agora, talvez seja possível reconhecer que o ataque de Nietzsche não era às mulheres, mas aos *homens da revolução das mulheres*. Para Patrícia Bagot, é a compreensão do procedimento genealógico da filosofia de Nietzsche, o recurso para o diagnóstico do gênero como local de determinados valores e obrigações, caras ao funcionamento das sociedades. E tudo o que escapa a tais delimitações se torna imoral. Assim, em suas palavras, “[...] a identidade niveladora, iguala

o desigual”. Segundo Bagot, a genealogia da moral faz ver a transformação de existências plurais em degeneração fisiológica, porque a afirmação de si, própria de uma moral nobre, precisa permanecer inacessível, inimaginável e moralizada. E as instituições e princípios políticos, decorrentes da Revolução Francesa, atuam neste processo tornando impossível uma “individualidade superior” – que nada tem a ver com os propósitos de uma política liberal burguesa, que não nutre qualquer gosto pela cultura como cultivo das diferenças, das singularidades e pluralidades, para que a cultura siga em permanente fluir. Isto requer uma política maior, a grande política, na qual a existência de tipos morais não dependeria do princípio cristão de igualdade.

A que se pensar com Bagot, ainda no primeiro capítulo, o quanto, neste processo de tornar a igualdade uma verdade, as mulheres não foram reduzidas a partir do princípio da dignidade do trabalho. A inserção das mulheres no universo masculino, as tornou idênticas na capacidade de sacrifício, mas degenerou a potencialidade para novas criações (de valores, de formas de existência, de gravidez de si mesmas).

Seduzidas para ocuparem um espaço mais amplo para a realização do trabalho – indispensável a uma sociedade industrial, carente de mão de obra –, resta saber se esta ampliação dos lugares para o trabalho das mulheres, de fato significou liberdade. Afinal, nem o espaço público foi ocupado (também porque ele sofre de um crescente e grave definhamento); nem o espaço privado deixou de ser o local de exploração e diminuição das mulheres. A emancipação segue sonhada, buscada, exigida, mas não são emancipados os instintos mais próprios (para além da sobrevivência e do bem estar) nem o corpo, a despeito da capacidade de sacrifício e da adesão a conceitos universais. O agon, próprio da existência e cultivo das diferenças, não é possível se o compromisso com causas alheias, moral alheia e sociedades estritamente

masculinas, é confundido com compromisso com a causa própria.

O lado feminino da vida, tal como mostra Patrícia Bagot, é usurpado pelas interpretações científicas/teóricas/filosóficas masculinas. A gravidez e o parto servem para as demandas políticas e econômicas do mundo masculino. Por contraposição, o cultivo de si é, na filosofia de Nietzsche, sinônimo da emancipação feminina em relação à “mulher em si”, a mulher masculina. No capítulo II deste livro, a autora trata da armadilha da concepção masculina de mundo para a mulher “emancipada”, que precisa prestar contas do que é, da categorização, da definição e da essência da própria vida. Como tornar-se, permanecendo aprisionada ao modelo masculino de conhecimento, ciência e filosofia, segundo o qual o que é precisa se manter fiel à verdade, alcançada por uma racionalidade restrita ao que é explicável e coerente? Uma mulher metafísica consegue sentir-se emancipada para ser uma “pessoa mãe” de si mesma e de novas construções não previstas, autorizadas e úteis?

Patrícia Bagot esclarece que a ideia de “pessoa mãe” não diz da pessoa mãe de filhos para a sociedade. A figura da “pessoa mãe”, em Nietzsche, se contrapõe à “mulher em si” porque só como mãe de si é que alguém consegue não se reduzir a ser de acordo com as exigências sociais, e assemelhar-se a quem carece de aprovação e, portanto, adaptação. A autora nos explica que Nietzsche, ao considerar a natureza do corpo feminino (gravidez, parto, criação) não defende determinismos. Quando ele se refere à natureza, ele a está associando muito mais ao funcionamento da *physis*, enquanto possibilidade de devir, fluxos, transformações, novidades, mudanças. Para ele, também por isso, os afetos do corpo não precisam ser domesticados, nem extirpados. Por isso, a lógica, a gramática e os princípios morais falocêntricos da Revolução Francesa, servem apenas à pequena política criticada por Nietzsche.

A ideia de Nietzsche do eterno-feminino, diz de tudo aquilo que a concepção falocêntrica teme e tenta abater, moralizando, controlando. A imprevisibilidade da mulher, temida pela cultura masculina, também associada ao poder de gestação e de parto, significa o poder para o novo. O temor é compreensível. Mas Nietzsche não atribui ao feminino a obrigatoriedade do desempenho destes poderes. A questão trazida por ele, diz do porquê as mulheres são moralmente mal avaliadas por serem imprevisíveis. Quem insere a natureza e os instintos na esfera das coisas inferiores, a serem superadas, é a tradição filosófica a qual Nietzsche se contrapõe. A filosofia masculina elege a razão como único modo de pensar corretamente. Consequente, tudo deve funcionar conforme conceitos, explicações, definições. Patrícia Bagot trata do quanto a filosofia de Nietzsche, por não obedecer a este limite, consegue extrapolar a racionalidade machista da filosofia tradicional.

Que mulheres não precisem ser iguais aos homens, porque se fossem se diminuiriam, não significa nenhum conselho de Nietzsche frente às indispensáveis lutas pela equiparação salarial; e frente às reivindicações por poderes civis. Neste livro, Patrícia Bagot é precisa no que diz respeito a escrita de Nietzsche como genealogia do princípio de igualdade. É em nome dela que o filósofo, então, alega ser necessário atentar-se para o antagonismo e a tensão entre gêneros, algo escamoteado pelo próprio efeito da crença na igualdade.

Exatamente como os feminismos podem ter em Nietzsche contribuições para abater as sequelas da crença no princípio de igualdade, é uma resposta que não pode estar na obra dele – um homem, europeu, alemão, muito embora ele mesmo seja crítico da filosofia construída neste contexto. Entretanto, Patrícia Bagot corajosamente consegue lidar com os aforismos de Nietzsche sobre mulheres e igualdade, mostrando que a sua filosofia também é recurso para a transvaloração feminista da moral, da filosofia e da política, que permanentemente combate a construção de si, de uma

Patrícia S. Bagot de Almeida

cultura outra. Bagot mostra que as implosões feitas pela filosofia de Nietzsche, ***abalam terrenos que os feminismos precisam ocupar***, para que vivências, filosofias, corpos, cuidado de si e diferenças sejam fortalecidas.

Adriana Delbó

Introdução

A relação filosófica de Nietzsche com a teoria política feminista é um tanto complexa e, em certo sentido paradoxal, mas não só isso. As leituras que se erguem em torno deste tema ainda são novas e, por conseguinte, variadas, múltiplas e diversas. Esta carência nos força a tomar determinados cuidados, tais como selecionar um critério de análise sobre o que intentamos pesquisar, assim como selecionar as informações sobre o tema escolhido. Este cuidado se dá pela diversidade do tema em Nietzsche, pois nele encontramos um exercício estilístico que se estende às imagens sobre a mulher e o feminino.

Os tipos por ele criados, no decorrer de suas fases e obras, podem variar entre as mulheres de sua convivência, as referências literárias do feminino, a eclosão dos levantes de cunho feminista, com os quais o filósofo conviveu nas figuras de Malwida von Meysenbug, Meta von Salis, Resa von Schirnhöfer, Helene von Druskowitz, Lou Salomé, etc.; e, sobretudo, com as leituras que realizou sobre os movimentos emancipatórios da Europa. Dessarte, implica uma interpretação dos aforismos nos quais o filósofo aborda a questão, pois nestas miríades de significados e estilos há a necessidade de uma definição de abordagem para responder ao modo com que a igualdade é pensada por esses movimentos, e uma postura que situe e localize as posições não só de Nietzsche, mas do próprio movimento político que eclodiu na Europa moderna.

Nossa escolha, então, direciona-se para uma contextualização na qual escolhemos fazer uma breve ambientação dos valores morais que pregoam o princípio de igualdade, a fim de compreender como Nietzsche observou as ações feministas no momento em que elas ainda começavam a se edificar, sistematicamente, pela Europa. Assim, para contextualização, daremos, no mínimo, três passos: a) a consideração dos textos intermediários e tardios¹; b) a consideração dos próprios movimentos, baluartes do moderno do século XIX; e c) o cenário da nova política que se instaura sob a reivindicação da igualdade, criando, na perspectiva de Nietzsche, sérios problemas para a cultura. Dentre estes, a manutenção de uma moral escrava e, principalmente, para as mulheres de sua época que tentarão copiar o modelo problemático de comportamento do homem moderno.

Dito isso, este livro tem como orientação a leitura feminista do que Nietzsche escreveu sobre as mulheres, sendo nosso intuito fazer uma interpretação prospectiva ao feminismo contemporâneo.

O fato é que estamos no início de um tempo complexo e ainda novo para os feminismos. A abordagem filosófica do modo como Nietzsche compreendeu tais movimentos continua difícil e polêmica até a atualidade. Sendo assim, a escolha da qual falamos diz respeito à forma como Nietzsche leu os prelúdios do movimento feminista, a saber, permeado pelos valores da Revolução Francesa e seu sonhado ideário de igualdade. Eis a chave que escolhemos para acessar a compreensão do filósofo acerca da igualdade, objetivo maior do

¹ Trabalharemos com as obras que são marcadas entre o período intermediário e tardio de Nietzsche, focando em *Humano demasiado Humano I* (HHI), *Humano demasiado Humano II* (HHII), *A gaia ciência* (GC) e as obras tardias, *Assim falou Zaratustra* (ZA), *Além do Bem e do Mal* (BM), *Genealogia da Moral* (GM), *Crepúsculo dos ídolos* (CI) e *Ecce Homo* (EH). Também utilizaremos o escrito de 1872, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, para analisar o *agon* na contraposição da “unilateralidade” igualitária da política do Estado moderno.

feminismo da primeira onda começado pela obra de François Poulain de la Barre e pelo movimento da igualdade civil e política, que reivindicava melhores salários, condições de trabalho, direito ao voto e à cidadania.

Para não ficarmos paralisados frente a pergunta sobre qual problema existia na reivindicação de tais direitos, precisamos circunscrever o modo como Nietzsche leu a Revolução, a fim de compreender o intento do princípio de igualdade e, conseqüentemente, analisar como ele aferiu os valores emancipatórios das mulheres. Ou seja, via de regra, a crítica de Nietzsche ao feminismo é subsidiária de sua crítica ao ideário da Revolução.

No que se refere à Revolução, observamos que este não foi o primeiro movimento, ou primeira ação, a tratar da urgência de direitos que as mulheres vinham, por um longo período da história, diligenciando. No entanto, foi sobretudo por ela que o tema da igualdade se moldou enquanto direitos e deveres. Hobsbawm (1996) ressalta que juntamente com a Revolução Francesa houve outras revoluções; contudo, a Francesa foi a mais significativa por três motivos: “[...] ocorreu no segundo mais populoso Estado da Europa; foi um episódio de caráter social em massa e descomunalmente mais radical que as outras” e, finalmente, foi a única ecumênica em que os ideais revolucionaram o mundo (Hobsbawm, 1996, p. 11).

Antes da Revolução, as mulheres tinham sido consideradas em motins, revoltas ou em ações isoladas e individuais. E o foram como algo irrelevante para as mudanças sociais e políticas, e inexistentes pelos documentos oficiais. Isto porque elas foram registradas de modo abstrato ou parcial, como se não fizessem parte da história. Assim, a participação das mulheres em movimentos significativos foi minorada ou simplesmente apagada. Não obstante, o ideal da Revolução se apresentava como universalista e desejava incluir todos na crença da liberdade, igualdade e fraternidade. Porém, tal objetivo logo revelou que entre os ideais e as ações, as mulheres

ficariam fora do ideal e que ele não se realizaria da forma como propagada pelos seus panfletos propagandísticos. Se por um lado foi possível rever questões civis, por outro a condição imposta às mulheres também foi muito alta. Tratou-se de mergulhar na ordem do masculino, de uma política falocêntrica, na qual as vozes das mulheres eram minoradas, levando a uma imersão nos ideais de uma tradição moral que será questionada e reavaliada por Nietzsche.

Neste sentido, há aforismos nas obras do filósofo que contribuem para pensar a relação das mulheres com essa moral e, consoante ao ideário de igualdade, perguntamos: não é assustador que um quarto de século depois da Revolução gloriosa dos direitos para todos, seus frutos tivessem sido decepções, frustrações e o aumento da desigualdade social?

Nas palavras de Hobsbawm (1996, p. 20), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, “[...] é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária”. Muito depois de seus acontecimentos, mas ainda sob efeito desta crença, Nietzsche leu a Revolução por uma ótica ímpar, a saber: como a própria impossibilidade da igualdade, uma vez que ela se compõe apenas como ideal, um princípio, e logo como uma promessa irrealizável. Nietzsche nos faz ver que a igualdade e a tirania são peças de um único exercício de poder, inventado como subterfúgio para a manutenção de outros meios de apascentamento e enfraquecimento dos indivíduos. Uma visão desta forma, além de ser singular, já nos leva a buscar o modo com que Nietzsche leu a Revolução a fim de compreender o intento do princípio de igualdade, que será retomado pela primeira onda² do feminismo, a partir das últimas décadas do

² Compreendemos por primeira onda do feminismo o surgimento de um movimento organizado após a Revolução Francesa e que ganha força durante o século XIX, com o movimento sufragista. Segundo Godineau (2013), a primeira onda é um período que vai da Revolução Francesa até o

século XIX e diagnosticada pelo pensador no que respeita às bases morais com as quais está comprometida.

Logo, trabalharemos o tema aqui proposto dividindo-o em três grandes partes. Na primeira, apresentaremos uma breve contextualização demonstrando os efeitos da Revolução Francesa pela Europa, na tentativa de delimitar o que sobre ela chegava a Nietzsche. Além disso, pretendemos identificar como este ideário, que parece novo, na verdade está inscrito sobre o que Nietzsche denomina “moral de rebanho”, revelando os tipos morais que dão substrato ao princípio da igualdade de verve cristã.

Na segunda parte, daremos ênfase ao contra conceito da igualdade, qual seja, o *agon*, na tentativa de analisar a peculiar interpretação de Nietzsche quanto ao engodo da emancipação prometida. Contrastaremos o princípio de igualdade – nominado neste trabalho como impostura – ao *agon*, na percepção de outro modo político vivido pelo Estado grego e que se refere às diferenças postas na ordem da vida, da disputa e da força.

Dito de outro modo, trabalharemos a crença da igualdade no plano de uma política que busca entender as dinâmicas existenciais que permeiam o discurso. Tanto as formas de existência são um processo contínuo da pluralização de vidas singulares, quanto o ideário de igualdade moderna é

final da Primeira Grande Guerra. Neste movimento mais abrangente, Marie Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft são lidas como precursoras do movimento, uma vez que introduziram o pensamento que, mais tarde, se tornaria a base do movimento sufragista. A primeira, com a militância e a publicação da Declaração dos *Direitos da Mulher e da Cidadã* (1789), na qual, inspirada pelo espírito revolucionário francês que proclamava liberdade, igualdade e fraternidade, apresentou 17 resoluções em sua declaração que expressavam as condições que possibilitariam a igualdade das mulheres. E a segunda, com a publicação da obra *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792), que obteve uma aceitação expressiva e se popularizou na época, foi publicada nos Estados Unidos pouco tempo depois. Cf. GODINEAU, D. *Les femmes dans la société française 16 – 18 siècle*. Paris: Amaral Colin, 2003.

incapaz de se enquadrar num esquema estático de identidades fixas. Esta abordagem confere importância singular à questão da emancipação, uma vez que o tema da identidade também se constitui na adoção de um modelo único e falacioso de que todos “somos iguais”. Neste caso, não se trata apenas da igualdade econômica e social e, sim, da impossibilidade da igualdade no estabelecimento de uma “identidade” na ordem da “natureza”.

Por fim, na terceira e última parte deste livro, tomaremos o ideário de emancipação feminina no plano da igualdade e destacaremos alguns dos principais aforismos em que o filósofo estabelece uma forma de apuração sobre o que era chamado de emancipação da mulher. Trata-se da questão da emancipação e o cultivo de si em *Além de bem e mal* (parágrafos 231 - 239) e em *Assim falou Zaratustra* (I e II). Na primeira obra, *Além do bem e do mal* (1886), examinaremos os aforismos que vão do parágrafo 231 ao 239 do capítulo intitulado “Nossas virtudes”, aforismo em que Nietzsche problematiza a ideia de “mulher em si”, da emancipação e da razão, do antagonismo entre homem e mulher, feminismo, Revolução Francesa, entre outros.

Na segunda obra, *Assim falou Zaratustra* (1885), analisaremos a presença do corpo na filosofia de Nietzsche como marca na contraposição à filosofia dogmática que, por meio dos ideais ascéticos, diminui o corpo, colocando-o subserviente à “alma” ou à “razão”. Dar destaque ao corpo se justifica pelo fato de que, quando Nietzsche aborda elementos referidos à “mulher” quase sempre o faz a partir do corpo e da “natureza”, como potências irruptivas da filosofia dogmática. É, pois, no *Zaratustra* que buscaremos outros aspectos do feminino em que, para além da mulher emancipada, elevada e pequena está o aspecto da gravidez, criação e gestação como cultivo de si mesmo.

Tal divisão intenta demonstra que só poderemos compreender o que Nietzsche considera sobre o princípio da igualdade, questão defendida pelas mulheres na primeira

onda do feminismo, se executarmos alguns atalhos e deslocamentos a fim de compreendermos que a crítica do filósofo à Revolução segue o propósito de pensar o ideário moderno de uma crença. Na verdade, do idealismo universal e a pretensão de uma cultura limitada e reduzida ao plano político. Isto é, não se trata de um capricho ou negativa despretenhiosa às mulheres que buscaram aderir ao princípio de igualdade, mas o de compreender em que ordem o filósofo inscrevia o feminino.

Nietzsche considerava outros aspectos da vida, que não o do exclusivamente político. Preocupação justificada pelo valor preponderante que o filósofo dava à cultura. Assim sendo, se a igualdade foi o carro chefe da Revolução e das ações feministas a *vant la lettre* da época, cabe-nos, portanto, ler como Nietzsche interpretou essa igualdade evocada pelos modernos como “dourada” e essencial para a promoção da “felicidade” do homem em sociedade. E, consequentemente, compreender sua posição frente aos valores emancipatórios, intentados pelas feministas de sua época.

Dito isto, esclarecemos que ao abordarmos as análises de Nietzsche sobre a ideia de igualdade não estamos incorrendo em anacronias. Não se trata de lermos movimentos sistemáticos, mas de tentarmos investigar as limitações deste conceito na ordem política e, sobretudo, na ordem moral dos valores adotados para tal pleito nas considerações feministas. Dito de outra forma, não forçamos uma leitura pretérita, adequando acontecimentos inconciliáveis, mas procuramos pensar como a releitura do princípio de igualdade, no veio do engodo emancipatório, pode enriquecer as questões contemporâneas sobre os objetivos dos movimentos que hoje se delineiam em torno das causas feministas. Em suma, a crítica de Nietzsche ao igualitarismo feminista torna-se muito mais contundente no momento em que a primeira onda sofre críticas ao seu princípio de igualitarismo.

Por fim, faremos as seguintes observações para a condução da leitura deste trabalho: no que se refere à delimitação do tema, quando falarmos da Revolução nos referiremos aos efeitos da Revolução Francesa na Europa e ao modo como Nietzsche a leu. Procederemos assim porque compreendemos que foi por meio desta que a crença no ideário de igualdade mais se difundiu e, posterior a isto, se arrefeceu. Outro ponto a ser destacado, refere-se ao termo “movimento feminista” que, tal como o concebemos, não havia se consolidado na época de Nietzsche pois, como lembra Chanter (2011, p.23) a “[...] linguagem do sexo e do gênero não existia antes de 1960”. A mudança mais significativa até a década de 1960 havia sido a luta pelo direito ao voto realizada pelas sufragistas, assim como os trabalhos das feministas para ampliar “[...] outros direitos essenciais, tais como o direito à propriedade, à educação formal, ao espaço público, ao ingresso numa universidade e, sobretudo, ao direito ao seu próprio corpo”. (CHANTER, 2011, p. 20).

No entanto, as mudanças eram sentidas por toda a Europa e Nietzsche tinha conhecimento dessas repercussões, tendo inclusive, segundo Ferraz (2009, p. 181), amigas feministas e lendo as prerrogativas das reivindicações das mulheres. E é exatamente pelos estudos de gênero estarem no início de sua formação, que Nietzsche se torna pioneiro no modo com que incluiu em sua filosofia discussões acerca da sexualidade, com provocações ao feminino e ao masculino; assim como os usa para destacar diagnósticos da modernidade decadente e irromper a filosofia dogmática. Em suma, analisaremos a leitura de Nietzsche sobre o princípio da igualdade e da emancipação feminina, perscrutando sua observação sobre a grande política posta no *agon* e no feminino como cultivo de si, a fim de demonstrar as contribuições do filósofo às teorias feministas que se elevam na contemporaneidade.

Capítulo 1.

Nietzsche e a recepção da Revolução Francesa

1.1. Breve contextualização filosófica do ideário da Revolução

Se as obras que registraram a participação e resistência das mulheres na Revolução não foram lidas *ipsis litteris* por Nietzsche, sabemos que ele não só teve amigas feministas, Helen Zimmern, Helena Druscowitz, Meta von Salis, como leu as prerrogativas do movimento. Ferraz (2009, p. 181) afirma que a “[...] relação que o filósofo estabelece entre o movimento de emancipação da mulher [...] remete certamente a determinadas reivindicações de tal movimento, no final do século XIX” e destaca a carta a Köselitz em que se refere às “reivindicações de igualdade moral”. Este recorte dá indício a como Nietzsche se interessava pelas demandas das mulheres. Ou seja, sua análise perpassava a compreensão moral na qual o princípio da igualdade está comprometido. É neste ponto que começamos a averiguar a análise do filósofo e a tarefa não é a de entender somente o porquê de as mulheres ficarem excluídas de uma cidadania, mas o de problematizar o próprio conceito de igualdade em sua elaboração e desvelar os problemas que este princípio acarretava às exigências femininas da época.

Nietzsche faz um exame do princípio da igualdade como próprio da tradição cristã e destaca a Revolução

Francesa como a força ideológica pronunciada nos mais variados movimentos. A recepção deste movimento pela filosofia alemã no final do XVIII e início do XIX, coaduna, segundo Beiser (2017, p. 16), “[...] com a formação e a consolidação da tradição idealista e com o crescimento e a expansão do romantismo, dois dos mais influentes movimentos intelectuais da era moderna”. Para além da França, a Revolução foi lida pelos pensadores românticos e pelos idealistas como acontecimento ímpar e a primeira a fornecer uma legitimação política e filosófica às produções artísticas e intelectuais.

Para Safranski (2010, p. 159), “[...] os irmãos Schlegel, Tieck, Novalis, tinham aclamado enfaticamente a Revolução Francesa. A política se transformou por algum tempo num objeto de entusiasmo” e na representação do idealismo estavam a filosofia de Kant, Rousseau e Hegel. Segundo Vovelle (1989, p. 25), houve inúmeros pensadores adeptos da Revolução, “[...] dos mais modestos aos mais eminentes, dos difusores dela, como Fichte” que em seu trabalho publicado anonimamente, *“Contribuições para a correção da opinião pública a respeito da Revolução Francesa”*, de 1793, concebeu o direito do povo de se rebelar, sendo lícito até a violência³. Os ecos da Revolução na Alemanha foram fundamentais para os desenvolvimentos do pensamento da primeira metade do século XIX, pois “[...] a Revolução teve uma irradiação tão potente que se esperou dela não apenas a extinção de um governo injusto, como do governo em geral”. (SAFRANSKI, 2010, p. 35).

³ Sobre o efeito da Revolução na Alemanha, Alessiato afirma: “Em verdade, ele (Fichte) ficou tão tomado e impressionado a ponto de interiorizar e ‘personalizar’ o seu significado: a Revolução é apresentada como um momento constitutivo do seu percurso pessoal enquanto pensador. Fichte acreditou receber deste evento estímulos e sugestões que transmitiram um movimento decisivo para o seu projeto de construção filosófica”. Cf. ALESSIATO, E. *Um tremendo espetáculo: Kant e Fichte frente à Revolução Francesa*, 2016, p. 37-53.

Os românticos alemães aclamaram a Revolução ao menos por três razões: a) pelo desenvolvimento de um conceito republicano mundial; b) a ligação que poderia ser construída entre Estado e religião (por vezes proferindo e sonhando com uma igreja católica universal), fala-se mesmo num Império Cristão; e c) juntamente a isso, a crença no nacionalismo. Ainda de acordo com Safranski (2010, p. 162), a Revolução Francesa fez surgir a ideia de “[...] uma ‘Grande Nation’ que inundava a Europa com o poder amedrontador da força das armas [...]. Por isso, a Alemanha começava a se perguntar o que significava exatamente “Alemanha” num nacionalismo, no eixo da política”. Mas não só isso. O espírito da Revolução fez crer em um idealismo que, segundo Schlegel, no sentido “prático, nada mais é do que o espírito daquela revolução, e Hegel declara que a razão teria, como toupeira, escavado seu caminho através da pesada terra e que teria então alcançado a luz”. (SAFRANSKI, 2010, p. 34).

Outro fator a ser considerado na força de difusão da Revolução, era o forte caráter político que agora se imprimia nas relações sociais. A Revolução era o “[...] culminar de um processo de emancipação social do Terceiro Estado e o estabelecimento das bases da moderna sociedade capitalista”. (MORUJÃO, 2011, p. 11). Nesta mesma ordem estava a expansão econômica, “[...] seja a penetração e instauração do capitalismo no interior da sociedade senhorial, seja ainda no papel desempenhado pela própria nobreza na expansão econômica e, mesmo, no desenvolvimento industrial”. (MORUJÃO, 2011, p. 11). No fim, a preocupação era como assegurar a participação dos direitos do Terceiro Estado. Ainda conforme Morujão (2011, p. 11), “[...] é aqui que colocamos o que designamos por carácter simbólico da Revolução Francesa, a saber, o princípio da igualdade de todos perante a lei”. Ou seja, o Terceiro Estado, “[...] entidade fictícia destinada a representar todos os que não eram nobres nem membros do clero, porém, de fato, denominada classe média” (HOBSBAWM, 1996, p. 19), tinha no grupo

organizado como burguesia, as ideias de igualdade econômica segundo o “[...] liberalismo clássico, conforme formuladas pelos filósofos e economistas, e difundida pela maçonaria”. (HOBSBAWM, 1996, p. 19).

Desde então, a Revolução Francesa será interpretada pelo viés político-econômico que passa a dominar as relações sociais. A filosofia embarcará neste novo ideal, reavaliando o porquê de manter-se apartada das questões políticas e serão, sobretudo, Rousseau, Kant e Hegel que marcarão a mudança de abordagem; ou seja, a filosofia alemã se aprofundará na discussão deste problema. Para Morujão (2011, p. 12),

[...] no pensamento de Hegel, em particular, o homem aparecerá, acima de tudo, como um sujeito de direitos, como alguém que tem, antes de mais, *direito ao direito*, sendo só nessa medida que todos os direitos empíricos (justiça no critério de pagamento de impostos, propriedade, segurança, etc.) podem ser reclamados por ele.

No entanto, esses direitos serão carimbados pelos valores da classe ascendente, a burguesia, uma vez que é ela que impõe o estabelecimento de interesses como valor a ser seguido e ocultando o comprometimento político dos privilégios. Depois de Hegel, será tarefa de Marx desocultar embora a Revolução tenha sofrido uma inflexão na escala de tempo entre estes dois.

Segundo Morujão (2011, p. 14), com a Revolução, “[...] a ação humana não é já uma parte do mundo físico, nem obedece aos mesmos princípios dos fenômenos naturais, mas situa-se num plano normativo próprio”. A normativa, impregnada pela valoração moral, é a forma como o idealismo teoriza a Revolução Francesa, e se a primeira Revolução de 1789-1815 se configurava no plano da efetividade social, logo isso muda para o campo da teoria. A compreensão

de Kant e Hegel desmaterializa o movimento, em virtude da ideia e do dever norteador. Kant e Fichte, por exemplo, constituem os principais modos de oposição às tendências empíricas, incapazes de encontrar entre a “[...] multidão dos fatos jurídicos um fio condutor que servisse de fundamento à constituição estadual (elevando, na realidade, arbitrariamente, um facto jurídico a fundamento de todos os outros)”. Neste sentido, “o formalismo foi incapaz de determinar esse fundamento senão no exercício de uma consciência vazia do dever”. (MORUJÃO, 2001, p.18).

Já Hegel, em seu *“Direito Natural”* (1803), confina a revolução numa “[...] reflexão puramente teórica sobre tendências opostas do direito natural moderno, sem qualquer referência aos acontecimentos políticos da época” (MORUJÃO, 2011, p. 17), mesmo que nesta obra ele mantenha referência à realidade do seu tempo. O motivo, segundo Morujão (2011, p. 17), “[...] é que a Revolução Francesa encarnou uma das tendências unilaterais do direito natural moderno, aquela que Hegel designa pelo termo de “formalista” e de sistemas”. Assim sendo, a unilateralidade da razão e o afastamento da efetividade empírica fixaram a Revolução na abstração pura, “[...] na vontade que erige a pureza da sua intenção em norma de verdade, de que as leis jurídicas coercivas, suposta expressão da vontade geral, foram o resultado”. (MORUJÃO, 2011, p. 18).

A partir desta breve explanação, podemos ter uma noção da Alemanha que foi se delineando sob os efeitos da Revolução Francesa, e que Nietzsche receberá na segunda metade do XIX, uma era em que “[...] o idealismo havia passado, com a morte de Hegel, para ser sucedida por uma ‘era do realismo’ que estava mais preocupada com as ciências empíricas” (BEISER, 2017, p. 16); mas que, notadamente, constituiu uma filosofia rica no questionamento da própria filosofia em meio às novas ciências e teorias – materialismo, pessimismo, darwinismo –, que iam se modelando na

Europa. Resta-nos, agora, circunscrever Nietzsche neste peculiar contexto social e filosófico.

1.2. Nietzsche: um observador crítico dos valores modernos

Nietzsche, que nasceu em 1844, irrompe neste cenário em que a política se tornou absoluta nos saberes, pois, segundo ele, desde a Revolução “[...] o espírito moderno, com sua inquietude, com seu ódio à medida e ao limite, passou a dominar em todos os campos”. Primeiro, “[...] pela febre da revolução e depois novamente impondo-se rédeas, quando assaltado por medo e horror de si mesmo – mas as rédeas da lógica, não mais da medida artística” (MA/HHI §221, p. 138), na qual a cultura se vê ameaçada, pronta a perder “[...] a voz para alma da Europa e se reduzir a mera patriotice”. (JGB/BM §246, p. 155). Neste corpus, a discussão que Nietzsche elabora tem a ver com a ligação das massas, moldadas pelos politiquinhos, ao “[...] acesso de patriotismo, apego à terrinha e retorno à razão, isto é, ao bom europeísmo”. (JGB/BM §241, p. 148).

A mudança de paradigma impregnou a Europa e num primeiro momento a crítica feita por alguns, segundo Del Caro (2010), foi pela sublimação que a Alemanha fez da Revolução, uma vez que esta não teria acontecido em efetividade neste país. A Revolução na Alemanha seguia um modelo abstrato de movimento, fato evidenciado pelas críticas de Heine e Marx. Nietzsche, por sua vez, pensa a Revolução como o evento mais estúpido da história. Para Del Caro (2010, p. 159), a posição de Nietzsche parece estranha, pois “[...] ele não se situa politicamente, não sendo nem pró-monarquia nem jacobino; ele não tolera a famosa ruminação alemã da Revolução na teoria; e, finalmente, ele não condena

os alemães por não terem se reunido nas barricadas”⁴, como fez Marx e alguns românticos. No entanto, o posicionamento de Nietzsche é pontual e muito bem posto se dermos a ele uma leitura atenta.

As suspeitas do porquê o filósofo ser um observador crítico da Revolução estão, em primeiro lugar, no idealismo moral que se mantém no germe do movimento, na forma como o romantismo desenvolveu suas concepções universais e, de certo modo, também em seu aspecto de uma pequena política. Mais precisamente no modo como as relações humanas e epistêmicas, depois da Revolução, terão sua existência reduzida ao campo político. Em suma, podemos pontuar as causas da oposição em pelo menos três elementos: a) o idealismo, em toda sua forma moral, b) a forma como este se ampliará através do romantismo por toda Europa, e c) a política que se impõe como exclusividade do movimento. Nessa perspectiva, tecemos algumas considerações acerca do entendimento de Nietzsche sobre os movimentos emancipatórios.

No primeiro caso – o idealismo –, Nietzsche eleva provocativamente o indivíduo⁵ como justificação da vida e,

⁴ Nietzsche's position on the Revolution immediately strikes us as odd. He does not situate himself politically, being neither pro-monarchy nor Jacobin; he does not condone the famous German rumination of the Revolution into theory; and finally, he does not condemn the Germans for not having flocked to the barricades (Del Caro, 2010, p. 159).

⁵ Faz-se pertinente um esclarecimento quanto ao uso desse termo. Por indivíduo entendemos aquele que guarda ou vive em singularidade. Nas palavras de Rossi (2005, p. 24): “Acreditamos que o homem singular para a cunhagem nietzschiana é aquele que se constitui em referência ao seu próprio olhar, possibilitando-se, assim, tomar distância da moral, dos costumes, da educação e, inclusive, da cultura; especificamente daquilo que todas estas manifestações possuem em comum: a de converter a singularidade, aquilo que é intransferível, o próprio, o que nos constitui como indivíduo – e, portanto, não negociável –, o que não está dividido, justamente, em sujeito”. Cf. ROSSI, M. A. “Nietzsche: esboços de um perspectivismo político”. Cadernos Nietzsche, 18, 2005. No diagnóstico realizado por Nietzsche, os valores modernos inibem a singularidade, a criatividade e circulam em prol de uma sociedade autômata validando-se

no momento em que a teoria se impõe a este como verdade dogmática dá-se a falsificação da realidade. Por este ângulo, na ocasião em que a Revolução é desvelada como uma ideia de verve moralizante, presa à concepção platônico-cristã que falseia a vida, seja pela invenção de uma alma ou por uma supervalorização da “razão”, o filósofo pode “[...] encontrar na Revolução apenas um traço glorioso, e caracteristicamente esse recurso não é um grande ideal”⁶. Eis aí um dos primeiros problemas apontados por Nietzsche, a saber, um idealismo sobreposto à vida. Visto por ele como “[...] uma afetação profunda da personalidade moderna, passivamente niilista em sua rejeição do aqui e perigosamente evasivo” (DEL CARO, 2010, p. 159),⁷ quando se tenta aplicar às interpretações que dele (idealismo) são construídas. Delineamos, assim, que o primeiro problema sugerido pelo pensador é filosófico e não meramente político ou social. Trata-se mesmo de abordar a tradição filosófica para compreender o germe que configura tais movimentos.

A segunda dificuldade está na abordagem que Nietzsche fez dos românticos no que respeita a defesa eufórica da Revolução, como já posta neste tópico, aos pensadores idealistas alemães em particular Fichte, Schleiermacher, Schelling e Schiller. No que diz respeito aos românticos, não se trata aqui da escola literária propriamente dita, mas de um termo manuseado por Nietzsche para designar uma forma de

em movimentos de massa. E em grande parte os movimentos emancipatórios acabaram, em algum momento, por se massificar, tornando-se palco de burocratizações políticas. No entanto, Nietzsche tinha na singularidade não só um elemento central da vida humana como a condição de culturas sadias. Falar indivíduos como singularidade abre espaço para as pluralidades e as diversidades, não tendo nada a ver com a defesa do indivíduo por parte do Liberalismo ou de qualquer outro sistema político.

⁶ “Nietzsche could find in the Revolution only one glorious feature, and characteristically that feature is not a great ideal”.

⁷ For Nietzsche idealism is a profound affectation of the modern personality, passively nihilistic in its disavowal of the here and now, dangerously elusive when the strategies of Interpretation are applied.

decadentismo presente em seus antípodas, tais como Schopenhauer e Wagner, a exemplo do que lemos no §370 de *A gaia ciência*, p. 273: “[...] todo romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner”, bem como aos românticos franceses. O filósofo também chama Epicuro e o “cristão” de românticos e, neste caso, não se trata de se opor ao Romantismo, mas do esgotamento daqueles pensadores que sofrem de empobrecimento e degeneração da vontade. Logo, romantismo em Nietzsche designa um fenômeno niilista para ausência de vida⁸.

Mas, é sobretudo ao romantismo francês de verve rousseauniana, sinônimo de toda a era moderna, que enalteceu os ideais da Revolução, “[...] a última grande rebelião de escravos” (JGB/ BM §47, p. 53) que Nietzsche dirige a sua análise. Rousseau se configura no próprio moralismo decadente do homem moderno, cujo pensamento se ligou definitivamente ao da Revolução. Sobre isso, escreve o filósofo:

[...] odeio Rousseau na Revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. A sangrenta *farce* [farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua “imoralidade”, pouco me interessa: o que odeio é sua moralidade rousseauniana – chamadas “verdades” da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A

⁸ As críticas de Nietzsche aos românticos dirigem-se àqueles devotados à imitação de Rousseau, com seu ressentimento e ambição plebeia de sentimentos generosos. Seja Hugo, Balzac ou qualquer literato que cultivou o sentimentalismo de Rousseau (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §3 e §6), e que não são nada seguros de si. Além disso, historicamente, o romantismo francês foi elaborado por uma forte oposição estilística ao classicismo. Detalhe importante quando verificamos as outras formas de romantismo tais como o alemão ou o inglês. A oposição aos modos do classicismo faz do romantismo uma reação à fixidez das formas clássicas, negação do excesso de luz, da escrita diurna, para escrita noturna e melancólica, elementos doentios para Nietzsche.

doutrina da igualdade! (GD/CI §48 – Incursões de um extemporâneo, p. 98).

Imoralidade porque erigida sobre aquilo que a própria moral condena, a mentira; mentira sobre a vida e a dimensão dos afetos transfigurados em ideal de “verdade”. A acusação a Rousseau é de um doente moralismo, que rapidamente encharcou na massa uma “verdade” que nega os conflitos e a vontade da existência, e que não deixa ver que tipo de valores assentam a moral de rebanho.

Nesta crença, todos parecem ter sido tragados em um único sorvo, seja Schopenhauer ou Kant. Afinal, compreende Nietzsche que “[...] desde sempre, desde que se usa a palavra e a persuasão nesta terra, a moral revelou-se a grande mestra da sedução – e no tocante a nós, filósofos, a autêntica Circe dos filósofos”. Daí a pergunta essencial: “[...] a que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão?” (M/A §3, prólogo, p. 10). A resposta é elaborada com a demonstração de que “[...] todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade”, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’” (M/A §3, prólogo, p. 11), sem observarem o engodo de pensamento, pois, “[...] todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira”. (M/A §3, prólogo, p. 11). A esse respeito, Nietzsche, num movimento genealógico, traçou o moralismo das mais diversas filosofias e sobre a moral em Kant, escreveu:

Também a ele mordeu a tarântula moral que foi Rousseau, também sua alma abrigava a ideia do fanatismo moral, de que um outro discípulo de Rousseau sentia-se e confessava-se executor, ou seja, Robespierre, “de fonder sur la terre l’empire de la sagesse, de la justice et de la vertu” [de fundar na terra o império da sabedoria, da

justiça e da virtude] (discurso de 7 de junho de 1794) (M/A §3, prólogo, p. 11).

É neste ambiente de investigação do ideal moral, que a Revolução vai se delineando de modo diferenciado no pensamento de Nietzsche. Sua perspectiva e sua concepção de indivíduo se contrapõem ao pensamento que elege a massa, ou a comunidade de um tipo único de moral, como única forma válida de existência ou de filosofia. Essa horrível farsa, escreve o filósofo, “[...] observada de perto, desnecessária, na qual os espectadores nobres e entusiastas de toda a Europa interpretaram à distância os seus próprios arrebatamento e indignações [...]”, eles sucumbiram sob a perda do próprio texto, ele “[...] desapareceu sob a interpretação”. (JGB/BM, §38 p. 43-44). As interpretações dizem da própria ideia que se torna soberana extrapolando a vida.

Deste modo, tudo o que o europeu tinha era um espetáculo. E a contribuição do participante e leitor estava no esvaziamento do próprio texto. Ou seja, apagou-se o elemento “natural” e criou-se uma superinterpretação da realidade, transmutada em idealismo moral. O que deveriam ter visto e não viram? Que tipo de vivência mais atenta poderia fazer ver o mais próximo? O fato de que a Europa tinha somente meios idealistas, permeados por uma moral decadente, para “realizar” o que se propunha. Assim, princípios como os da liberdade, igualdade e fraternidade só podiam se tornar reais se alcançados pelo reino da razão, firmados pelo movimento democrático burguês de verve revolucionária, e assegurado pela equação *socrática razão = virtude = felicidade*, e foi isso que, segundo Nietzsche, sucedeu. (Cf. MACHADO, 2001, p. 64). O formalismo racional, que prevaleceu até a Revolução, fora, daí em diante, experienciado pela força moral. Força esta que se sobressaiu entre os alemães, tendo na “universalidade” o pilar do credo da razão revolucionária.

Dito de outro modo, a Revolução tornou-se manobra para a Europa mergulhar ainda mais nos encantamentos de

Circe, elegendo a massificação moral como a postura mais nobre. Nos termos de Nietzsche, como sussurrado há séculos pelos “[...] metafísicos apanhadores de pássaros: você é mais! É superior! Tem outra origem!” (JGB/BM §230, p. 138). Isso o filósofo rejeitou no idealismo platônico e também no cristianismo. Os ideais exaltados de “[...] honestidade, o amor à verdade, amor à sabedoria, o sacrifício pelo conhecimento, o heroísmo do que é veraz” (JGB/BM §230, p. 138), valorações que “[...] eram ainda mais zelosamente esposados após o evento da Revolução, mesmo que esses ideais tenham assumido vida própria”⁹. (DEL CARO, 2010, p. 161 - 162). Não quer dizer que Nietzsche seja simplesmente contrário aos direitos e lutas, mas que observou, através de uma genealogia da moral, o privilégio que um certo tipo de “ideia universalista” tomou em detrimento a outros modos de vida.

Nesta acepção, a Revolução é vista como as últimas ressonâncias do cristianismo na moral, no qual, “[...] [somos bons apenas mediante a piedade: é preciso, então, que haja alguma piedade em todos os nossos sentimentos] – é o que diz a moral de hoje!”. Dito de outra forma, trata-se de um nivelamento feito pela adoção de uma única via. Por este motivo, o filósofo indaga sobre a inversão destes valores e afetações, perplexo diante da invenção do “indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral”; este que é visto, agora, como o homem moral, a mudança mais ampla que o cristianismo produziu na Europa. Os resíduos, como emprega Nietzsche,

[...] de disposições de espírito cristãs, quando gradualmente retrocedia a crença fundamental, bastante oposta, estritamente egoísta, no “uma só coisa é necessária”, na absoluta importância da eterna salvação

⁹ “were all the more zealously espoused after the event of the Revolution, even though these same ideals had taken on a life of their own” (DEL CARO, 2010, p. 161- 162).

peçoal, juntamente com os dogmas em que se baseava, e assim foi empurrada para primeiro plano a crença secundária no “amor”, no “amor ao próximo”, em sintonia com a enorme prática da misericórdia eclesiástica [...] (M/A §132, p. 94 - 95).

As disposições cristãs aventadas no amor ao próximo, a exemplo de Voltaire, Auguste Comte, Schopenhauer em terras alemãs; e John Stuart Mill em terras inglesas, para citar alguns elencados pelo filósofo, deu a ver “[...] a doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade para os outros como princípio da ação” (M/A §132, p. 95), sendo que todos esses efeitos brotaram mais poderosamente “[...] nas mais finas e mais grosseiras formas, aproximadamente a partir da época da Revolução Francesa, e todos os sistemas socialistas puseram-se, como que automaticamente, no solo comum dessas doutrinas”. (M/A §132, p. 95). Eis o que se constitui a coisa moral: “[...] adequar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo”. (M/A §132, p. 95).

Outro problema detectado por Nietzsche, para além do apagamento do indivíduo, é em que lugar se busca esse todo, no que ele está representado: “[...] se num Estado existente ou a ser fundado, na nação, numa fraternidade de povos ou em novas e pequenas comunidades econômicas”. Na impossibilidade desta resposta, a única certeza é a exigência de que o indivíduo adoeça a si mesmo em prol da “[...] adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres”¹⁰ –

¹⁰ Podemos interpretar no pensamento de Nietzsche que há uma relação estabelecida entre poder, direito e dever. Segundo Lopes (2018, p. 42), “onde o direito predomina, um certo estado e grau de poder é mantido, uma diminuição ou um aumento é rechaçado. O direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de poder ao sentimento de poder desses outros. Quando o nosso poder mostra-se abalado e quebrantado, cessam os nossos direitos: e quando nos tornamos muito mais poderosos,

até haver se tornado algo inteiramente novo e diverso” (M/A §132, p. 95), seja num Estado, nação ou comunidade. Isto é, ocorre uma debilitação e anulação do indivíduo pela falsa necessidade de pertença. Tudo daí por diante, que se referir a um indivíduo singular, será visto como esbanjador, dispendioso, luxuoso e egoísta, aguardando os meios propícios para uma administração mais econômica, mais segura, mais equilibrada, mais uniforme. Não foi assim que foram se formando os ideários da Revolução Francesa, através da renúncia? Renúncia necessária para a absorção das vontades individuais e singulares pela vontade geral, lembrando outra vez Rousseau; ou seja, o indivíduo pelo cidadão, a aclamada tese de Robespierre quando ele definia a virtude como sendo, exatamente, o “esquecimento de si”. E não foi esse “todo” igualitário que ignorou as necessidades daqueles que estavam fora do “universal”? O “outro” que não era reconhecido pelo discurso privilegiado, tal como aconteceu com as mulheres atuantes na Revolução?

cessam os direitos dos outros sobre nós, tal como os havíamos reconhecido a eles até então”. Cf. LOPES. Adriana Delbó. **Sobre esse gênero que não nos pertence e os poderes a nos pertencer**. Kalagatos, Fortaleza, Vol. 15, N. 2, 2018, p. 34-55. A pesquisadora aponta no §112 de *Aurora* e na *Genealogia da moral*, II dissertação, a indissociabilidade entre direitos e poderes. Vale ainda ressaltar, em *Aurora* §369, a demonstração de poder que permeia as relações e que evidencia o quanto Nietzsche estava atento as ilusões da ideia de dignidade e igualdade, escreve o filósofo: “para criar o sentimento de sua dignidade e importância, sempre necessitam antes de outros que possam dominar e violentar: aqueles cuja impotência e covardia permite que alguém lhes faça impunemente gestos altivos e furiosos! — de modo que precisam da mesquinhez do seu ambiente, a fim de erguer-se momentaneamente acima de sua própria mesquinhez! — Para isto, um necessita de um cachorro, um outro de um amigo, um terceiro, de uma mulher, um quarto, de um partido, e um bem raro, de toda uma época”. Ao dizer dessa relação, Nietzsche sinaliza as relações de poder que permeiam os indivíduos para que, a partir disso, nós possamos problematizar os valores em que estão assentados os ideais de ‘uma’ moral ou política modernas.

Nietzsche compreendia a Revolução por estes outros prismas – invenção da identidade, da crença na igualdade, apreço à verdade de cunho moral, imposição do universal, negação das perspectivas – presentes em suas obras da filosofia madura tais como *Além do bem e do mal* de 1886. Neste período de seu trabalho é possível observar o jogo de palavras empregadas em torno dos idealistas, o qual o filósofo designa de *pompa verbal* como “parte do velho enfeite-mentira, poeira e purpurina da inconsciente vaidade humana”. A este vazio ornamento das palavras se impõe o *homo natura*, que significa “[...] retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*”. (JGB /BM §230, p. 138). Isso não significa estabelecer dicotomias entre a cultura e a natureza, mas mostrar que esse *homo natura* está posto em texto; uma espécie de eterna produção de sentido, que já não é mais “natureza” bruta.

A natureza “implícita” própria do que é vida, não existe mais; e o que há é texto, numa dinâmica de inúmeras produções de sentido que vão enquadrando os seres. Uma vez corroída a vida, borrada essa natureza, sobrevém o “texto” para ser a produção de sentido que regula a vida e marca o horizonte do possível de ser enunciado, vivido, experimentado. O *homo natura*, termo ainda muito estudado na obra de Nietzsche, tem efeito de dessencializar o sujeito do discurso, retomando a pulsão fora de um modo essencial de verdade e refletir sobre o poder da “natureza” que atua na conservação dos indivíduos.

Portanto, este texto posto nos discursos de pompas verbais universalizantes, não passa de vazio ornamento, o velho enfeite-mentira, a falsificação realizada pelo pensamento moralista que, inscrito na “superfície caiada de branco”, deve ser agora subvertido e reelaborado na singularidade efetiva de vidas, com seus matizes, gradações e nuances. A

“nuance” não é uma mera palavra em Nietzsche, mas a marca de um distanciamento em relação ao conceito.

Segundo Viesenteiner (2013, p. 307), uma nuance não pode ser compreendida, pois somente o conceito exige uma adequada compreensão em conformidade com o universal e a unidade que dele se acredita possuir. Assim, “tão logo conceitualizamos a nuance, ela o deixa de ser e se torna uso “em comum” de signos de comunicação, torna-se conceito e não nuance, torna-se universal e unívoca, e não sutil. No distanciamento do conceito, o rastro da Revolução deve ser vencido por outra tarefa, a saber: pôr-se além do idealismo e sobrepô-lo, restaurando a razão em sua função primordial, a de ferramenta. Ou seja, “[...] restaurar a razão para um status de quase pré-Revolução, ou seja, estabelecer a razão sem o traje do idealismo que os modernos acham tão sedutor e manter a razão útil ao *homo natura* como uma mera ferramenta”.¹¹(DEL CARO, 2010, p. 162).

Afinal, como indaga Nietzsche: “[...] agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?” (M/A §3, prólogo, p. 11). Dito de outra forma, não era absurdo que o instrumento se tornasse um fim em si mesmo? A necessidade era legitimar uma moral estabelecida “idealmente” pela razão, a exemplo da filosofia de Kant. Porém, a razão não pode ser fundamento por ser uma estratégia da manutenção da vida como outras ferramentas o são.

Ao dizer “alma” ou “razão”, compreendemos que estes são apenas resultados das ações de forças corporais inconscientes, pois, “[...] a atividade do nosso espírito ocorre,

¹¹ the task is to restore reason to a *quais pre-revolution Status*, that is, to establish reason without the *costuming of idealism* that moderns find so alluring, and to keep reason subservient to *homo natura* as a mere tool (DEL CARO, 2010, p. 162).

em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós”. (FW/GC §333, p. 221). Em vista disso, na filosofia nietzschiana o corpo é a *grande razão*, uma vez que é totalidade orgânica, cujo resultado é o esforço de transformar todo este processo em signos linguísticos comunicáveis. Dito de outro modo, a razão é somente uma categoria como outras – “eu”, “consciência” –, que foram substancializadas pelos metafísicos como fundamentos existentes por si próprios, hipostasias, mas que são, dentre outros, um instrumento da própria dinâmica do corpo.

Retomando a Revolução Francesa, a razão foi eleita como faculdade transcendente asseguradora da “verdade” das próprias relações morais, sociais e políticas. No entanto, na análise proposta pela filosofia nietzschiana, a razão, como única fonte seguradora da moralidade, ameaça a própria vida porque põe-se ao largo dos afetos na constituição das singularidades fomentadas pelos instintos¹², sem os quais a vida adoece, uma vez que “[...] a corrupção varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta”.

¹² A palavra instinto (*Trieb* ou *Instinkm*) é de uso corrente no alemão, e é normalmente traduzida por impulso, instinto e até mesmo pulsão. Daí a variada com que os tradutores trabalham essa palavra: Paulo C. de Souza a traduz como impulso. Rubens Rodrigues Torres Filho nomeia por impulso e Scarlett Marton a utiliza como pulsão. De modo geral, instintos são, para Nietzsche, as forças que ‘querem’ atuar no corpo: “cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar” (JGB/BM § 6, p. 13). Nessa pesquisa, nós o lemos como “vida pulsional”, a qual Nietzsche chama também vida *instintiva*. Entendemos que ele diz da totalidade de todo ser humano, dando às características do orgânico que permanecem inconscientes na elaboração das afetações. Instinto, portanto, é o acontecimento de forças que se dão no corpo, nas multiplicidades de ordenação e na hierarquização das atividades mais elevadas e mais baixas. Assim, ao longo deste estudo, usaremos a palavra instinto como o que é dado pelo corpo, unidade orgânica, conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado [...] tornado uma unidade “pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s)” (FREZZATTI Jr., 2004, p. 117-118).

(JGB/BM §258, p. 170). A depender do modo de vida que se elege, a anarquia dos instintos investe no indivíduo ameaçando a hierarquia dos afetos, como demonstraremos mais à frente no subcapítulo *O conceito de igualdade como impostura à vida*.

A corrupção causada pela inversão da moralidade, com o desejo de submeter os indivíduos ao princípio da igualdade, pelo bom costume como condição básica da sociedade, “[...] se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência fisiológica, neurastenia e esgotamento da vontade”. (JGB/BM §258, p. 170). O que significa que a razão, sinônimo de “universal”, eleita como fundamento pelos teóricos do movimento, na verdade é a subjugação da vida em prol da fomentação da crença no princípio da igualdade. Somente uma vida adoecida poderia conceber a igualdade como salutar às relações intersubjetivas e pessoais.

Por vida, no aforismo 258, entendemos apropriação, domínio, ofensiva, luta para manutenção da saúde e combate a tudo que é estranho a ela e, nesta empreitada, ganha destaque o corpo para realizar a tarefa de autodomínio. Num “corpo vivo e não moribundo”, como afirma Nietzsche, terá de ser a vontade de poder encarnada, “[...] quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive e vida é precisamente vontade de poder”. (JGB/BM §258, p. 171). Nietzsche enfatiza o caráter de luta da vida como função orgânica que começa a ser negada pela filosofia dogmática, que busca a estabilização da dinâmica existencial em nome de uma “paz igualitária” e “comunal”.

Ao parearmos esse pensamento ao que é comumente lido em torno da Revolução, podemos compreender como suas justificativas excedem seu contexto histórico e aspirações. Nietzsche realiza um diagnóstico que nos encaminha para outros endereçamentos, sendo sua concepção da Revolução incidental à sua oposição, como aventado na

Introdução deste trabalho. Isto é, ela é apenas o meio pelo qual se pode visualizar o pensamento torcido do idealismo, a fundamentação exclusivista de uma moral de verve cristã e a morbidez niilista da filosofia europeia, coisas que Nietzsche objetivava implodir em seus fundamentos. Neste caso, a Revolução é vista como manobra para se mergulhar num “imoralismo” muito mais profundo na modernidade que, com o tempo, se tornou “[...] o mais prejudicial às intenções dos seus invocadores”. (M/A §197, p. 133).

Tendo o pensamento moderno como o mais prejudicial à vida, era necessário assumir novos ares e novas perspectivas em que a “[...] história, a compreensão da origem e do desenvolvimento, a empatia com o passado, a redespertada paixão pelo sentimento e o conhecimento, assumiriam uma outra natureza”. (M/A §197, p. 133). Desvelar o ideário moderno é fazer ver os círculos viciosos que insistimos em chamar de revoluções e que “[...] são apenas ondas, em comparação à grande maré em que nós andamos e queremos andar”. (M/A §197, p. 133)¹³.

Eis o que fez de Nietzsche um oponente dos ideais da Revolução, o que ela carrega em si de fundamentação moral, de cristianismo, de iluminismo, de “romantismo” e de idealismo. O filósofo faz ver o modo “imoral” e pretensioso em que a Revolução fora gerada a partir desta fundamentação. A *natureza* do homem, ele insistiu na *Gaia Ciência* (1882), sempre foi falsamente entendida pelos europeus da tradição, dando destaque ao efeito da religião (igreja romana e

¹³ “depois de por algum tempo parecerem solícitos colegas do espírito obscurantista, exaltado, atrasado, e agora passam batendo suas largas asas por sobre os seus velhos invocadores, como novos e mais vigorosos gênios precisamente daquele Iluminismo contra o qual foram invocados. Esse Iluminismo temos agora de levar adiante — sem nos preocuparmos de que tenha havido uma “grande Revolução” e também uma “grande Reação” contra ela, mesmo de que as duas ainda aconteçam: pois são apenas ondas, em comparação à grande maré em que nós andamos e queremos andar!” (M/A §197, p. 133).

protestantismo) sobre os homens¹⁴. Mas, “[...] foi apenas a Revolução Francesa que pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’ (da ovelha, do asno, do ganso e de todos os irremediavelmente rasos, ruidosos e maduros para o hospício das ‘ideias modernas’).” (FW/GC §350, p. 244). No entanto, nem sempre Nietzsche é lido por esta chave. Outros modos de leituras, tais como *Nietzsche aristocrático, antidemocrático, antigualtarista etc.*, são interpostas às suas tentativas de afastamento ou transvaloração da filosofia tradicional.

As interpretações que foram elaboradas, colocando o filósofo como contrário aos valores democráticos já propalados pela Revolução, se deram por terem nesta ordem política a salvaguarda dos princípios da igualdade, da liberdade e da fraternidade. Todavia, as análises do filósofo estão para as promessas que não podem ser cumpridas através de uma fundamentação moral do ideário moderno.

No caso dos que ficaram aquém da ideia de igualdade (mulheres, pobres, crianças, prostitutas...), mesmo sob a crença da universalidade, ficaram porque tais valores carregavam em si a incoerência da promessa. Isto é, havia um comprometimento moral muito mais totalitário dos privilégios do que a preocupação com as diferenças das quais são compostas a vida. Falar da comunidade coesa implicava negar a pluralidade no campo social, a multiplicidade de interesses no campo político e desconsiderar o perspectivismo na ordem orgânica da vida.

Por orgânico entendemos “[...] um *sobrepujar* e *assenhorear-se*, e todo assenhorear-se é uma nova interpretação,

¹⁴ No decorrer deste estudo, usaremos o termo *natureza* não como fundamento ou essência, tal como pensou o discurso científico até meados do XIX, mas do modo como Nietzsche interpretou, a saber, como jogo de forças e devir, instinto e vontade. Uma perspectiva fisiológica, apartada da teleologia moral. Assim, natureza refere-se, em Nietzsche, às atividades biológicas que servem a necessidades fisiológicas enquanto instrumento e meio da conservação e não como essências pré-determinadas.

um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”. (GM/GM II §12, p. 60-61). Uma vontade não externa, justificada pela utilidade ou finalidade social, mas que se desenvolve no organismo. Em suma, é onde “[...] todas as capacidades são concebidas como qualidades ou ‘funções’ do organismo, sendo o organismo caracterizado sobretudo por processos de organização interna e de autorregulação”. (SIEMENS, 2016, p. 194).

Nesta concepção, a posição de Nietzsche não é a de um aristocrata defensor de classes economicamente privilegiadas, mas a da reflexão sobre em quais valores estão assentadas as ideias da política moderna, inclusive as da aristocracia. Sendo assim, o que Nietzsche faz é, segundo Denat (2013, p. 58), não apenas “[...] uma reflexão extra – ou infrapolítica (relativa aos indivíduos), mas também, ao mesmo tempo, a uma extensão da reflexão política mesma, até aqui indevidamente limitada pelas perspectivas estatais e nacionalistas, e pelas aspirações de curto prazo (interesses econômicos, militares, etc.)”. Neste aspecto, o pensamento político de Nietzsche pode ser rejeitado por alguns como inadequado às aspirações igualitárias. Mas, auxilia como uma proposta de reflexão acerca do que podemos compreender sobre a política moderna que se implementava através dos movimentos emancipatórios na Europa. Ainda conforme Denat (2013, p. 58), o filósofo nos indicaria a superficialidade do questionamento político habitual à esfera da cultura e dos valores, uma vez que,

[...] ele pretende precisamente não renunciar à política, mas antes repensar radicalmente o sentido da política, de modo que ela pudesse atingir efetivamente o alvo que ela até aqui fixou em vão: transformar a existência humana enquanto existência comum e não somente individual.

Se a existência comum diz do pertencimento a uma comunidade conquistada pela igualação difundida pelos ideários da política moderna, cabe contextualizar o lugar da crença na igualdade, advinda do cristianismo e da Revolução, ao ponto de o filósofo elaborar aforismos contundentes referentes a tal princípio. Para Viesenteiner (2006, p. 24), “[...] trata-se de uma crítica radical que Nietzsche dirige a uma determinada perspectiva que se utiliza de uma dinâmica niilista que torna igual a partir da exclusão das diferenças”, sendo o ideal de igualdade a impossibilidade de se pensar a “grande política” constituída de diferenças existenciais e multiplicidades sociais.

Destacamos, assim, as perguntas que deveriam estar presentes na questão da igualdade no cenário político, a saber: quais os objetivos da sustentação de um conceito como o de igualdade, na elaboração de uma fictícia “unidade” político-moral e como as relações desta crença fazem ver a decadência no homem moderno? Para que ou para quem interessa a igualdade? Que tipo de vida é promovida ou conservada pelo igualitarismo?

Para elaborarmos algumas possibilidades de resposta, precisaremos abordar a igualdade em seu contraconceito, a saber, o pluralismo como possibilidade de uma política radical, ou seja, pelo antagonismo que é a própria vontade de poder, termo a ser explicado no capítulo dois deste livro. Mas, antes, é necessário um parêntese para tratar de mais um aspecto da Revolução, qual seja, o tipo de moral que a fundamenta e ao princípio de igualdade, para, posteriormente, tratarmos do seu contraconceito e conseguirmos demonstrar como a concepção de *agon* contribuiu para o desenrolar de uma interpretação da política de pluralidades e de diversidades. Por agora, demonstraremos as forças morais que tanto comprometem e fragilizam os ideários da Revolução (democratismo): sua doença moral.

1.3. Moral de rebanho: imbricações entre o Cristianismo e a Revolução

Nietzsche empreende uma investigação histórico-genética dedicada à demonstração da proveniência da centralidade, dada a um único tipo de moral. *Em Além do Bem e do Mal* (1886) e na *Genealogia da Moral* (1887), o filósofo caracteriza os movimentos democráticos como expressões do homem moderno, o animal de rebanho e das massas. A crítica à modernidade, sinônimo desse sujeito decadente, está focada, sobretudo, na moral cristã e sua secularização na política e na cultura.

Um dos elementos centrais para considerarmos esta moral como essencial para análise do democratismo, é a pretensão de igualdade que, tanto na política quanto na cultura, falseia a efetividade do mundo a fim de enquadrá-lo numa concepção de “verdade”. Portanto, vemos a necessidade de apresentar que tipo de moral é essa, na qual Nietzsche investe esforços de compreensão. Trata-se de uma moral que, como apresentaremos mais à frente, só adquire consistência e comunicabilidade pela igualação do diferente, ideário próprio da Revolução Francesa.

A espécie de moral que adquire contornos na Revolução Francesa, está assentada em valores que se solidificaram ao longo dos séculos com a expansão da filosofia de Platão e do cristianismo. Conforme aponta Giacoia Jr. (2000, p.63), na obra *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche “[...] aprofunda e consolida a crítica da moral levada a efeito em seus escritos anteriores” e realiza uma decantação dos valores, modificando a essência da questão de uma mera história expositiva da moral para uma genealogia. Para Giacoia Jr. (2000, p. 63), “[...] a genealogia nietzschiana não se contenta mais apenas com uma abordagem histórica dos sentimentos e conceitos morais”, sendo apenas uma tarefa preparatória para um passo mais definitivo.

Nesta obra, Nietzsche reconhece no ideário moderno um estado doentio e decadente, causado pela influência primeira do platonismo e, posteriormente, pelo cristianismo. No primeiro, aponta o aprisionamento no Estado¹⁵ e a domesticação do bicho homem interiorizado. No segundo, o aprendizado das “últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais”: a reelaboração do instinto, feita pelo cristianismo, como culpa na figura de deus e a projeção para fora de si, no além, na eternidade. Em ambos os casos, houve um desdobramento sem igual na concepção da vida, cuja “[...] *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas como problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de ‘ideias fixas’, sua *vontade* de erigir um ideal”. (GM/GM II §22, p. 75). Ocorreu a desnatureza da existência e a hegemonia de uma razão que garantia a pertença no âmbito social, a “[...] *autêntica fatalidade* na história da alma do homem europeu.” (GM/GM III §21, p. 123).

A questão exposta pauta-se no afastamento que o cristianismo tem da realidade, uma vez que ao abdicar-la falseou os instintos e abominou a ciência, assim como a psicologia dos afetos e sentimentos humanos. Para o filósofo, não se trata de cura, apenas da culpa e da redenção, invenções e “[...] mentiras que ao fim não possuem nenhuma razão psicológica.” (AC §49, p. 58). Assim, sem a possibilidade de apreensão da realidade, o cristianismo edificou seus feitos imaginários (deus, espíritos, almas) para com eles comercializar a vida, criando causas, ciências e psicologias imaginárias. Ou seja, o mundo por ele orquestrado é de “[...] pura ficção, falseador e negador da realidade.” (AC §15, p. 20).

¹⁵ No subtópico 2.2 deste trabalho, “O *agon* na afirmação da vontade política”, utilizaremos o escrito “O estado grego” para melhor esclarecimento sobre a questão do Estado grego em detrimento ao Estado moderno.

À essa postura, exposta no *Anticristo* e orientada em *Ecce homo* (1888), Nietzsche pergunta diretamente sobre o sentido que “[...] têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos auxiliares de moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?” (EH §2, p. 77). E, de modo ímpar, estremece frente a negação da própria autoconservação, da retirada do corpo de cena, ou fazê-lo aparecer através do desprezo. Para o filósofo, isto é fazer da vida uma anemia, pois tornar o “[...] desprezo ao corpo a ‘salvação da alma’ [não é] senão uma receita de *décadence*.” (EH §2, p. 77). O domínio do cristianismo se efetivou, dentre outros modos, por meio de estratégias conceituais, tais como a concepção do pecado, a fim de que se fortalecesse a necessidade de abandono ao corpo e a supersatiação da alma – cuja substância é o conceito da moral como essência do mundo –, se tornassem a trilha oculta para o velho ideal do mundo verdadeiro. Eis um dos motivos pelos quais a modernidade se constituiu num estado de decadência, que produziu um tipo de moral, ou um tipo homem doentio; esse que perdeu seu centro de gravidade.

Em *Ecce Homo* §2, p. 77, ao apresentar o livro *Aurora*, vale destacar a preocupação do pensamento nietzschiano sobre a perda daquele centro de gravidade, entendido como os instintos naturais, a autoconservação e a fortificação do corpo. Seu afastamento, ou apagamento, resulta na “ausência de si”. E ausentar-se é, sobretudo, uma ação constante reiterada pela única moral que vigora até aqui. Delineia-se, assim, o contexto que leva a cabo a leitura de Nietzsche sobre os respectivos movimentos dessa época moderna, na qual “[...] estávamos doentes – da paz viciada, do compromisso covarde, de todo o virtuoso desasseio do moderno Sim e Não.” (AC §1, p. 10). A modernidade vive a partir de um artifício abstrato-conceitual e tudo que preconiza como progresso, não passa de uma ideia pois eleva-se acima da natureza e afasta-se da vida.

É nesta algema “moral”, fomentada pela modernidade, que ocorre a potencialização do ideal da igualdade como um desiderato cristão, porque o veneno da doutrina dos “direitos iguais” para todos é tido como resultado de uma guerra mortal, travada pelo cristianismo, desde “[...] os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao pressuposto de toda elevação, todo crescimento da cultura.” (AC §43, p. 49). Como afirma o filósofo (AC §43, p. 50), no cristianismo dá-se a vinculação da moral à política em seus desdobramentos, “[...] não subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para política!”, interferência que finda a presença da singularidade e, sobretudo, o *pathos* da distância.

No cristianismo, a igualdade fundamentada na “[...] prerrogativa de que a maioria faz revoluções e fará revoluções”, só pode traduzir-se por meio de sangue e crimes (AC §43, p. 50), pois a igualação só é possível por meio da castração e forja de nivelamento do singular e divergente. É nesta perspectiva que podemos ler que “[...] o ‘primeiro cristão’ – receio também o último [...] é um rebelde contra tudo privilegiado, a partir de seu mais básico instinto – ele vive, combate sempre por ‘direitos iguais’” (AC §46, p. 55). Na eliminação da singularidade¹⁶, peculiar à ordem natural da vida, apresenta-se “[...] o deus do grande número, o *democrata* entre os deuses” (AC §17, p. 22, grifo nosso) e a reivindicação por igualdade pode ser vista por um movimento de massa, uma vez que não se trata de uma igualdade pertinente a pares, mas de um aniquilamento da vida por meio de seu próprio falseamento. Falseamento que estará presente na causa

¹⁶ Quando falamos sobre singularidade o fazemos no mesmo sentido de Vanessa Lemm, para quem a singularidade posta em “cada célula ou ser, reflete a qualidade de vida, passado, presente e futuro de seu devir”. Dado que “nenhuma célula orgânica é como qualquer outra célula. Nenhum animal ou ser humano é como qualquer outro animal ou ser humano” (LEMM, 2009, p. 20, tradução nossa).

emancipatória das mulheres na primeira onda, e que trabalharemos no terceiro capítulo deste trabalho.

Na lógica quantitativa da massa ou do grande número, o movimento cristão-europeu, “[...] é desde o início um movimento geral dos elementos de refugio e dejetos de todo tipo. [...] É um agregado de formas de *décadence* de toda parte que se aglomeram e se buscam” (AC §51, p. 61) e nele subjaz a grande doença, “o rancor dos doentes, o instinto voltado *contra* os sadios, *contra* a saúde”. O democratismo é a vitória moral dos instintos cristãos e Nietzsche, reiteradamente, vincula a doença ao cristianismo em oposição à saúde de outros tipos, chamando a atenção para a inversão empregada pela estratégia cristã: “[...] o que faz doente é bom; o que vem da plenitude, da abundância, do poder, é mau” (AC §52, p. 62), sendo a própria Revolução Francesa tomada como uma disposição moral “boa” da humanidade (AC §11, p. 17).

Em suma, para falar da igualdade como o ideário cristão que se espalha na Revolução Francesa, há de se fazer uma crítica da moral dominante e colocá-la em questão a partir da *Genealogia da moral*. Sobre esta moral, Nietzsche (AC §24, p. 29 - prólogo) afirma: “[...] em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *resentiment* (ressentimento), esta se originando do Não àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã”. Isto dito, é nessa obra que o filósofo demonstra a necessidade de uma crítica dos valores morais, na qual “[...] o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”, sendo necessário conhecer as “[...] circunstâncias e as condições nas quais nasceram, se desenvolveram e se modificaram.” (GM/GM §6- prólogo, p. 29). Não se trata de fazer uma antropologia comparativa das culturas morais, mas de examinar e dissecar a moral dominante e os efeitos da eleição de uma moral única, que se tornou a expressão de todos os valores da cultura ocidental.

Já em *Além do bem e do mal*, aforismo 186, Nietzsche deixa essa tarefa clara. Os filósofos moralistas sempre estiveram preocupados com a “fundamentação” da moral como se ela fosse “dada”, mas o que eles não perceberam é que, em se tratando de moral, apenas o caráter descritivo e comparativo se pode realizar. Não obstante, no aforismo 5 da *Genealogia da moral*, Nietzsche (GM/GM §5- prólogo, p. 9) questiona:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?

Eis a indagação que orienta a tarefa de Nietzsche, isto é, em que pesa a afirmação de valores, de que forma estes são interpostos na vida e a enriquece, a promove ou a empobrece? “[...] Que tipo de homem se deve cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo futuro” (AC §3 p. 11), em relação ao tipo oposto “[...] o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem- o cristão”? (AC §3 p. 11). Tais questionamentos só podem ser observados por outros deslocamentos, como a política, a filosofia, a arte, a religião e todas as ações criadas para uma pretensa “verdade” sobre a vida. No caso desta pesquisa em particular, o plano político é o espaço no qual se coloca a questão da igualdade e seu baluarte movediço, a Revolução Francesa, atrelada à moral de valores cristãos.

Começaremos, assim, por apresentar os tipos morais que Nietzsche constrói na *Genealogia da Moral* a fim de evidenciar a moral que vige nos movimentos de emancipação do moderno, uma vez que se trata da moral de rebanho em que ocorre o processo de massificação. Porém, vale ressaltar que a estratégia dos tipos básicos já está apresentada em *Para*

além de bem e mal, aforismo 260, no qual o filósofo torna evidente que a tipologia é busca de uma resposta à pergunta “o que é nobre?”.

No entender de Brusotti (2006, p. 23), os tipos não servem apenas como instrumento de classificação, sendo “[...] categorias analíticas nas quais o material histórico e etnológico poderia ser agrupado numa investigação mais detalhada”. Mais do que isso, “[...] são forças históricas efetivas, que lutam entre si num conflito que já dura um milênio; eles são, por assim dizer, os veículos da história e, enquanto tais, objeto de uma investigação histórico-genealógica”. São importantes porque diferenciam as possibilidades de criação, pois nem todos os tipos são criadores, cabendo pontos distintivos entre eles, tais como: a coragem ou covardia, o cansaço, a fuga ou a disposição perante a vida. São as criações realizadas pelos tipos que enfraquecem, empobrecem ou elevam a vida. Isso marca de chofre a crítica da adesão das mulheres à moral emancipatória da Revolução. Saber ao que elas estavam aderindo e o modo como tal adesão comprometia suas vidas, implica analisar o tipo de moralidade que estruturava suas aspirações.

1.4. Os tipos morais e o germe da igualdade cristã

A moral de rebanho está posta na *Genealogia da moral* que, segundo Giacoia Jr. (2002, p. 63), é “[...] o livro mais conhecido de Nietzsche e nessa obra, ele aprofunda e consolida a crítica da moral levada a efeito em seus escritos anteriores, especialmente em *Humano demasiado humano* e *Aurora*”. Temos, portanto, na obra, uma análise pormenorizada e detalhada do homem moderno em detrimento de outros modos de valoração moral. Atribuindo a si uma tarefa peculiar, Nietzsche diferencia o seu tratamento histórico de outros que ele considera a-históricos e

impertinentes, pois tratou-se a moral como a busca da origem “do conceito e do juízo bom”, baseado no costume, na “utilidade, esquecimento e hábito”. (GM/GM I §2, p. 16). Porém, para o filósofo, não se trata da origem dos valores produzidos pela moral, mas de um movimento crítico que se pergunta pelo próprio valor da moral por meio da linguagem e, para isto, é preciso que a filosofia se desvencilhe das deduções metafísicas.

Ao longo das dissertações, ao descrever as doenças da moral, Nietzsche diagnostica a moderna Europa e os movimentos sociais que marcaram o triunfo da moral única de tradição cristã, tais como o Socialismo e a Revolução Francesa, sobre a qual afirma ter sido uma “vitória sobre o ideal clássico”, tendo a França “[...] perecido sob os instintos populares do ressentimento.” (GM/GM, I, §16 p. 41). Ainda nas dissertações, Nietzsche apresenta o animal doente pelo exercício ascético de cunho cristão, “a vida contra vida”, o falseamento dos instintos, a “[...] condição *doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte mais precisamente: com o desgosto da vida, com exaustão, com o desejo do fim.” (GM/GM, III, §13 p. 101-102). Neste panorama, Nietzsche demonstra, por meio de uma estratégia filosófica, dois tipos de ordem moral, quais sejam, a de senhor e a de escravo, o que vale para observarmos como tais valores são historicamente construídos e superestimados por um tipo específico de moral.

Na *Genealogia da moral* também há uma abordagem sobre o princípio de igualdade, posto na segunda dissertação, como a condição do assentamento da moral, mas não no sentido da Revolução e do ideário moderno. Na referida obra, o que está em questão é uma mnemotécnica para tornar o homem um animal capaz de fazer promessas e, para isto, foi preciso inventar uma forma de futuro, na qual estivesse bem distinto “[...] o acontecimento casual do necessário, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer

com segurança o fim, a calcular, confiar.” (GM/GM II §1, p. 44). Para isto, coube ao próprio homem se remodelar, se configurar como ele próprio confiável, constante e necessário também para si, em sua representação.

Ora, para fazer promessas é necessário que haja uma “fixidez” a fim de que o animal homem se torne capaz de responder, de se lançar adiante sem o risco de sair deste rumo. O que está em jogo é a produção de um indivíduo soberano, capaz de prometer. Isto é o que denominamos de mnemotécnica. Neste exercício, o funcionamento da igualdade é diferente, pois trata-se da produção de uma base de memória que, embora coloque o animal em risco de adoecimentos, é o horizonte, a memória da vontade e do futuro.

Ao nosso ver, a igualdade apresentada aqui como “manter sempre o igual” não segue o mesmo sentido daquele apresentado em outras obras, tais como *Humano demasiado humano* e *Para além do bem e do mal*. Existem modos de tratamento variados sobre a igualdade, dando ênfase ao pensamento perspectivo de Nietzsche, variando o tom, gradações que nunca são de uma tonalidade só. A memória da qual falamos acima, não é entendida unicamente como prisão a um passado que se rumina, por isso indigesto. Mas ela também tem o sentido de “querer”, no qual o lembrar é continuar querendo o já querido.

Segundo Ferraz (2002, p. 67) é uma “[...] verdadeira memória da vontade, não mais de uma indigesta prisão à corrente do passado”, mas um novo sentido de memória, em que “[...] se enfatiza seu aspecto ativo, vincula-se a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, à promessa deliberadamente mantida, [...] um lembrar-se que se quis, de um seguir querendo.” Esse “continuar querendo”, ligado a um por vir, toma outro significado tornando a memória um efeito da vontade, aliada à criação.

Feito este esclarecimento, voltamos a questão da diferença no tratamento do termo igualdade. Observamos que nesta segunda acepção, a memória vale como a configuração

do estável, uma vez que é por meio dela que o homem se torna “[...] uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável.” (GM/GM II §2, p. 44). Já na acepção política, que viemos trabalhando até aqui, o princípio da igualdade é uma ação conquistada pela moralidade do costume.

No entanto, Nietzsche elabora uma conjectura de que possa haver um tipo que ainda escape à moralidade do costume. Trata-se do indivíduo soberano,¹⁷ que, com domínio sobre si e suas circunstâncias, mantém a vontade saudável através do “[...] privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo.” (GM/GM II §2, p. 45). O indivíduo soberano é uma ideia desenvolvida na *Genealogia da moral*, II dissertação, sessão 2 em duas frentes: a primeira vivida como espectro e a segunda “encarnada”. A condição que possibilita seu aparecimento é o tornar-se maduro, perfazendo a completude plena de desenvolvimento. Dito de outro modo, o indivíduo precisa liberar-se por modo diverso, do seu meio. E isso ocorre pelo amadurecimento que se valida pelo evento da liberação dos meios enclausurantes, percorridos a partir de caminhos sinuosos e ambientes limitantes.

Por conseguinte, o indivíduo soberano é força e ruptura que rompe o passado e abre outras possibilidades. Aquele que pensa diferente de seu meio e de sua origem, uma excepcionalidade que o distingue pela sua forma de pensar, pela madurabilidade resultante da liberalidade da imersão e dos modos de convalescência. O que resulta numa postura distinta e permite uma nova aproximação da vida. Para Nadeen Hussain (2007, p. 157-19): as “[...] coisas nos aparecem como se fossem valorosas nelas mesmas, mas que esta

¹⁷ Nas obras entre 1978-1987, temos a referência ao ‘Espírito livre’ resultante deste indivíduo soberano. Em *Aurora*, o homem livre é não moral, posto que a moral se exerce pela coerção. O que entendemos por ‘originalidade’ é não estar inscrito em nenhum condicionante do costume.

aparência é gerada por nós” (HUSSAIN, 2007, p. 163), uma aparência criada.

O indivíduo soberano cria novas formas valorosas, formas distintas que irrompem a ideia de uma possível determinação e distinto dos demais. Ele mantém sua peculiaridade e superioridade na própria forma com que valora. As características que descrevem este tipo de indivíduo são o poder de responder por si mesmo e manter os instintos ainda não sujeitos ao ideal de igualdade dos modernos (ideário da Revolução Francesa).

Todavia, nem todos se inscrevem sob esta mesma perspectiva, uma vez que o indivíduo soberano é o fruto mais maduro à parte da moralidade. Como afirma Brian Leiter (2019, p. 77): “[...] esse indivíduo é ‘autônomo’ ou ‘supra-ético’ [*übersittlich*] no sentido bastante específico de não ser mais limitado pela moralidade do costume [*sitte*], [pois] ele é o animal aperfeiçoado, aquele tão aperfeiçoado pela criação da moralidade do costume”, que já não necessita mais desse tipo de disciplina para se realizar.

Não obstante, com o exercício histórico de ascetismo¹⁸ (entendido aqui como adoecimento lento e gradual dos instintos em sua hierarquia e vontade de poder) vivenciado pela “crueldade” de se criar uma memória que iniba o próprio instinto, o indivíduo soberano, sadio, dá lugar ao animal doméstico, sinônimo de homem moderno. Ou seja, até alcançarmos uma sociedade cujos pressupostos se assentassem na ideia de igualdade pelo estabelecimento de uma única comunidade moral, muito sangue e horror persistiram na fixação da conduta batizada como “correta”. “[...] O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*”, isto é,

¹⁸ Sobre os ideais ascéticos: *Genealogia da moral*, terceira dissertação, mas encontramos esse termo em *Humano demasiado humano I*, em *Anti-cristo* e no *Crepúsculo dos ídolos* - da antinatureza. Para este trabalho usamos a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*.

no processo de moralização, o “[...] homem aprende afinal a se envergonhar de seus instintos.” (GM/GM II §7, p. 52). É a comunidade que exerce o artifício de pôr em prática as condições indispensáveis para que a igualdade seja apreciada como uma necessidade, uma vez que aquela garante a estabilidade do indivíduo por meio da promessa de segurança, de conforto e de vantagens pelo convívio.

De modo contrário, caso quebre o compromisso de sujeição com a comunidade, ela o retira por não ser mais um igual e recai sobre o indivíduo singular toda espécie de hostilidade, daí a necessidade do castigo como reparação. Disso se infere que para estar em comunidade, ou se é igual – na recusa da possibilidade do indivíduo soberano, cuja saúde é de afirmação de seus instintos–; ou se está condenado à exterioridade, a exclusão social. Comunidade ou sociedade se referem ao modo como a moralidade instaura costumes. No aforismo 9 de *Aurora*, podemos observar a força que o costume tem no desenvolvimento da moralidade. Escreve Nietzsche:

[...] a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. (M/A §9, p. 17).

É necessário que se obedeça aos costumes para que o ideal de pertença possa acontecer. Neste caso, moralidade e costume resultam na mesma força de contenção do indivíduo e o oposto disso é “mau” para toda a comunidade. Escreve ainda Nietzsche que “[...] em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’.” (M/A §9, p. 17). Eis a necessidade de adequação do

comportamento ao igual, em oposição à dinâmica pluralidade da vida, o que significa que “[...] a idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar [...], já se apossou de toda fisiologia e teoria da vida.” (GM/GM II §12, p. 62).

Do ponto de vista político (da pequena política), partindo das leituras de *Além do bem e do mal* e da *Genealógica da moral*, os indivíduos devem se submeter às normas morais e políticas da sociedade civil, no “risco” de que a comunidade não se mantenha “coesa”. É sob a condição de adesão às normas morais, cultivadas por um disfarce de justiça¹⁹ que atenta contra a própria vida, que ocorre o assenhoreamento e a domesticação das singularidades individuais.

Esta domesticação vem envernizada por uma promessa de prosperidade social, cuja condição de usufruto é o comportamento dócil e obediente em prol do bem-estar social. Eis porque o “melhoramento” moral necessita ser contínuo, reiterado e disciplinador, pois qualquer indivíduo que quebre essa submissão prejudica a norma de segurança e compromete a criação do “bom” ser humano, útil e ingênuo.

Agora, se há resistência ao nivelamento moralizante social, desenha-se a figura do inimigo tal como observamos

19 Relembramos aqui o emblemático aforismo 451 de Humano demasiado humano intitulado “A justiça como chamariz dos partidos”. Nele, Nietzsche toca na falaciosa artimanha da classe dominante ao considerar a garantia de direitos iguais a todos como uma forma de fazer justiça. Porém, a justiça só é possível entre os iguais da classe dominante e o filósofo aventa que essa pretendida ‘justiça’ é exercida através do sacrifício e da renúncia feita por alguns. A justiça, nesse caso, é uma prática de manutenção do poder do estado vigente, do poder daqueles que ‘têm’ a ‘responsabilidade’ de garantir a justiça. E para manter-se nesse poder, eles precisam proliferar as injustiças. Dito de outro modo, para que os animais dependam dos alimentos que só uns poucos possuem, é preciso deixá-los sempre faminto. Eis a cena que finaliza o aforismo: “se alguém mostra pedaços de carne sangrenta a uma fera e depois os retira, até que afinal ele ruga: vocês acham que esse rugido significa justiça?” (MA/HHI, §451, p. 220), ou seja, é a reação uma justiça?

no aforismo 9 de *Aurora*, em que Nietzsche acena para essas interrupções no âmbito da tradição: “[...] se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral.” (M/A §9, p. 17). Isto é, se há os que vivem de acordo com sua “natureza” singular, a moral logo projeta o imperativo da igualdade e da identidade, no qual todos precisam se tornar idênticos no processo de moralização. Portanto, igualar o que é desigual é conferir uma identidade niveladora, que só é possível por meio da degeneração fisiológica, conforme escreve Nietzsche:

[...] tipo de ser humano forte que está sob condições favoráveis, um ser humano forte adoeceu. O que a ele falta, o deserto, uma certa natureza mais livre e perigosa e forma de existência em que tudo o que é ataque e defesa e os instintos do ser humano forte se manifestam. Suas virtudes foram excomungadas pela sociedade; as unidades mais animadas dentro dela imediatamente se misturam com as emoções depressivas, com suspeita, medo, desonra. Mas esta é quase a *receita* para a degeneração fisiológica. (GD/CI §45 - Incursões de um extemporâneo, p. 94 – 95).

Vemos neste aforismo uma espécie de adoecimento pela degeneração fisiológica, um tipo de desordem que acomete os indivíduos fortes, nos quais a vergonha e o medo pesam sobre os instintos. A domesticação – vista através da moralidade dos costumes, que funciona como camisa de força – tornou o homem confiável (GM/GM II, § 2, p. 44), o que significa o ódio ao animal excepcional, sua rejeição e adoecimento. Por meio deste pensamento, destacamos a forma

como a moral balizou os dois tipos²⁰ morais, pensada na genealogia de Nietzsche.

Antes, porém, precisamos ressaltar que os tipos elaborados como estratégias de filosofia, para além dos experimentos cênicos, carregam consigo miríades de referências e arrojamentos da linguagem, que são estrategicamente elaborados pelas preferências filosóficas de Nietzsche para sinalização de seu próprio projeto filosófico. Esta sinalização está na força que ele imprime nos tipos, marcando diferenças, oposições ou sintonia (pela afinidade ou fina ironia) com eles.

Dentre os tipos estão o espírito livre, trágico e socrático, senhor e escravo, forte e fraco, tipos que elevam ou empobrecem a vida. São inúmeros os aforismos elaborados para cunhar a imagem dos tipos e, conseqüentemente, seu contrário, realizando uma leitura que pode ser interpretada como sintomática dos tipos²¹. Observamos, portanto, nos tipos de

²⁰ Nietzsche utiliza a palavra *tipo* ao menos em cinco sentidos: “como contraconceito àqueles conceitos abstratos tais como ‘conceito’, ‘pensamento’, ‘conhecimento’, etc. [...]. Como conceito fluido que pode receber inúmeras formas e é empregado por Nietzsche como contraconceito que desuniversaliza conceitos pretensamente universais, ou seja, uma espécie de práxis perspectivista que desestabiliza o que se pretende fixo [...]. Como estratégia literária, cujo recurso à tipologização, distancia-se tanto da especificação pessoal de indivíduos – pois seu interesse é muito mais pela caracterização de formas de vida”. Além de usar como uma qualidade formal comum aos grupos de uma espécie, Nietzsche o utiliza como caracterização sintomatológica, que carrega consigo sempre o estatuto de um mero signo, da qual ele o instrumentaliza como semiótica para um pensamento. Assim, “*Typos* remonta ao contexto no qual ele é formado e conservado por uma determinada moral”. Cf. VIESENTEINER, J. L. “[...] que o valor da vida não pode ser estimado”: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo “o problema de Sócrates”, no crepúsculo dos ídolos, de Nietzsche. Revista *Aurora*, volume 24, número 34, 2012, pp. 333 – 355.

²¹ As obras de Nietzsche são frequentemente constituídas por tipos, *A genealogia da moral*, *Ecce Homo*, *Humano demasiado Humano*, *Além de bem e mal*, na qual encontramos um capítulo destinado à pergunta *O que é nobre?* e o *Anticristo*, obra em que afirma: “[...] na *Genealogia da moral*

moral do senhor e do escravo, a força com que são descritos, sendo sua diferenciação estabelecida pela intensidade ou afirmação da vida em cada um.

A valoração criativa diferencia os tipos: o senhor gera, a partir de si mesmo, a sua interpretação, e faz de si uma ação estética contínua. O escravo, por sua vez, não tem a si mesmo como referência, afasta-se do seu ponto de partida, de seus instintos, e deseja espalhar-se na valoração comum, contemplada por qualquer um que não seja si mesmo; ou melhor, sua valoração não está na afirmação de si, mas em sua própria negação. Logo, é pela apreciação das características de cada tipo que desvelamos o conteúdo moral interposto entre os dois, descritos na primeira dissertação da *Genealogia*.

Nietzsche inicia a dissertação com a construção e desconstrução de hipóteses. A moral do tipo senhor é apresentada como a ação permanente de “[...] tomarem para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores”, sem importar-lhes a utilidade (GM/GM I §2, p. 17), mesmo que este seja o ponto de vista mais estranho. O tipo senhor cria para si, pelo instinto, hierarquias e pelo *pathos da distância* alarga o direito senhorial de dar nomes. Dizer, “isto é”, “[...] marca cada coisa e acontecimento com um som, como apropriando-se assim das coisas.” (GM/GM I §2, p. 17). Consequentemente, a linguagem pela qual fixamos juízos foi a experiência cotidiana em todas as épocas. Sendo assim, não esquecemos a utilidade depois de naturalizá-la, mas ao contrário, todas as épocas criam e recriam novas utilidades conforme o sentido do que é útil, seguindo uma predisposição ao conveniente que é sempre realocado em sociedade. Resta, no trato da linguagem, estudar como as palavras que inauguram existências se modificam conforme uma teia de relações

expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral do *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do Não àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã” (AC/AC, § 24, 29), dentre outras obras.

infinitas, de micros e macros poderes institucionalizados no discurso.

As linguagens, que cunham o sentido de bom e mal, foram embaralhadas e passaram despercebidas porque “[...] o mundo moderno exerceu um preconceito democrático” (GM/GM I §4, p. 19) sobre elas. Ou seja, as diferenças deixaram de ser vistas como parte da vida e o bom, sinônimo de igual, comum, mostrou-se ser o discurso tolerado para afirmação de uma única classe que parecesse “justa”. Ao denunciar isso, Nietzsche expõe três formas de reconhecimento do tipo senhor, de categoria superior: primeiro, pela superioridade no poder (os senhores, poderosos, comandantes); segundo, pela forma mais visível da superioridade: “os ricos, os possuidores”; e, terceiro, “os traços típicos de caráter”. É este último que interessa ao filósofo (GM/GM I §5, p. 19). A diferenciação desses três tipos é fundamental para que não se confunda os argumentos de Nietzsche com a eleição de um tipo específico de classe de poder aquisitivo.

Os senhores típicos de caráter são aqueles que “[...] têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios.” (GM/GM I §7, p. 22). Eles estão tomados por uma “atividade robusta, livre, contente”. Em meio a esta cena hipotética de força, importa destacar o valor que toma as ações de conservar-se a si mesmo. O que significa que, para o tipo senhor, o único sentido possível é o de si. O outro inexistente não por um egoísmo moral (mesmo porque não há crença de um “eu” que irrompa a ação), mas pela própria singularidade que se afirma no senhor. Na filosofia de Nietzsche, o egoísmo recebe outra interpretação. Ele é a própria singularidade, isto é, a única esfera possível de ser vivida e sentida é a de si próprio. Portanto, nobreza é a marca de distinção de alguém que conquistou a independência e, sobretudo, àquela alma que “[...] tem reverência diante de si mesma.” (JGB/BM §287, p. 192).

Na valoração do tipo nobre, o senhor “[...] age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”; quando diz de conceitos negativos, tais como “[...] o baixo, comum, ruim, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão.” (GM/GM I §10, p. 26). Por conseguinte, quando o modo de “[...] valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre com relação à esfera que não lhe é familiar, que ele recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, a do baixo povo.”. O desprezo que dele brota é uma mistura de “[...] negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar.” (GM/GM I § 10, p. 26). Ao descrever o tipo senhor dessa forma, Nietzsche, concomitantemente, desvela o tipo escravo em forma oposta, dado que sua força faz o caminho inverso ao do senhor.

A força passiva do tipo escravo age quando o ressentimento “gera valores [...] sendo o Não seu ato criador”. Segundo Nietzsche, é necessário “dirigir-se para fora”, em vez de “voltar-se para si”, o que requer um mundo externo cuja ação é consequência e subterfúgio frente a incapacidade e a opacidade da ação. O senhor cria e o escravo perverte. Para isto é necessário alterar a interpretação que o senhor faz de si como bom, para refrear e limitar a ação do indivíduo como seu próprio referencial. “[...] Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, [...] sublinha a nuance de ‘sincero’, e talvez também ‘ingênuo’, o homem do ressentimento” faz o oposto. (GM/GM I §10, p. 27).

Sua alma *olha de través*, ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do

momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (GM/GM I §10, p. 27).

Tal ação fortalece uma inteligência maior que se impõe como “condição de existência de primeira ordem”, desenvolvendo a oposição, inteligência e instintos, pois enquanto o tipo nobre tem na inteligência apenas um “luxo de refinamento”, sendo essencial o “funcionamento dos instintos como reguladores *inconscientes*” (GM/GM I §10, p. 28), o tipo escravo tem nela o fortalecimento das forças reativas, cujos instintos são reprimidos por meio do medo e do ódio. Na negação dos instintos – de força plástica, modeladora e regeneradora, na qual o tipo nobre está em harmonia com sua vontade –, Nietzsche observa não só o jogo etimológico como também o semântico, que se instaura a partir dessa inversão:

Acredito poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum*=*duelum*=*duen-lun*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa, da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma Antiga constituía a “bondade” de um homem (GM/GM I §5, p. 20 - 21).

No entanto, este léxico deixará de representar a posição do indivíduo no trato consigo e do ser da dissensão e da disputa, para funcionar mediante a força do tipo escravo. O que está em jogo é o desenvolvimento dos valores “bom” e “mau” e as condições morais e históricas em que esses valores são modificados. Disposto no tipo escravo, tudo o que não se enquadrar no que ele considera como “bom” será designado “mau”, covarde, infeliz, miserável, não lhes dizendo respeito; e o que for diferente disto precisa ser apagado.

Nestes jogos de reajuste da linguagem e de valores, importa uma genealogia que desmascare os usos atribuídos a partir da inversão da “origem” e fazer ver como tal inversão obteve força para fazer-se valer sobre as demais, ou seja, quando o traço distintivo do tipo moral se sobrepôs ao outro. O que vale a pergunta: *qual ação exerceu força o suficiente para a eliminação da moral de senhores e para o espraiamento de um “tipo” por toda uma tradição?* Para Nietzsche foi a casta sacerdotal em seu binômio moral/religião que funcionou de modo definitivo, pois a regra de que a “[...] preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual, não constitui ainda exceção.” (GM/GM I §6, p. 21). Além do que,

[...] o modo de valoração nobre sacerdotal tem outros pressupostos: para ele a guerra é um mal negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram os sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram (GM/GM I §7, p. 23).

Para disseminar seus valores, a classe sacerdotal corrompeu a interpretação dos valores nobres e o espírito de vingança próprio do tipo escravo, buscando verticalizar tudo em uma única moral de ascendência espiritual. Em suma, o indivíduo deve ser “humilde” o suficiente para fazer do outro a fonte de seus valores. Como exercício ascético, deve negar-se infinitamente, pois somente assim evitará ser constrangido pela comunidade como “egocêntrico” e “egoísta”. Por intermédio desta ação, “[...] sabe-se quem acolheu a herança

dessa transvaloração judaica” (GM/GM I §7, p. 23): fora o próprio cristianismo que, após dois mil anos, deu efeito a rebelião escrava na moral através de um *novo amor*. Consequentemente, o adversário foi colocado para o puramente espiritual, ou como afirma Sousa (2014, p. 36), foi “o golpe do sacerdote sobre o guerreiro”.

Por esta demonstração, acenamos para o tipo de valor ou valores que permeiam o ideário moderno e, consequentemente, o modelo no qual as mulheres da primeira onda do feminismo fizeram questão de aderir. Caso haja dúvidas sobre qual o problema de aderir a tais valores – que se arrogavam plenos de igualdade –, é necessário demonstrar que a formação e a necessidade de produzir valores “únicos” e “absolutos” já era o próprio problema.

A nova moral de escravo, revestida de “amor” e de “igualdade”, apregoada pelo cristianismo, não negou o espírito ressentido e vingativo da primeira classe sacerdotal, mas a coroou, “[...] estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, [nas mesmas] metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam.” (GM/GM I §8, p. 24). Neste percurso, a moral do tipo escravo, bem sucedida, intoxicou tudo o que possa ainda se diferenciar dela. Em suma, a marcha desse envenenamento deu-se a ver por todo o *corpus* de indivíduos, pois “[...] os portadores dos instintos depressores e sedentos de desforra, os decadentes de toda escravidão europeia e não europeia [...], representaram o retrocesso da humanidade” (GM/GM I §11, p. 31), e a desforra se realiza na pretensão de uma ideia que nivele a todos.

Observamos que em meio a toda linguagem tipológica – pelo qual se descreve a doença e saúde dos tipos –, o que vai se esboçando é o modo como a tradição se constituiu por meio da cooptação e enfraquecimento do tipo nobre. Mas não só isso. O que vige em importância é que a destruição do tipo nobre é sinônimo do aniquilamento da própria cultura, isto é, tomar a cultura como um instrumento cuja função é

“[...] amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* (GM/GM I §11, p. 30)”, é atribuir um sentido totalmente inautêntico à cultura, pois esta não se mantém ativa com a perpetuação de um único tipo moral. Se assim o fosse, a criação estaria, de uma vez por todas, comprometida. Afinal, como o igual, fruto do “apequenmento e nivelamento do homem europeu” (GM/GM I §12, p. 32) pode criar? Eis o ponto que intentamos alcançar. Ou seja, é pela degeneração dos tipos em sua diversidade, que o princípio da igualdade, como princípio único, passa a ser tomado pela casta cristã como um valor em si mesmo, valor este que será intensificado pela política moderna.²²

As instituições modernas, resultantes deste processo de inversão e aniquilamento, constituem-se, elas mesmas, como opressoras do corpo e de toda criatividade, uma vez que inibem a existência de indivíduos singulares. Nietzsche via na força individual a possibilidade da criação de uma cultura superior àquela de massa, produzida no moderno a partir das manobras políticas realizadas pelos movimentos de emancipação. O filósofo entendia que as potencialidades de criação estavam se atrofiando pelas próprias organizações sociopolíticas, cuja função institucional era cada vez mais docilizar os indivíduos postos em critério de igualdade a partir da aniquilação das diferenças.

Desta forma, a crítica de Nietzsche ao tipo moral que se sobressaiu no ocidente, refere-se ao desenvolvimento de uma sociedade de massa cuja homogeneização é nociva às energias vitais de uma individualidade superior. Neste aspecto, a Revolução Francesa seria uma nova rebelião escrava da moral e o conceito de igualdade uma impostura contra a própria vida, pois igualar o que por “natureza” não pode ser igualado é fazer da doença o estágio normal dos indivíduos.

²² Assunto que desenvolveremos no subtópico 2.2. “o *agon* na afirmação da vontade política”.

Capítulo 2.

O reverso da igualdade frente a vontade política

2.1. O conceito da Igualdade como impostura à vida

Ao longo de séculos, o conceito de igualdade foi tratado com poucas suspeitas e até como essencial à existência social dos indivíduos. Porém, Nietzsche e alguns outros filósofos²³ começaram a desconfiar da pureza deste conceito. O princípio de igualdade, uma prerrogativa da moral cristã, não passaria despercebido ao filósofo genealogista da moral, que tratou de demonstrar as contradições, limitações e a própria insustentabilidade das relações político-sociais por meio da crença naquele conceito. O princípio de igualdade é uma promessa que jamais se realiza, simplesmente porque não existem iguais.

²³ Trata-se, por exemplo, do pensador francês Alexis de Tocqueville, 1805 - 1859, filósofo que se dedicou a pensar os limites da democracia, dado que esta poderia se transformar em seu próprio inimigo, uma vez que os sistemas de governo sempre supervalorizaram essa forma de governo como o governo de todos. A análise da obra de Tocqueville sugere as inquietações e inseguranças que podem desenvolver um processo democrático individualista. Tocqueville também analisou a grande Revolução na obra *Antigo Regime* e a *Revolução*, publicado em 1856. Nesta obra, o autor analisa a sociedade, a causa e as motivações da Revolução e nela também critica o conceito de igualdade que vem sendo difundido pelos ideários revolucionários.

No transcorrer de sua recepção na teoria política, Nietzsche recebeu críticas que o denominavam, por exemplo, de anti-igualitário e aristocrático²⁴. No entanto, cabe ressaltar que a trajetória que o filósofo realiza, no que diz respeito ao ideal de igualdade, está no transcurso de suas obras e a análise deste conceito remonta a uma genealogia de Platão e ao cristianismo. Esta posição é reforçada e redimensionada constantemente em todo percurso filosófico de Nietzsche. Mas, em se tratando da polêmica filosófico-política criada em torno do filósofo, por que ele tece uma crítica filosófica a ao conceito de igualdade?

São inúmeras as possibilidades de resposta que Nietzsche apresenta de modo esparso – ora breves, ora longas – e contundentes. Todavia, o eixo da questão é o substrato moral em que se assenta a noção de igualdade. A moral de escravo, que funciona como a única na afirmação de uma “verdade” direciona-se contra a existência, resultando numa unilateralidade político-moral que compromete a própria vida em sua pluralidade. A unilateralidade, segundo Viesenteiner (2006, p. 21), se refere à dinâmica “[...] decadencial presente desde um dos germes da cultura ocidental, o da cultura judaico-cristã, bem como no prolongamento a partir dos movimentos sócio-políticos da modernidade, que faz com que uma perspectiva se absolutize”. E, no caso em questão, o que se absolutiza é a propagação de que a liberdade, os direitos iguais, a democracia são promovidos. Juntamente com estes conceitos, oriundos de uma moral de rebanho, as ideias emancipatórias da igualdade embasaram também a

²⁴ Destacamos a crítica tecida por John Rawls, por exemplo, em sua obra *Teoria da Justiça* de 1971 que prevaleceu entre as décadas de 60 e 70 do século XX e, mais recentemente, em 2002, Domenico Losurdo, em sua obra *Nietzsche o rebelde aristocrático*, expõe um retrato político de um pensador conscientemente aristocrático e totalmente negativo às revoluções. Losurdo insere Nietzsche nas grandes teorias políticas de cunho imperialistas que, por sua natureza, são antigalutárias, excludentes e deterministas sociais ao molde dos darwinistas de finais do século XIX.

causa feminista da primeira onda. Prerrogativas foram erguidas a partir de uma moral que não suporta as diferenças e as singularidades.

Não existe uma obra exclusiva na qual o conceito esteja estruturado ou sistematizado. Mas o termo “igualdade” se encontra em quase todas as obras de Nietzsche, mencionado ao menos 152 vezes em obras como: *Humano demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *Gaia ciência* (1882), *Além do bem e mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Anticristo* (1888), ou seja, com maior recorrência nas obras da última fase do filósofo²⁵. Isto sem considerar, é claro, as menções análogas tais como “igual” e “igualitário”, além do termo aparecer de outras formas: metafórico ou vinculado a movimentos sociais, políticos e emancipatórios como a Revolução Francesa e tipos de filósofos que parecem encarnar a defesa deste princípio a exemplo de Rousseau. Ou seja, há muitos modos de dizer “igualdade” em Nietzsche.

Para efeito deste tópico, daremos enfoque em algumas obras, tais como *Humano demasiado Humano*²⁶, obra intermediária publicada em 1878 e “[...] unanimemente

²⁵ Adotaremos neste trabalho a divisão estabelecida por Giacoia Junior (2000) sobre a periodização da obra de Nietzsche em três fases. O primeiro período, denominado de o jovem Nietzsche, situado entre 1870 a 1876; o segundo período também conhecido como Nietzsche intermediário que vai de 1876 a 1882; e o terceiro período também compreendido como Nietzsche maduro que abrange de 1882 a 1889. Cf. GIACOIA Jr. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. Esses períodos também foram mencionados por Scarlett Marton em sua obra *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*, na qual denomina de 1º período ou período romântico (1870 a 1876); 2º período ou período do positivismo cético (de 1876 a 1882) e 3º período, ou período da transvaloração (1882 aos primeiros dias de 1889).

²⁶ Para Paolo D’Iorio (2014, p. 95): “os rascunhos de *Coisas humanas, demasiadamente humanas* marcam logo de saída uma guinada antimetáfrica [...]”. Em 1876, Nietzsche renega a fase wagneriana, retoma certas aquisições de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, à história, à ciência”.

considerada o marco inicial de seu segundo período de produção” (GIACOA, 2000, p. 43); *Além do bem do Mal* (1886), obra que “[...] leva a efeito uma crítica radical da modernidade cultural [...] preparando as bases para a transvaloração dos valores” (GIACOA, 2002, p. 8); e *Crepúsculos dos ídolos* (1888), “[...] resumo da sua mais essencial heterodoxia filosófica, a comunicação do resultado mais maduro do seu filosofar último” (MONTINARI, 1997, p. 78); além da importante obra *A gaia ciência*. Essa escolha se dá por serem nestas obras que encontramos, de forma mais evidenciada, a crítica à modernidade e o desenvolvimento de uma semântica fluida e plurissignificativa, em que os termos referentes à mulher vão se apresentando. Vale ressaltar que, embora estes livros integrem mais diretamente o conceito que pretendemos expor nesta pesquisa, faremos uso de outras obras que ajudam a apresentar como o ideal de igualdade se forma na radicalização do ideário político moderno, entre alterações e contestações na filosofia desse pensador.

Igualdade é um termo que, na filosofia de Nietzsche, oscila entre dois sentidos: aquele em que ela se dá entre pares, marcada pelas diferenças, exemplificada no tipo grego arcaico; e aquele atribuído pela classe burguesa de uma igualdade liberal de nivelamento político e mercadológico. Observamos o contraste entre os dois modos como marcas das diferenças significativas no que entendemos por igualdade na modernidade que, apresentada na esteira da moral platônica cristã, torna-se a essência do discurso da política moderna. No primeiro caso, abordar o ideal de igualdade é antes tratar da hipótese que Nietzsche elenca sobre como a igualdade era vivida na Grécia antiga. O filósofo faz isso a partir de um recorte específico e, para compreendermos a leitura que ele faz dos gregos, é preciso analisá-la como estratégia da eleição de uma narrativa que é tensionada na discursividade tipológica, para dar conta do exercício genealógico que o filósofo intenta.

Neste sentido, a questão dos gregos é mais evidenciada em seus primeiros escritos, no *Nascimento da Tragédia*, de 1872, e, sobretudo, em *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, de 1872, nos capítulos “Disputa de Homero” e o “Estado grego”. É neste último que Nietzsche contrasta o Estado grego ao mundo moderno, pelas vias da intensificação do trabalho tornado “dignidade” e finalidade de existência. Já no primeiro, ele resgata uma ideia peculiar de política e desenvolve a concepção de um *agon* grego, processo fundamental que possibilitava o funcionamento e a organicidade da *polis*, tema que iremos trabalhar no capítulo intitulado “O *agon* na afirmação da vontade política”. Em momentos posteriores, vemos novamente a análise de Nietzsche da cultura grega, agora para demonstrar o tipo nobre nas obras do último período, principalmente, no que respeita às obras *Além do bem e do mal* (1886) e a *Genealogia da moral* (1887).

Dito isso, estão nas primeiras obras as hipóteses filosóficas sobre a Grécia arcaica, pois nesta, diferentemente da Grécia clássica, os gregos se constituem como uma cultura caracterizada por uma fantástica exaltação da vida, fruto da necessidade de sobrevivência, uma vez que “[...] para viverem tiveram que criar e domar suas dores” (NT §3, p. 36-37), desenvolver criatividade autêntica, buscar a beleza e, sobretudo, vivenciar a crueldade, a inveja e o desespero como sentimentos próprios da vida e não antinaturais. Por conseguinte, Nietzsche interpretou a cultura, o mundo helênico, por seu múltiplo sentido e pela ausência de negação no que tange as afetações da existência. Se, por um lado, o mundo grego arcaico exalta a harmonia, a leveza, por outro afirma o que é terrificante, vivendo-o através do desafoço e da superação. Ao compreender as perspectivas contingenciais como necessárias à manutenção da saúde, o homem homérico lhe parece como hipótese vital e radiante, pois a exaltação da vida em nada correspondia ao ideal ascético de espiritualidade e dever que o homem moderno desenvolveu.

A igualdade entre os gregos era de outro sentido e não se refere ao princípio de igualdade difundida entre os modernos. Entre os gregos existem os iguais em condições semelhantes e que se contrapunham aos muitos. Neste caso, a distinção se dá em nome da singularidade partilhada entre os comuns, ao passo que a igualdade burguesa liberal tenta se estabelecer pelo nivelamento e massificação das singularidades. À vista disso, Nietzsche inicia um abalo do “universalismo” que nada mais é do que o interesse de um particular (europeu, adulto, branco, macho etc.) que se trasveste de universalidade.

Entre os gregos, a igualdade se elaborava através do reconhecimento do diferente. Quando o “nobre” almeja a igualdade devido à sua própria diferenciação, já é por meio da distinção necessária para os bons relacionamentos. Assim, viver a igualdade é mover-se “[...] entre os iguais, os dotados de iguais direitos, com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem no trato consigo.” (JGB/BM §265, p. 181). A alma nobre honra, no igual, “[...] a si própria neles e nos direitos que concede a eles, não duvida que a troca de honras e direitos pertence ao estado natural das coisas.” (JGB/BM §265, p. 181).

Por tal circunstância, a alma nobre não olha para cima, mas sim adiante, de maneira lenta e horizontal, pois quando ocupa o mesmo *locus* não há porque haver a tentativa de justiça por meio do direito, uma vez que ela, a alma nobre, já está acima. Entretanto, podemos afirmar que, com a inversão dos tipos morais elaborada pela casta sacerdotal – primeiro pelos judeus e depois pelos cristãos, já demonstrada no tópico anterior –, foi na idade moderna do século XVII para o XVIII que este conceito foi supervalorizado, tendo seu sentido inteiramente expandido e popularizado pelo meio político.

Se podíamos entender que a noção de igualdade foi, em alguma perspectiva, possível e vivida por um grupo de pares que se assemelhava por suas forças, agora, com as

perspectivas políticas de um liberalismo ou democratismo, ela toma um sentido irrealizável e falacioso. Nietzsche acompanha os movimentos que estão eclodindo na Europa do século XIX como efeitos da Revolução Francesa, consubstanciados em movimentos democráticos de verve liberal que radicalizavam o sentido e a importância da “igualdade”. Estes movimentos são vistos pelo filósofo como ações de uniformidade e sobre os quais imprime a “[...] denúncia da cumplidade entre a moral cristã e o projeto político da modernidade” (GIACOLA, 2002, p. 26), assim como diagnóstica a sua fundamentação platônica cristã acionada na ação política.

Neste aspecto, partindo da moral absoluta, que agora se impunha como condição indispensável para os movimentos políticos, o mote da questão era a unanimidade gregária de uma moral universalista, sinônimo de “[...] uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fricção do espetáculo da alma” (JGB/BM §291, p. 194), um atrito ou apequenamento das singularidades.

A uniformidade do igual significa uma forma de fatalidade, de decadência ou “degeneração global do homem” que Nietzsche compreende como diminuição do ser até tornar-se o perfeito animal de rebanho, “[...] essa animalização em bicho-anão de direitos e exigência iguais.” (JGB/BM §203, p. 104). Na diminuição dos indivíduos, a igualdade produz o nivelamento da cultura, a fixidez reguladora e o que é próprio da diferença deve ser extinto. Müller-Lauter (2009, p. 41), ao considerar o tema, afirma o quanto esse conceito serviu para a fundamentação do raciocínio lógico. Porém, “[...] ao tratar o semelhante como igual – foi a primeira (a lógica) a criar todos os fundamentos em que ela se assenta”. Deste modo, ela é uma invenção que não apenas falsifica, na medida em que o diferente é forjado como igual, mas também cria um “aparente” que se tomou como “verdade em si”.

Ainda conforme Müller Lauter (2009, p. 43), no que tange à lógica, essa igualação não é negativa, mas

facilitadora das relações do conhecimento, uma vez que ela se apoia sobre a “[...] convicção enganadora de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo”. Isto posto, a igualação é, desde sempre, um “tornar fixo” que se transformou em habitual e neste caso, verdade. Porém, não se trata de reabilitar a lógica, mas de demonstrar como sua ilusão de fixidez também compromete as relações valorativas, uma vez que acabamos pressupondo a “igualdade” como verdade eterna por todos os tempos e em todas as coisas. Dito de outro modo, “[...] toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem [...] como um *ser* eterno, [...], mas tudo veio a ser.” (MA/HHI §2 - Das coisas primeiras e últimas, p. 16). Essa ideia inventada de ser igual ou o mesmo no tempo, demonstra, segundo Müller-Lauter (2009, p. 137), que há “[...] uma necessidade biológica de o homem conceber como igual tudo o que é semelhante, de fixar o que na torrente do vir-a-ser é móvel”, consolidando a ideia de que as coisas são fixamente iguais. Mas, para Nietzsche, foi:

[do] período dos organismos inferiores que o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel (MA/HHI, §18, p. 28).

Se tudo o que é igual é uno e imutável, estamos trabalhando com exclusões e seleções. Entretanto, escreve Müller-Lauter (2009, p. 45), “[...] a exclusão das determinações opostas de um estado de coisas não pode de modo algum negar o que foi excluído, dado que já é faticamente encontrado, ou seja, impõe-se sempre de novo”. Assim, devemos compreender que tal oposição, no caso da lógica, nada mais é do que “artigos de fé regulativos” porque não existem fatos eternos, questão problematizada no parágrafo 2 de *Humano demasiado humano*. Nele, Nietzsche analisa a vida por outro viés,

declarando que as formas fixas das quais partimos são, em grande parte, fruto de uma negativa ou resistência para “[...] aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.” (MA/HHI §2, Das coisas primeiras e últimas, p. 16).

Haja vista que a filosofia ocidental tomou o homem como inalterável, “possuidor” de um poder de compreensão total da existência, nesse pretensão orgulho de acreditar “[...] nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritate* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho de se “[...] elevar acima do animal [...] por seu pressuposto ‘conhecimento’ do mundo.” (MA/HHI §11, Das coisas primeiras e últimas, p. 20). Porém, “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MA/HHI §2, Das coisas primeiras e últimas, p. 16). O que a tradição fez foi fixar artificialmente uma verdade renegando a efetividade na qual a vida se realiza. Por conseguinte, o resultado foi o apagamento das contingências presentes e constituidoras de todas as coisas.

Ao se tomar o devir das coisas por *unidade-verdade-igualdade*, a filosofia criou o problema da transposição que se faz das relações de fixação “lógica” para as relações de valores. Afirma Nietzsche: “[...] esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essa oposição também a natureza interior, o mundo ético-espiritual” (MA/HII §67, p. 201), cujas ações são vistas como excludentes e lidas pelos metafísicos como “[...] a crença nas oposições de valores.” (JGB/BM §2, p. 10). Todavia, a oposição não está posta para a justificativa da necessidade de uma unidade, mas antes, para fazer ver as nuances de um antagonismo efetivo no mundo, circunstância que o conceito de igualdade nega. Para Müller-Lauter (2009, p. 46), em Nietzsche, o antagonismo é “[...] imanente à efetividade do mundo que reside nas oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou

e continua a desdobrar-se”. Consequentemente, introduzir postulados lógicos na existência não altera o próprio acontecer. Em outras palavras, a proposição é sempre derivada e não originária.

Por este ângulo, considerar o antagonismo da existência como facticidade é afastar-se de uma compreensão lógica redutora, uma vez que essa só é possível pela falsificação alcançada pela fixidez de um mundo verdadeiro, ou melhor, pela forja de um aparente “verdadeiro”, pois no que se refere à vida efetiva estaríamos sempre diante de um mascaramento do antagonico que, para se supor o “igual” exige a eliminação das diferenças, a multiplicidade, a pluralidade e, sobretudo, a extinção da hierarquia saudável dos próprios instintos.

A função da hierarquia dos impulsos tem um papel fundamental para a produção da cultura²⁷, pois Nietzsche comumente “[...] associa os processos culturais, tais como a formação de um povo ou de uma moral, à domesticação (*Zähmung*) do selvagem e à criação seletiva de uma certa raça.” (FREZZATTI, 2004, p. 119). A manutenção de um corpo sadio está associada à hierarquia dos impulsos, pois quando “[...] tornado uma ‘unidade’ pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s), o corpo é saudável; sendo desorganizado ou anárquico, o corpo é mórbido”

²⁷ Aqui vale a diferenciação nos modos como o filósofo emprega o termo cultura dentro de sua variada obra. A concepção de cultura que aqui tratamos não é a mesma elaborada pelo jovem Nietzsche, como descrita em suas Considerações Extemporâneas apenas, uma “unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo”. O que está em jogo aqui é a concepção do Nietzsche intermediário para o qual ocorre coexistência de diversos “anéis de cultura”, em que “as diferentes culturas são diferentes climas espirituais, cada um dos quais é particularmente danoso ou salutar para esse ou aquele organismo [...]”. Assim, “viver no presente, no interior de uma única cultura, não basta como posição geral, aí pereceriam muitas espécies de homens úteis, que não podem respirar de modo saudável. Com a história devemos lhes fornecer ar e procurar mantê-las” (MA/HHII §188, p. 249 – Andarilho e sua sombra).

(FREZZATTI, 2004, p. 118). Para Müller-Lauter (2009, p. 128), “[...] toda coesão pressupõe o domínio de um ‘impulso’ que subordina a si uma multiplicidade de impulsos e forças”. Portanto, a perda da hierarquia destes impulsos compromete o fortalecimento da cultura e causa o adoecimento do homem. Frezzatti (2004, p. 119) aponta como exemplos de enfraquecimento para Nietzsche, “[...] várias manifestações de sua época [...]: a compaixão cristã, a crença científica no progresso, a crença *política na igualdade* dos homens, entre outras”. Eis outra característica a ser considerada na abordagem da ideia de igualdade, qual seja, a herança platônica cristã.

Como já aventado anteriormente neste livro, Nietzsche considera ainda presente o poder com que um tipo específico de religião se manteve “[...] ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão.” (JGB/BM §202, p. 102). Trata-se da modernidade como ressacralização dos ideais e laicização “[...] da moral cristã que se transfigura em substância espiritual da ordem social e legitimação da autoridade política no mundo moderno.” (GIACIOIA, 2002, p. 48).

A laicização das verdades da moral cristã se fez principalmente na democracia liberal burguesa inerente a Revolução Francesa, cuja igualdade fora fundamento e baluarte²⁸.

²⁸ Temos duas formas de lidar com a questão da democracia liberal: a) No período intermediário, no qual, Nietzsche acreditava que o Estado secularizado ocasionasse um novo período de tolerância, pluralismo e sabedoria e b) a descrença completa na democracia e a igualdade promulgada pelas instituições liberais. Nietzsche torna-se um crítico da democracia liberal burguesa, pois elas são em si mesmas as “aspirações universais à igualdade” (GIACIOIA, 2002, p. 49) e qualquer universalização é o processo de rebaixamento da vida. Escreve Nietzsche: “As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto às instituições liberais” (GD/CI, §38 – Incursões de um extemporâneo, p. 88). Dentre as inúmeras crenças está

Essa forma de governo surge como a representação da universalidade e torna-se “[...] uma secularização de valores cristãos, inclusive uma igualdade niveladora, um culto de piedade e da compaixão, uma ênfase no isolamento e uma desvalorização da política como arena de conflito.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 165). É neste mesmo sentido que Giacoia (2002, p. 48 - 49) afirma:

[...] o liberalismo com suas aspirações universais à igualdade, no plano político leva, primeiramente, à tentativa de universalização das instituições democráticas e, a partir delas, ao nivelamento e igualização da humanidade, transformada em ‘rebanho autônomo’.

Logo, podemos compreender por secularização o deslocamento dos ideais de igualdade da moral cristã para a cena política, auxiliada pelos valores da religião que se mostrou estimuladora dos “desejos” de pertencimento do rebanho. Neste sentido, “[...] chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático [...] a herança do movimento cristão.” (JGB/BM§202, p. 102).

Quando aqui se lê o alastramento da crença na igualdade de verve cristã como a moral ou “instinto de rebanho”, tem-se uma expressão redundante para as ideias modernas que produzem comportamentos niveladores. Toda valoração que esteja fora deste nivelamento, as perspectivas em suas nuances, será vista como ruim validando apenas um

a falsa ideia de que as instituições liberais possam contribuir para a elaboração da cultura e para valorização das potencialidades do ser humano. Nietzsche neste aforismo critica o liberalismo como democratismo – ilusão de massa-, na falácia do nivelamento, mas dá ênfase a um tipo específico de liberdade promovidas pela luta e pela resistência. O que converge para as lutas feministas, pois enquanto se luta é um outro tipo de liberdade que se erige, “a liberdade de maneira poderosa”.

único tipo como moral ideal. Assim é “[...] o instinto do animal de rebanho: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, [...] um sintoma.” (JGB/BM §202, p. 101). Trata-se, pois de uma espécie de moral que se torna, segundo a leitura ainda do mesmo aforismo, absoluta, única, intransponível e inexorável. É por este esquema que Nietzsche aponta o grande mal da política moderna: a crença no valor moral, que mesmo depois da secularização do período moderno, nada mais fez do que atribuir outro nome à mesma crença.

Se o princípio de igualdade entre os modernos foi herdado da ideia do cristianismo de “igualdade perante deus”, ou melhor, “igualdade das almas diante de Deus”, já anunciada em *Humano demasiado humano* I²⁹, torna-se visível a imbricação entre religião e Estado, uma vez que o governo tutelar absoluto e a cuidadosa preservação da religião, caminham necessariamente juntos. Neste ponto, a igualdade se torna o princípio norteador da modernidade porque teve na

²⁹ Nietzsche denuncia a pretensão da universalidade como a crença, ou má fé, na presunção de que um único indivíduo (ego) saiba o que deve ser desejado por outro. Retomando a moral kantiana de um imperativo categórico cuja vontade, regulada por uma lei moral, se aplica universalmente (o bom para todos) o filósofo expõe: “A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade e, portanto, que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento. Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente” (MA/HHI §25, p. 33). Falta-lhes, diz o filósofo, um conhecimento das condições da cultura. Neste caso, a unidade da cultura não tem a ver com a igualdade de interesses e vontades, nem com a compreensão da igualdade de justiça da modernidade político-moral cujo principal esforço é a eliminação da diferença, mas com a pluralidade e manutenção do conflito existencial.

moral cristã o substrato do ideário de um humanismo igualitário. No aforismo 62 de *O Anticristo* lemos:

[...] foi a Igreja que enriqueceu a humanidade com essa aflição! — A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse pretexto para as *rancunes* [os rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que afinal se tornou revolução, ideia moderna e princípio declinante de toda a organização social — é dinamite cristã... (AC §62, p. 78).

O reconhecimento que Nietzsche faz ao demonstrar a imbricação da religião com a política³⁰ é o modo de fazer ver como os valores de uma determinada religião ou moral específica sobrevivem. Para alcançar tal compreensão, falta uma elaboração histórico-crítica da moral cristã, pois sem uma análise genealógica tais valores são tomados como fenômenos morais em si, dados como parte inexorável da existência que se realiza em verdade perene, uma verdade metafísica supra histórica.

Os filósofos que creem no mito da verdade eterna são chamados por Nietzsche de “tiranos do espírito” e ele os evidencia desde a Grécia antiga na exemplificação de Parmênides, Empédocles, Platão... O que há de comum nestes é que acreditavam que podiam “[...] chegar ao centro de todo o Ser com um salto e dali resolver o enigma do mundo. Esses filósofos tinham uma sólida fé em si mesmos e em suas

³⁰ No plano político encontramos um pensamento próximo ao de Nietzsche no que diz respeito à imbricação da religião e política, a saber, o pensamento de A. Tocqueville que na sua obra sobre a Revolução Francesa afirma: “Comete-se um grande erro crendo que as sociedades democráticas são naturalmente hostis à religião: nada no cristianismo nem até mesmo o catolicismo é absolutamente contrário ao espírito destas sociedades e algumas coisas são-lhes mais favoráveis. Aliás, a experiência de todos os séculos mostrou que a raiz mais viva do instinto religioso sempre foi plantada no coração do povo”. Cf. Tocqueville, A. *O antigo regime e a revolução*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 55-57.

‘verdades’” (MA/HHI §261, p. 163), pois, continua o filósofo, “[...] talvez jamais tenha sido maior, no mundo, a felicidade de se crer possuidor da verdade, mas também a dureza, a arrogância, a tirania e maldade de uma tal crença”. E o que passou na edificação da filosofia clássica, a saber, “a crença de possuir a verdade absoluta”, ocorreu também na “história política”, uma vez que esse tipo de crença fundamental não se esgotou.

Nas prerrogativas de Nietzsche, verdades não são mais conquistas ou saltos simplesmente, mas uma questão genealógica, de compreender a forma como que, filologicamente e historicamente, as grandes verdades antigas e modernas são agenciadas, valoradas, preteridas, ou não, a um conjunto de interesses no âmbito daquele que a interpreta. Assim, refazendo o caminho de compreensão para o sentido dos sentimentos morais é que, para o filósofo, “[...] a moral e a religião se inscrevem na psicologia do erro: em cada caso são confundidos efeitos e causas; ou a verdade é confundida com o efeito do que se acredita como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado.” (GD/CI §6 – Os quatro grandes erros, p. 44).

Cada erro cometido pela filosofia dogmática e sua clara ausência de sentido psicofisiológico, deixou passar que os erros impetrados pela metafísica são “[...] consequências da degeneração do instinto, da desagregação da vontade.” (GD/CI §2 – Os quatros grandes erros, p. 40). E, neste pensamento, o erro se deu devido à ausência da pergunta sobre o valor da interpretação e não sobre a moral em si, uma vez que para o filósofo “[...] não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos.” (JGB/BM §108, p. 73). Neste caso, toda interpretação é derivada de uma determinada vontade de poder, de uma demanda de interesses, de afetações, dado que a “[...] ‘verdade’ moral se assenta onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade.” (GM/GM III §12, p. 100). Não há interpretações desinteressadas que provenham de uma razão

pura do conhecimento como único e imutável, mas há diversidade de *perspectivas* e interpretações afetivas. É por este segmento que Nietzsche, no parágrafo 12 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, afirma:

[...] existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afeto permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (NIETZSCHE, 2009, p. 101).

Por conseguinte, a interpretação de tais valores está para a “[...] classificação hierárquica dos instintos e dos atos humanos e, tal como foi na história da cultura ocidental, uma expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho.” (MARTON, 2001, p. 116). Ou seja, do antagonismo que constitui o próprio cerne da vida. No entanto, ao se referir à política moderna que busca o impessoal por meio da formação de rebanho, Nietzsche pergunta:

Mas o que ocorre quando começa a prevalecer a concepção totalmente diversa de governo que é ensinada nos Estados *democráticos*? Quando nele se enxerga apenas o instrumento da vontade popular, não um “alto” em comparação a um “baixo”, mas meramente uma função do único soberano, do povo? (MA/HHI §472, p. 228).

Na perda da hierarquia e na negação dos antagonismos, o democratismo nada mais seria que a coroação da crença da igualdade e o efeito deste princípio é o nivelamento de tudo o que é diferente a uma tirania política. Não suportar o múltiplo em suas variadas perspectivas é a mancha da modernidade, que carrega a sua própria decadência, a saber: o “[...] desmoraçamento dos impulsos subordinados à vontade

de nada”, distante de sua ambiguidade que significa “submeter-se à vontade de nada e, não obstante, lutar contra ela.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 129). A essa altura, estaríamos diante de um democratismo associado às massas e não interessa, neste ponto, valorar, aos moldes da moral platônico cristã, o que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, eterno ou transitório, porque, além destas dualidades pressuporem “uma verdade”, este tipo de oposição acanha e equivoca a filosofia perspectivista de Nietzsche.

Trata-se mesmo de compreender o que fortifica ou adoce a vida e isso não diz respeito se a igualdade é má e o múltiplo bom, mas ao fato de que na existência a singularidade é uma característica incontornável. Já o movimento que o homem moderno realiza é o do nivelamento ao pequeno, “[...] das pequenas prudências, os crepúsculos grandes como grãos de areia, do rebuliço de formigas, a ruim complacência, ‘felicidade do maior número.’” (Za/ZA- Do homem superior, p. 359-360, 2007). É este espírito pequeno, cansado e decadente dos modernos que pode pensar em igualdade. Eis assim, a decadência da modernidade, ter que dar passos “[...] adiante na *decadence* (– eis a minha definição do moderno ‘progresso’).” (GD/CI, §43, p. 93).

A decadência é um processo no qual ocorre uma “[...] desagregação dos instintos! [Em que] a mentira moral diz na boca do *décadent*: ‘nada tem valor – a vida não vale nada.’” (GD/CI, §35, p. 83). E este pensamento é sempre um “[...] grande perigo, que tem efeito contagioso – em todo terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo).” (GD/CI, §35, p. 83). Dito de outro modo, o perigo do “nada” se reverte em um mundo de aflições e de vazios que devem ser compensados com a crença na verdade ou em deus, “[...] hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do ‘aquém’. Em Deus, o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...” (AC §18, p. 22).

O problema no ideário moderno é a própria autocontradição fisiológica, o que significa paralisar os instintos para se obter o igual³¹. Deste modo, Müller-Lauter (2009, p. 126) afirma que os “[...] processos fisiológicos são ‘desencadeamento de forças’, mas isso significa lutas por potências dos *quantas* de vontade” e quando esta força se desagrega, a vida deixa de habitar o todo da existência. Assim, a moralização política dos modernos resulta num falso humanismo, visto que a busca do homem pelo melhoramento se dá por meio de um igualitarismo com fins totalmente políticos e econômicos. Este é, ainda segundo Müller-Lauter (2009, p. 127) um sinal distintivo para Nietzsche, “[...] por exemplo, na pretensão moral à liberdade individual, assim como na sua ampliação em teoria política, em que se exigem ‘direitos iguais para todos’”. É deste modo que a igualdade, segundo Viesenteiner (2006), se vincula também ao programa iluminista-progressista de utopia de melhoramento do tipo homem. Para o estudioso, o programa moderno busca “[...] a absoluta estabilização da moral, a ponto de procurar eliminar para sempre o velho imperativo do temor do rebanho de eliminar o conflito necessário entre perspectivas ou o confronto almejado entre valores.” (VIESENTEINER, 2006, p. 56). E é a própria expansão dos valores platônico-cristãos que aniquila o real melhoramento, de tal sorte que os homens decaem em utopias, dado que nenhum progresso, no que tange

³¹ Quanto ao termo fisiologia, fazemos o seguinte esclarecimento: o utilizamos no sentido que Frezzatti a ele atribui, denotando “as funções orgânicas ou o afetivo no sentido de imediato corpóreo (as afecções) [...], relativo ao corpo ou à unidade orgânica”. E também como “processos fisiológicos enquanto luta de quanta de potência (impulsos ou forças) por crescimento [...], no qual passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. a “fisiologia”, extrapolando o âmbito do biológico como uma “unidade”, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos”. FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, Cascavel, v. 11, n. 22, 2004, p. 117-118.

ao indivíduo e a cultura, é mais possível. Daí a assertiva de Nietzsche (MA/HHI §24, p. 23-33) ao afirmar:

[...] é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva *necessariamente* ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível? Por outro lado, um progresso no sentido e pela via da cultura antiga não é sequer concebível. Se a fantasia romântica usa também a palavra "progresso" para seus objetivos (por exemplo, para as originais culturas nacionais fechadas), de qualquer modo toma essa imagem do passado; seu pensamento e sua imaginação não têm qualquer originalidade nesse campo.

Nietzsche se dirige contra a pretensão monopolística do humanismo que alardeia um falso melhoramento, uma falsa cultura e uma impossível unidade. A cultura, que só é engendrada a partir do antagonismo, estaria perdida na política moderna, uma vez que esta não possui objetivos de produção da cultura, a não ser perpetuar o que já está estabelecido no *status quo* social. O estado moderno carece de uma concepção de cultura e, na convicção de que a igualdade seja possível, o máximo que essa política alcança é o rebaixamento das potências dos indivíduos. Por este entendimento, o movimento que Nietzsche realiza é em prol da necessidade do discernimento sobre qual tipo de moral e, conseqüentemente, qual tipo de cultura elabora o homem e o fortalece. Na afirmação do próprio Nietzsche, “[...] um tipo, quando muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis.” (JGB/BM §202, p. 101).

Na ausência deste discernimento, a política moderna só pode eleger o princípio de igualdade tornando-se incapaz de realizá-lo e impossibilitando a criação da cultura e dos indivíduos capazes desta tarefa, os “[...] espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar.” (JGB/BM §203, p. 103). Neste sentido,

o ataque de Nietzsche, segundo Maurer (1994, p. 173), se dirige:

[...] contra as pretensões à totalidade, ideologias de felicitação da humanidade, em particular, porém, contra a linha geral de nossa história de proveniência judaico-cristão e seu moderno prolongamento, aparentemente não mais dependente de Deus, em democracia, socialismo, anarquismo. Ele se dirige contra a pretensão monopolística do humanitarismo, a ela ligada, assim como contra liberdade, igualdade, fraternidade, como postulados totalitários.

Não só Maurer avalia o postulado do totalitarismo. Lynn Hunt (1991, p. 48) também considera que “[...] por uma espécie de torção toquevilliana, a igualdade e a fraternidade entre os homens servem apenas para o despotismo total”, pois, além de regulamentar moralmente as ações dos indivíduos – que aos poucos, em prol da ideia de segurança, torna o homem um “satisfeito” conformado –, ainda impossibilita a coexistência das diferenças e das multiplicidades.

O princípio da igualdade serve concomitantemente para o Estado tiranizar, porque a forma com que esse princípio chega a ser sentido na comunidade, se faz por meio das instituições do Estado tais como o direito, a ciência e a linguagem. Estas instituições agenciam o discurso fazendo deste o meio propício de manutenção da tirania, isto é, aquele que não se enquadra por possuir desvantagens morais de comportamento para a comunidade, a coloca em flagrante risco. Este é o agenciamento burocrático da igualdade, um dispositivo que funciona mediante a “[...] organização dos fracos para o *equilíbrio* com os poderes ameaçadores [...] e o *equilíbrio* é a base da justiça” (MA/HHIII §22 – Andarilho e sua sombra, p. 177-178) que mantém a promessa de segurança de um modo de vida, mesmo que não seja para todos os modos de vida.

Assim, a filosofia de Nietzsche permite verificar o quanto o homem necessita da crença no que é fixo e eterno como “[...] fundamento de sua segurança e repouso” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 86) e a comunidade é a força que atua sobre o indivíduo e, sua “[...] duradoura vantagem deve absolutamente preceder a vantagem do indivíduo.” (MA/HHII §89, p. 45). Em nome da segurança de um bem-estar, exige-se o sacrifício do indivíduo, pois “[...] ainda que este sofra com uma instituição que beneficia o todo, ainda que se prejudique [...], o costume tem de ser mantido, o sacrifício tem de ser feito.” (MA/HHII §89, p. 45). À vista disso, a felicidade prometida pelo sacrifício, resulta em nada mais do que,

[...] propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra paixões, suas inclinações boas e más [...], pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedorias de velhotas; todas elas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado (JGB/BM §198, p. 96).

Portanto, o costume e a moralidade nada mais são do que o modo como se é contido no seio de uma comunidade e “[...] criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria.” (MA/HHII §89, p. 45). É nesta perspectiva que a pesquisadora Céline Denat (2013, p. 49) afirma que “[...] toda teoria política e a própria noção de política se apoia em um privilégio da comunidade em detrimento dos indivíduos que a constituem, o cuidado do todo deve prevalecer sobre aquele de suas partes”. Na concepção do “bom para todos”, a igualdade vai de encontro à tensão de forças e a vontade que cria e ressignifica a existência em diversos modos e formas, esvaziando os indivíduos de suas potências.

O que Nietzsche demonstra é que ao legitimar um único modo de vida se sacrifica o próprio instinto. Escreve o filósofo que “[...] a moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos.” (GD/CI, §4 - Moral como antinatureza, p. 36). Dá-se na moral a revolta contra a própria vida, pois as assertivas morais se constituem em formas de violência, a exemplo de “[...] quando diz que ‘Deus vê nos corações’, ela (a moral antinatural) diz ‘Não’ aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o Reino de deus *começa*...” (GD/CI, §4 - Moral como antinatureza, p. 36).

Seguindo este receituário “virtuoso” de uma unilateralidade castradora, a moral elaborada pelos ideais cristãos elege um único tipo de vida. Determina todas as outras possíveis ao enquadramento de um princípio de igualdade moral, somando-se a esta a noção de bem-estar e felicidade da maioria, a invenção do “último homem”³². Com esta

³² No prólogo de Zaratustra dá-se a apresentação do “último homem” no qual o narrador diz “Vede! Eu vos mostro o último homem. “Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela?” — assim pergunta o último homem, e pisca o olho. A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que *tudo apequena*. Sua espécie é inextinguível como o *pulgão*; o último homem é o que tem vida mais longa. “Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho [...]” (Za/ZA § 5 – Prólogo). A tudo que é pequeno, sem riscos ele, o último homem, diz sim e dura mais, mas assim acontece porque ele busca o conforto e a acomodação apartados da vida. Tudo o mais da vida é afastado, negado pelo veio de uma vida moralizante que reafirma a felicidade fruto do trabalho árduo. Neste sentido, a igualdade promete a felicidade mecânica no prazer de ser e fazer tudo igual e assim o homem garante sua felicidade comezinha, seu pequeno prazer do dia e da noite. Este último homem figura como o homem moderno, um tipo de rebanho que tem na felicidade seus verdes pastos. Segundo Giacoia (1999), “o tipo do último homem, para Nietzsche, determina a verdadeira meta da pequena política, porque nele se torna

concepção, Nietzsche adverte sobre os perigos da subjugação e a negação da vontade em sua multiplicidade. Entretanto, é exatamente na política que a ideia de igualdade encontra a sua popularização, adesão e maquinação mais contundentes, o que coloca o filósofo contrário aos ideários da política moderna em suas mais diversas variações. Essa política apaga a vontade de vida, que é a própria singularidade e a força criativa. Por tais motivos, Nietzsche destaca a diferença na ordem do perspectivismo que compõe a vida humana e encena um tipo de categoria superior – que marca os novos filósofos –, a marca dos espíritos fortes, que transformam os “valores eternos” advindos de uma moral metafísica.

Estes novos espíritos mantêm a prerrogativa de pensar a “verdade”, mas afastando-se do dogmatismo pois negam a igualdade e não reconhecem a universalidade como carimbo da verdade, o que “[...] ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.” (JGB/BM §43, p. 47). Nas afirmativas de Nietzsche é preciso se livrar do desejo pelo nivelamento, da busca de aceitação de todos ou do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. Contra a uniformidade, diz o filósofo que “[...] ‘Bem’ não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver o bem comum? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre

vitória a tendência moderna à mediocrização dos feitos e ideais humanos, assim como a integração sem resíduos de toda verdadeira personalidade nos processos anônimos da conformação de corpos e mentes aos circuitos diversos da produção e do consumo em grande escala. Para Nietzsche, tais seriam as condições sociais preparatórias, no mundo moderno, para um “consumo cada vez mais econômico de homem e humanidade”, cujo resultado característico seria o auto-apequenamento do homem. Para ele, a tendência hegemônica da modernidade seria “aquela inevitavelmente eminente administração econômica total da terra... aquela maquinaria global, a solidariedade de todas as engrenagens”, que “representa um maximum na exploração do homem”. Nietzsche, F: Fragmento póstumo do outono de 1887, nº 10 [11], in KSA, vol. 12, p. 459.

terá pouco valor.” (JGB/BM §43, p. 47). Na recusa de um “comum”, as diferenças e singularidades devem ser mantidas e, nestes contextos, ganham espaço os espíritos livres que não estão para o rebaixamento e autodegradação por meio do que é designado como “bem” para “todos”.

Nesta nova necessidade que se apresenta, a independência e a consideração da existência de singularidades múltiplas, tal como a vida se impõe em toda sua hierarquia, é uma questão de autopreservação, dado que não há saúde sem os antagonismos e as diferenças da vida. Que pode haver de “errado” ao se considerar que “[...] as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros.”? (JGB/BM §43, p. 47). Assim, aos novos filósofos “[...] é preciso saber preservar-se: a mais dura prova de independência.” (JGB/BM §41, p. 46). O novo espírito cultivado, educado, uma nova espécie de filósofo, os chamados espíritos livres, poderão, segundo Nietzsche, “[...] pôr fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’.” (JGB/BM §203, p. 103). O absurdo do “maior número” é apenas sua “última forma” e uma forma de decadência. Os espíritos livres, contraponto das massas, conservam a própria saúde diante do apavorante perigo que assola o pensamento na modernidade, em que o indivíduo extraordinário se extravia. No apagamento das singularidades da vida, o pensador propõe a filosofia como uma medida de grandeza e a vivência singular como seu desiderato. “[...] Trata-se, pois, de agir firmemente atado com seu tempo, a fim de que esta mesma época não escape ao homem e, através disso, acabe por cair num utopismo.” (VIESENTEINER, 2006, p. 84).

A compreensão de uma aristocracia do espírito foi lida como nostalgia e criticada por liberais como Rawls³³.

³³ Já fizemos um apontamento na introdução deste trabalho, mas aqui podemos alongar um pouco mais. A autossuperação nietzschiana, diz Rawls,

Porém, o fato é que a aristocracia, tal como observada pelas hipóteses da história, não existe mais. E em Nietzsche, ela não significa o retorno – cópia dos gregos, ou subjugação de classes –, mas o vislumbre de um modo de vida em que o indivíduo “[...] se destaca pela excelência, que é reconhecida como liderança legítima e, como tal, se põe à frente e se imortaliza por suas *virtudes*. Para ele, essa possibilidade será dada na pessoa do filósofo, da *grande*, excepcional individualidade” (GIACOIA, 2002, p. 59), fruto do autocultivo.

Em se tratando dos tipos de indivíduos, fortes ou fracos, Nietzsche observa que “[...] ambos são necessários e convertem a sociedade em um conflito político-cultural entre inovação e conservação, que não pode ser silenciado por nenhuma ordem ‘última’.” (CONILL-SANCHO, 2015, p. 94 - 95). Os tipos a que o filósofo se refere já estão postos no aforismo 242 de *Além do bem e do mal*, no qual ele considera que para toda nivelação surgem os “[...] homens de exceção,

tem um viés fortemente aristocrático, no caso, o regime político que Nietzsche defenderia, na compreensão de Rawls, privilegiaria uns em detrimento a outros. Para a manutenção dos privilegiados, outros trabalham para ele. Isto seria uma política do privilégio. Diz Rawls: “a humanidade deve se esforçar continuamente para produzir grandes homens. Devemos dar valor às nossas vidas trabalhando para o bem dos indivíduos mais distintos”. A crítica da política do privilégio é elaborada por Rawls em sua obra principal *Uma Teoria da Justiça*. Nela, o filósofo realiza uma leitura a partir de uma passagem do início da sexta seção da terceira *Consideração Extemporânea* de Nietzsche, intitulada “Schopenhauer como educador”. A análise de Rawls foi o começo de uma longa conversa entre os mais diversos teóricos a fim de discutir sobre perfeccionismo, isto é, a busca de melhoramento do indivíduo por um modelo previamente concebido. Muitas foram as respostas a Rawls na tentativa de conciliar o perfeccionismo ao pensamento da democracia liberal. Cf. J. Rawls. O princípio de perfeição In: *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 359. Outro dado a ser considerado é que John Rawls considera o conflito e o antagonismo, próprios da visão da aristocracia de espírito de Nietzsche, como “distúrbios que infelizmente não podem ser completamente eliminados ou como obstáculos empíricos que tornam impossível a completa realização de um bem que a total harmonia social constituiria” (SCHRIFT, 1999, p. 15).

da mais perigosa e atraente qualidade” (JGB/BM §242, p. 150) que são condição e dão suporte à riqueza da própria cultura. Estes amam a multiplicidade e, conforme Müller-Lauter (2009, p. 204), “[...] quanto mais perspectivas estiverem à sua disposição, mais favoráveis serão as chances de manutenção e intensificação de suas potências.” O tipo forte acolhe, padece das diferenças e antagonismos sem que seu ideal, ou unidade, se torne fixo e excludente de outros modos e ideais.

É neste mesmo raciocínio que Denat (2013, p. 63) afirma que os “[...] requisitos, e mais ainda a formação dos indivíduos superiores, não são uma alternativa ao olhar político; elas são, ao contrário, sua condição de possibilidade”. Por esta concepção, a provocação de Nietzsche sobre a aristocracia de espírito pode ser pensada como a “[...] recriação da cultura à ideia da ‘natureza aristocrática do espírito’, ou seja, ao cuidado e à hierarquia dos indivíduos, que se opõem ao cuidado democrático uniformizante da ‘massa’.” (DENAT, 2013, p. 63). Na filosofia do pensador, a “[...] hierarquia, a diferença de valor e o *pathos da distância*” (JGB/BM §257, p. 169) têm no conflito das forças e no antagonismo sua condição de existência. Enquanto a igualdade não passa de uma “[...] bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si.” (JGB/BM §22, p. 28). Plebeia no sentido daqueles convictos que seguem na crença de “valores dominantes” e que aderem a eles a fim de receberem reconhecimento. É nesta estratégia filosófica, usada para demonstrar os prejuízos de um nivelamento arbitrário e não uma hipótese romântico classista, que compreendemos que as diferenças de valores, tipos fisiológicos e a hierarquia existem e permitem à vontade ser saudável. Assim, cabe aos indivíduos se

elevarem e se autossuperarem, permitindo neste processo que a cultura seja elaborada³⁴.

Consequentemente, há de se perguntar não o que a igualdade pode assegurar, mas o que ela lesiona. Nesta ordem, ela não realiza nenhuma investida junto ao antagonismo que perpassa na manutenção das diferenças, pois o único produto que se dá desta negação é a paralisia da vontade. Segundo os argumentos de Nietzsche, somente a cultura, como dinâmica das diferenças, pode cumprir a grande política. Neste caso, a cultura só pode ser criação dos espíritos livres e não do Estado. Indo de encontro a isto, a igualdade gera uma forma de amolecimento das diversidades de tipos que contribuiriam para o enriquecimento da cultura. É assim que se forma um rebanho, cujos “últimos homens” aspiram suas vidas apenas preocupados com a “felicidade” que se acredita ser fruto da eliminação de qualquer conflito dos impulsos, sem assentir que é no caos da perda da hierarquia que esse mesmo rebanho pode eclodir em torno de suas dores e ressentimentos³⁵. No adoecimento da vida, o que buscam a partir de então não é o empenho em suas experiências da criação de si, mas a adequação da segurança ao molde

³⁴ Usaremos o termo indivíduo com a mesma distinção que atribuiu Ansell-Pearson na sua obra *Nietzsche como pensador político* de 1997, ou seja, um é o sentido que as instituições liberais dão a este termo: “abstrato e a-histórico do ser individual e sua realização”, e outro é o sentido diferente do indivíduo criativo, cuja maior riqueza é o aperfeiçoamento e constante autossuperação.

³⁵ No aforismo 15 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, 1887, Nietzsche faz uma apresentação dos tipos doentes, médicos, pastores, sacerdotes para demonstrar a doença da tentativa de contenção que acomete o rebanho e a das mazelas resultantes do caos e da infertilidade do homem moderno. Diz o filósofo: “Compreende-se em toda a profundidade a necessidade de médicos e enfermeiros *que sejam eles mesmos doentes* [...] *A dominação sobre os que sofrem* é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade. [...] Ele tem que ser o opositor e desprezador natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura desenfreada, violenta e repasse” (GM §15, p. 106-107).

burguês que se apresenta como uma solução dos problemas conflituosos, supostamente originados pelas diferenças interpretadas como prejudiciais para produção da cultura e da política.

Com isso, observamos que o pensamento de Nietzsche auxilia na tentativa de demonstrar como a diferença e a singularidade são indispensáveis para o engrandecimento dos próprios indivíduos. E no que se refere à igualdade, sua crítica e reavaliação não podem ser realizadas sem a concepção do *agon*, que permeia todas as relações sociais e pessoais. Sem ele, estamos apenas disfarçando, por meio do ideário moderno de rebanho, uma concepção das diferenças que não alcançam a hipótese da grande política, pois essa só pode ser concebida pelas forças agonísticas da vida em luta que possibilitam criação³⁶.

2.2. O *agon* na afirmação de outra perspectiva de política

O termo *agon* é recuperado nas obras do jovem Nietzsche, período em que o filósofo está ligado ao destino da

³⁶ A grande política é um termo que segundo Viesenteiner (2006) aparece já na obra *Aurora* e para este autor o termo designa um contradiscurso que não visa o aniquilamento do que seria a pequena política, ligado ao ideário pequenez moderno. A grande política “é a *superação* da tradição da pequena política *nessa* mesma tradição e, além disso, utilizando-se dela própria” (VIESENTEINER, 2006, p. 82). Para Denat a grande política “deve se dedicar, enfim, às questões fundamentais, as quais a “pequena política” sempre nos desvia – ela deve permitir, enfim, tentar a oposição “à degeneração e à confusão dos instintos” que caracteriza a época moderna, e o interesse pelas “questões mais imediatamente importantes: aquelas da alimentação, do vestuário, da dieta, da saúde, da procriação”. Em outras palavras, ela faria “fisiologia”, a “rainha de todas as outras questões”, a fim de poder lutar “contra tudo que há de degenerado e de parasitário na vida”. Ela teria em vista, para além das distinções entre nações e povos, um fim e um “todo superior”, uma vez que se trata de elevar as diferenças (DENAT, 2013, p. 60).

arte e da cultura no mundo moderno. (GIACOIA, 2000, p. 31). Consoante a esta, Viesenteiner (2006, p. 177) afirma que “[...] a noção de *agon* acompanhada por todo o cortejo de disputa (de perspectivas) já aparece de maneira paradigmática nos primeiros escritos de Nietzsche [...]”. Deste modo, Nietzsche se ocupa do *agon*, ao menos de modo mais explícito, nos seguintes textos: *O nascimento da tragédia*, 1872, *A filosofia na época trágica dos gregos*, 1873, e *Cinco prefácios para Cinco livros não escritos* (2005).

Nos dois primeiros, é possível observar o *agon* como fundamentalmente estético e criativo no qual a tragédia é compreendida como disputa entre forças sem a necessidade de uma vitória final absoluta. Ao contrário, as forças identificadas pela personificação de Apolo e Dionísio são substratos, manutenção da tensão da existência, pois,

[...] ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte (GT/NT, §1, p. 27).

É do emparelhamento de forças destes dois impulsos básicos à existência, que aparece, mediante *agon*, a arte grega. Por isso, apenas para povos que têm a coragem de compreender e elaborar o *agon* como estrutura da vida, conseguem, segundo Nietzsche, elaborar cultura. Prescindem, então, da ilusão da dignidade do trabalho ou da dignidade do homem como propalado pela concepção de vida do moderno. Para Lopes (2006, p. 204),

[...] a centralidade do *agon* na sociedade grega antiga, tanto na arte como eram outras manifestações da cultura, já se mostra claramente em Nietzsche no escrito “A disputa de Homero”, onde ele defende que na Antiguidade

homérica o objetivo da educação agônica era o bem do todo, da comunidade política cidadina.

A educação agônica fazia com cada ateniense se desenvolvesse “[...] até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano.” (LOPES, 2006, p. 204). Ou seja, a disputa ou luta que provocava a “ilusão” artística (não teórica) era suficiente; os conceitos não eram necessários para a criação. É desta forma que no texto *Cinco prefácios para Cinco livros não escritos*, encontramos a identificação do termo nos tipos de competição lidos, a partir de Homero, em referência a *Ilíada*, que marca o conflito entre gregos e troianos. Segundo Acampora (2003, p. 27, tradução nossa):

A palavra grega *agon* aparece no corpus homérico vinte e nove vezes, geralmente designando uma assembleia ou local de encontro. O substantivo deriva do verbo que significa “liderar ou trazer consigo”. Mais tarde, *agon* passou a indicar um tipo particular de assembleia, as reuniões públicas para os jogos. Finalmente, a palavra foi usada para se referir a todos os tipos de torneios ou lutas, incluindo lutas espirituais e religiosas com forças decadentes e malévolas que se encontram externamente no mundo e dentro de si³⁷.

Dentre estes significados, Nietzsche observa várias formas de competição e duas maneiras estão em destaque, a saber, a disputa que visa destruir e a disputa que visa o

³⁷ The Greek word *agon* appears in the Homeric corpus twenty-nine times, generally designating an assembly or gathering place. The noun stems from the verb meaning “to lead or to bring with one”. Later, *agon* came to indicate a particular kind of assembly, the public gatherings for the games. Eventually, the word was used to refer to all manner of contests or struggles, including spiritual and religious struggles with decadent and malevolent forces that lie externally in the world and within oneself (Acampora, 2003, p. 27).

desafio de superar o que se opõe. Esta última é a expressão da competição grega, o impulso agonístico considerado salutar na promoção da vida e na excelência humana. O filósofo ressalta que os gregos possuem um traço de crueldade na disputa “como vontade destrutiva, ao modo do tigre”. Ao considerar a crueldade, Nietzsche está ponderando que não há criação da cultura em que se prescindia da crueldade e que até a cultura mais elevada a traz em sua organização. Por esta ótica, ele demonstra os exemplos de Alexandre ao furar os pés de Batis, Aquiles ao maltratar o corpo de Heitor e a revolução corcirana. Trata-se da exposição de um modelo diferenciado de criação de cultura, não uma eleição sobre a crueldade.

Para Lopes (2006, p. 154), “[...] a força plástica configuradora que, da dilaceração do Uno primordial, instaura forma em cada ser, é também o substrato de um Estado repleto de crueldades nas guerras que trava”. Insto ocorre porque há “[...] um misto de horror e de beleza na origem e no fundamento do Estado e o reconhecimento disso pelos helenos é para Nietzsche mais um sinal de grandeza.” (LOPES, 2006, p. 154). Assim, ao mencionarmos a crueldade estamos nos remetendo às concepções de como o povo grego enfrentava os infortúnios da vida o que, segundo Nietzsche, tinha ainda o toque da inocência e uma relação com os deuses. Continua Lopes (2006, p. 154):

[...] Não era infrequente a responsabilização dos deuses pelas desgraças ocorridas. Em Apolo, por exemplo, justifica-se a crueldade do grego em suas adequadas e a condescendência com que se encarava o derramamento de sangue, pois um de seus atributos na mitologia grega é o de protetor dos guerreiros.

Do cosmo à urbe, ainda segundo Lopes (2006, p. 155), a vida política das cidades gregas envolve formas de decisões de “[...] expedições militares, deflagração e

interrupção de guerras”, sendo necessária a evidenciação da força em que o “[...] efeito apolíneo direciona-se, dá forma aos instintos humanos, como os de domínio, usurpação e controle, materializados em um Estado guerreiro”. A força apolínea da natureza cria “[...] espaço onde estes instintos podem se concentrar, sem que representem o domínio total da barbárie.” Logo, a crueldade a qual Nietzsche se refere é interpretada pela pesquisadora como sendo mais uma força criativa do espírito artístico grego, “[...] uma maneira pela qual a violência e a crueldade de uma sociedade guerreira estão presentes e justificadas no aspecto político, religioso e artístico da vida do grego [...], um sinal de força de sua cultura.” (LOPES, 2006, p. 205). Tendo em vista a criação artística, um quanto de crueldade era admitida pelos gregos. Esta ação não é mais possível no Estado moderno porque é ele próprio que, disfarçadamente, a realiza, dado o caráter nivelador desenvolvido através do trabalho, enquanto a arte é deixada à própria sorte.

Ao enfatizar o contraste entre o Estado grego e o Estado moderno, Nietzsche questiona (1996, p. 75): “[...] Por que todo o mundo grego se regozija com as imagens de combate de *Ilíada*? (NIETZSCHE, 1996, p.75). Para Viesenteiner (2006), o deleite evidencia o afastamento do Estado grego, ao considerar ser essa vivência, uma questão incompreensível para nós, homens modernos, criadores de ilusões. O estado grego manteve na disputa constante uma vivacidade que o grego arcaico tinha para conservar a sua existência saudável, “a consciência clara de uma educação para a competição, para o *agon*, e da absoluta necessidade destes conflitos para saúde tanto do próprio guerreiro quanto da própria cidade-estado.” (VIESENTEINER, 2006, p.171). Com efeito, a disputa era formativa e objetivava o desenvolvimento de cada grande heleno que se punha à prova.

Essa é uma das estratégias comparativas que Nietzsche realiza em prol da invenção e da diferença entre valores, dando destaque ao enorme abismo entre o modo grego de

valoração ética e o nosso. A exposição da cultura grega se dá com a finalidade de realizar contraposições entre o Estado grego e o Estado moderno, de modo a evidenciar a decadência desse último ao reduzir a vida ao teórico e ao trabalho. Provoca o apequenamento do homem, transformando-o em mera luta material pela sobrevivência, empenhado somente por metas pouco realizáveis, sustentadas pela crença na “dignidade do trabalho” e na negociação da “aceitação” social. Por esta perspectiva, lemos em Nietzsche (1996, p. 82), que:

[...] os indivíduos da antiguidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga.

Nessa disposição comparativa, a distância que separa o homem grego do homem moderno é intransponível, pois este se move por ilusões de valores que se distanciam da vida, atraindo para si uma forma de distanciamento e negação de si próprio. Enquanto que no Estado grego, os indivíduos estariam no cultivo de si como força a ser afirmada, sendo a disputa “[...] a estimulação mútua e a promoção do revigoreamento do valor que cada guerreiro possuía de si mesmo.” (VIESENTEINER, 2006, p. 173). Essa relação que demonstrava a compreensão da natureza do conflito associado às formas de cultivo da cultura e do indivíduo.

Para o filósofo é a diferença posta na singularidade que possibilita a criação da cultura. Neste caso, a arte e as convenções não se constituem como uma artificialidade, mas aspectos da própria “natureza”, pois não há separação entre homem e natureza, uma vez que “[...] o ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter.” (NIETZSCHE, 1996, p. 73). O *agon* significa, portanto, além

da apresentação da complexa suposta dualidade natureza-homem, a dissolução da oposição “natureza” e cultura perfazendo, assim, a recusa de um pensamento unilateral de uma “natureza” única e igual. Logo, não poderia haver, no modo greco-homérico de valorar,

[...] a ditadura de um único gênio [...]. Em outras palavras, há a intransigente e obstinada reivindicação pela pluralidade – compreendido no conceito de *agon* – ou diversidade, visto que, por um lado, apenas na multiplicidade o gênio do guerreiro ou do artista consegue estar constantemente se superando (VIESENTEINER, 2006, 174).

A palavra gênio se manifesta inúmeras vezes nas obras de Nietzsche e pode ser compreendida de diversos modos e quase sempre respeita a gênese da obra do artista. Em *Além do bem e do mal*, aforismo 248, o filósofo apresenta dois tipos de gênios: “[...] um que gera e quer gerar, e outro que quer ser fecundado e parir”. Nas diferenças apresentadas, uma das forças é criativa, enquanto a outra é dominadora e projetada para distante. Na primeira, está o povo grego com sua criatividade elaborada na gravidez do autocultivo, na pertença do que está próximo e, na segunda, estão os povos de verve bélica e fecundante, distantes de si. Ambas são apresentadas no aforismo do seguinte modo:

[...] os povos de gênio, aqueles a quem coube o problema feminino da gravidez e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir — os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses -; e aqueles que têm de fertilizar e ser causa de novas ordens de vida — como os judeus, os romanos e, perguntamos com toda modéstia, os alemães? -, povos enlevados e atormentados por febres desconhecidas, irresistivelmente arrastados para fora de si, apaixonados e ávidos de outras raças (as que ‘preferem ser fertilizadas’ -), e com isso dominadores,

como tudo que sabe pleno de força fecundante e, portanto, de ‘graça divina’. Esses dois tipos de gênio se procuram, tal como o homem a mulher; mas não sabem se entendem mal – como o homem e a mulher (JGB/BM §248, p. 157).

Na abordagem dos dois tipos de gênios, trata-se de um recurso comparativo para distinguir povos que fecundam, produzindo cultura; e povos que só reproduzem o que lhes fora fecundado. Ao gênio da cultura cabe criar sempre, avolumando-se, gerando a si através de uma formação agonística, sendo os gregos uma espécie de gênio feminino e os judeus e romanos uma espécie de gênio masculino. Porém, mesmo com toda complexidade do aforismo, nele observamos que Nietzsche dá um passo à frente do que foi determinado pela tradição como ser “próprio” do feminino e do masculino. No aforismo, o filósofo interpreta a “gravidez” como o poder feminino de criar e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir a tarefa de tornar-se o que se é. Por isso há os gênios que ficam grávidos, criam, produzem e outros que, enfermos, não geram, só reproduzem.

Esse pensamento não elege um único tipo ou uma “verdade” única acerca do cultivo do gênio, mas funciona como recurso de apresentação da paralisia danosa para a geração de cultura. Em outros termos, a saúde, que mantém a criação de cultura, radia os sinais de uma cultura “superior”. A mesma estratégia está presente nos aforismos em que o filósofo critica o democratismo e o socialismo. No aforismo 235 de *Humano, demasiado humano* I, Nietzsche escreve:

Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca

demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado.

A igualdade e o Estado perfeito não poderiam jamais gerar gênios, pois é a diferença que propicia a cultura “superior”. É na multiplicidade que os gênios se mantêm em autossuperação e dinâmica constante. Pensando na Grécia homérica, se não fosse pelo *agon* a disputa acabaria e o gênio, ou o guerreiro, não teria mais resistência a testar suas forças e, conseqüentemente, seu aparecimento. A necessidade da disputa é o próprio imperativo de preservação da saúde do Estado.

Nessa perspectiva, Nietzsche (1996, p. 80) lê sobre o ostracismo entre os gregos: “[...] entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outro”. Não se trata de eliminar o melhor ou o indivíduo que se destaca, mesmo porque é da disputa permanente que decorre o melhor; mas de que não era saudável para a vida pública que esse melhor prevalecesse por muito tempo, pois, assim, a dinâmica da produção cultural estaria ameaçada pela permanência do mesmo, uma vez que impediria outros novos de aparecerem. Esse “novo” é acionado pela singularidade de cada indivíduo que, por sua potencialidade e diferença, é capaz de realizar cultura.

Eis a ação contenedora para regular o poder político. A medida funcionava “[...] como proteção para a instituição que permitia aos competidores seu exercício, para não garantir a posição ou autoridade de qualquer um dos seus participantes³⁸.” (ACAMPORA, 2003, p. 25, tradução nossa). Isto é, o ostracismo era uma ação política de contenção dos humores ou da genialidade de um só, pois assim se garantia a

³⁸ foremost as protection for the institution that allowed striving contestants their exercise, not to secure the position or authority of any particular one of its participants (ACAMPORA, 2003, p. 25).

vitalidade da vida cultural grega, sem o perigo do preciosismo ou do nivelamento.

A disputa, sinônimo de saúde, não poderia ser esgotável, pois ela “[...] detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio.” Ela é uma força na qual “[...] vários gênios se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida.” (NIETZSCHE, 1996, p. 81). Segundo Lopes (2006, p. 204),

[...] desde a infância, cada grego, ao se envolver nas competições entre as cidades, se percebia como um instrumento de sua consagração. Seu egoísmo era simultaneamente estimulado e refreado. Nietzsche credita ao *agon* o equilíbrio para o egoísmo do homem, entre a preocupação do grego consigo mesmo e com o público.

Desta forma, ele (*agon*) é o fundamento eterno da vida na cultura helênica e mantém o jogo de forças desperto. Não um único artista ou guerreiro, cujo *agon* está na luta pessoal, mas o estímulo recíproco do conflito. A educação agônica era a saúde e o bem de toda sociedade. Para Siemens (2012, p. 81), o *agon* nietzschiano

[...] gira em torno de uma reinterpretação dinâmica de resistência no contexto de potências em competição ou disputa. A resistência oferecida por um oponente não precisa ser uma força inibidora ou negativa, uma experiência de dor, ou uma perda de potência a ser evitada. Pode também ser um estimulante que se procura, um obstáculo que leva à atividade, à ampliação e à medição dos próprios recursos no esforço para se atingir o domínio.

É quase uma contradição haver o domínio de um único, pois sem oposição não há produção que engrandeça a

vida. Nesta acepção, o pensamento exclusivista, típico do sentido moderno, da marca de um único talento sem o *agon*, seria impossível na cultura grega. A modernidade, ao contrário, faz da igualdade o aporte seguro da unanimidade, “harmonia” hegemônica cujo diferente e a disputa estão fora de questão.

Consoante a esta percepção, Viesenteiner considera a ética helênica um dístico agonístico, na qual a diversidade se potencializa numa pluralidade perspectivista e cujos “[...] confrontos axiológicos não vão para além das aniquilações recíprocas, mas, ao contrário, cada perspectiva moral depende inexoravelmente de sua oponente precisamente para se tornarem mais!” (VIESENTEINER, 2006, p. 176). Logo, o sistema político deve manter a pluralidade e as diversidades que formam e alimentam uma sociedade. Com isso, as diferenças são incentivadas como forma de autossuperação e nem as incoerências ou as singularidades são tomadas como empecilho para o desenvolvimento dos indivíduos. A igualdade, por sua vez, retiraria a diferença do pensamento político moderno pelo nivelamento, a fim de que não existam mais dissensos.

Na interpretação favorável do *agon*, realizada por meio de um contraste com os valores modernos, a decadência se fez ver no esgotamento das verdades absolutas e da “tão nova”, mas velha tradição político-moral. Porém, como adverte Schrift (1999), Nietzsche nunca associou *ipse litteris* o *agon* grego à política democrática, pois o passado, para Nietzsche, não serve para ser transposto no presente. A questão é levantada pela estudiosa Christa Davis Acampora que em seu artigo, “*Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism*” (2003), discorre sobre as limitações da associação política e *agon*, questionando o próprio Schrift e outros. Acampora (2003, p. 375, tradução nossa) destaca o quanto Siemens ilustra o problema que envolve tal relação, pois,

[...] o modelo de *agon* aplicado na política, frutifica os aspectos do trabalho de Nietzsche, mas levanta muitas questões novas e importantes que não foram adequadamente resolvidas, incluindo por que o próprio Nietzsche não aplicou suas extensas reflexões sobre o *agon* às suas considerações sobre democracia; de fato, porque ele parecia aplicá-lo predominantemente a questões culturais e não a qualquer política³⁹.

Ou seja, a leitura do *agon*, em sua primeira formulação, destina-se ao objetivo de alcançar a cultura superior criativa e, com isso, a criação de novos valores e novas tarefas. No entanto, é a estratégia de abordagem sobre a configuração de disputa e conflito, de antagonismos geridos numa multiplicidade de vontades em processo fisiológicos desencadeando forças, que a filosofia de Nietzsche possibilita que tomemos esta via de interpretação. É por meio desta concepção que o filósofo avalia “[...] o nacionalismo e as assunções metafísicas que sustentam identidades políticas rígidas”, assim como, nos mostra “[...] que não é somente uma política da diferença; mas é também uma boa política.” (SCHRIFT, 1999, p. 15). Esta estratégia permite que pensemos em pluralismo num contexto político agonístico, pois na unilateralidade da política, a qual podemos denominar de pequena política⁴⁰, existe somente um projeto decadente. De acordo com Viesenteiner (2006, p. 178):

³⁹ As Siemens illustrates well the *agon* model applied in politics fruitfully engages aspects of Nietzsche's work but raises many new and important questions that have not been adequately resolved, including why Nietzsche himself did not apply his extensive reflections on the *agon* to his considerations of democracy; indeed, why he seemed to apply it predominantly to matters of culture rather than to any political (Acampora, 2003, p. 375).

⁴⁰ Por essa razão, ele critica efetivamente a política tal como pensada usualmente, como uma “pequena política”, cuja forma mais manifesta (e igualmente a seus olhos a mais perigosa) é, no fim do século XIX, a política nacionalista, que permanece encerrada nas perspectivas mais estreitas e

Na unilateralidade da tradição da pequena política um processo decadencial atuava estrategicamente utilizando-se de uma dinâmica niilista que, ansiando obstinadamente por igualdade ou direitos iguais para todos, tinha que, para isso, negar todas as perspectivas também possíveis com o objetivo final de autoconservação.

Diferentemente disso, a pluralidade agonística permite a manutenção da vida num saudável conflito entre perspectivas. Afinal, o que ocorre é a possibilidade de “[...] perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva” (MA/HHI §6, p. 12 - 13). A pluralidade agonística conserva e promove a vida, o que um mero conceito ou juízo não faz, dada a sua fixidez. Ela vai além da invenção do igual a si mesmo, do absoluto, e busca “[...] reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor.” (JGB/BM §4, p. 12).

Ora, o que Nietzsche demonstra é que a vida se dinamiza pelos seus próprios agonismos e esses não ocorrem como apêndices dela, mas são intrínsecos ao próprio funcionamento da existência. Neste mesmo percurso, Schrift reconhece muitos outros que deram assentimento ao argumento de *agon* como conflito, pluralidade e perspectivismo⁴¹, no

mais superficiais, e que atua, assim, contra o desenvolvimento da própria cultura (DENAT, 2013, p. 58).

41 Usamos perspectivismo no sentido que Müller-Lauter a ele atribui, a saber, como um modo de vida que considera as heterogeneidades, afirmações das oposições das vontades, “um mundo de intocáveis sentidos” cuja crença na concordância interna é destruída. “Cada perspectiva tem sua própria verdade, que, em vista da efetividade fluida, não pode ser verdade no sentido pretendido e que, em relação com as interpretações que se lhe contrapõem, torna-se mais uma vez inverdade [...] da efetividade fluida” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 172 - 173). É de suma importância observar que, para compreender o termo em questão, Dalla Vecchia (2014, p. 90-91) realiza uma pesquisa minuciosa e burilada sobre o tema e no itinerário

sentido que Nietzsche a ele atribuiu e, para estes, a igualdade no modo de ser dos indivíduos, arrebanhados num falso “consenso” de valoração moral, não colabora para o desenvolvimento da sociedade, sendo um impedimento para a própria política. Ainda conforme Schrift, Chantal Mouffe, por exemplo, fez da “[...] ‘permanência do conflito e do agonismo’ uma característica fundamental em sua articulação de uma ‘democracia radical e plural’” (SCHRIFT, 1999, p. 15) e concebe o pluralismo, constituído pela dissensão, conflito e diversidade como substancial para a democracia. Ao invés de apagar as diferenças em nome da sustentação da igualdade, resultado de um “consenso” imaginário, Mouffe, “[...] busca o desenvolvimento de uma atitude positiva em relação às diferenças agonísticas que vê num pluralismo.” (SCHRIFT, 1999, p. 15).

Outro nome por ele destacado é Bonnie Honig que, a favor de uma política agonística, acaba por se aproximar da concepção do agonismo nietzschiano em vários pontos. E, por fim, aponta o nome de William E. Connolly que, ao se distanciar da política do consenso, destaca a natureza contestatória do *agon* enquanto política dinâmica e revigorada. Segundo Schrift (1999, p. 16 - 17), Connolly faz o agonismo “[...] central para a prática democrática enquanto exige a impossibilidade da chegada a uma identidade final e fixa – seja social ou individual – como a base para o cultivo do ‘respeito agonístico’ necessário à democracia”. Eis o tipo de posição

do perspectivismo. O pesquisador propõe um efeito artístico para a compreensão do termo, diz ele: “o ponto de vista que corresponde ao lugar “de onde” o observador olha; ii) as linhas de fuga (ou paralelas), que demarcam a extensão da perspectiva, o “através” do qual se olha; iii) por fim, o ponto de fuga, que determina, a partir da linha do horizonte, o ponto de convergência das linhas que demarcam a profundidade, ou o ponto “para o qual” se olha”. Por este ângulo, dá-se a multiplicidade de horizontes. Cf. DALLA VECCHIA, Ricardo Bazílio. O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche. 315f. Tese (Doutorado em filosofia) – Instituto de filosofia e ciências humanas, Universidade de Campinas, 2014.

política em que se respalda a proposta deste estudo. Dito de outro modo, não se trata de ler Nietzsche contra a democracia, mas de pensar, com Nietzsche, novos modos de ver a ficção política “consensual” da crença na igualdade, visibilizando a “[...] moral não-egoísta que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um” (JGB/BM §221, p. 127) pela supressão e apagamento, para, aí sim, darmos passos em direção a abertura da pluralidade e multiplicidade de perspectivas que compõem o modo da grande política.

A partir destas considerações, podemos compreender que a crítica de Nietzsche se dirige a um tipo específico de “política” e de democratismo doente, pois só pretende se realizar pelo princípio da igualdade que mina as instituições sociais e políticas, e afasta a força do agônico dessas relações. É este o vigor da análise do filósofo no que respeita à prevalência exclusiva dos instintos gregários às massas, à exclusividade do único e ao apaziguamento do conflito. Esse posicionamento é que possibilitou a ressignificação de Nietzsche junto a teóricos do tema em questão, passando a contribuir para o desenvolvimento de outra forma de pensar a política, o que Conill-Sancho (2015, p. 90) denominou de “neo-politização ou repolitização do pensamento de Nietzsche em termos de democracia radical”.

Dito isso, entendemos que Nietzsche pode não ser o filósofo que primeiro teceu uma crítica contundente ao democratismo como realização da igualdade, mas, foi o pensador cujas críticas ainda podem fazer pensar “aquilo que *hoje* chama a si mesmo democracia”, pois, “[...] o que agora assim é chamado se distingue das formas de governo mais velhas apenas por andar com *cavalos novos*: as ruas são ainda as mesmas, e também as rodas,” (MA/HHII §293, p. 294). Com efeito, a política da igualdade – como enfraquecimento do *agon*, e meio de bem-estar dos povos –, nada mais promove

do que uma tirania e um filisteísmo da cultura⁴², dado que todo princípio já é sempre uma falsificação que “serve a fins utilitários do gênero humano.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.169). Por esta razão, podemos considerar significativa a manutenção do *agon* na esfera política, mesmo porque somente a partir dele é que se pode desfazer a crença na universalidade de valores, cujo sentido histórico demonstra as estratégias de poderes envolvidos.

Na filosofia de Nietzsche não se pode falar em nome de nenhum “[...] ‘grande outro’ (Deus, Razão, Homem, Nação...), mas só reconhecer o outro concreto em sua alteridade irreduzível, na esteira de um ‘*pathos* de distância’” (CONILL-SANCHO, 2015, p. 95), mesmo que esse *pathos* não possa mais ser vivido por meio da perspectiva dos democratismos modernos, segundo o filósofo,

[...] hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos da distância*... Nossa política está *doente* dessa falta de coragem! — O aristocratismo da atitude foi minado, nos mais subterrâneos alicerces, pela mentira da igualdade de almas (AC §43, p. 50)⁴³.

⁴² Nietzsche elabora esse termo nas *Considerações Extemporâneas*, I - David Strauss, o devoto e o escritor. NIETZSCHE, Friedrich. CF. Considerações extemporâneas. In: *Nietzsche*. Obras incompletas. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.

⁴³ Ainda sobre o *pathos* da distância, Nietzsche considera ser uma característica do tipo nobre marcado pela “multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se” próprio de uma época forte. No entanto, para o filósofo, nossa época é fraca porque tudo deseja igualar, assemelhar, sendo o *pathos* da distância não mais possível, posto que tudo que é tensão e distância entre os extremos apagam-se. Cf. GD/CI §37 - Incursões de um extemporâneo, p. 87. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche afirma: “o de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a

É a essa “mentira da igualdade de almas” da pequena política que Nietzsche escancara e se opõe. A Europa, que se deixou encantar pela defesa de nivelamentos igualitários, responde somente pelos belos trajes, tais como “[...] objetividade, cientificidade, *l’art pour l’art*, conhecimento puro, livre da vontade” (JGB/BM §208, p. 113) e, de uma só vez, foi acometida pela perda da vontade, neurastenia, debilidade, declínio da educação e a promoção de uma vontade única. A recusa ao agonismo marca a política moderna e, sem ele, o que permanece no jogo é degeneração e decadência, uma vez que a diferença e a pluralidade⁴⁴ só se realizam pela existência do agonismo.

Isto é precisamente o tipo de posição política, da ausência do pluralismo, que também engendrou a crítica de Nietzsche ao nacionalismo e a identidade forçada pela igualdade, como se ela prescindisse do conflito. Deste modo, na esfera política ou em qualquer outra, a igualdade não passa de uma ilusão, afinal, “[...] para que o ser humano sinta algum prazer ou desprazer psíquico, ele tem de ser dominado por uma dessas duas ilusões: *ou acredita na igualdade [...] ou acredita na liberdade do livre-arbítrio.*” (MA/HHII §12, AS, p. 170). O prazer da ilusão posto no aforismo parece se referir a um tipo de conforto mediante a adequação social que

elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral” (JGB/BM §257, p. 169).

⁴⁴ Utilizamos por diversas vezes a palavra pluralismo, no entanto, quando ela se refere ao sentido que a vontade estrutura na vida, relacionamos a questão dos instintos e das diferenças fisiológicas. No que respeita à política, o uso do termo pluralismo é resultado de interpretações dos termos de Nietzsche. Segundo Schrift (1999, p. 12), essa pluralidade ou concepção agonística de cunho político em Nietzsche é resultado de um árduo “trabalho interpretativo para mostrar como ele pode ser usado para sustentar o pluralismo democrático”, mesmo que o próprio filósofo não tivesse demonstrado nestes termos sua posição política.

gera o engodo de pertencimento e aceitação das prerrogativas de uma sociedade.

Assim sendo, as declarações que são consideradas antidemocráticas em Nietzsche dizem respeito a um tipo específico de política, aquela que está para uma antipolítica, pois com ela é possível correlacionar um “[...] certo agonismo democrático através de uma competição discursiva, um perspectivismo convertido em antifundamentalismo para defender o pluralismo.” (CONILL-SANCHO, 2015, p. 91). Sem o pluralismo que se engendra pelo agonismo, a igualdade se torna um sintoma de falência do projeto político da modernidade, uma vez que haveria apenas uma única forma de valorar e legitimar a política, a saber, a própria mediocrização da humanidade e, conseqüentemente, a decadência da própria criação da cultura.

A igualdade é o oposto da singularidade da qual cada indivíduo é dotado e o conflito, *agon*, assim como o dissenso, não é visto como um empecilho ou elemento perturbador da vida, mas é o modo como as coisas se dão e se criam. O conflito, ao contrário do que se passa na política moderna, não é um problema a ser extirpado, pois “[...] não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções.” (MA/HHI §630, p. 266). Logo, o problema existente é o da fé que precisa de rebanho, o da convicção que não suporta o dissenso e não das múltiplas e diferentes opiniões.

O conflito de fé, que gerou uma história violenta, está sustentado no policiamento das diferenças como garantia de não deixar aparecer o dissenso que é próprio de uma política da vida⁴⁵. A convicção na igualdade, como outras convicções,

⁴⁵ Rancière considera que o dissenso não é a guerra de todos contra todos e nem tampouco é a anarquia relativa. Ele é responsável pelo ensejo a situações de conflitos ordenados, de discussões e ordenações que se realizam entre partes não constituídas e autorizadas do discurso, portanto, para além dos parceiros acordando interesses entre si. Cf. RANCIÈRE. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

aciona a violência contra tudo aquilo que é desigual. Deste modo, a instauração do *agon* na política e a

[...] hierarquia entre perspectivas de acordo [...], são os meios mais profícuos para que a vida possa ser cultivada e destacada em relação a um outro tipo de vida que degenera ou que anseia por igualdade e, sobretudo, para que a própria cultura seja cultivada enquanto governo da terra (VIESENTEINER, 2006, p. 187).

À vista disso, é a vivência do conflito que a política-moral dogmática nega e, com isto, exige que cada homem abra mão de si mesmo em prol de uma “felicidade” garantida pelo tiranicamente igual. A história mesma corrobora a impossibilidade da efetivação da igualdade, a exemplos de movimentos que, por nela crerem, desaguaram em convicções terrificantes, uma vez que sem o agonismo, a convicção “[...] faz de um convicto um fanático – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon –, o tipo contrário do espírito forte, que se tornou *livre*.” (AC §54, p. 66). Livre porque não tem na convicção um tipo de “verdade” inflexível e certo essencialismo das relações humanas. O fanático, portanto, é o oposto do indivíduo livre. Nietzsche diagnostica esta crença e o efeito de sua análise somado aos efeitos políticos dos próprios movimentos. Na exposição da impossibilidade do princípio da igualdade na vida concreta, fez-se sentir nos movimentos da posteridade, tal como o movimento feminista ulterior à primeira onda, cujo baluarte havia sido a busca pela igualdade.

Ou seja, antes que essa aspiração se tornasse comum aos movimentos feministas, o ideal de igualdade ganhou poder suficiente e a mulher passou, ao requerer a emancipação, a buscar esse tipo específico de igualdade comprometida com a “pequena política”. E para emancipar-se, ela aceitou igualar-se pela tradição falocêntrica da “dignidade” do

trabalho⁴⁶, dos “valores” do homem e da “razão”. Além disso, buscou se autodefinir por uma “verdade em si” da tradição moral dogmática que passava ao largo das mulheres.

Segundo Miguel (2014, p. 64), “[...] a igualdade reivindicada vai ser entendida como a busca pela inserção numa universalidade que não é neutra, pois já está preenchida com as características do masculino.” A eleição de uma faculdade racional –com ideais de objetividade, de neutralidade e de uma adesão a um tipo específico de moral –, adere a pressupostos masculinos considerados universais. Logo, insistir em igualdade, neutralidade, racionalidade e objetividade é, portanto, insistir no julgamento da mulher de acordo com os valores da masculinidade ou, moldar a mulher a partir de um “processo de hominização”. Para Smart (2020, p. 1425), qualquer sistema “[...] supostamente fundado em valores

⁴⁶ Antes que se questione sobre o problema que há em igualar-se pelo trabalho, esclarecemos que o trabalho posto em questão não corresponde a realidades e as demandas das mulheres, pois carece de uma análise que provoque o modo como o direito ao trabalho é garantido às mulheres. Dito de outra forma, não é possível considerar essa questão sem pensarmos que a divisão sexual do trabalho é uma questão de gênero. Considerando que o trabalho carrega consigo as condições de desvantagens reproduzidas por papéis e importâncias diferentes entre o trabalho exercido pelos homens e pelas mulheres, sem que este último tenha algum exercício de poder reconhecido. Segundo Miguel (2014, p. 65), “é necessário redefinir os critérios de valoração que fazem com que algumas atividades (as deles) sejam consideradas mais importantes e mais dignas do que outras (as delas) e que fazem com que algumas formas de comportamentos (as deles) sejam vistas como universalizáveis, enquanto outras (as delas) apareçam como inevitavelmente ligadas a uma posição social em particular”, isto é, restrita a profissões que reproduzem as esferas privadas do cuidado etc. Segundo Lopes (2018, p. 44), “a sociedade falocêntrica, a despeito de ter expandido os espaços para o trabalho, potencializou o reducionismo das mulheres, e, portanto, a impotência das artistas criadoras de novas vidas”. Na necessidade de pertença de suas próprias vidas, as mulheres, “seduzidas pela ideia limitada a um poder reduzido a ter direitos trabalhistas – algo que não significou um poder político público –, acabaram, em algum aspecto, se igualando ao que de mais limitante já tinham os corpos dos homens”.

universais e em processos de tomadas de decisão imparciais (mas que agora se revelam como particulares e parciais) atende de maneira sistemática aos interesses dos homens enquanto categoria unitária”. Neste caso, permanece o prestígio dos “[...] beneficiados ou, de algum modo, prestigiados na aplicação de valores e práticas que se pretendem universais, embora (na realidade) reflitam uma posição ou visão de mundo parcial.” (SMART, 2020, p. 1425).

Desta forma, as mulheres foram e ainda são inseridas no universo masculino pela adesão às criações dele e não por se constituírem na diferença que tem voz e relevância social, em espaços de representatividade e poderes. A própria noção de cidadania carece de revisão, uma vez que fora “[...] construída tomando como base a posição do homem (e, em particular, do homem branco e proprietário) numa sociedade marcada por desigualdades de gêneros, bem como de raça e classe.” (MIGUEL, 2014, p. 64). Este é o momento em que identificamos as contribuições de Nietzsche às teorias vindouras sobre o feminismo, pois o filósofo já havia diagnosticado essa armadilha, que levava a mulher a aderir a um modelo comprometido com a moral cristã e falocêntrica do “homem moderno”.⁴⁷

A contribuição de Nietzsche ao movimento que mais tracejou mudanças substanciais ao monocrático da ordem pública e ao monólogo gendrado da lei, pode ser lida no

⁴⁷ Consideramos que as contribuições de Nietzsche para a pauta dos feminismos são incontáveis, citamos, para além do trabalho de Lucy Irigaray, a influência no trabalho de Judith Butler com a teoria de performatividade de gênero, entre outras. Mesmo que na filosofia nietzschiana a ideia de homem e mulher ainda se mantenha, podemos observar que ele, por seu arrojamento linguístico e performático, quebra, corrói internamente o binarismo e as questões que fundamentam o machismo de uma filosofia tradicional. Com o modo genealógico de filosofar, Nietzsche se faz presente em muitas pensadoras e pensadores que deixamos de fora devido o limite deste estudo. O que não podemos negar é que Nietzsche é uma potência disruptiva, um afastamento do modelo padronizado pela tradição filosófica.

questionamento da moralidade dos costumes e do plano político de igualitarismo, em que estava submerso o movimento de emancipação da primeira onda do feminismo. Do movimento feminista prospectivo, que tomou fôlego no século XX, vicejou a pluralidade, fez-se ver as falaciosas cisões entre público e privado, a necessidade de se estender o olhar sobre as discursividades que elegem “verdades” e “fundamentos” simbolicamente tirânicos e que, em nome da igualdade, tornam a vida enferma porque impossibilitada de criar pelas diferenças. É, sobretudo, por meio da filosofia de Nietzsche que podemos ver o quanto a política clássica da “vontade geral” para o bem da coisa comum republicana era ideologicamente comprometida com uma moral decadente, demonstrada pela falsa emancipação na obrigação de aderir a um modelo de maioria massificada. Não porque Nietzsche tivesse feito isso visando diretamente o social e seus movimentos, mas porque, como psicólogo da cultura (Giacoina, 2001), ele provoca e dá a ver as bases morais essencialistas em que se fundamentava o ideário moderno.

Dito isso, compreendemos que uma crença na “verdade” decorrente da moral negacionista das pulsões da vida, quando implementado pelo ideal político só pode se destinar à manutenção do privilégio do tipo específico de primeira e segunda ordem. Isto é, “os poderosos e os possuidores” (GM I §5 p. 19) que proferem suas demandas por meio da forja da massificação, floreando esta ação como princípio da igualdade.

A partir da visibilidade dos comprometimentos morais na política moderna e, portanto, nos movimentos de emancipação, demos um salto qualitativo uma vez que, por meio de leituras realizadas por estudiosos que ousaram interpretar Nietzsche por sua verve política, podemos mover e lapidar as lentes para o entendimento das diferenças que precisam ser postas no plano de vidas singulares, a incentivar a criação e o cuidado de si, na observância das singularidades e diferenças.

Nas palavras de Vanessa Lemm (2009, p. 47 - 49), o que distingue Nietzsche como pensador político é que ele incita o estudo de uma política que se vincule à “[...] perspectiva da vida, e não, como a tradição ocidental do pensamento político assume em grande parte, como meio de proteger a vida humana contra a ‘animalidade’ do ser humano”, isto é, apagar sua própria ‘natureza’”. Não é evitando, negando ou apartando os indivíduos de sua corporeidade, singularidade e existência de ordem fisiológica, psicológica, física ou histórica que a política pode garantir o conflito saudável, próprio das relações sociais. A política que descola o ser de sua “natureza” não é política para a vida, mas para a morte.

À vista disso, precisamos nos concentrar no agonismo (agon) como forças da vida humana, pois sem a luta e o reconhecimento do desigual; e com a manutenção da quimérica igualdade, só teremos uma falsa política e uma falsa emancipação, que habitam um conceito abstrato e que pouco, ou nada, tem a ver com a vida efetiva em sua potência e vontade. Pelo princípio de igualdade, a política assume formas que nada mais são do que a potencialização da dominação e da exploração de seres humanos por seres humanos, cegos que estão frente à pluralidade de vidas, organismos e de seres que, em si mesmos, compõem, perspectivamente, a teia das relações humanas e sociais.

Em se tratando das lutas feministas, a política como reivindicação e garantia de igualdades institucionais e estruturais – que são erigidas por hierarquias masculinas –, só tende a fracassar. Conforme Oliveira (2012), em nome da igualdade e da modernidade “a cinderela de terno e gravata ou a gata borralheira de macacão azul”, apenas se fundiam num ideal masculino, pois a promessa de igualdade trazia somente uma possibilidade, a igualdade por “[...] semelhança, ou melhor, caricatura, porque ela já nasceu torta, desfocada, e foi a partir de um mal-entendido que se construiu uma estratégia política de assimilação.” (OLIVEIRA, 2012, p. 71). Deste modo, o princípio de igualdade, como pensado pelo

ideário moderno, se posto considerando somente o político, fracassa, porque não dá conta de alterar a ordem dos discursos e compreender as diferenças nas quais os organismos, portanto, a vida, são constituídos.

Por conseguinte, quando recorremos ao plano político tendo como meta a igualdade, estamos, por vezes, falando de lugar nenhum, porque as nuances de modos de ser e as diferenciadas demandas se perdem ao preço de terem que ceder a uma ideia que não dá conta do que determina conceitualmente como “igual”. À vista disso, as mulheres “[...] passaram a fronteira do mundo dos homens escamoteando o lado feminino da vida. Enfrentaram a concorrência no espaço público carregando consigo, escondidas, as raízes no espaço privado” (OLIVEIRA, 2012, p. 71) e a falácia da superioridade do homem foi, segundo Oliveira, somada à falácia da igualdade.

Na atualidade, o próprio feminismo, em seus variados desdobramentos, já redimensionou este conceito e se volta para a compreensão da opacidade do conceito de “sujeito” do feminismo (se é que ele é possível), dado que não há apropriação do feminino, nem esquemas que deem conta da ordem ontológica do “que é” a “mulher”. Afinal, como afirma Irigaray (2017, p. 140-141), “[...] o que é uma mulher? É uma pergunta de homem” e, conseqüentemente, é uma questão que provavelmente não pode ser posta senão “do lado do homem. E, se todo discurso é masculino, ela não pode ser formulada senão sob a forma de uma suspeita”.

Diante disso, vemos se desenrolar a crítica que Nietzsche fizera à adoção de modelos pelas mulheres que desejavam se emancipar, na permanência do modelo moral vigente. Assim como, a partir dele, podemos ver sugestões de ações de criação num autocultivo que convoca as mulheres à grande saúde de seus instintos. Neste sentido, cabe-nos o reconhecimento que a análise acerca dos perigos da igualdade, como risco, foi atentada por Nietzsche, assim como o perigo do adoecimento da vida que qualquer ambição de “verdade”,

que se aparta do corpo e da vida, carrega. O cultivo de si que compreende a singularidade, torna-se agora um outro modo de percepção frente ao desejo de emancipação pela “igualdade” e da construção ideativa de “mulher em si”.

Capítulo 3.

Sobre a emancipação e o cultivo de si em *Além de bem e mal* (parágrafos 231 - 239) e *Assim falou Zaratustra* (I e II)

3.1. A emancipação feminina e a “mulher em si”

A expressão *mulher* aparece reiteradamente de maneira difusa, direta ou subentendida por outras semânticas nas obras de Nietzsche, sendo, por muito tempo, ignorada por seus estudiosos. Foi somente na segunda metade do século XX que surgiram os primeiros debates acerca do tema em sua filosofia. Recebeu destaque na publicação do livro *Esporas* (1978) de Jacques Derrida, resultado de sua conferência no congresso “*Nietzsche aujourd’hui?*” em Cerisy-la-Salle. Neste texto, dá-se a questão do estilo na filosofia de Nietzsche, a partir do emprego da expressão “mulher”, sendo esse trabalho o primeiro aceno para que tal questão se tornasse relevante no projeto filosófico de Nietzsche.

Marton (2010, p. 62) considera que “[...] nas duas últimas décadas, muitos são os escritos que se voltaram para essa questão; eles se situam sobretudo no contexto dos estudos feministas publicados em língua inglesa” e destaca que duas perspectivas de compreensão têm sido adotadas, a saber, “[...] debater acerca das eventuais contribuições da filosofia nietzschiana para as discussões feministas e discutir

como interpretar as observações de Nietzsche a propósito das mulheres.” (MARTON, 2010, p. 162).

No nosso caso, trata-se das duas coisas, ou seja, não há como abordar a questão da emancipação feminina sem tocarmos nas observações do filósofo acerca das mulheres, isto porque as duas coisas são indissociáveis. Mesmo que a intenção do presente livro seja destacar a crítica de Nietzsche ao ideal de igualdade, extraindo possíveis contribuições ao feminismo, escolhemos fazer isso por meio das observações do filósofo sobre as mulheres terem aderido ao ideal de emancipação. Entendemos que ao contrastar as ideias de emancipação ao pensamento de cultivo de si, nós compreenderemos a leitura crítica tecida por Nietzsche.

Tendo isso por meta, começamos pelo exame dos aforismos que vão do 231 ao 239 da obra *Além do bem e do mal* (1886) do capítulo intitulado “Nossas virtudes”. Nestes aforismos, Nietzsche problematiza a ideia de “mulher em si”, da emancipação e da razão, do antagonismo entre homem e mulher, feminismo e Revolução Francesa, entre outros. No entanto, antes de iniciar tais aforismos, o filósofo faz uma curiosa advertência sobre o que vai expor: “[...] talvez me seja permitido expor algumas verdades acerca da ‘mulher em si’: supondo que desde já se saiba que são apenas verdades *minhas*.” (JGB /BM, § 231, p. 139). O que tal pessoalização da “verdade” pode significar no bojo dos aforismos subsequentes?

Tongeren (2016, p. 222), sugere que Nietzsche usou em *Além do bem e do mal*, “[...] com bastante frequência seções de abertura e encerramento, bem como seções centrais, com o intuito de demarcar uma linha que ele gostaria de seguir no capítulo”. Neste caso, o aforismo 227 ocupa uma posição central, pois apresenta a tese da probidade como a virtude dos espíritos livres, coroando o final do capítulo com “os textos supostamente antifeministas”. Deste modo, a probidade significando “nossa virtude”, não pode esquecer sua própria ambivalência, a estupidez. Ou seja, o que é decisivo no

capítulo sétimo, segundo Tongeren (2016, p. 223), é “[...] o questionamento crítico da moralidade que vem sendo realizado de modo autorreferencial: o questionador torna questionável o seu próprio questionar”. Concluir com os textos sobre a mulher é, portanto, recorrer a exemplificação mais eficaz desse novo tipo de questionamento autorreferencial, o que significa envolver-se pessoalmente, ou seja, saber quem está nele, que “vontade de verdade” está posta e, consequentemente, que ambivalências de virtudes faz ver esta ação que, por si só, já é uma disrupção na concepção absoluta e universal de verdade.

As virtudes não são ações, “[...] mas disposições. Elas não denotam deveres universalizáveis, mas os traços do caráter melhores possíveis de uma pessoa em particular. As virtudes são pessoais e individuais.” (TONGEREN, 2016, p. 239). Nietzsche destaca o aspecto pessoal de suas “verdades” a fim de garantir que só visualizamos o que somos “quando nós descobrimos que as nossas ‘convicções’, opiniões que justamente a nós inspiram uma forte fé, apenas referem à grande estupidez que somos, para nosso *fatum* espiritual, o que não aprende ‘lá embaixo’.” (JGB/BM §231, p. 139). Logo, o tom de personalidade para descobrir o nós em meio às convicções, “[...] constrange-o a enfrentar a contraposição desse ponto de vista que se quer singular e o conceito que pretende captar a mulher na sua essência.” (MARTON, 2010, p. 165-166).

Em seguida, depois do espaço e destaque que dá a si mesmo (como prova de seu projeto filosófico) e a indicação de um diagnóstico da proibidade e da moralidade na qual está imiscuído o próprio questionador, nos deparamos com aforismos duros ao tratar da emancipação pretendida pelas mulheres. Todavia, esses aforismos são os mais esclarecedores do que Nietzsche apontava sobre o fundamento e a ilusão moral na qual as mulheres estavam requerendo e aderindo. A sequência de aforismos demonstra os problemas da “verdade”, da “mulher em si” e da “moralidade” que constituem

os discursos dos mais variados movimentos emancipatórios e do engodo de igualdade.

O aforismo 232 trata da ideia de “mulher em si” ou da mulher científica, um dentre outros tipos que o filósofo elabora a fim de expor sua filosofia. Nele, diz Nietzsche: “[...] a mulher quer ser independente: e com tal objetivo começa a **esclarecer** os homens sobre a ‘mulher em si’ – este é um dos piores progressos de *enfeamento* geral da Europa.” (JGB/BM, §232, p. 139, grifo nosso). Numa primeira leitura, poderíamos estranhar o emprego da palavra “enfeamento”. Todavia, com base na análise dos valores morais que sedimentam os acontecimentos emancipatórios, pautados numa filosofia dogmática, Nietzsche dá a entender que falar de si, presente no aforismo como **esclarecer**, é recorrer ao modo científico, racional de objetificar a vida, pois se trata de dizer o que “é” numa “verdade” pretendidamente aceita. E no caso em questão, acrescentamos: uma verdade masculina que não tem a mulher como sua própria referência.

Nesta lógica, a ideia de “mulher em si” se refere diretamente à adoção da crença científica por parte da mulher, uma vez que esta passa a crer que há uma “verdade” acerca de si para ser afirmada. Por esta razão, o filósofo questiona: “[...] não é de péssimo gosto que a mulher se disponha de tal modo a ser científica?” (JGB/BM, §232, p. 140). Atentemos para o peso da tradição que os termos elencados por Nietzsche – ciência, verdade, esclarecimento –, possuem. São conceitos impregnados da inversão moral que passou, segundo o filósofo, incólume pelos modernos e que foi exponenciada pelo iluminismo e pela Revolução Francesa.

A esta altura, estamos acompanhando uma filosofia que suspeita da “moral” e da “ciência” como únicas formas válidas de saber, que desencadeia o enfraquecimento da vida como criação e demonstra que estes termos só podem existir pela imposição de uma verdade dogmática e do distanciamento do indivíduo de si mesmo. Logo, as mulheres estariam se perdendo perante a manutenção de um modelo moral de

tipo gregário, fraco e escravo. Neste caso, a mulher perde a si mesma, perde seus “instintos”, fonte de sua singularidade, e empenha-se à pertença de um nivelamento comum. Por esta razão, Giacoia Jr. considera a ideia de “mulher em si” uma reedição da estratégia de idealização da moral:

A “mulher científica” deseja esclarecer os homens sobre a “mulher em si”; com isso, sub-repticiamente reedita a estratégia ancestral de idealização, que é constitutiva do platonismo: ou seja, ela cria a hipótese metafísica “da mulher”, ficciona algo como essência objetiva do Feminino, fixa ‘a mulher’ num conceito e, ao fazê-lo, transforma a feminilidade da mulher numa entidade puramente intelectual, numa ideia abstrata, que só pode ser apreendida e exposta pelo olhar privilegiado da *teoria* (GIACOA JR, 2002, p. 15).

O que está posto é a promoção de um tipo de categoria de mulher enquadrada pelo ideário aos moldes masculinos, uma vez que a própria mulher – caso de desprezo pela tradição moral platônico-cristã –, observa a necessidade de se construir dentro de um ideal compartilhável e igualitário. Dito de outra forma, uma ideia de “mulher em si” cujos atributos ideativos sejam aceitáveis com fins de pertença. Neste caso, a mulher tomando a ciência como saber verdadeiro, acaba por tornar-se cúmplice da metafísica e “[...] opondo o saber à vida, leva a esquecer que a ilusão também é condição da existência; em contrapartida deste mundo, cria na senda platônica um outro para abrigar a verdade.” (MARTON, 2010, p. 171). É certo que ao delimitar um objeto empírico como critério de demarcação de pesquisa, a ciência, de certo modo rompe com a tradição do além-mundo. Porém não abandona a crença na “verdade”, realizando o mesmo movimento da tradição moral só que no sentido inverso.

No aforismo 344 da *Gaia Ciência*, Nietzsche inicia com esta questão provocadora: “em que medida também nós

ainda somos devotos”. No desenrolar do aforismo, “[...] vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’. A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente e a tal ponto que a resposta exprima a crença [...] ‘nada é *mais necessário* que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem’.” (FW/GC §344, p. 235). Consequentemente, a ciência acaba por atribuir um novo modo de verdade que atende aos mesmos princípios que deveria combater.

A convicção em uma “verdade” está intrinsecamente ligada ao esclarecer-se e dizer este “em si” de ideias masculinas de verdade científica e, ao aderir a elas, a mulher assemelha-se à própria alienação masculina, dado que na inversão dos valores para a constituição da vontade de verdade – mote da crítica do próprio aforismo em questão –, o homem, em seu discurso dogmático, cria a ideia de mulher, “mas de quê? Pergunta Nietzsche em outro aforismo, “[...] de uma costela de seu Deus — de seu ‘ideal’” (GD/CI §13, p. 10). Ou seja, de uma moral já sedimentada em que a mulher não existe, nem para o ordenamento jurídico, político e social, nem para o direito de enunciação.

Neste caso, para irromperem um pertencimento, as mulheres faziam-no pelo assentimento de uma moral metafísica posta em funcionamento pelos homens, pois são eles “[...] que acreditam na verdade da mulher, na mulher-verdade. E, na verdade, as mulheres feministas, contra as quais Nietzsche multiplica seu sarcasmo, são homens” (DERRIDA, 2013, p. 44), posto que a legitimidade de tais pressupostos só teria valor se masculinos. Portanto, vale ressaltar que em inúmeros aforismos, quando Nietzsche parece atacar as condutas ou comportamentos femininos, são aos homens e suas pretensas “virtudes” que ele ataca. E, quando se coloca contrário a determinados movimentos é a um tipo de massificação que ele se dirige.

Incorrendo no mesmo desiderato, na busca de emancipação, a mulher precisa primeiramente falar de si na adesão deste ideal “masculino”, lançar mão de um discurso e, para isto, recorre à objetificação do que “é”, categorizando-se a si mesma. Neste caso, “esclarecer” a si mesmo é assentir ao império dogmática da razão, seja ela dogmática ou instrumental. Quer dizer, para ser “mulher” é necessário se subjugar a uma certa ordem do discurso do que se entende “por ser algo” na perspectiva masculina. E isso traz um comprometimento com a verdade dogmática, na esteira de um positivismo que “[...] erra por ater-se aos fatos, não se dando conta de que a visão que propõe não passa de interpretação”, assim como “[...] a metafísica peca justamente por ignorar os fatos, postulando a existência de um mundo verdadeiro em detrimento deste em que nos encontramos aqui e agora.” (MARTON, 2010, p. 166). É neste sentido que o filósofo considera que ao elevarem “[...] a si mesmas como ‘mulher em si’, como ‘mulher superior’, como ‘idealista feminista’, que-rem rebaixar a posição geral da mulher” (EH, §5), pois aderem a um projeto fracassado de civilização de verdades, consagradas por um determinado ideário de valores, que não foi capaz de sobrelevar a vida, tampouco de melhorá-la.

Conforme Marton (2010, p. 168), Nietzsche em *Além do bem e do mal* tem como objeto o “[...] ataque às concepções metafísicas e, ao combatê-las, apresenta pelo mesmo movimento um dos traços essenciais de seu projeto filosófico: o que consiste em ‘reconverter o homem para a natureza’”. Mas, ao contrário disso, ao aderir a ideia de igualdade instaurada sobre o descolamento do indivíduo da natureza, a mulher se afasta e se desfaz de seu bem mais pujante, a saber, seu próprio instinto de criação e geração⁴⁸.

⁴⁸ Criação e geração não se referem ‘apenas’ a geração de filhos, mas a tarefa que cada indivíduo tem de criação e autocultivo de si mesmo. No entanto, caso se referisse ainda a ‘gerar’ filhos, precisaríamos realizar um novo estudo para ressignificar o peso que existe na concepção de

Observamos que no aforismo em questão o que é próprio da ideia masculina já está estabelecido. A “verdade”, a “seriedade”, a “profundidade” e a “cientificidade” – características que por serem formadas por uma moral dogmática, criada a partir de uma ilusão idealista e da inversão de valores –, nada mais é que o desejo de “conformar” os indivíduos numa única ordem administrativa de conceituações aparentemente unânimes e estanques. Ambição somente alcançada através do apagamento da vida; e, no caso da mulher, do embotamento de si mesma em prol da repetição da moralidade já sedimentada.

Embotamento porque ela perde e compromete “[...] sua arte e manha, a da graciosidade, do jogo, do afastar aflições, de aliviar e tomar com leveza, e sua refinada aptidão para desejos agradáveis!” (JGB/BM § 232, p. 140). Arte, manha, jogo e desejo são qualidades que revelam a contraposição à cultura masculina, tida como “séria”, “sisuda” e “conscienciosa”, virtudes forjadas a partir da negação da corporeidade e dos afetos. E para não comprometer tais características, cabe a ela (a mulher) que não se delimite pelo “esclarecimento”. Deste modo, a emancipação, partindo do princípio do igual, é uma falsa emancipação porque visa a repetição e a imitação de uma moral escrava. Emancipar-se de fato é poder criar uma nova gramática e não se definir por uma gramática falocêntrica, masculinizada, da Revolução Francesa.

Segundo a interpretação de Derrida (2013, p. 44), “[...] o feminismo é a operação pela qual a mulher quer parecer homem, como o filósofo dogmático, reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade”. Isto é uma “[...] ilusão viril, o efeito de castração que a isto se junta e que faz ver um

natalidade, desvelando seu forte comprometimento político, moral e social que se impõe sobre a formação e cultivo de uma nova vida. Mas, neste momento, esse estudo intenta outras questões.

feminismo reativo em que não há real lugar para a ‘mulher’.”⁴⁹ Uma vez que ela continua a reverenciar o discurso fálico que é pronunciado como “ideias modernas”, “humanidade”, “sociedade livre”, “ciência”, “progresso”, “felicidade para todos” (MACHADO, 2001, p. 64), defende direitos niveladores e iguais somente entre um tipo específico de categoria de homens. É a isso que agora as mulheres da emancipação também passam a amar e é neste exercício interpretativo que podemos compreender porque Nietzsche considera que elas “regridem e decrescem.” (BM § 239, p. 144).

Na sequência, o aforismo 233 revela a corrupção dos “instintos” femininos e as sentenças são desenvolvidas por outras semânticas descritas nos nomes de Madame Roland, Madame de Staël ou Monsieur George Sand, cuja referência se direciona para a “mulher em si”. (JGB/BM §233, p. 141). Estes três nomes possuem significativa importância na condução moral dos franceses. Madame Roland foi uma das principais articuladoras políticas dos girondinos, sob o bojo dos costumes republicanos da moral e da liberdade na obediência do dever. Sempre em busca da virtude, ela havia sido criada entre as leituras de “[...] Plutarco e Rousseau [...] com uma sobriedade mais do que espartana, e já parecendo se exercitar nas virtudes da República.” (MICHELET, 2014, p. 106). Sempre procurada por militantes, ela era tida como a representação da “santa das ideias do bem público” e muitos

⁴⁹ Aqui consideramos a fala de Derrida para quem não há de se passar por cima deste feminismo ‘reativo’ simplesmente, pois não é ele que, de alguma forma, “e certa necessidade histórica leva frequentemente ao poder nas lutas organizadas hoje em dia?”. Para além desse questionamento de Derrida, sabemos que Nietzsche, por vezes, ironiza as mulheres que buscam essa reação e, por outras, ri desse feminismo reativo como coisas que não podem obter bons resultados. Considera Derrida: “talvez seja necessário não combater de frente esse poder reativo – pois isto faria o jogo de outros interesses – mas evitar deixá-lo ocupar todo o terreno”. Cf. DERRIDA. “Chorégraphies - entrevista com Christie V. McDonald”. In: __. *Point de Suspension* - Entretiens. Paris: Galilée, 1992.

a “viam como Julie de Rousseau”. No entanto, adverte Michelet (2014, p. 107): “[...] não era nem Julie, nem Sophie, era Madame Roland, uma filha de Rousseau, certamente, mais legítima ainda talvez do que aquelas que saíram imediatamente de sua pena”, pois não tinha a fraqueza de suas personagens.

Madame Roland era uma mulher compromissada com o ideário moral rousseauiano, lido incansavelmente pelas revolucionárias. Neste encaixe, afirma Godineau (2003, p. 176, tradução nossa): “[...] jovem mãe rousseauiana, Mme Roland obviamente alimenta a filha e escreve ao marido os sentimentos que isso lhe causa”. O peso das palavras “mãe rousseauiana” não diz respeito somente a convocação das mulheres a nutrirem os filhos da pátria, mas diz também o quanto “[...] Rousseau era o grande triunfador do fim desse século e a publicação de *Emilio*, em 1762, havia cristalizado a revolução das mentalidades, dando-lhe justificação filosófica.” (Badinter 1991, p. 19). O mundo masculino carecia da dependência e replicação de suas “virtudes” a partir da esposa que deveria ser fiel e mãe devota até às últimas consequências, capaz de sacrificar a si mesma em nome dos filhos e do marido, portanto perpetuar a condição de “cuidadora” do lar como espaço dos valores patrióticos e republicanos.

Em condições parecidas, apresenta-se Madame de Staël, alemã, suíça e burguesa, uma rousseauiana, sufragista “[...] que tinha a fraqueza de adorar os grandes senhores [...] e seus julgamentos, suas opiniões eram muito marcadas por esses defeitos.” (MICHELET, 2014, p. 71). No entanto, intelectual e ensaísta, ela viveu a Revolução e foi uma das principais opositoras a Napoleão e despertou interesse sobre a cultura alemã com sua obra *Da Alemanha*. No fundo, uma admiradora da monarquia, sempre reverenciando a nobreza inglesa. No geral, “[...] uma mulher excelente, de um bom coração e de um grande talento, que, talvez, sem os salões, sem as amizades medíocres, sem as misérias do mundo da oratória, do mundo da escrita, teria

sido gênio.” (MICHELET, 2014, p. 73). Dela, diz Nietzsche: “[...] uma mulher masculinizada, com presunção sem limite, ousou recomendar os alemães à simpatia da Europa, como simplórios suaves e poéticos, bons de coração e fracos de vontade.” (JGB/BM §209, p. 116).

Esses nomes representam o esclarecimento e a objetificação mediante o discurso da moralidade, mas, sobretudo, o anseio de uma adesão, delimitação e perpetuamento dos valores androcêntricos. Observemos que dos problemas econômicos que levavam as mulheres à militância, estão a futilidade do antigo regime, o desejo de romper com a imagem que delas havia sido construída no antigo regime, a saber, da mulher egoísta, da vaidade, da dissimulação e da frivolidade; elas queriam mesmo integrar a nova ordem na imitação de uma determinada moral. “[...] A imagem negativa emergia com frequência nos discursos e panfletos masculinos como exemplo de vícios que deviam desaparecer com a regeneração dos costumes.” (MORIN, 2013, p. 48).

Logo, as mulheres se convenceram da necessidade da regeneração dos costumes e passaram a aspirar novas virtudes, já que Eva havia afundado a França. Uma vez que, no contexto da nova sociedade que aspirava à virtude, os defeitos atribuídos às aristocratas e à rainha, respigavam no gênero feminino como um todo (MORIN, 2013, p. 49), restava a elas moralizar⁵⁰, para bem de si próprias, a nova república. Todo esse engajamento trouxe as mulheres para a cena social e política. Mas devemos tomar esses exemplos de “militância” com parcimônia, pois fica claro que ainda não havia uma percepção para as demandas femininas. Isto significa que elas lutavam para perpetuar o poder masculino e ainda

⁵⁰ Vale dar destaque, como exemplo, ao que as mulheres estavam acreditando ser uma nova moralização, afirma Ferraz (2009, p. 181): “reunidas em grandes associações recém-criadas, essas mulheres tinham formulado, por exemplo, uma exigência no tocante à virgindade dos homens, jurando só se casar com rapazes virgens”. Ora, para Nietzsche, tratava-se de uma antinatureza moral.

desconheciam suas vozes e necessidades, de tal sorte que lutavam por eles muito aquém de si próprias.

No encaço do comportamento das virtudes e da moralidade, substrato da Revolução, Nietzsche conclui ao fim do aforismo: “[...] entre os homens as três citadas são mulheres *cômicas* em si” e servem de contra-argumento, mesmo que involuntário, sobre os engodos da emancipação. O peso da citação destes nomes se afina diretamente com o pensamento da emancipação e da moralidade das revolucionárias, comprometidas que estavam com as virtudes do movimento. Segundo Giacoia (2002, p. 27):

Os três citados exemplos de emancipação de objetividade feminina resultante da *paideia* moderna, são, para Nietzsche, exemplos cômicos de mulheres comprometidas, ridículas, *degeneradas*, ou seja, masculinizadas pela “mulher em si” – esse é o sentido da cínica alusão a *Monsieur George Sand*. É delas que deve ser protegido o eterno feminino, posto que esse tipo de objetividade científica representa a morte da mulher.

Em outro aforismo de *Humano demasiado humano* I, lemos ao menos três prerrogativas de como a “mulher em si”, educada e esclarecida, é masculinizada. Primeira sentença: a “[...] Europa pode fazer das mulheres, com alguns séculos de educação, tudo o que se queira, até mesmo homens; não no sentido sexual, está claro, mas em qualquer outro sentido”. Segunda: uma vez educadas, “[...] elas terão adquirido todas as virtudes e forças masculinas, e deverão adotar igualmente as fraquezas e os vícios dos homens: tudo isso pode-se obter”. E, por terceiro, a sentença que contém a síntese: [mas como] “[...] suportaremos o estado intermediário então produzido, que pode ele mesmo durar alguns séculos, durante os quais as loucuras e injustiças femininas, seus dotes ancestrais, ainda predominarão sobre tudo o que foi ganho e aprendido?” (HHI §425 - A mulher e a criança, p. 209).

Embora seja ainda complexa a compreensão do que sejam os “dotes ancestrais” posto no aforismo, a cena que se delineia nas sentenças traz a educação como meio moralizador do próprio discurso e costume masculino, não como força que liberta, mas aprisiona aos vícios consumados por uma tradição. Afinal, é essa educação moderna, a da erudição vazia, artificiosa no nivelamento, de profunda investida moral que Nietzsche critica. A partir da exposição desse tipo de erudição e de moral, observamos no aforismo 239 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche tecer indagações acerca da *natureza da mulher* e do que lhe seria próprio da mulher?

No que se refere à mulher, Nietzsche responde já em reavaliação semântica: a astúcia, a mentira, o jogo, o amor, a dissimulação, a fúria, a vingança, a graciosidade, a artimanha, a selvageria, a beleza, a superstição, o pudor, o lar, os filhos robustos, etc... (JGB/BM §239, p. 145). Todos estes termos estão assentados numa outra interpretação elaborada pelo filósofo como jogos de palavras que subvertem a ordem dos conceitos na própria tradição filosófica. Pudor, por exemplo, é segundo Ferraz (2010, p. 174) “[...] aderir de modo definitivo a toda espécie de véu, de máscara, a tudo o que serve para encobrir” e o decoro é “ater-se às aparências que raramente [...] *enganam*”. Então, ao dizer pudor e decoro, Nietzsche acena para a ultrapassagem da oposição superfície/profundidade. Neste caso, temos a valorização radical da “aparência” operada de maneira a implodir a dicotomia da verdade / falsidade da filosofia.

O mesmo ocorre na ocasião em que Nietzsche trata do termo ancestralidade para se referir à mulher. Um “[...] traço de antiguidade grosseira; as mulheres, essas conservadoras do antigo, também conservaram mais fielmente essa *survival* [sobrevivência].” (HHI § 64, p. 58). Ele expõe a diferença, nas entrelinhas do aforismo, como dotes ancestrais que a aproxima de um estado primordial no qual ainda se pode perscrutar a “natureza”.

Na cena disposta no aforismo, o homem enfurecido aniquila a vida, enquanto a mulher a mantém. É ela que, em contraposição à bestialidade masculina, conserva a sobrevivência. No entanto, conservar não é criar, mas à mulher, pela ordem que vai se impondo da força do enfurecido, é ensinado a sobrevivência. Enquanto no homem se mantém o poder de matar a vida que cria, à mulher resta uma vida que “apenas” conserva.

A tensão presente nos vocábulos “natureza” e sexualidade, quase sempre dito como mulher e homem, coloca em foco a “natureza sexual” no pensamento nietzschiano, não mais como determinismo do funcionamento dos corpos, mas como a realização da tarefa em converter-nos em que somos. Isso seria a retomada do caos de impulsos que realizam as singularidades. O que também significa dizer da impossibilidade de afastamento dessa “natureza” pela filosofia e de seu confinamento nos aspectos somente social ou simbólico. A “natureza”, nesta perspectiva, não é um determinismo, mas o devir, o fluxo, as mudanças que merecem atenção e devem ser consideradas para além da linguagem metafísica empregada pela tradição.

No aforismo 425 de *Humano demasiado humano I*, dá-se o desmonte da natureza da mulher por meio de um patrimônio exclusivamente masculino.

Será o tempo em que a ira constituirá o afeto propriamente masculino, ira pelo fato de que todas as artes e ciências estarão inundadas e enlameadas por um diletantismo inaudito, a filosofia será silenciada por um atordoante palavrório, a política será mais fantástica e partidária do que nunca, a sociedade estará em total dissolução, porque as guardiãs dos velhos costumes terão se tornado ridículas para si mesmas e se empenharão em ficar fora dos costumes em todo sentido. Pois, tendo as mulheres seu maior poder nos costumes, a que recorrerão

elas para reconquistar semelhante plenitude de poder, após terem renunciado aos costumes? (HHI §425, p. 209).

Aderir ao ideário da tradição não significa apenas se perder, mas sobretudo arriscar o pouco que ainda resta de sua possibilidade de criação enquanto reduto da singularidade provida pelos instintos, daí lermos as contraposições argumentativas nas imagens do aforismo; “[...] no som de sua risada se revela a natureza, talvez até, em mulheres muito cultivadas, o último e irredutível resto de sua natureza [...]” (HHII, OS, §276, p. 121). Seguindo essas e outras imagens e pensamentos que se desenvolvem nos demais aforismos, a diferença da mulher vai se estabelecendo na ordem dos afetos, psíquicos e fisiológicos. Nesta ordem é que podemos ler que a mulher não pode ser encarada pelo “conhecimento” porque conhecer é dominar os afetos “e se exceder no pensar” (HHII, OS, §275, p. 120). Assim, quando buscam esse conhecimento, incrustado na tradição moral, elas se enquadram ao que foi determinado pela própria tradição, sem a possibilidade de serem contrárias à moral determinista.

Vale ressaltar que não é Nietzsche quem determina quais aspectos são próprios da mulher, o que redundaria numa essencialização da mulher ou em mais um discurso androcêntrico sobre as mulheres, mas entendemos que essa demonstração é realizada pelo filósofo a fim de contrastar o que a própria tradição determina como sendo este “sujeito”. Por esta razão, o conjunto de aforismos que se segue está focado em destacar as diferenças que, por via da emancipação, podem estar perdidas.

Dito isso, verificaremos agora, nas paisagens de alguns aforismos de *Além do bem e do mal*, uma proposta bem emblemática para compreensão da mulher frente à emancipação. Tratam-se dos aforismos 236 e 238 e entre eles uma espécie de seção intermediária, o aforismo 237 desdobrado em 237^a, o primeiro intitulado “Sete máximas de mulher”, sendo

no aforismo 236 que a proposta se mostra, pois nele aparece a referência ao eterno-feminino que se apresenta, nas diferenças de sexo, em contraste com o eterno-masculino, escreve Nietzsche: “[...] combater, com virtuosa audácia, a crença do homem num ideal radicalmente outro *escondido* na mulher, num eterno e necessário-feminino.” (JGB/ BM §239, p. 145).

Eterno, neste caso, não se refere a um essencialismo no sentido de uma unidade pré-disposta, mas enfatiza a performatividade da diferença na dinâmica da própria sexualidade que permite aos indivíduos redescobrir em sua sexualidade uma força criativa e transformadora. O eterno-feminino se contrasta com o eterno-masculino e, segundo Ferraz (2009, p. 182), isso “[...] ressalta principalmente uma tensão, uma diferença irreduzível, fundamental, que Nietzsche respeita e admira, uma alteridade radical capaz de provocar medo”. Nietzsche lê o feminino como sendo possuidor de “uma natureza mais natural que a do homem” e, neste caso, “a mulher é algo de selvagem e indomável que a moral jamais poderá realmente domesticar; o eterno-feminino é, assim, necessariamente, o “outro” da moral.” (FERRAZ, 2009, p. 182). Por outro lado, o caráter imprevisível da mulher serve para contrastar a “[...] atração exercida pela alteridade, pelo que não se pode nem prever nem aprisionar⁵¹ e que por isso mesmo se torna estranhamente sedutor” (FERRAZ, 2009, p. 182). O eterno-feminino demonstra a tensão que está posta entre homem e mulher e que não pode ser dirimida na ótica da igualdade.

Atentemos que essa alteridade não é a forja da existência de outro que podemos igualar, mas a permanência na diferença que não pode ser equiparada. Escreve Nietzsche que

⁵¹ Lembremos a advertência posta no 237^a: “até agora os homens tratam as mulheres como pássaros que tivessem caído das alturas: como algo mais delicado, mas vulnerável, mais doce, selvagem [...] mas como algo que se prende para que não fuja voando” (JGB/BM §237^a, p. 143).

“[...] equivocar-se num problema fundamental ‘homem e mulher’, nele negar o mais profundo antagonismo e a necessidade de uma tensão hostil, e sonhar talvez com direitos iguais, igual educação, reivindicações e deveres iguais: eis um sinal típico de superficialidade” (JGB/BM §238, p.143), da decadência moderna. Próprio de superficialidade, porque implica comprometer as singularidades e sobretudo as diferenças de sexos, a tensão irreduzível da vontade que não deveria ser obstruída pela moral, pois como afirma Giacoia (2002, p. 16), o eterno feminino é um “[...] um potencial de autenticidade e resistência ao edulcoramento romântico do idealismo, que prega a “mulher em si” e visa enaltecer os atributos ou qualidades da mulher” como rejeição do antagonismo. O que vemos é exaltação da sexualidade como transformação social e cultural em que Nietzsche impulsiona a transformação social em natureza como problema básico de homem e mulher. Assim, posterior ao aforismo 238, deparamos, no aforismo 239, com o principal argumento de oposição à adesão à igualdade pela emancipação.

O tratamento dispensado à igualdade, no que tange à reivindicação das mulheres, tem um veio de democratismo e, com ele, Nietzsche destaca a perda do pudor, do gosto e do abandono dos instintos mais femininos, pois, ao igualar-se, o que é da tensão das diferenças degenera. E o pano de fundo do princípio de igualdade é o econômico que se desenha entre garantias de “direitos” estabelecidas por condições de poucos e apagamentos de muitos, logo, “[...] apoderando-se de tal maneira de novos direitos, buscando tornar-se ‘senhor’ e inscrevendo o ‘progresso’ feminino em suas bandeiras e bandeirolas, ela vê realizar-se o contrário, com terrível nitidez: a mulher está em regressão.” (JGB/BM §239, p. 144). Nietzsche tem na Revolução Francesa o marco da diminuição da mulher a ponto de ver no efeito desses acontecimentos, direitos, exigência, emancipação, um “[...] sintoma curioso de progressivo enfraquecimento e embotamento dos instintos mais femininos.” (JGB/BM §239, p. 144). E denomina isso de uma

masculina estupidez, ou seja, “[...] a perda da intuição do terreno onde a vitória é mais segura.” (JGB/BM §239, p. 144). Na adesão moral pela igualdade, ocorre uma espécie de desfeminização da mulher, o que significa imitar a masculinidade europeia tomada por uma educação geral cujo cultivo é “[...] enfraquecimento, fragmentação, adoecimento da *força de vontade*.” (JGB/BM §239, p. 145).

É necessário compreender o que Nietzsche diagnostica como educação alemã, para entender que sua “oposição” à educação feminina não se direciona mera e exclusivamente à mulher, mas, sobretudo, ao modelo que foi concebido como educação formal, erudita, na qual o Estado intervém a fim de garantir o nivelamento e a “especialização” de saberes. À vista disso, tornar-se masculinizada, pelo processo da educação geral, requer a adesão a um tipo de literato, leitores de política e jornais ao modo dos filisteus da cultura, próprios do ideário e do comportamento moderno. Para Nietzsche, os filisteus da cultura reduzem a arte a uma forma de atividade de massa tais como jornalismo, a formação profissional, a cultura livresca e o conhecimento enciclopédico. Em suma, a erudição da classe burguesa que, em vistas da utilidade do Estado, abandona a formação pessoal em prol de um único modo de vida, o econômico. O que o filósofo considera “[...] um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens.” (GD/CI §5 – O que falta aos alemães, p. 59).

A cultura dos filisteus tem objetivo utilitarista e dificulta o desenvolvimento da cultura superior, possível somente por meio de uma educação nobre, como afirma Nietzsche: “[...] precisa-se de educadores que sejam *eles próprios educados*, espíritos superiores, nobres, provados a cada momento, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas maduras, tornados *doces*.” (GD/CI §5 – O que falta aos alemães, p. 59). Observemos que não se trata da negação pela negação, mas a pergunta sobre que tipo de educação o

homem moderno elege e que as mulheres estariam aderindo. E é deste esclarecimento, corroído por uma moral massificada, que Nietzsche põe-se ao largo. Da mulher, o filósofo enaltece outras características:

[...] sua natureza, que é “mais natural” que a do homem, sua autêntica astuciosa agilidade ferina, sua garra de tigre por baixo da luva, sua inocência no egoísmo, sua ineducabilidade e selvageria interior, o caráter inapreensível, vasto, errante de seus desejos e virtudes (JGB/BM §239, p. 145).

A associação entre natureza e feminino pode ser lida em várias chaves como já aventado neste estudo, mas, tendo o aforismo acima como referência, interessa ainda destacar que a tradição filosófica renegou a natureza como vazia de possibilidades e de conteúdo racional⁵². A trajetória de dualidades entre superior e inferior, entre matéria e espírito, dicotomizou a vida, rejeitando a parte essencial no processo de conhecimento, a saber, o próprio corpo em uma espécie de fisiologia dos afetos. Sendo assim, de certa maneira, retomar a natureza como configuração essencial é pôr-se como questionador de uma contraposição infundada feita pela tradição.

Ao dizer “mais natural”, não significa que a natureza seja a essência da mulher e a razão seja a essência do homem, mesmo porque a natureza se manifesta também no homem, embora ele denomine isso de razão e não de natureza. Ao destacar o “mais natural na mulher”, compreendemos que nela, e na própria filosofia de Nietzsche, a natureza nunca deixa ser relevante. Entretanto, a atribuição que foi estabelecida para ela, carregava pontos de inferioridade, posto que

⁵² Vale ainda ressaltar a observação de que a “natureza” é sempre um texto e que a oposição cultura e natureza, como pensada pela tradição filosófica, está apagada e rasurada em Nietzsche.

tudo o que vem da natureza, segundo a tradição desde Platão, é inferior, enquanto a razão é superior.

Essa forma de conceber da tradição, além de estruturar o pensamento, ainda possui um caráter normativo e descritivo dos comportamentos e das relações humanas. O que significa que se elege comportamentos presumíveis dentro de um padrão de normatividade e se exclui os que estão fora dele. Aos homens cabem ser racionais e ativos, e as mulheres, na forma descritiva, são simplesmente irracionais, passivas e sentimentais. Essas características, puramente descritivas, foram interpretadas, ao longo do tempo, como um fato imutável e inevitável (OLSEN, 1990).

Se tomarmos a história, nas reentrâncias do termo, observamos os mais variados pensamentos que interpretam a natureza como ambiente da mulher e a razão o do homem. Visões que de “[...] Aristóteles a Rousseau, legitimavam a inferioridade feminina como fundada numa menor capacidade natural, bem como à mitologia judaico-cristã que, de Eva em diante, apresenta as mulheres como perversas e inconfiáveis.” (MIGUEL, 2014, p. 63). Analisando bem mais próximo, o discurso dos iluministas, por exemplo, está pleno da dicotomia natureza/razão alocada na discriminação do gênero e do rebaixamento da natureza. Só para destacar um, Diderot, quanto a natureza da mulher, afirma: “ela tem menos da razão que o homem e mais do instinto e da paixão”. Ora, o excesso de sensibilidade não contribuiu para o desenvolvimento da mulher, pois “muitas sensações impedem a maturação de ideias, a passagem do sensível ao conceitual⁵³”. Em relação a isso, escreve Godineau:

[...] centro de seus escritos a noção de universal e o princípio de igualdade, mas muitos deles defendem a ideia de uma natureza feminina separada e inferior, acreditam

⁵³ “Trop de sensations empêche la maturation des idées, le passage du sensible au conceptuel” (GODINEAU, 2003, p. 158).

na perfectibilidade da espécie humana, veem no progresso da razão, um dos motores da história, mas várias vezes colocam as mulheres fora dessa história: inteiramente determinadas por sua fisiologia, elas são pintadas sob o signo do imutável (GODINEAU, 2003, p. 161, tradução nossa)⁵⁴.

Eis que a “essência” masculina (razão) foi eleita pelas mulheres como condição de pertencimento social, ou seja, acabou-se por adotar mais uma, dentre muitas, das “qualidades” masculinas. Portanto, ao dizer “natureza”, Nietzsche provoca não só uma ruptura com a tradição bipartite da natureza/razão como também provoca uma releitura das exigências de “direitos” (erigidos pelo poder masculino) que as mulheres estavam a reivindicar para si próprias.

Logo, o retorno à associação entre natureza e a mulher como “outro” da cultura/razão é fundamental, sendo necessário compreender, no decorrer da obra do filósofo, as estratégias discursivas que vão se aplicando ao termo “natureza” e mulher, pois, ao falarmos do anseio pela emancipação, precisamos sopesar os princípios em que se assentavam as reivindicações e considerar os modos de observação que Nietzsche estava diagnosticando na ordem da igualdade como nivelamento e adesão.

O que se compromete na adesão do nivelamento é a questão da diferença que se constitui como contraponto à igualdade intentada na primeira onda do feminismo, fim do século XIX e início do XX, na busca da igualdade social e política. Já na segunda onda seguida até meados de 1980,

⁵⁴ ils mettent au centre de leurs écrits la notion d'universel et le principe d'égalité, mais sont nombreux à défendre l'idée d'une nature féminine séparée et inférieure. Ils croient en la perfectibilité de l'espèce humaine, voient dans les progrès de la raison un des moteurs de l'histoire, mais plusieurs situent les femmes hors de cette histoire: entièrement déterminées par leur physiologie, elles seraient sous le signe de L'immuable (GODINEAU, 2003, p. 161).

observamos como a leitura que Nietzsche realizou do movimento emancipatório e a quebra de um essencialismo moral das filosofias tradicionais, pode ser tomada como contribuição para a compreensão do feminismo da diferença que “[...] foca a mulher em si mesma e suas diferenças tanto em relação aos homens quanto elas entre elas próprias.” (COSSI, 2017, p. 11). Preocupação estendida à terceira onda que se empenhou por “[...] novos modelos de identidade” e pôs em xeque o status dessa própria noção para o movimento.” (COSSI, 2017, p. 11). Nesta trajetória, segundo Cossi (2017), é na terceira onda que se encontram estabelecidas outras perspectivas para o feminismo: superar a ideia da igualdade tal como fora proposta pela primeira onda e deslocar os aspectos de um igual para a diferença entre o “Eu” e o “Outro”. Sem cair, no entanto, no engodo de uma inversão de posições falocêntricas e ginecocêntricas, pois, como afirma Irigaray (2017, p. 181): é ingênuo esquecer que “[...] de um lugar feminino, nada pode ser articulado sem o questionamento do simbólico em si” que quase sempre é masculino.

A diferença está presente na análise filosófica de Nietzsche, posto que, ao encalce da filosofia dogmática, as questões emancipatórias do primeiro movimento acabavam por reiterar a manutenção das tradicionais oposições falocêntricas e hierárquicas entre masculino-feminino na adoção de um único modelo, o masculino. Neste caso, para a tradição, ter igualdade significava eliminar as diferenças e tornar, idealmente, o todo um. Isso, segundo Irigaray (2017), levava as mulheres à adesão de uma moral que apagava o “outro” do “feminino” mesmo que ainda vazio pelas teorias. Além do que, elas eram eleitas para serem as eternas guardiãs da moral e, pela vontade de ter poderes iguais acabaram por se manter fora dos enunciados discursivos de si mesmas, adotando outros discursos.

Nesse sentido, buscar os mesmos direitos econômicos e políticos, através da ausência da diferença, que se constituiu por demandadas singulares, seria ainda manter-se no

mercado de trocas. Para Irigaray (2017, p. 97), a mulher “[...] está em situação de exploração específica em relação ao funcionamento das trocas: sexuais, mas, de maneira mais generalizada, econômicas, sociais, culturais”. Portanto, não se trata de avaliar apenas os aspectos da igualdade pelos direitos civis, mas de questionar suas fundamentações e imbricações morais.

Nietzsche, de alguma forma, diagnosticou o entrelaçamento moral que, sob nome de causas emancipatórias, anulava a mulher, assim como expôs o quanto de essencialização essas causas guardavam, pois, a “mulher em si” é uma objetificação que, remetendo ao modelo filosófico da “coisa em si”, não pode ser alcançada. Ideais criadas por meio de uma falsificação da realidade efetiva, que nos encaminha “para uma série de questões metafísicas”⁵⁵ que, no que tange a mulher, ainda não haviam sido problematizadas. A diferença ou singularidade é um vetor no pensamento de Nietzsche e na relação entre homem e mulher, o filósofo considera a existência de “[...] um profundo antagonismo e a necessidade de uma tensão hostil” (JGB/BM §238, p. 143) para afirmação da vontade.

A filosofia de Nietzsche aponta para as diferenças⁵⁶ que permeiam os “gêneros” ao provocar a tradição do

⁵⁵ Posto nos aforismos 16 e 17 de *Além do bem e do mal* no qual Nietzsche mostra a fragilidade da crença num pseudo sujeito do conhecimento que domina o pensamento e o querer.

⁵⁶ Historicamente, no plano da política, a diferença surge como discurso de oposição ao ideário da Revolução Francesa. Segundo Pierucci (1990, p. 11), “a certeza de que os seres humanos não são iguais, porque não nascem iguais e como tal não podem ser tratados como iguais, quem primeiro apregoeou foi a direita” ou, se marcarmos anterior a isso, foi a ultradireita do final do século XVIII e primeiras décadas do século XIX que firmou a diferença como reação ao ideal de igualdade e fraternidade cultuados pela Revolução. Embora vise o contexto político da questão, Pierucci nos ajuda a ambientar como a diferença vai tomando cena nas discussões políticas, pois os efeitos da Revolução em seus ideários morais não tiveram só um efeito complacente, mas, certamente, efeitos de contrarreação. Este é um

fundamento em que se instituía um ideal de igualdade e também elabora reflexões, ao tratar de diferentes tipos de “mulheres”, opondo-se à estrutura linguística de uma filosofia dogmática. Ao empregar palavras carregadas de um tipo de moral cristã burguesa, Nietzsche assinala o questionamento dessa tradição demonstrando o feminino em cheio nessa semântica, elaborando variados tipos sem que seja necessária a essencialização de um único tipo tão peculiar às filosofias da tradição.

Sobre a variedade de tipos, Marton (2010, p. 176) afirma que “[...] o recurso à tipologia se acha estreitamente ligado à recusa de Nietzsche em essencializar a mulher [...]” e que “por não atribuir lugar algum em seus escritos à mulher essencializada, ele pode permitir-se pôr em cena vários tipos de mulheres”. Para Derrida (2013), o estilo de Nietzsche acontece como espora, uma peça cortante que talha a tradição filosófica, na qual diz uma operação esporeante mais poderosa que todo conteúdo, toda tese e todo sentido. Os desmontes da tradição pela escolha semântica acontecem no emprego dos tropos, dos itálicos e das aspas que dão heterogeneidade ao texto, dificultam a possibilidade de se encontrar uma única interpretação e mostram a impossibilidade da “verdade” e “não verdade”. Segundo Derrida (2013, p. 78), Nietzsche

[...] instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema desta decibilidade filosófica, ela (as aspas) desqualifica o projeto hermenêutico postulante do sentido verdadeiro de um texto, ela libera a leitura do horizonte do sentido do ser ou

ponto importante, pois ambienta a noção de individualidade no período histórico de Nietzsche. Embora a filosofia de Nietzsche esteja para além das questões direita e esquerda e nem possa ser relacionada a essa ‘pequena política’, há um diagnóstico certo de que a massificação da cultura vai de encontro ao pensamento de cultivo do indivíduo superior de espírito livre.

da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou de presença do presente.

Assim lemos, por observação ao estilo, as diferenças que vão aparecendo na escrita dos aforismos. “Por trás da vaidade pessoal, as próprias mulheres têm o seu desprezo impessoal – pela ‘mulher’.” (JGB/BM §86, p. 70). A mulher aqui grifada em aspas revela o estilo da provocação de uma ideia de “mulher”. Desse modo, a ironia se mostra quando o próprio filósofo dismantela a possibilidade de ser tomado como aquele que elege uma categoria de mulher, pois move-se entre os tipos, fazendo ver o que está em jogo, isto é, a crítica dos valores da modernidade.

Nesse contexto, Nietzsche confere relevância às diferenças a serem consideradas, recorrendo aos contrastes de cores e nuances, assim como de perspectivas, mulher e tradição. Diferenças que poderiam ser pontos de tensão criativa. De modo sumário, o que importa nesta concepção é o que virá e não a mulher forjada por culturas masculinas, ou seja, o *vir-a-ser* de si mesmas que se dá tanto no artista quanto na mulher. Por conseguinte, a diferença que Nietzsche estabelece vai além de meras sinalizações sobre o que especulamos ser a “mulher”; trata-se da diferença posta na semiologia dos afetos, da gravidez e de corpo, não como essencialidades que devem ser assumidas pelas mulheres, mas como uso da diferença que há nos poderes dos corpos, sobretudo, do corpo feminino.

3.2. O corpo como singularidade na afirmação da vida

O corpo é abordado na filosofia de Nietzsche como marca na contraposição à filosofia dogmática que, por meio dos ideais ascéticos, foi minorado em detrimento da alma e de outros conceitos que elegiam a razão como característica

essencial do ser humano. Mas, para além do pensamento da dualidade metafísica, podemos afirmar que o corpo figura como um dos temas recorrentes nos escritos do filósofo, o reinterpretando como base de toda psicologia, na qual, se reverte de uma racionalidade ampliada, em que o “[...] paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos – a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora.” (GIACOLA, 2001, p. 26 - 27). Como expõe em seu *Zaratustra*:

[...] o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (*Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo*, p. 51).

As implicações do espírito, visto como pequena razão, demonstram as miríades de sentimentos segundo os quais os indivíduos são constituídos, uma pluralidade de sensações em que o corpo “[...] pode servir de paradigma para a constituição de uma hipótese sobre a subjetividade, muito mais rica e plausível do que aquela formulada pela metafísica e pelo platonismo.” (GIACOLA, 2001, p. 59). Para Stegmaier (2013), a seção “Dos desprezadores do corpo” expõe primeiramente os conceitos de corpo, vida, si-mesmo e vontade de poder. Eles bastam para uma primeira fundamentação da nova “determinação da verdade” e Nietzsche procede nessa seção “[...] de modo a criticar os conceitos metafísicos de ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’ e ‘razão’ com respeito à sua dependência comum de pressupostos e ao caráter condicionado, sem distingui-los de forma precisa uns dos outros”. O que ele intenciona é “finalmente trazer à luz os pressupostos sobre os quais repousa o movimento da *razão*”.

Com efeito, o corpo para Nietzsche (JGB/BM §19, p. 25) é “[...] uma estrutura social de muitas almas – à sensação

de prazer como aquele que ordena. *L'effet c'est moi* [O efeito sou eu]”. Ao dizer de si, o efeito sou eu, Nietzsche dá a ver as inquietações e os fluxos em que relações dinâmicas expressam inúmeros impulsos no embate como fonte de potência. Isso ocorre porque o corpo é a ação de forças, de instintos, uma luta entre afetos que se encontram num constante embate e mudança. Não há, nessa perspectiva, a crença num sujeito absoluto, num eu fundador como causa de ações, visto que esse (sujeito absoluto) é apenas uma astúcia construída pela tradição metafísica que Nietzsche aponta como fetichismo do ‘Eu’ enquanto ser ou substância.

Ao dizer “eu” lemos, pela tradição, um ego transcendental sobre o qual tudo é fundado, entretanto, nada resulta desse, nem racionalidade, nem consciência, pois, a oposição sujeito e objeto que ele instaura, resulta do falseamento da realidade efetiva segundo a qual o “sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’.” (JGB/BM §17, p. 23). No entanto, essa é a força de hábito gramatical, visto que “[...] um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero.” (JGB/BM §17, p. 23). Neste hábito ou ficção, a construção do pensamento não é causa, sequer origem. Por esse ponto de vista, o “eu”, tomado pela tradição metafísica como causa, é a maior contradição inventada e uma violação lógica, “[...] um extravagante orgulho em que o homem conseguiu se enredar” (JGB §21, p. 26), pois isso funcionaria apenas como justificativa para uma pretensa “superioridade” do homem sobre a natureza.

O mesmo raciocínio pode ser elaborado em torno da razão como faculdade fundacional e diferencial dos indivíduos. Ao tomar no aforismo a expressão *L'effet c'est moi* [O efeito sou eu], podemos entrever uma referência à famosa frase de Luís IV “*L'État c'est moi*” como supremacia política, ao dizer da lógica absolutista em que o soberano controlava os aspectos fundamentais do seu território, o auge da crença no direito divino dos reis. Essa crença, desmantelada paulatinamente no decorrer do acirramento da miséria do povo

francês, desencadeou a Revolução Francesa e resultou nas concepções de outras formas de poder. Na expressão “L’effet c’est moi”, Nietzsche parece brincar ou ironizar essa expressão que afirma um “eu” centralizador do conhecimento, das afetações e da política.

Não obstante, essa grande extravagância, o subtrato “eu”, que parece ser condutora da vida, é fruto do próprio corpo em suas afetações ao revelar os instintos fundamentais da natureza, pois, é somente por ele que a existência é possível. As filosofias dogmáticas o desprezaram em prol da ideia de substância, não obstante, considera Zaratustra que, quanto mais aprendia a falar, *mais palavras achava para honrar o corpo e a terra*. Contrário aos enfermos que criam um “corpo superior” ou uma “coisa em si”, ele diz: “[...] o meu Eu ensinou-me um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra.” (Za/ZA I, Dos crentes em além-mundos, p. 48).

O sentido da terra é a dinâmica inerente à própria vida que faz declinar a ideia de “além”. Ao dizer terra, Nietzsche aventa o reencontro entre o homem e seu corpo, a sua própria morada, uma vez que é só nessa que é possível viver a criação e a superação de si, pois a saúde brota quando há o reconhecimento do pertencimento nesta vida terrestre. Se o homem nega a vida buscando libertar o corpo, a enfermidade o consome, dado que “[...] enfermos e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor.” (Za/ZA I – dos desprezadores do corpo, p. 49). Posto de outro modo, ao dicotomizar a vida terrena, estabelecendo a ideia celeste de um além-mundo sedimentado em conceitos universais, o homem, através de um corpo enjeitado que não é são, tornou-se enfermo.

Desta maneira, Nietzsche (2007, p. 48) nota que o além-mundo foi criado pelo cansaço “[...] que quer por um

salto mortal alcançar seu extremo, essa fadiga ignorante, que não quer outra vez querer mais: ela criou todos os deuses e todos os além-mundos”. Assim, ao demonstrar a importância do corpo, o filósofo sugere uma volta à experiência vivida, sem cair nas velhas polarizações, visto que “[...] os sentidos e o espírito são instrumentos e brinquedos” do próprio corpo. É ele que “[...] esquadrinha com os olhos dos sentidos e escuta com os olhos do espírito” (Za/ZA I – dos desprezadores do corpo, p. 51), é ele o guia desconhecido que erige, submete e edifica. O sentido, afirma Zaratustra, “[...] habita no teu corpo; é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E quem sabe para que necessitará o teu corpo precisamente da tua melhor sabedoria?” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo, p. 52).

O corpo não é dominado pela razão e nem tampouco cabe atribuir oposições que considerem superioridade ou inferioridade a esses elementos da vida, uma vez que o corpo é “[...] uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um único sentido.” (NIETZSCHE, 2007, p. 51). Com efeito, a consciência é a “pequena razão”, parte da “grande razão” e o corpo criador do espírito como mão da sua vontade.

No entanto, a tradição o interpretou de outro modo e, pela propagação das ideias ascéticas, quanto de negação e perseguição foi feita ao corpo no intento de elevar os homens a condições supraterras. Há distinção, entre homens e mulheres, do corpo que somos e, para efeito deste estudo, notamos que algumas imagens são construídas em torno do corpo e da “natureza” indissociáveis da mulher, uma vez que essa é a constante presença do corpo: ela menstrua, engravida, gesta e afeta-se no próprio corpo. O impacto dos meses e ciclos faz a mudança de seu corpo que não consegue ser silenciado e é visto inteiramente a partir de sua criação e recriação física e simbólica, psíquica e afetiva.

Vale ressaltar que Nietzsche não destaca somente as funções do corpo ou a gravidez. Quando discorre sobre o feminino nos mais variados termos, ele também afirma em

Além do bem e do mal, § 239, p. 145, que a mulher é mais injusta, mais “natural”, mais arredia, ferina, indomesticável, entre outros. Mas essas características acenam também para um elemento arredo a todo tipo de aprisionamento, podendo ser interpretadas como potência de insurreição que ele identifica no feminino em objeção à decadência moderna. Neste raciocínio, as assertivas são proferidas como exposição de contraposição às filosofias dogmáticas que, além da demonização do corpo, elegem “virtudes” masculinas de veio judaico-cristão para a domesticação da mulher, do “outro”, alheio à forja do “conhecimento” viril de homens privilegiados por um status social e político.

Como observamos em *A Gaia Ciência* (1882) no livro II, o aforismo *Nós, artistas!*, um dos mais significativos para a compreensão do corpo como sentido da terra e não de um “em si”, vazio de natureza, escreve Nietzsche:

[...] se amamos uma mulher, facilmente sentimos pela sua natureza, ao lembrar as repugnantes funções naturais a que toda mulher está sujeita. Preferimos evitar esse pensamento; mas, se alguma vez nossa alma roça por tais coisas, ela estremece impaciente e, como disse, olha um olhar de desprezo à natureza: – sentimo-nos ofendidos, a natureza parece abusar do que nos pertence, e com as mãos mais impuras (FW/GC §59, p. 96).

Abjetas⁵⁷, as funções naturais desvelam a natureza que deve ser recusada e rebaixada enquanto funções orgânicas

⁵⁷ Usamos a palavra abjeto a partir da obra *Poderes do horror* (1982) de Julia Kristeva. Nesse extenso estudo, o abjeto que não é sujeito nem objeto, é a manifestação violenta da cisão que demarca a fronteira entre o eu e o outro, portanto, um não lugar que traz em si a dor de um objeto perdido sem a paridade sujeito-objeto. Expulso dessa oposição que de certa forma irá erigir identidades, ocorre uma trama de afetos que não têm objeto definível e que se afirmará em meio a exclusão. O abjeto se situará precisamente naquelas zonas inóspitas e inabitáveis da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam

impuras. Isso desponta, segundo Marton (2010, p. 169), “[...] que os homens que amam têm uma imagem idealizada das mulheres e não suportam que a natureza venha contradizê-la”. Contudo, a filósofa adverte que fazem isso não por quererem bem as mulheres, mas porque isto as coloca em alta conta em relação ao corpo e suas funções biológicas.

Tudo que exponha a natureza, “[...] o ser humano por baixo da pele’ é, para todos os que amam, um horror impensável, uma blasfêmia contra Deus e o amor.” (FW/GC §59, p. 97). Blasfêmia porque as funções naturais são encaradas como uma intromissão a ser evitada, constituindo-se mesmo em uma agressão a alma e a substância de um “eu” ideal e divino. O que significa que se desenvolve, nos mais variados conceitos implementados pelos metafísicos, atos “morais voluntários e arbitrários” que fazem com que se “esconda de si a natureza”. Neste caso, se ao menos a “natureza” servisse para fundamentar a necessidade de uma moral, ela até poderia ser bem vista, no entanto, como isso não foi possível, dada a criação da necessidade da extravagância de um “eu” racional e dominador em detrimento do “animal-homem”, o ideal foi escondê-la, renegá-la, tirá-la do campo filosófico.

A mulher, por ser evidenciada pelo corpo e ser construída socialmente a partir do “[...] ‘corpo’, causa repulsa; por fazer parte da natureza, torna-se desprezível e a biologia torna-se uma ofensa aos mais nobres sentimentos do ser humano.” (MARTON, 2010, p. 169, grifo nosso). Isso não diz respeito somente à “natureza” notabilizada na mulher, mas à ideia de uma divindade que suplantou a própria “natureza” e que torna os homens imagem e semelhança de um deus.

Como nota Marton (2010), amantes e devotos amam a imagem idealizada da mulher assim como amam qualquer

do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do inabitável é necessário para que o domínio do sujeito e de suas fronteiras seja circunscrito. Cf. Kristeva, J. (1982). *Powers of horror. An Essay on Abjection*. Nova York: Columbia University Press.

imagem e buscam, pelo recurso da negação da efetividade vivencial, o seu sonho dourado da “coisa em si”, da substância, da mente apartada do corpo, escalando, no que Nietzsche considera ser “[...] os mais perigosos caminhos, rumo aos telhados e torres da fantasia, sem qualquer vertigem, como que nascidos para escalar – nós, sonâmbulos diurnos!” (FW/GC §59, p. 97). Escalando torres de fantasia, o espírito científico também teve como objetivo o apagamento do corpo. “Astrônomos, geólogos, fisiólogos, médicos” viam nele uma “[...] intromissão em sua mais valiosa posse e, por conseguinte, uma agressão [...]. A lei natural já lhe soava como a injúria a Deus.” (FW/GC §59, p. 97). À vista disso, eles superpunham suas interpretações à natureza e a viam como algo a ser vencido.

Assim, na finalização do aforismo, o filósofo dá a entender o quão isso é impossível pois as afetações são inextirpáveis da vida, bastando “[...] amar, odiar, desejar, simplesmente sentir” e “[...] *imediatamente* o espírito e a força do sonho vêm sobre nós, e de olhos abertos e indiferentes ao perigo escalamos os mais perigosos caminhos.” (FW/GC §59, p. 97). Sempre que há manifestação das afetações do corpo, ocorre a sua recusa na procura das alturas ideativas e abstratas que se crê realizar como “verdade”, mesmo que com Nietzsche compreendamos que as “verdades” e as “certezas” também decorram de uma complexa semiótica dos afetos.

Ainda na cena dos escaladores da fantasia, o filósofo continua a expor “os sentimentos que julgam correntes entre os homens de sua época”, o sentimento de repulsa e do desprezo diante das funções naturais. Tomados pela enfermidade “celestial”, o corpo foi marcado como causa da tentação, do desvio, do apequenamento e deve permanecer escondido e interditado, mesmo, e ainda mais, quando é um corpo onde se manifesta a vontade de poder, logo, de vida. Por conseguinte, em um movimento contrário ao da tradição, o filósofo investe no fato de que, quando se trata do

corpo-vida, não há como ser desinteressado, neutro, porque os afetos e os impulsos estão dispostos nessa fisiologia.

Observamos, ainda no aforismo, uma dupla acepção, qual seja, a criação e a “natureza”. Pelo impulso, a “natureza” se consolida nos espíritos que criam pela transitoriedade que não pode se sedimentar em fundamentos. Sendo preciso cotejar a transitoriedade, abarcando o que virá a ser, dado que o criador louva tudo o que é efêmero, tornando-se defensor e justificador desse, tal como posto no Zaratustra. Vemos, portanto, na semântica do título do aforismo “Nós artistas”, a criação como diferencial de um tipo humano contraposto ao homem moderno, o animal de rebanho.

A criação em Nietzsche pode ser lida como ação que produz pela pluralidade de impulsos que dominam por intermédio da elevação de uma determinada configuração de sentido. E é ainda um processo de formação de uma cultura diferente da civilização moderna, de criação de uma sociedade elevada, de uma cultura ativa, em oposição à decadência cultural do homem enfermo, representado pela modernidade. Todavia, esse processo de formação só pode resultar do cultivo de si mesmo, da tarefa de criar a si mesmo e de tudo o que chamamos mundo.

Segundo Zaratustra, “[...] deve ser criado imediatamente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo!” – sendo a criação inerente à terra, à vida dos impulsos e não transcendente. (Za/ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 118 - 119). Além disso, ela é própria da pluralidade e contingência de elementos constitutivos da vida. Ao conceber a criação, Nietzsche mais uma vez se afasta das elucubrações teóricas tão estimadas pela modernidade, dado que considera a própria efetividade da terra para contrapor as teorias finalistas e inferiorizantes da natureza, afirmadas pelo tipo “rebanhos, pastores e cadáveres! – homens sonâmbulos, cansados e doentes da vontade”. (Za/ZA, Prólogo IX, p. 34).

A criação, como cultivo de si, é construída através de imagens do ventre, da gravidez e da maternidade, imagens que comumente estão presentes nas obras de Nietzsche. Assim, é por meio de um cuidado semântico que o filósofo exorta a criação como cultivo e criação de uma tarefa elevada. Expõe uma reflexão que sinaliza para o paciente e contínuo trabalho pro-criador, atuante e edificante da vida que não pode ser atingido sem a inferência da dor própria da gestação, do nascimento e do renascimento.

Nas ilhas bem-aventuradas, Zarathustra assemelha a vida ao ventre e traz a disposição psicofisiológica do indivíduo como útero de si mesmo, uma vez que cria parte dele próprio enquanto criador. Esse autoprocriar-se diz da afirmativa de sentir, destruir e construir: de ser, por uma fidelidade à terra, do criar como instaurador em função do exercício de potência, no qual efetiva-se no sentido da criação artística.

Em *Crepúsculo dos ídolos* – O que devo aos antigos –, Nietzsche remete aos gregos ou, mais precisamente, aos mistérios dionísacos, a vontade de vida, o “[...] triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a verdadeira vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade”. Para os gregos, continua o filósofo, “[...] o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade. Todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento despertava os mais elevados e solenes sentimentos”. O criar como um procriar, nessa antiga erótica grega, constitui a reivindicação de vida e na doutrina dos mistérios, “[...] a dor é santificada: as ‘dores da mulher no parto’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor...” (GD/CI §4 – O que devo aos antigos, p. 106). A dor da mulher que pare é sinônimo da criação, da vontade de vida afirmativa que vai além de gerar filhos, mas se enraíza na arte de “parir” a si própria, de ser um pouco mais intensa em experimentações e vivências.

No final do aforismo, Nietzsche afirma do que depende o futuro da vida. Ele escreve: “[...] mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a *procriação*, como caminho sagrado.” (GD/CI §4 – O que devo aos antigos, p. 106, grifo nosso). Portanto, na semântica gestatória figura a dinâmica da vida em seu contínuo criar, inventar a si mesma, associada a inevitabilidade da “natureza”, da dor, bem como do sofrimento, da solidão, da espera e do incontrolável.

Por meio da exibição desses elementos femininos no corpo da mulher, Nietzsche afirma a vida também pelo simbólico dos afetos que, nos mistérios dionisiacos, não haviam sido negados, nem eram estranhos, mas afirmados como energia vitais no cultivo de si. Em tais mistérios se apresentam as dionisiacas, ou a “psicologia do orgiástico” em que o filósofo reconhece que até mesmo “[...] a dor age como estimulante.” (GD/CI §5 – O que devo aos antigos, p. 106). Daí, inferimos que a criação em Nietzsche envolve todos os afetos que não podem ser extirpados da vida: o sofrimento, a dor, o prazer, a alegria etc. O dizer sim à vida vale para vida inteira e não somente para o que se elege como “sadio”.

Zaratustra expõe de maneira irredutível tal condição e afirma: para que “[...] o criador seja o filho que renasce, é necessário que queira ser a mãe com as dores da mãe”, pois, criar “[...] é a grande emancipação da dor e o alívio da vida. Mas para que exista o criador, necessita-se de muitas aflições e transformações,” (Za/ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 119), uma vez que o desejo de ser fecundado está para a vontade de criar e para a alegria de engendrar. É, portanto, Zaratustra que dispõe uma imagem cara ao feminino, a saber, a gravidez posta como transvaloração.

3.3. A imagem da gravidez como transvaloração

Dentre os tipos mais recorrentes da mulher na obra de Nietzsche está a imagem da maternidade. Para além da mulher emancipada, elevada e pequena, o filósofo apresenta inúmeros aforismos, em que os sentidos de maternidade estão empregados, seja como gravidez, criação, gestação, amor materno, cuidado e educação dos filhos. Aforismos como o 59, 72, 221, 339, 369 e 376 de *A gaia ciência*, 259, 387, 404, 596 de *Humano demasiado humano*, ou ainda o aforismo 12 de “Do homem superior” e a gravidez na “Das velhas e novas mulherezinhas” de *Zaratustra*, apresentados aqui a título de evidenciação do tema.

Para Ferraz (2009, p. 80), a imagem da “[...] gravidez é geralmente utilizada pelo filósofo como paradigma de toda criação artística” e o “o gênero do amor (materno) tomará a forma da relação autor-obra.” (FERRAZ, 2009, p. 81). Sobre esta relação e os efeitos da criação como maternidade, lemos no aforismo 72 de *A gaia ciência*:

Os animais têm da mulher uma opinião diferente daquela que pertence aos humanos; a fêmea é para eles o elemento produtivo. Ignoram o amor paterno; encontra-se neles alguma coisa parecida com o afeto que se pode ter pelos filhos de uma amante e com o hábito que se ganha deles. Nas fêmeas os filhotes satisfazem um apetite de domínio, de propriedade; eles ocupam-nas, elas compreendem-nos inteiramente, são parceiros de conversa; tudo isso é o amor materno, comparável ao amor do artista pela sua obra. A gravidez torna as fêmeas mais suaves, mais pacientes, mais receosas, mais submissas; do mesmo modo a gravidez intelectual cria o carácter contemplativo que se aparenta com o das mulheres; os contemplativos são as mães masculinas. Nos animais o belo sexo é o dos machos (NIETZSCHE, 2001, p. 103).

A estilística, assegurada pela comparação entre o amor materno e o amor do artista, demonstra que a gravidez, no caso da fêmea humana, é um cultivo que torna as pessoas mais submissas, suaves e pacientes. Se no que se refere ao artista, ele está pleno na espera de sua criação, com a mulher se está suave, paciente e receosa; porém, essas afetações se dão em ambos. A obra nasce do que há de melhor e mais brando, na suavidade e calma do que está vindo a ser no tempo da espera. Assim, a relação com a obra demanda uma vida produtora de afeto e ocupação consigo mesmo.

Nesse acontecimento nada é desinteressado, pois, atravessado pelo corpo, o seu “instinto ‘maternal’”, o secreto amor ao que nele cresce, mostra-lhe situações em que é dispensado de pensar em si; no mesmo sentido em que até agora o instinto de mãe da mulher conservou a situação dependente da mulher.” (GM/GM III §8, p. 92). Antes dessa passagem, Nietzsche aventura aos homens “cultos” a necessidade do deserto como recolhimento, sendo “eles mesmos o deserto”, evitando o ruído e o palavrório barulhento dos metafísicos. Essa suspensão, para acúmulo de energia consigo, só reflete a premissa de que “quem possui é possuído”, pois “ele tem em conta somente uma coisa, e apenas para ela junta e acumula tempo, energia, amor, interesse”, a saber, fecundidade da obra.

De tal modo, “é o seu instinto “materno” que, em proveito da obra em formação, recorre inapelavelmente a todos os suplementos e reservas de força, de vigor da vida animal: a força maior *gasta* então a menor.” (GM/GM III §8, p. 93). O cultivo de si e a fecundidade, disposta na gravidez, são assim tomadas como tipo de lentidão, amadurecimento de brandura outonal e encerramento de ciclos, escreve Nietzsche:

Nossos tempos lentos – Assim sentem todos os artistas e seres de “obras”, o tipo materno de ser humano: sempre creem, a cada período de sua vida – que é fechado por uma

obra –, ter alcançado o objetivo dela, sempre encarariam pacientemente a morte, com o sentimento que diz: “estamos maduros para isso”. Isto não é expressão de cansaço – mas antes de uma certa luminosidade e brandura outonal, que a obra mesma, o fato de ela haver amadurecido, deixa no seu autor. Então fica mais lento o andamento da vida, torna-se espesso como o mel – e chega a longas *fermatas*, à crença na longa *fermata*... (FW/GC §376, p. 279).

É neste sentimento de parada mais longa, de movimento mais lento como entrega, solidão e introspecção em si mesmo que virá, do ventre ou do espírito, a obra e a relação entre a morte e o renascimento, a posse e o abandono, mas não por um cansaço e sim por um amadurecimento e potencialização das forças que atuam no corpo, com instintos afirmativos na dinâmica das pulsões e dos afetos. As imagens que vão sendo delineadas na filosofia de Nietzsche, ambientam-se na semântica do feminino e criar uma obra ou manter-se continuamente criador é ter a grandeza de

[...] uma “pessoa-mãe”, no sentido maior da palavra, alguém que sabe e que quer saber apenas das gravidezes e dos partos de seu espírito, que não tem tempo de refletir sobre si e sua obra e de fazer comparações, que já não pretende exercitar seu gosto e simplesmente o esquece, deixa-o por si, deixa-o estar ou cair – talvez esse alguém, por fim, produza obras *à altura das quais já não se encontra o seu julgamento*: de modo que diz bobagens sobre elas e sobre si mesmo – diz e pensa [...] (FW/GC §369, p. 271-272).

Destacamos ao menos duas situações nesse aforismo: o criador não tem tempo de refletir sobre sua ação, pois está entregue e, tomado por ela, a deixa fluir no tempo da gravidez sem a preocupação da compreensão. O que nos direciona à segunda situação, qual seja, o fato de que o artista age

simplesmente e deixa por si o gosto e sua criação. Pensamento esse afirmado em outro aforismo da mesma obra em que diz: “[...] ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino.” (FW/GC §382, p. 287). No ideal de um espírito ingênuo, criador, a vontade é o abandono e que, pela pluralidade em si mesmo, precisa se abandonar inúmeras vezes no trágico de se recriar. Não há nessa filosofia o conhecimento ou a busca por uma autoconhecer-se, quimera possível somente aos dogmáticos e moralista, mas um sentimento trágico que “pare” inúmeras vezes a vida.

Na obra *Towards a New Human Being* (2019) no capítulo intitulado “sobre Nietzsche e a gravidez”, Katrina Mitcheson afirma que a gravidez significa a própria transformação, criação e que nela estaria o impulso para a superação das falhas da modernidade. Nesta perspectiva, a gravidez é tomada como “[...] consciência do corpo, tempo da solidão para o florescimento dessa nova fase corporal.” (2019, p. 200, tradução nossa). Logo, “[...] a ideia de gravidez enfatiza a importância do engajamento com o corpo”⁵⁸ (2019, p. 205, tradução nossa) e se constitui como aspecto inaugural de novos modos de vida e de indivíduos.

Citada por Mitcheson (2019, p. 201, tradução nossa), Irigaray afirma que “[...] a metodologia crítica de Nietzsche é ela própria um método de transformação quando sua natureza corporal é reconhecida.”⁵⁹ Consequentemente, a gravidez é o estado que sugestiona um tipo paciente para criação, igual ao modo da gravidez espiritual do artista. Uma espécie de calma que estaria nas “mulheres” como posto no aforismo 60, *As mulheres e suas operações à distância*, em

⁵⁸ I will show how the idea of pregnancy emphasises the importance of an engagement with the body (2019, p. 205).

⁵⁹ Indeed Nietzsche's critical methodology is itself a method of transformation when its bodily nature is recognised (2019, p. 201).

que sugestiona que o melhor do homem, ou ao menos intentado por eles, está na mulher, a saber, o modo de concepção e vivência das forças atuantes no corpo.

No entanto, a cena descrita nesse aforismo começa a ser delineada bem antes, no aforismo 57 que abre o livro II de *A gaia ciência* onde é apresentado o endereçamento do projeto do filósofo. Escreve Nietzsche: “[...] apenas diante de vós a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela.” (FW/GC §57, p. 95). O procedimento consiste, por meio da comparação, em reafirmar o que está sendo combatido, a saber, a filosofia dogmática e a crença na objetividade situada na imagem do homem sóbrio que avalia as coisas e crê se afastar das afetações dos artistas apaixonados por meio da impessoalidade. Ao questionar a outra ponta de existência destes homens “sóbrios”, Nietzsche coloca em cena o ponto de partida destes sóbrios: “[...] mas também vós, no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados e obscuros, se comparados aos peixes, e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado?” (FW/GC §57, p. 95). O seu passado, a sua pré-escola, a sua animalidade, a embriaguez que aciona tais sentimentos não podem ser esquecidos. É como *lócus* natural do qual os homens se mantêm à distância, na crença da realidade sólida e objetiva, realidade, que sempre marcada por aspas, “[...] é constituída por paixões, afetos e impulsos. São sempre nossos impulsos, nossos afetos e nossas paixões que se exprimem por meio das palavras e das apreciações de valor.” (MARTON, 2010, p. 167). E nisso está a importância do corpo cuja humanidade moderna, sofrendo de dependência de um ideal ascético, nega definitivamente⁶⁰.

À vista disso, no aforismo 60, esses homens, sóbrios e de realidade objetiva são apresentados em outra cena, agora, a olhar o que perderam e o que desejam, postos na imagem

⁶⁰ As ideias platônicas, o cristianismo, a fé na verdade, na ciência como já mencionado na nota 16.

que eles criam da “mulher à distância”. Em meio ao barulho, gritos, uivos, gemidos e às tensões do mar surge um grande veleiro, deslizando silente como um fantasma e os homens estupefatos perguntam: “[...] será que todo silêncio e a calma do mundo nele embarcaram?” (FW/GC §60, p. 98). Logo, percebemos que essa calma e silêncio são delineadas na imagem da “mulher”:

Quando um homem se acha no meio de *seu* ruído, em plena rebentação de seus planos e projetos, pode ver passar, deslizando à sua frente, calmos seres encantados, cuja felicidade e reclusão ele anseia para si – *são as mulheres*. Ele chega a pensar que junto às mulheres habita o seu Eu melhor: nesses lugares tranquilos, até a mais violenta rebentação se tornaria silêncio de morte, e a própria vida seria sonho da vida (NIETZSCHE, 2001, p. 98).

Na imagem da “mulher” quase tudo opera à distância da realidade “objetiva” e “racional” intentada pelos homens. Segundo Derrida (2013, p. 32), essa marcação de lugar sugere uma “[...] não-identidade, não-figura, simulacro, o abismo da distância” que não permite aproximações, pois esta seria a “verdade” e a “mulher”, sinônimo de distância e não profundidade, é a não-verdade a contrastar aos homens sóbrios da ciência, os dogmáticos do mar agitado.

Na continuidade do aforismo um “porém” – *porém, meu nobre senhor, porém* – propõe o que está na base da comparação, tão submersos pela “verdade”, haveria, mesmo nessa imagem que eles constroem, muito barulho e alarido de um ideal dogmático que se debate na tentativa de elaboração de uma “verdade”. Sendo assim, as “mulheres” aparecem no aforismo não como o assunto a ser tratado, mas

[...] como uma imagem que eles constroem em virtude do desejo de fugir do próprio ruído; em outras palavras,

colocando nas mulheres o que eles próprios querem alcançar, os homens nada mais fazem do que construir delas uma imagem idealizada (MARTON, 2010, p. 173).

A comparação na alegoria do mar bravio põe os homens agitados e as mulheres tranquilas que parecem deslizar, neste revolto mar, em paz. À distância, quando se refere às “mulheres”, parece remeter a presença da “natureza” e quanto aos homens, a imagem aponta

[...] para a atitude que deveriam adotar, tendo em vista não se deixarem manipular e seduzir pelas mulheres. Em suma, no primeiro caso, estamos diante da capacidade que as mulheres têm de exercer uma “ação à distância” e, no último, da necessidade que os homens sentem do *pathos* da distância” (MARTON, 2010, p. 173).

A “calma” e a distância são desejos dos homens colocados na embarcação distante, visto que não as possuem. Neste caso, os tropos sejam eles comparativo, alegórico ou metafórico vão constituindo a imagem do feminino que Nietzsche encena, o exercício da ação à distância, talhando diagnósticos da própria forma de humanidade que a sociedade moderna produz, indicando que o ser “[...] humano se torna uma espécie de produto manufaturado, cuja realização estará sujeita a uma ideia – um eido – do elemento humano que resulta de uma cultura em vez de ser um florescimento de sua pertença natural.”⁶¹ (MITCHESON, 2019, p. 202, tradução nossa). O jogo dos tropos funciona também com a gravidez, pois o feminino seria assim a própria transvaloração no sentido de uma superação, sem fixidez, porquanto “[...] a pessoa grávida não pode determinar o caráter do que ela dará à luz.”

⁶¹ The human being becomes a kind of manufactured product, the realization of which comes from an idea - an eidos - of the human element that results from a culture instead of being a flowering of its natural belonging (MITCHESON, 2019, p. 202).

(MITCHESON, 2019, p. 202, tradução nossa). O que se pode fazer é “[...] ‘cuidar da alma’ para permitir algo novo e finalmente se separar dele para vir ao mundo.” (MITCHESON, 2019, p. 202, tradução nossa). Trata-se do cuidado consigo para que haja a parturição, mesmo que por meio da dor e da espera, de algo desconhecido, mas pleno de efetividade.

A imagens contrapostas, Nietzsche parte da gravidez dando ênfase ao auto cultivo do desconhecido, sem pré-determinação do potencial de criar algo que advém do cuidado de si, a atenção dispensada a si mesmo, envolta ao desconhecido, que não tem mais na “verdade” nenhuma valia. Sobre o desconhecido, pondera Nietzsche:

[...] assusta-nos a nossa agudeza e brusquidão: como se ela vertesse alguma desgraça no cálice da vida do desconhecido tão amado! Tudo é velado, cheio de pressentimento, nada sabemos de como sucede, aguardamos e buscamos estar prontos (M/A §552, p. 244).

Nesta perspectiva, o conhecimento e as verdades teleológicas do sujeito se mostram empobrecidas em relação a uma vida pulsional que tem no cortejo do desconhecido seu maior ato de criação, pois, aquilo que cresce e que vem à luz, não se pode “[...] determinar seu valor nem sua hora. Podemos recorrer apenas a influências indiretas, que bendigam e protejam a criação.” No estado consagrado da gravidez, como cena peculiar da superação de si, Nietzsche (2004) escreve:

“Cresce aqui algo maior que o que somos” – é a nossa mais secreta esperança: tudo arranjamos para que venha ao mundo com viço: não apenas tudo de útil, mas também as amabilidades e coroas de nossa alma. – *Nesta consagração* deve-se viver! Pode-se viver! Seja o aguardado um pensamento, um ato – com toda realização essencial não temos outro vínculo senão o da gravidez, e deveríamos

lançar ao vento a presunçosa conversa de “querer” e “fazer”! (M/A §552, p. 245).

Com efeito, a gravidez é uma peculiar saída das normas do rebanho, dado que possibilita trajetórias diferentes, uma vez que a redescoberta do corpo se conecta com a noção de “[...] experimento, engajando nossos muitos impulsos diferentes, em viver e experimentar novas perspectivas com as quais começamos a experimentar e abrir caminhos para novos modos de ser.”⁶² (MITCHESON, 2019, p. 207, tradução nossa). A secreta esperança que se espalha na novidade que vem ao mundo, a obra em sua robustez coroando e consagrando a vida, é também seu vigor e saúde.

Por este zelo e empenho, a gravidez requer tempo de solidão, silêncio e recolhimento, embora os homens do ideário moderno careçam de tal capacidade. Dito em outras palavras, o animal de rebanho, cujo grande valor é a garantia de bem estar e de direitos igualitários, é visto por Nietzsche como “bicho-anão” (JGB/BM §203, p. 104), apóstolo da igualdade, incapaz de fazer de si um experimento, uma perspectiva ou sequer suportar a solidão. O período da gravidez, como tempo de aprender a suportar a solidão, “[...] faz parte do método de Nietzsche para um autocultivo terapêutico.”⁶³ (MITCHESON, 2019, p. 207, tradução nossa).

Observamos, a partir disso, o pensamento nietzschiano emergir rico e propositivo, pois “[...] o auto cultivo se concentra na ideia de que os indivíduos se emancipem dos ideais metafísicos e ascéticos, permitindo que se tornem

⁶² In rediscovering the body, and engaging our many different drives, in living in and trying out new perspectives we begin to experiment with, and open the way to new ways of being.

⁶³ Periods of solitude, and learning to endure solitude, are thus part of Nietzsche’s method for a therapeutic self-cultivation.

experimentais e criativos.”⁶⁴ (MITCHESON, 2019, p. 208, tradução nossa). O que nos leva de volta a obra *Assim falou Zaratustra* no qual a gravidez é associada ao *além do homem* e este, por sua vez, tem o sentido da “terra”, não se ligando as ideais supraterras emaranhadas do ideal ascético que limita o homem a necessidades básicas, sem espaço para a criatividade do “espírito livre”, na qual Nietzsche lê a diferença entre o fraco e o “[...] cômico de suas energias *criadoras* e de uma consciência de artista.” (JGB/ABM §225, p. 131).

Posto no prólogo §3, os desprezadores da vida a negam porque, doentes de si, eles se envenenam e tomam como ofensivo tudo o que se opõe aos ideais ascéticos, profere Zaratustra: “[...] uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: – ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra”, mas não escapa, por ser o que pulsa vida na semiótica dos afetos que se dão por experimentações e sabores. Zaratustra sinaliza o momento da experimentação, a subversão do homem moderno, o que implica a aceitação que cultivemos um ser que é radicalmente diferente do que somos atualmente.

Segundo Mitcheson (2019, p. 208, tradução nossa): “[...] para Nietzsche, é necessária a gênese de um novo tipo de ser humano, a fim de superar os efeitos danosos da nossa história do cristianismo e da crise do niilismo que enfrentamos agora.”⁶⁵ Superação provinda através da vivência da experimentação, do autocultivo e da autocriação – empenhos associados à imagem da gravidez, imbricados no cuidado de si e na capacidade de se autocriar. Pois, no fundo, fala Zaratustra, “[...] se ama apenas a seu filho e sua obra; e, onde há

⁶⁴ self-cultivation is focused on the idea of individuals becoming emancipated from metaphysical and ascetic ideals, allowing them to become experimental and creative.

⁶⁵ For Nietzsche, the genesis of a new kind of human being is necessary to overcoming the damaging effects of our history of Christianity and the crisis of nihilism we now face.

grande amor a si mesmo, ele é sinal de gravidez: assim enxerguei.” (Za/ZA III, A beatitude involuntária, p. 216)⁶⁶. Ou seja, onde há cultivo de si mesmo, tem-se o sinal de saúde e do florescimento das singularidades.

A partir do exposto, voltamos ao ponto de partida deste estudo, porque esse pensamento evidencia mais uma vez a moral de rebanho e a moral do nobre que se distinguem, pois o primeiro sucumbe carregando o peso dos “outros” sobre si; e o segundo está disposto a nascer pela experimentação e autocriação, mantendo-se saudável no exercício do “pathos da distância”, sem a pretensão de determinar a existência deste “outro” para carregá-lo como medida para suas ações⁶⁷. Este processo envolve, sobretudo, a superação da rejeição e da negação do corpo, pois, com essa perspectiva, os observadores “puros”, “objetivos”, “verdadeiros”, mostram-se estéreis, incapazes de se tornarem férteis e criativos de si.

Por meio destas mobilizações cênicas e imagéticas, podemos fazer interpretações sobre o feminino em Nietzsche, adentrando nas tonalidades de seu projeto filosófico. Vale ressaltar que, no sentido que expusemos aqui, as camadas semânticas da gravidez podem se estender à cura e indicar uma sugestão propositiva para transvaloração dos valores. Uma volta e um encontro consigo mesmo, o que equivale a afirmar a natureza e envolver temas como corpo, fisiologia,

⁶⁶ “Companheiros buscou um dia o criador, e filhos de sua esperança: e eis que não podia encontrá-los, a menos que primeiramente os criasse. Assim, estou em meio a minha obra, indo para meus filhos e deles voltando: por seus filhos deve Zaratustra consumir a si mesmo. Pois no fundo se ama apenas a seu filho e sua obra; e, onde há grande amor a si mesmo, ele é sinal de gravidez: assim enxerguei. Meus filhos ainda verdejam em sua primeira primavera, próximos um do outro e juntamente sacudidos pelos ventos, árvores de meu jardim e de meu melhor terreno. E, em verdade, onde árvores tais se acham juntas, ali existem ilhas bem-aventuradas. Mas um dia quero arrancá-las e pôr cada uma separada da outra: para que aprenda a solidão, a obstinação e a cautela”.

⁶⁷ Apresentamos essas considerações no subtópico 1. 2. *Os tipos morais e o germe da igualdade cristã*.

terra, pulsões, desejos, a “grande razão”. Algo que, de certa forma, a mulher nunca se afastou, uma vez que está sempre destacada pelo seu corpo (transformação corporal pela gravidez, menstruação, maternidade, hormônios), daí a crítica àquelas (mulheres emancipadas e elevadas dentro do ideário moderno) que se afastam de si e se sujeitam a “princípios masculinos” para aderir à moral de rebanho, isto é, ao ideal de um “outro” como morte de si.

Existe uma dívida na tradição filosófica para com o corpo⁶⁸ e, principalmente, com a maternidade, figura obscura ou abandonada na filosofia ocidental. Segundo Szopa (2019, p. 17, tradução nossa), Luce Irigaray realiza essa denúncia e põe na escrita a preocupação “[...] com o status do materno e com o esforço de reavaliá-lo num nível simbólico na metafísica e cultura ocidentais⁶⁹” e Nietzsche, de alguma forma, desenvolve esses temas de um modo diferenciado da tradição.

Como nota Katrina Mitcheson (2019), a gravidez, pareada e valorada pelo artístico como criação, sugere, especialmente, a gênese do além do homem, que funciona como proposta de mudança e de transformação frente aos valores modernos. Lembremos Derrida (2013) ao afirmar que o estilo de Nietzsche o protege da mera inversão do platonismo e da queda no essencialismo de uma filosofia dogmática e é,

⁶⁸ Claro que o corpo sempre foi objeto de discussão. Ele, no decorrer da história, se constituiu como objeto de muitos saberes e foi recorrente nas teorias filosóficas, delimitado pelas discussões metafísicas que o implicavam numa discursividade substancial. No entanto, ora o corpo era lido no reduto da biomedicina natural, cujo marco era o fisiologismo determinista, ora no plano da abstração filosófica, como não pertencente aos esquemas dos estudos da racionalidade, minorado por ser ‘pura’ sensibilidade. Embora existissem outros modos de conceber o ‘corpo’, esses dois acabaram por formar o ideário da tradição ocidental a qual Nietzsche subverte.

⁶⁹ With the status of the maternal and with the effort to revalue the maternal at a symbolic level in Western metaphysics and culture (SZOPA, 2019, p. 17).

sobretudo, na escrita como corpo, que ele apresenta um deslocamento, ao dizer da enfermidade desses valores e da “verdade em si” a partir do uso de diversas tipologias e, entre elas, a tipologia em miríades de ‘mulheres’ que se desdobram em tropos.

Ao pôr-se neste outro lugar da linguagem, dá-se um *locus* semântico que suporta as supostas incoerências, as perspectivas, as inconclusões, as “inverdades”, as “ilusões”, assim como, por meio dele, o filósofo maneja o riso, a gestualidade do corpo, do som, da música. Por isso, Nietzsche “[...] faz considerações sobre o estilo, o conceito de estilo, os diferentes modos das artes plásticas, poéticas e musicais, mas também do discurso filosófico (entre mil referências, basta citar o Andarilho e sua sombra e o inédito de sua época).⁷⁰” (PAUTRAT, 1971, p. 36, tradução nossa). Inusual na escrita filosófica, os estilos de Nietzsche podem ser tomados como “*diferença* em relação a todos os outros estilos e reconhecer que essa diferença é o instrumento da escrita, seja ela qual for”⁷¹. Instrumento que, segundo Pautrat (1971, p. 36, tradução nossa), é “[...] manuseado pelo filósofo com cautela, perspicácia e astúcia: o jogo interno de estilos opondo-se uns aos outros é uma das melhores manobras para neutralizar o conteúdo.”⁷² Se a filosofia em sua trajetória colocou a mulher como “outro” silenciado e inexistente sobre a capa de verniz genérica do homem enquanto “humanidade, conceito, substância, essência, Nietzsche a deslocou para os tropos – e não

⁷⁰ Nietzsche fait des considérations sur le style, le concept de style, les différentes ‘manières’ des arts plastiques, poétiques, musicaux, mais aussi du discours philosophique il suffit, entre mille référence, de citer le Voyager et son Ombre et les inédits de cette époque (PAUTRAT, 1971, p. 36).

⁷¹ Différence à l’égard de tous les autres styles, et de reconnaître que cette différence-là est l’outil de l’écriture, quelle qu’elle soit (PAUTRAT, 1971, p. 36).

⁷² Outil manié par Nietzsche avec précaution, perspicacité et ruse: le jeu interne des styles s’opposant les uns aux autres est une des meilleures manœuvres pour neutraliser les contenus (PAUTRAT, 1971, p. 36).

só neste lugar - a fim de soprar à sua filosofia um pouco de vida, afinal a vida é uma mulher (FW/GC §339) inabordável, uma aparência, um véu do pudor ou efeitos de véu, uma distância, a abertura na qual “se entre-vê o corpo desejável da mulher-verdade”. Todavia,

[...] assim como a luz absoluta e a sombra absoluta permanecem invisíveis para nós, também a aparência (a “verdade”) se assinala como dobra que indica, em sua face oferecida, mais além de toda aparência e de toda imagem, a origem, a vontade, a contradição⁷³ (PAUTRAT, 1971, p. 81, tradução nossa).

Por esta ótica, a história da “verdade” tem um duplo caráter gendrado, um “falso” feminino (por ser construção androcêntrica) e um masculino. É exatamente por identificar a sedimentação moral que fundamenta a “diferença” que Nietzsche inaugura um novo percurso em que não há verdade ou profundidade, mas simples aparência, na qual todas as máscaras podem servir, sejam imagens, escritas ou tropos.

Ao falar que a mulher não tem profundidade, aliada às forças de sedução e da pura aparência, ele a liga ao projeto e as operações de sua filosofia propondo “[...] outra noção de verdade, sedutora e multicolor, reativando a potência subversiva da cosmética grega” (FERRAZ, 2010, p. 177) e o conhecimento, e todo seu edifício linguístico, pode então ser implodido, contraído, tornar-se um espaço de subversão em seu espaço “natural”, a superfície do corpo.

Para Pautrat, no capítulo intitulado “o véu e sua dobra” (1971, p. 82, tradução nossa),

⁷³ Béance dont s'entr'ouvre le corps désirable de la femme-vérité. Ainsi, de même que la lumière absolue et l'ombre absolue nous demeurent invisibles, inabordables, de même l'apparence (la « vérité ») se signale d'un pli qui indique, sur sa face offerte, l'au-delà de tout apparaître et de toute image, l'origine, le vouloir, la contradiction.

Há uma relação nova que instaura aqui a mulher e seu outro, entre aparência e seu outro, entre a “verdade” e a verdade, pode agora se metaforizar, pode voltar-se para si mesma nessa parte do véu que é como uma negatividade interna: sua dobra, fazendo sinal em direção ao outro⁷⁴.

O feminino da “verdade” é a dissimulação da “coisa em si” articulada com as dobras sexuais subvertidas por Nietzsche⁷⁵. Um deslocamento discursivo em que o filósofo nos mostra que não há pertencimento para a vida alegre, afirmativa na filosofia da ordem dos conceitos fundados em características universais de experiências particulares. Mas que dá saltos e boas risadas no tropo que tenta aproximar a vida em suas incoerências, ou seja, ao que lhe é próprio. Portanto, o que nos interessa na interpretação da gravidez e do corpo é o efeito da transvaloração que é sugerido nas dobras em que nenhuma significação aparecerá como última instância ou proposição primária, pois a representação e o pensamento se des-dobram em ilusão e a “verdade” faz parte do véu em que o mundo se encanta. É assim que lemos o discurso filosófico criado por Nietzsche como aparência, criação, gravidez, luz e sombra. Não como oposições que se prendem a dualismos ou dicotomias que supõem verdades, mas como uma operação que se afasta de um sentido que transita entre o verdadeiro e o aparente auto pertencentes.

⁷⁴ Le rapport nouveau qui s'instaure ici entre la femme et son autre, entre l'apparence et son autre, entre la « vérité » et la vérité, peut alors se métaphoriser, se recueillir dans cette part du voile qui en est comme la négativité interne: son pli, faisant signe vers son autre.

⁷⁵ Tanto na obra de Pautrat como na de Derrida, a dobra toma o sentido de hímen e geração. Ao ler as linhas dos dois pensadores, observamos que este é um lugar no qual, de algum modo, se desenha as dobras de um dentro e fora da mulher ou como Kofman afirma em *Leituras de Derrida* (1984) “nem mais nem menos, nem fora nem complemento de dentro, nem acidente nem essência”. Em Nietzsche apenas um deslocamento para se rir da castração e pôr-se além da mera oposição masculino e feminino.

Na performatividade nietzschiana, a construção de cenas e tipos permite o uso da metáfora como instauração mesmo de “[...] um regime não dual, mas múltiplo, relacional, efetivamente avesso a especializações dicotômicas do pensamento, convocando, assim, uma outra lógica, isenta da negatividade constitutiva da contradição.” (FERRAZ, 2002, p. 21). Este modo de operar remete a um jogo de “[...] luminosidade, de sombras e de tonalidades que constitui o que, se chama campo tonal” (FERRAZ, 2002, p. 21), cuja finalidade é instaurar um efetivo pensamento da multiplicidade, “um regime propriamente cosmético, comparativo, gradativo, relacional” (FERRAZ, 2002, p. 23), que não necessita mais de um *telos* ou de um “fundamento” conceitual.

A aparência é cosmética ao enigma multicolor e a reabilitação da metáfora no plano filosófico se mostra com a intenção de questionar o conceito como fundamento. Afinal, o que é o conceito senão uma metáfora que foi esquecida como tal? Nietzsche mais uma vez provoca a velha filosofia, potencializando os tropos e a ficção elaborados por uma linguagem capaz de transgressões. Ao considerarmos as cenas, metáforas e as performances do filósofo que expandem as perspectivas, não se trata de tomar uma aparência e uma verdade oculta a ser desvelada no conceito, mas de um gesto antimetafísico que considera a “verdade” inalcançável pelo fato de que ela não existe na vida, a não ser pela obsessão dos dogmáticos e por uma perspectiva falsamente universal⁷⁶.

⁷⁶ A verdade é uma convencionalidade elaborada pelos movimentos históricos e de poder, escreve Nietzsche: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”. Cf. NIETZSCHE. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, 2009, p.535.

Nesta compreensão, Nietzsche afirma no aforismo 27 de *Máximas e flechas* (2006, p. 13) que a mulher jamais chega ao fundo, chegando ser rasa, e no aforismo subsequente ele menciona a necessidade que a mulher tem de fugir das virtudes masculinas⁷⁷. Ora, o que lemos é que a mulher não quer alcançar certezas últimas e definitivas porque ela “[...] escaparia a toda apreensão dogmatizante, e à própria oposição superfície/profundidade, com todas as suas implicações filosóficas, políticas, existenciais.” (FERRAZ, 2010, p. 180). Isto posto, observamos que a questão sobre a “mulher” é uma ação refinada de talhamento da linguagem, na qual podemos suspender as oposições de uma filosofia dicotômica e dogmática. Assim como é também uma estratégia de expor e problematizar a própria tradição metafísica em que os ideais de uma cultura, de voz masculina, estão sedimentados.

Na afirmação da vida, a desconstrução, intentada por Nietzsche, deixa a abertura que se instaura na filosofia para ação da transvaloração, na qual a “mulher” gera e potencializa as possibilidades de criação como tarefa de cuidar de si. Há nessa filosofia uma insistente recusa de essencialização dos sujeitos e um campo profícuo de reconhecimento das “identidades” criadas pela vida moderna.

Com isso, o cultivo criativo de si se torna um processo que não se finaliza em verdades absolutas, nem em resultados previstos, bem como, dá início a uma nova trajetória de criação que se aparta, sobretudo, da ação niveladora da igualdade. Conceito que só poderia se mostrar, ao menos como os modernos a idealizavam, como impostura à vida, ao corpo, ao autocultivo e às diferenças plúrais que compõem

⁷⁷ Sobre as virtudes femininas, criadas pelas virtudes masculinas, a pesquisadora Adriana Delbó esclarece no *Encontro Nietzsche e Foucault* “A genealogia de Nietzsche para as ‘virtudes femininas’” (julho/2020) que as virtudes femininas estariam para prudência e a providência que se desenvolvem pelo que está em curso no preparo de si. Entretanto, nesta pesquisa o foco não foram as virtudes das mulheres.

uma complexa relação de existência e de pertença, como escreve Lopes (2018, p. 53),

[...] que seja parida a política da criação, da invenção, que dê poder à singularidade em meio ao coletivo, como poder de inserção da singularidade, a ser visualizada, experienciada, ensaiada, valorizada e, quiçá, fonte de inspiração e encorajamento para outras experiências coletivas e individuais. Que seja parida a política da vida pública, capaz de lidar com a coragem e com os riscos dos partos das singularidades.

Parto que deve ser oriundo de um preparo gestacional que exige a compreensão do que seja a tradição falocêntrica, falsamente universalista e igualitária, em que inúmeras singularidades estão silenciadas ou imersas em modelos de determinações e subordinações. Afinal, tanto na filosofia quanto na pequena política não há somente uma “vida ideal”, que enjeita as mulheres, mas inúmeros outros “ideais” que apagam ou retiram a possibilidade de existência de vidas que são invisibilizadas. Porém, ainda é por meio da filosofia – se revista em seus edifícios ideias e suas pretensões dogmáticas –, que também podemos repensar outras possibilidades e escutas, tal como Nietzsche realizou ao ousar suspeitar de “sistemas” e “verdades” que jamais foram eternos ou desinteressados. Apenas constructos humanos, demasiado humanos.

Conclusão

Este breve livro introdutório se propôs a tratar do problema do ideal moral e político da igualdade como uma contribuição para as leituras do movimento feminista. Tentamos com ele apresentar a genealogia que Nietzsche realiza no aspecto moral, assim como demonstrar as imbricações da moralidade no conceito chave deste estudo, a saber, a igualdade tão intentada pela primeira onda do feminismo. Com essa tarefa, nos propusemos a apresentar as bases da fundamentação moral que estavam postas no ideário moderno de igualdade, partindo para o cristianismo e para a Revolução Francesa, movimentos que absolutizaram a ideia de igualdade como princípio norteador dos valores modernos. No desdobramento dessa questão, intentamos demonstrar a moral de rebanho e os tipos morais que balizavam a genealogia de Nietzsche como condição de antítese e contraste ao seu projeto filosófico.

Feita a crítica à igualdade de verve cristã, e do nivelamento das singularidades, iniciamos o que seria um segundo momento essencial desta pesquisa: a emancipação feminina no plano da igualdade para demonstrar como Nietzsche leu a reivindicação das mulheres modernas por igualdade. Neste momento, tornou-se de suma importância apresentar os aforismos sobre emancipação da mulher, presentes na obra *Além do bem e do mal*, nos aforismos que vão 237 ao 239 e percorrer a moral dogmática na qual este ideal estava comprometido. Assim sendo, o estudo que transcorreu se deu em torno da “mulher em si” como modo no qual

o feminino se deteriora em busca da adesão a um ideal que sabota a “natureza” da própria mulher, calcada na mimesis da discursividade masculina.

A hipótese que norteou esta pesquisa era o fato de que a recusa de Nietzsche aos movimentos emancipatórios se dava, antes de tudo, pela imbricação de uma moralidade específica na questão da igualdade. Apresentando, portanto, os problemas fundamentais da moral e da metafísica diagnosticados pelo filósofo, tomamos a diferença como irreduzível, ponto de tensão que contribui para a existência do feminino.

Ora, isto se confirmou no decorrer da história do feminismo, pois a igualdade foi reconhecida como uma cilada para as mulheres que intentavam direitos civis e políticos por várias razões. E uma delas é que as mulheres se obrigavam a aderir a um modelo, escamoteando e mimetizando algo que não é de sua demanda. Ou seja, na tentativa de sair da opressão masculina, elas se colocaram sob a mesma repressão só que agora por duas frentes, quais sejam, a masculina e a feminina, uma vez que se tornou uma obrigação o alijamento das singularidades das mulheres. Tudo que vinha deste feminino era feio, fútil e deveria ser reprimido. Tratava-se, assim, de continuar elegendo o mundo fálico como aquele que tem sobriedade, “verdade” e legitimidade de representação e as mulheres aderiram a essa imitação como recurso de validade, existência e visibilidade social. Como asseverou Badinter (1986, p. 280), “[...] no conjunto, as mulheres parecem satisfeitas com sua nova condição e aceitam a ideia de serem ‘gêmeas’ dos homens”. Posteriormente, essa condição de apagamento acabou por se revelar.

Porém, muito antes de seu delineamento, Nietzsche realizou tal diagnóstico por dentro de uma tradição filosofia que se recusava, e ainda recusa, a rever as posições “universalistas” e “racionalistas” que se impõem de modo gendrado, androcêntrico e discriminatório. É neste sentido que encontramos uma, dentre muitas contribuições de Nietzsche, para que os movimentos posteriores se dessem conta de que agiam

por uma via unilateral e reafirmavam e consolidavam somente valores masculinos. O que, a todo custo, só se realizava pela interiorização de uma afetação abissal de inferioridade, pois ser mulher era não pertencer a lugar nenhum. Por conseguinte, ter igualdade civil e política ainda passava ao largo das demandas do feminino, pois a mulher ficava aquém do que e como dizer de si.

Para Luce Irigaray (2017), Nietzsche faz ver de modo ímpar o espaço vazio da discursividade feminina, funcionando como um espelho plano que servia de autorreflexão do sujeito masculino na ordem de seus desejos. Mesmo que posto de outra maneira, não é essa crítica que está endereçada às mulheres emancipadas no tempo de Nietzsche, precisamente nos aforismos tão bem delimitados de *Além do bem e do mal*? E nessa mesma acepção, não é, sobretudo, a refinada reflexão de Nietzsche que faz ver a moral da filosofia dogmática da “verdade” do homem “profundo” do ideário moderno? Então, como cultivar-se ou existir através de um espelho plano e de uma política niveladora?

Sabendo que o cultivo de si, somente por um plano político não é possível, coube-nos tratar da imagem da gravidez entre o artista e a mulher, posta nas obras *A gaia ciência*, aforismos 59, 72; e *Assim falava Zaratustra*, “Do homem superior” e a gravidez em “Das velhas e novas mulherezinhas”, demonstrando outras interpretações do feminino em Nietzsche. Nestas obras, podemos compreender o encargo e os desafios de auto cultivar-se, assim como da criação e da manutenção de uma vida produtora que só pode ser alcançada pela dinâmica dos afetos e dos instintos sadios que afirmam a vida.

Conforme o quadro das questões iam se aprofundando, víamos também um Nietzsche prospectivo se erguendo sob os entulhos da tradição filosófica moral. Ao criticar e dar evidência aos engodos da moralidade dos movimentos emancipatórios e dos democratismos, um contraconceito para igualdade e para a pequena política se

firmava como uma filosofia inquietante, alegre e afirmativa. Chegamos, assim, à concepção da igualdade como impostura à vida e ao projeto da grande política vivida por meio do *agon* na afirmação da vontade política.

Ao trazermos a questão da política, que substancializa os valores modernos, utilizamos os escritos o *Estado grego* e a *Disputa de Homero* como contrapontos entre o Estado grego e o Estado moderno. O primeiro, servindo como exemplo da produção da cultura no âmbito do agonismo, que gera a multiplicidade, a diversidade e a vida em suas diferenças; e, o segundo, servindo à manutenção de um ideário que tem no trabalho uma espécie de dignificação do homem, reduzindo-o ao serviço da concorrência econômica e mercadológica e não mais como o cultivador de si e da cultura.

Para Lopes (2018, p. 38), a atividade do trabalho como um ideal, “dignidade do trabalho”, orientou a criação de “[...] corpos úteis para a perpetuação de seres trabalhadores, algo decorrente do super valor atribuído ao trabalho, aos seus produtos e ao consumo de tais produtos”. Neste caso, foram acentuadas as divisões sexuais do trabalho e respeitando a realidade em que todos são afetados por tais demandas, culturalmente, os rumos “[...] alcançados passam pela propagação do trabalho como fonte de dignidade a cada um. Aos homens e às mulheres, o trabalho ganhou, sobretudo no século XVIII, a condição *sine qua non* para que alguma dignidade possa lhes ser atribuída.” (LOPES, 2018, p. 38). Este é um dos flagrantes estados de “escravidão remunerada” que o Estado moderno perpetua.

São os escritos supra citados, que possibilitam a crítica à modernidade no desmascaramento da “escravidão” moderna, dissimulada na ideia de igualdade e de acesso⁷⁸. Assim,

⁷⁸ Vale, nesta condição, compreendermos que a garantia ao trabalho não necessariamente significa uma forma de poder. Segundo Lopes (2018, p. 41): “a ampliação dos lugares autorizados para o trabalho das mulheres (fábricas, comércios, instituições de ensino e saúde, instituições do poder

quando o Estado é reduzido à manutenção da subsistência e do mercado, dá-se o inverso do que ocorria no Estado grego, a saber: não é a cultura a configuração essencial do Estado, mas o próprio Estado que se torna um empecilho para a criação da cultura. Isto posto, buscamos no *agon* o contraponto aos ideais do Estado moderno, demonstrando que Nietzsche pode e deve ser lido como pensador político na medida em que é um pensador da cultura.

E quanto aos feminismos, o presente estudo acredita também ter apontado para alguns sinais pelos quais Nietzsche é tão lido pelas feministas na atualidade; o que, em grande parte, se deve à implosão das “metafísicas” e do “essencialismo” que alijavam não só as vivências, com as filosofias em prol da vida, do corpo, do cuidado de si e da diferença. Abordar estes assuntos, apontando os grilhões da tradição platônico-cristã, possibilitou que a filosofia nietzschiana fosse de suma importância para um ultrapassamento de metafísicas que renegavam e odiavam o feminino. Por esta razão, o filósofo pode ser lido como possibilidade de criação e autocriação, em seu sentido de transvaloração, além de nos apontar outras formas de pensar a política. Não como espaço em que um tipo de “igualdade” force o desaparecimento do *agon*, das forças que tem na “terra” a sua própria geração e referência, mas que a singularidade tenha voz e possa viver.

A partir destes aspectos, com o amadurecimento e o crescimento de estudos acadêmicos voltados para a “condição” da mulher, posta na filosofia, não é mais possível passar-se indiferente ao que foi escrito sobre nós, normalmente

político etc.) não necessariamente significou qualquer obtenção e/ou extensão do poder delas, a despeito das capacidades incomparáveis que seus corpos têm em relação aos corpos do gênero que lhe é distinto”. Neste sentido, ainda confundimos aquisição de direitos com poder, o que, segundo a pesquisadora é um equívoco, pois o direito pode estar esvaziado de outras formas de submissão (ausência de poder), pode estar assegurado por um tipo de poder que submete as mulheres a uma tradição falocêntrica.

proferido como a síntese do impossível, da incompreensão e do inecessário filosófico. O discurso que coloca as mulheres em silenciamento nas escritas dos filósofos, percorre um longo caminho de representações criadas por essa mesma tradição filosófica que edificou uma filosofia androcêntrica e em grande parte misógina. Afinal, onde estiveram as mulheres no processo “civilizatório”, elas, Sísifos do trabalho doméstico, reduzidas a sua única “aventura”: cuidar?

Nietzsche, embora ainda incorra em certas prerrogativas estereotipadas sobre as mulheres, dá um salto muito além, expondo o modo com que a tradição considera as mulheres. Sugestiona com clareza para a diferença, a diversidade na multiplicidade que se mantém numa filosofia do corpo, da sexualidade e da construção de uma discursividade, todas podendo ser inseridas no projeto de uma afirmação da vida, que cria e exige uma pluralidade de vozes e autenticidade do existir.

Referências

- ACAMPORA, Christa D. **Contesting Nietzsche**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- ACAMPORA, Christa D. **Demos Agonistes Redux**: Reflections on the Streit of Political Agonism, 2003.
- ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BADINTER, E. **L'un est l'autre**. Paris: Jacob, 1986.
- BEISER, F. C. **Depois de Hegel**: a filosofia alemã de 1840 a 1900. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2017.
- BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus fundamentação: o quinto capítulo de Para além de bem e mal: “Contribuição à história natural da moral”. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 17-43, 2016.
- CHANTER, T. **Gênero**: conceitos-chave em filosofia. Tradução de Vinicius Figueira. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- CONILL-SANCHO, J. A “grande política”. Tradução de Márcio José Silveira Lima. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro. V. 36, n.2, p. 83-116, 2015.
- CONWAY, Daniel. Política e decadência: o envolvimento crítico de Nietzsche com a modernidade europeia. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, V. n.32, pp. 25-39, 2013.
- COSSI, R. K. A Diferença dos sexos. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, UFU, v. 21, n. 2, 30 dez. 2017.

DALLA VECCHIA, Ricardo Bazílio. **O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2014.

DEL CARO, ADRIAN. The hermeneutics of idealism: Nietzsche versus the french revolution. *In: Nietzsche-Studien*, Volume 22: 2010, p. 158-164.

DENAT, Céline. “F. Nietzsche ou a ‘política’ como ‘antipolítica’”. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, 32, 2013.

DERRIDA, J. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

D’IORIO, Paolo. **A viagem que mudou os rumos da filosofia**. Tradução de Joana Angélica D’avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FANNIN, M. “What a Child Can Teach Us”. *In: Irigaray L., O’Brien M., Hadjioannou C. (ed.) Towards a New Human Being*. Palgrave Macmillan, 2019.

FERRAZ, M. C. F. **Nietzsche: o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FERRAZ, M. C. F. **Homo Deletabilis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

FERRAZ, M. C. F. **Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Dumará, 2002.

FREZZATTI Jr., W. A. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, Cascavel, v. 11, n.22, p. 115-135, 2004.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche & Para Além do Bem e do Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche e o feminino**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 9-31, jun. 2002.

GIACOIA JUNIOR, O. **O último homem e a técnica moderna**. São Paulo, v. 1, n. 1, p. 33-52, jun.1999.

GIACOIA JUNIOR, O. Corpo: ponte para o mundo. *In*: FONSECA, T.M.G.; KIRST, P.G. (org.). **Cartografias e devires: a construção do presente**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p.23-42.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GODINEAU, D. **Les femmes dans la société française 16-18 siècle**. Paris: Amaral Colin, 2003.

HOBBSAWM, E. **A revolução francesa**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HUNT, Lynn. Revolução Francesa e Vida Privada. *In*: ARIÉS. Philippe (dir.). **História da Vida Privada**, 4. Da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

HUSSAIN, N. Honest illusion: valuing for Nietzsche's free spirits. *In*: LEITER, B.; SINHABABU, N. (org.). **Nietzsche and morality**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 157-191.

IRIGARAY, L. **Este sexo que não é só um sexo**. São Paulo: Editora Senac, 2017.

KOFMAN. S. **Nietzsche et la métaphora**. Paris: Payot. 1972.

LEITER, B. Quem é o 'indivíduo soberano'? Nietzsche sobre a liberdade. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 10, n. 1, p. 69-90, jan./jun. 2019.

LEMM, V. **Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being**. New York: Fordham University Press, 2009.

LOPES, Adriana Delbó. **Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche**. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

LOPES, Adriana Delbó. Sobre esse gênero que não nos pertence e os poderes a nos pertencer. **Kalagatos**, Fortaleza, v.15, n.2, 2018, p. 34-55.

LOPES, Adriana Delbó. Da realidade ao sonho: Nietzsche e as imagens da mulher. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 161-179, jan/jun. 2010.

MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARTON, Scarlett. Lobo, cordeiros e aves de rapina: um diagnóstico de nossos valores morais. **Revista Filosofia**, Curitiba, v. 13, n. 12, p. 13-22, jan./jul. 2001.

MAURER, Reinhart. O Outro Nietzsche: Justiça Contra Utopia Moral. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr.

TRANS/FORM/ACAO, v. 18, p. 171-182, 1995.

MICHELET. J. **As mulheres da Revolução**. Tradução de Daniela Kern. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014.

MITCHESON, K. "On Nietzsche and Pregnancy; The Beginning of the Genesis of a New Human Being". In: IRIGARAY L., O'BRIEN M., HADJIOANNOU C. (ed.) **Towards a New Human Being**. Palgrave Macmillan, 2019.

MONTINARI, M. "Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos". **Cadernos Nietzsche**, 3, 1997.

MORIN, Tania M. **Virtuosas e perigosas: as mulheres na Revolução Francesa**. São Paulo: Alameda, 2013.

MORUJÃO, C; OLIVEIRA, C; PEDRO, T. (org.) **A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa**. Universidade Católica Editora, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano I**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Bolso), 2005.

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

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

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

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Bolso), 2009.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Tradução de Rubens Torres Filho. *In: MARÇAL, Jairo (org.). Antologia de Textos Filosóficos*. SEED: Curitiba-PR, 2009, p. 530-541.

NIETZSCHE, F. O anticristo. *In: _____. Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Seleção de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. Para além do bem e do mal. *In: _____. Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Seleção de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, F. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

OLIVEIRA, R. S. **Elogio da diferença: o feminismo emergente**. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

PAUTRAT B. **Versions du soleil: figures e système de Nietzsche.** Paris: Verdier, 1971.

PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. **Tempo Social.** [S. l.], v. 2, n. 2, 1990, p. 7 - 33.

RAWLS, J. O princípio de perfeição *In: _____*. **Uma teoria da justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROSSI, M. A. Nietzsche: esboços de um perspectivismo político. **Cadernos Nietzsche**, 18, 2005.

SAFRANSKI, R. **Romantismo uma questão alemã.** Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHRIFT, Alan D. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. **Cadernos Nietzsche**, v. 7, p. 3-26, 1999.

SIEMENS, H. A atitude de Nietzsche em face da lei. **Cadernos Nietzsche**. v. 31, p. 71-85, 2012.

SIEMENS, H. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cadernos Nietzsche**. v. 37, n. 1, p. 185-218, 2016.

SMART. C. A mulher do discurso jurídico. **Revista Direito e Praxis**. v. 11, n. 2, p. 1418-1439, 2020.

SOUSA, M. A. **Nietzsche e a genealogia da moral: uma obra-chave no pensamento nietzschiano.** São Paulo: Zagodini, 2014.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SZOPA, K. From Desire to Be Born to Desire for Being Together in the Philosophy of Luce Irigaray. *In: IRIGARAY L.; O'BRIEN M.; HADJIOANNOU C. (ed.) Towards a New Human Being.* Palgrave Macmillan, 2019.

TOCQUEVILLE, A. **O antigo regime e a revolução.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TONGEREN, Paul van. Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de Para além de bem e mal. **Cadernos Nietzsche**, v.37, n.1, p. 219-241, 2016.

VIESENTEINER, J. L. “[...] que o valor da vida não pode ser estimado”. **Revista Aurora**, v.24, n. 34, 2012, p. 333 – 355.

VIESENTEINER, J. L. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **Revista Kriterion**, v. 54, n. 127, 2013, p.141-155.

VIESENTEINER, J. L. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. **Cadernos Nietzsche**, n. 32, 2013.

VOVELLE, M. A Revolução Francesa e seu eco. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.3, n. 6., maio/ago., 1989.

Sobre o E-book

Livro Digital	Extensão em PDF
Capa	Duo color
Miolo	Preto e branco
Tipografia	Archivo Narrow; Sabon MT

Neste livro, Patrícia Bagot registra sua pesquisa que nos possibilita compreender a perspectiva na qual Nietzsche se insere ao escrever mencionando os termos mulher, mulheres, feminino. A autora faz um recorte e uma interpretação esclarecedora no que diz respeito à análise que Nietzsche faz das armadilhas acionadas pela adesão ao ideal de igualdade. Como a identificação destas armadilhas interessa aos feminismos, a filosofia de Nietzsche tem sido cada vez mais objeto de estudos para o feminismo chamado de terceira onda.



culturatrix.
|publicações acadêmicas|

ISBN -978-65-86889-24-6



9 786586 889246