

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

KATIA MURICY

*Ecce homo: a autobiografia
como gênero filosófico*

*Ecce homo: a autobiografia
como gênero filosófico*

2017 © Katia Muricy

COLEÇÃO

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

TÍTULO

“Ecce homo: a autobiografia como gênero filosófico”

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Laura Erber e Karl Erik Schøllhammer

EDIÇÃO

Laura Erber

REVISÃO DE TEXTO

Denise Gutierres Pessoa e Maria Caú

DESIGN GRÁFICO

Maria Cristaldi

Bibliotek.dk

Dansk bogfortegnelse-Dinamarca

ISBN 978879353008-9

Zazie Edições

www.zazie.com.br

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

KATIA MURICY

*Ecce homo: a autobiografia
como gênero filosófico*

ZAZIE EDIÇÕES

Ecce homo: a autobiografia como gênero filosófico

KATIA MURICY

Um dos livros mais singulares da história da filosofia é o pequeno e enigmático *Ecce homo*. Último livro anterior ao colapso, foi escrito por um Nietzsche extremamente feliz que flanava na beleza ensolarada das ruas de Turim, conversando com os vendedores de frutas, tomando sorvete, surpreendendo-se com as delícias e o preço baixo da cozinha piemontesa, deslumbrando-se na Galleria Subalpina, para ele “o mais belo e elegante lugar do gênero”.¹ Era 1888, ano de espetacular e mesmo febril exuberância intelectual – fato que tanto pode afastar quanto justificar as suposições de desequilíbrio psíquico com que se procurou dar conta da estranheza desta autobiografia ou do que quer que seja o problemático livro, quase insuportável em sua megalomania.

¹ *Lettres à Peter Gast*. Carta 274, de 16 de dezembro de 1888. Mônaco: Editions du Rocher, 1957.

Nietzsche estaria ironizando, no exagero da paródia, na acentuada imodéstia, as autobiografias que abundavam no século 19? Ou o caráter hiperbólico do texto prenunciaria a loucura tão próxima? Mesmo Köselitz, o doce amigo Peter Gast, não temera que o *Ecce homo* fosse um perigoso testemunho de desequilíbrio mental? Sabe-se que, perplexo com a escrita tão inadequada, riscou frases inteiras como inconvenientes e eliminou, escandalizado, todo o famoso terceiro parágrafo do primeiro capítulo, sem falar nas restrições que fez à publicação do livro, finalmente editado com cortes em 1908. E Erwin Rohde, do círculo dos íntimos, não o chamou sem clemência de “um livro idiota”?

O colapso em Turim ensombreceu a recepção deste livro no entanto tão solar, tão leve. A sua forma surpreendente foi vista como sintoma de um precário estado mental, desautorizando por isso qualquer recepção séria. Como fizeram Peter Gast e, de seu jeito, Elizabeth Förster-Nietzsche, não se deveria antes proteger o vigoroso pensamento de Nietzsche de um texto afinal de contas mórbido? E assim, por complacência com o autor enfermo, perdoar-lhe os exageros megalomaniacos (“eu que sou tão inteligente”, “eu que escrevo tão bons livros”, “eu que sou um destino”) e não levar em conta as correções e avaliações que faz ali de seus livros anteriores? A recepção inicial foi nessa direção. Estudiosos da obra de Nietzsche preferiam não o considerar ou só aludir a algum de seus aspectos. De qualquer forma,

mesmo hoje, muitos o valorizam apenas como documento biográfico um tanto suspeito, excluindo-o na análise da filosofia de Nietzsche. Cruel destino de um livro do qual ele esperava tanto.

É de Heidegger o mérito de salvar o *Ecce homo* do confinamento imposto por essa recepção discriminatória. Mais do que isso, Heidegger eleva o livro a uma dimensão decisiva para o pensamento ocidental:

No *Ecce homo*, não se trata nem de uma autobiografia, nem da pessoa de Nietzsche, mas verdadeiramente de uma fatalidade: não de um destino individual, mas da história de um período dos tempos modernos, enquanto um momento final do Ocidente.²

A autoridade de Heidegger para legitimar o texto foi decisiva. Porém a legitimação vem acompanhada de um desdém pela forma – não é uma apresentação de si, ou seja, não é uma autobiografia. Nessa negação se apaga a provocação maior do texto de Nietzsche, e a singularidade do autor desaparece na figura do “pensador essencial”, na designação de Heidegger. Negar a forma autobiográfica do *Ecce homo* compromete a dimensão que Heidegger justamente lhe atribui, isto é, o caráter de obra fundamental para a modernidade. Nietzsche queria que a apresentação de si fosse um prefácio para os livros

² Martin Heidegger. *Nietzsche*, I, III. Paris: Gallimard, 1971.

que tratariam do tema que julgava o mais importante de seu pensamento: a transvaloração dos valores. São os paradoxos e as contradições da opção pela autobiografia – e Nietzsche já percorrera tantas formas de apresentar o seu pensamento: aforismos, poemas, dissertações – que revelam a força nova do que se anuncia no escândalo do livro.

A autobiografia, palavra de uso recente na cultura ocidental, é um gênero literário de definição imprecisa, que acolheu as múltiplas formas de escrita de si que já existiam antes de sua invenção. Guarda por isso uma fluidez de sentido que se reflete no erudito debate acerca de sua origem: seria um gênero atemporal, tão antigo quanto a escrita, manifestando suas formas em uma continuidade ininterrupta desde sua origem remota. Ou, da perspectiva oposta, designaria um fenômeno radicalmente novo na história da civilização, desenvolvido na Europa ocidental a partir da metade do século 18 – a *Selbst-biographie* dos alemães –, constituindo um dos signos da transformação da noção de pessoa, intimamente ligada ao início da civilização industrial e à chegada da burguesia ao poder. A controvérsia marca a compreensão polêmica do que seja uma *autós-bios-graphhein*, ou seja, uma “escrita da vida do eu”, indagação que está na base do debate.

Qualquer que seja a compreensão, a autobiografia implica uma série de complexos problemas filosóficos na autoproblematização de seus próprios termos: isto é, de ser um relato de si pelo próprio sujeito. A

complexidade da questão se intensifica quando, por exemplo, entende-se a autobiografia como exercício de conhecimento de si pelas vias da expressão escrita ou como exteriorização de uma consciência íntima que, se projetando no papel, adota uma nova consistência e faz surgir, entre aquele que escreve e o escrito, um terceiro personagem – o eu narrado.

As questões estruturais da autobiografia – como, por exemplo, as concernentes à sinceridade do autor, à fidelidade e à adequação do representante e do representado, do retrato e do retratado –, todas elas, demandam uma problematização, involuntária ou não, implícita ou explícita, de sua própria forma paradoxal. A polêmica, há algumas décadas, de Alain Robbe-Grillet contestando Philippe Lejeune, que definia o gênero a partir do “pacto autobiográfico” – isto é, da identidade necessária entre autor, narrador e personagem e da exigência de “contar a verdade” –, dimensiona a tensão como característica de um gênero que se equilibra na constitutiva falha do que possa ser uma representação de si.³

Quando a autobiografia, além de relatar a vida do filósofo, pretende também ser filosófica, amplia-se o horizonte de problematização da legitimidade da forma. Cabe, antes de tudo, a pergunta: autobiografia e filosofia são compatíveis? É bem conhecida a fórmula de Heidegger, abrindo nos anos 1920 o seu

³ Philippe Lejeune. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975. Alain Robbe-Grillet. *Le miroir qui revient*. Paris: Éditions de Minuit, 1984.

curso sobre a metafísica de Aristóteles: “Aristóteles nasceu, Aristóteles morreu. Entretempos, filosofou. Interessa-nos a sua filosofia”.⁴ A sabedoria aforística da frase está na compreensão de que no entretempo da filosofia, conjugada a ela, está a vida de Aristóteles, filósofo fundamental para a interpretação justamente dos fenômenos da vida fática. Ou, em outros termos, só quando dignificada pelo pensamento a vida ganha legitimidade de questão filosófica.

Se a autobiografia, qualquer que seja a sua compreensão, pertence ao domínio particular das vivências e dos sentimentos privados, ela seria uma forma inadequada à filosofia, entendida como domínio do universal. Se, por outro lado, for concebida como construção literária e, como tal, submetida às formas e ao dinamismo próprios da escrita, a autobiografia escapa do particular no universal da ficção. Mas, mais uma vez, a sua conciliação com a filosofia é problemática. O universal poético, literário, não seria compatível com o universal da reflexão. Uma refração do discurso filosófico, necessária para legitimar a forma, acarretaria uma mudança radical nos seus fundamentos. Como a filosofia se tornaria pessoal para abrigar esta problemática expressão?

No entanto, uma longa tradição na história da filosofia testemunha a insistência do gênero, incluindo as “escritas de si” da filosofia helenística,

⁴ “*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*”. Gesamtausgabe 18. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002.

as *Confissões* de Agostinho, os *Ensaio*s de Montaigne, as *Confissões* de Rousseau e mesmo, contemporaneamente, *As palavras*, de Sartre, ou *Infância em Berlim*, de Benjamin. Qual o valor filosófico desses escritos? São apenas curiosidades de valor secundário e devem ficar à margem de suas obras indiscutivelmente filosóficas, iluminando o autor mas não o pensamento? Ou seria a introspecção, em suas diversas inflexões, a condição de possibilidade da filosofia? Agostinho, em suas *Confissões*, advertira contra a “a tentação da exterioridade”, uma vez que é unicamente no espaço interior do homem que a verdade pode ser encontrada. Remonta a Platão o “conhece-te a ti mesmo” como injunção à prática de uma espécie de introspecção epistemológica para que o filósofo possa encontrar, nas ideias, o seu próprio ser. Ou seja, o centro de gravidade da atividade filosófica é a reminiscência: passagem do sensível ao inteligível, e reencontro do filósofo com as ideias eternas imersas em sua memória profunda. Platão abre a via que, interpretada pelo cristianismo, será dominante no pensamento ocidental. A contemplação, o retiro para a interioridade, será, com o cristianismo, não mais uma técnica que visa à aproximação das ideias eternas, mas a busca de uma aproximação de Deus. O “conhece-te a ti mesmo”, assim assimilado, determina em nossa cultura a visão, de resto dominante, da relação consigo como uma forma de introspecção que decifraria o nosso ser mais profundo e, sobre-

tudo, o julgaria a partir do crivo moral do bem e do mal.

Um eu consciente de sua unicidade parece ser a exigência lógica da autobiografia. Nos termos da filosofia, começa justamente aí a complexidade do gênero. O que é o espaço interior onde mora a verdade? Uma certeza, uma ficção? Não é essa a decisiva indagação que abre o palco da filosofia moderna, no qual o *cogito* cartesiano domina a cena? Trata-se, em Descartes, de um eu bem estabelecido após o exorcismo da dúvida, e com tal clareza e distinção que, ao abrigo de todas as contestações céticas, possa se constituir como certeza imediata e fundamento de todas as outras certezas do espírito.

Se o corpo é mera *res extensa*, desprovido de interesse no âmbito do pensamento, o *cogito*, desencarnado, é uma impossibilidade biográfica – seria o que a vida do *cogito*? Ficção tão improvável, da perspectiva cartesiana, quanto um relato do corpo, que só pode existir, para além do automatismo de máquina, insuflado pela consciência que detém uma incontestável autonomia, livre de qualquer condicionamento exterior. Ali onde há a certeza do eu consciente, exigência para a autobiografia em sua compreensão habitual, a filosofia, depurando este eu de suas vivências, a torna impossível.

No lado oposto da cena, Hume confronta Descartes e retoma a linhagem cética impecável do grande Montaigne. Ele ironiza os filósofos que caem na armadilha da evidência do eu, isto é, de um sujeito

de identidade contínua em todos os movimentos da consciência. A unicidade do eu é uma ficção – a multiplicidade de percepções contraditórias, que resistem à unificação e à supressão de sua diversidade, esconde-se sob a sua falsidade.

Contra o frescor cético, Kant quer restaurar a cena da primazia do sujeito. E o faz de modo grandioso. A sua “revolução copernicana” incide sobre a compreensão do sujeito cognoscente. Se persiste a crítica a sua supremacia como substância, a antiga majestade parece ser restabelecida, agora fora de um ingênuo realismo: a necessidade e a universalidade do conhecimento objetivo deslocam-se dos objetos para o sujeito cognoscente. Como fundamento da objetividade, a ontologia passa a depender de uma teoria do sujeito. O caráter não empírico deste sujeito – um eu transcendental – mantém afastada da filosofia, embora sem o dualismo cartesiano, a dimensão da vida concreta.

Arrepiando a história da filosofia, Nietzsche retoma a tradição interrompida pela prioridade da epistemologia na modernidade. A filosofia será sempre a confissão da vida do autor, “uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”.⁵ A convicção de Nietzsche do caráter confidencial e pessoal da filosofia não entra em conflito, como poderia parecer à primeira vista, com sua crítica à metafísica do sujeito. A filosofia é pessoal na medida em

⁵ *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

que testemunha um regime de instintos do qual é a forma. O livro mais pessoal de Nietzsche, a sua incômoda autobiografia filosófica, o *Ecce homo*, dá o contorno necessário para a compreensão do que sejam essas memórias.

Retomando a tradição da filosofia como relação consigo mesmo, Nietzsche a libera do caráter moral característico da introspecção cristã. Nem epistemologia, nem moral: não se trata de conhecer – e menos ainda de julgar –, mas de inventariar e transformar a própria vida na reflexão. O *Ecce homo* salva a tradição do pensamento helenístico, a filosofia dos estoicos e epicuristas que desenvolvera as técnicas do cuidado de si, entre as quais a escrita teve um papel decisivo.

A filosofia, entendida como experiência de si, desenvolveu múltiplas práticas de uma “arte de viver”, de uma *technê tou biou*. No cristianismo, como parte da vida ascética, a escrita promove a exposição de pensamentos e ações ao olhar do outro, o suposto leitor, servindo para atenuar os “perigos da solidão”, ou seja, para evitar que os pecados permaneçam sem testemunhos. Esta prática se dirige a uma comunidade, leitora virtual do escrito pessoal, invocada como testemunha da vida singular, mas visa sobretudo ao autor que pode, ao reler, constranger-se com seus pecados e aperfeiçoar sua existência. Tais elementos também existiram no paganismo, mas seus valores e procedimentos eram muito diversos. A importância que Sêneca, Plutarco ou Marco Aurélio davam à es-

crita, entre outras práticas ascéticas, era totalmente diversa do caráter introspectivo e moral da escrita de si no cristianismo. Os trabalhos de Michel Foucault na análise do tema são definitivos.⁶

A concepção de Plutarco sobre a função *etopoiética* da escrita é analisada por Foucault “como operadora da transformação da verdade em *éthos*”. Ou seja, a escrita é um exercício do pensamento sobre ele próprio visando à transformação do escritor. Essa compreensão está presente nas intenções do *Ecce homo* e esclarece o seu alcance filosófico. A escrita de si no período dos séculos 1 e 2 toma duas formas: os *hupomnêmata* e a correspondência – esta última mais próxima do que se compreende por escrita de si. A primeira, os *hupomnêmata*, são anotações heterogêneas: contabilidade, registros públicos, fragmentos de obras, exemplos, narrativas de fatos, reflexões, pensamentos de outros e de si, anotações breves que seriam posteriormente desenvolvidas em tratados etc. Feitas para ler, meditar, reler – ao alcance da mão. Longe, no entanto, de serem meras notas, elas eram, indica Foucault, meios importantes de subjetivação do discurso heterogêneo do mundo e dos outros.

Não são as confissões ou as experiências espirituais da literatura cristã. Tampouco narrativas de

⁶ Michel Foucault. “L’Écriture de soi”. In: *Dits et écrits*, V. Paris: Gallimard, 1994. E também *L’Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

si mesmo – não há revelação de uma interioridade, mas constituição de si a partir do exterior. Decorre daí a importância da citação, o pensamento do outro – fruto da leitura disciplinada que, anotada na escrita, combate a leitura interminável e desarvorada que agita a mente e provoca a *stultitia*, contra a qual acautela Sêneca. A subjetivação da diversidade dos discursos fragmentados e heterogêneos, a assimilação pessoal do pensamento, é o objetivo dessa escrita profiláctica. As metáforas relacionadas à nutrição, à digestão, tão habituais na literatura filosófica, já estão presentes em Sêneca, e é a partir da análise das *Cartas a Lucílio* que Foucault avança uma tese capital para esta leitura do *Ecce homo*. A escrita e a leitura, como arte de vida, querem constituir um corpo, entendido não na acepção filosófica habitual de doutrina, mas um corpo mesmo, carne e sangue – enfim, a vida daquele que escreve e lê e faz dessa prática a sua verdade, o seu princípio de ação racional.⁷

É a outra forma, a correspondência, que apresenta características que abrirão espaço para a escrita de si cristã, delimitada pela introspecção e pela ênfase nos movimentos da alma e dos sentimentos. É nas cartas que aparecem os relatos de si e as interferências insistentes da descrição dos estados da alma e do corpo. As ações e os acontecimentos que pro-

⁷ Sêneca. *Cartas a Lucílio*. Livro XI, carta 84. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

vocavam as reflexões dos *hupomnêmatas* dão lugar, na correspondência, à escrita das impressões e das atividades de lazer do cotidiano: as notícias sobre a saúde, as dietas, as mazelas das doenças e os tratamentos. Sem a introspecção cristã, a escrita amplia-se nas delícias do banal cotidiano, como tantos séculos depois fará Nietzsche em seu *Ecce homo*.

Vinculam-se também a essa remota tradição do Ocidente os *Ensaio*s de Montaigne, a quem foi atribuída apressadamente a invenção da autobiografia em um sentido mais estrito. Livro decisivo para a elaboração do *Ecce homo* – ambos não sendo nem confissão, nem viagem interior em busca da solidez de um sujeito. São, antes de tudo, uma construção filosófica na qual a escrita de si pretende transfigurar a forma tradicional da autobiografia para evidenciar um pensamento em que a unicidade do eu, a noção de ser, o dualismo corpo e alma são contestados no paradoxo de seus próprios termos. Retomada da tradição da “arte de viver”, de uma estética da existência, onde o corpo, lavado da soturna introspecção cristã, brilha como um sol na cena principal.

Nietzsche confessa reiteradamente, ao longo de sua obra, a veneração por Montaigne, “ponto solar do pensamento”. Os elogios são superlativos: Montaigne é grego por sua honestidade e serena alegria, ele encarna a verdadeira vida filosófica que se reconhece por um estilo de vida, mais do que por elucubrações abstratas: “pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes,

mais ainda pelas palavras e pela escrita”.⁸ Como os moralistas franceses, Montaigne escreveu um livro que contém mais ideias reais, isto é, ideias que produzem ideias, do que todos os livros de filósofos alemães juntos. Se escrito em grego, considera, seria perfeitamente entendido e admirado pelos gregos.⁹ Nos elogios fica marcada a distância que Nietzsche estabelece entre Montaigne e o pensamento metafísico para definir, no afastamento, o solo da sua própria filosofia.

É muito revelador, neste sentido, como Nietzsche se refere ao efeito fisiológico da leitura de Montaigne: “Eu estava lendo Montaigne para combater um humor sombriamente hipocondríaco!”, escreve a Peter Gast.¹⁰ Desde muito cedo, quando professor na Suíça, Nietzsche descreve sua leitura de Montaigne como “um desses momentos em que voltamos a nós mesmos para repousar, ter paz e respirar”.¹¹ Ler os *Ensaio*s é uma profilaxia, a tradução perfeita de um pensamento em carne e osso, de um pensamento do corpo. Encontra as primeiras lições do *amor fati* nas reiteradas afirmações de Montaigne de que “se

⁸ Schopenhauer als Erzieher. *Unzeitgemässe Betrachtungen III/ Schopenhauer Éducateur, Considérations Intempestives III*. Coll. Bilingue des Classiques Allemands. Paris: Aubier, 1976.

⁹ “Le Voyageur et son ombre”. In: *Humain trop humain. Oeuvres philosophiques complètes*. Turim/ Paris: Colli-Montinari/ Gallimard, 1968.

¹⁰ *Lettres à Peter Gast*. Carta 234, de 27 de outubro de 1887. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

¹¹ *Oeuvres philosophiques complètes*. Turim/ Paris: Colli-Montinari/ Gallimard, 1975.

tivesse de viver novamente, reviveria como vivi”. É para ele que vai o seu maior elogio, sempre relacionado à alegria de viver:

Só conheço um único escritor que, por honestidade, coloco tão elevadamente, se não mais, quanto Schopenhauer: é Montaigne. Na verdade, pelo fato de um homem assim ter escrito, o prazer de viver nesta terra foi aumentado.¹²

Montaigne, para quem filosofar é duvidar, é a perfeição do pensamento pelo seu “corajoso e alegre ceticismo” a serviço do espírito livre. Encarna a sabedoria que conjuga a saúde do espírito à saúde do corpo. O *Ecce homo* procura as virtudes do ceticismo – as mesmas do *amor fati*, aquelas que chamou de “a grande trindade da alegria: calma, grandeza, sol”. É o texto de convicção de que só há grandeza de pensamento no ceticismo. Já escrevera anos antes:

Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A fortaleza, a liberdade que vem da força e sobreforça do espírito, prova-se mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não

¹² Schopenhauer als Erzieher. *Unzeigemässe Betrachtungen III/ Schopenhauer Éducateur, Considérations Intempestives III*. Coll. Bilingue des Classiques Allemands. Paris: Aubier, 1976.

veem longe o bastante, não veem abaixo de si – atrás de si [...] Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético.¹³

Quanto mais cétricos, tanto mais críticos serão os filósofos de um novo pensamento, os “experimentadores” por quem Nietzsche anseia para levar a cabo seu projeto de transvaloração. Como Montaigne, que se vê “sempre em aprendizagem e em prova”, Nietzsche reclama para si “o perigoso privilégio de poder viver *por experiência*, e oferecer-se à aventura”, ele, que pretende uma filosofia experimental.

A escrita de Nietzsche no *Ecce homo* persegue a agilidade e a leveza que ele encontra nos *Ensaíos*. Como Montaigne, Nietzsche julga que a apresentação de seu pensamento em uma forma imediata, rápida, decorre de uma exigência da natureza própria de seus objetos:

Considerando o gênero de problemas dos quais me ocupo, sou forçado a ser muito rápido para que me entendam ainda mais rapidamente [...] Existem certas verdades tão particularmente selvagens e ariscas que só as podemos capturar de surpresa; é surpreendê-las, ou largá-las [...].¹⁴

¹³ *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁴ *Le Gai savoir*. Idées. Paris: Gallimard, 1950.

Sua escrita pretende as características que Montaigne atribui ao *parler prompt*, o uso da palavra de intervenção, espontânea, que se atira em campo, toma partido: é o falar do advogado nos tribunais, o mais apropriado à ação rápida, imediata do espírito.¹⁵ Falar alegre, livre e ao acaso das circunstâncias, distinto do *parler tardif*, isto é, a palavra premeditada, refletida do discernimento, própria do pregador. O *parler prompt* é a escolha de Montaigne belamente justificada: “Não me encontro onde me procuro; e me encontro mais por acaso do que por investigação de meu discernimento”. A escrita exige, em Montaigne e em Nietzsche, esse solo comum, paradoxal em sua construída espontaneidade às antípodas da escrita *more geometrica* de Descartes, da forma argumentativa ou sistemática. O eu é uma multiplicidade de percepções cambiantes e contraditórias que exige a prontidão dessa escrita rápida para ser fixado provisoriamente nas palavras que o constituem e o dessubstancializam.

Nesta estratégia, as citações ganham nos dois autores uma importante função. Montaigne faz um uso muito peculiar da citação, anárquico e zombeteiro da sua dimensão autoritária. A citação, sabe-se, era o recurso didático do tratado escolástico medieval. Evocava a autoridade, a permanência da tradição dos comentaristas das Escrituras, da qual

¹⁵ *Essais. Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. Paris: Gallimard, 1962.

os textos eram porta-vozes. Fora deste contexto teológico, o seu uso foi criticado como meramente ornamental. No entanto, em Montaigne, a citação é só aparentemente ornamental ou retórica. Na verdade, seu uso decide uma escrita cujo alcance filosófico precisou ser negado para que se instaurassem a razão clássica e o primado do sujeito na filosofia. A escrita dos *Ensaïos* quer dar conta não da estabilidade de um eu, mas, ao contrário, da experiência da perda de si como fundante da reflexão filosófica: “Parece que eu, a cada minuto, me escapo [...]”. A citação faz parte, em Montaigne, dessa diluição do eu: “As histórias que tomo emprestadas eu as tributo à consciência daqueles de quem as tomei”. Faz parte dessa experiência filosófica que o leva a dizer que quer “pintar não o ser, mas a passagem”.¹⁶ As críticas de Port-Royal e de Pascal ao uso da citação em Montaigne preparam, de certo modo, o espaço para a proposta de Descartes, no *Discurso do método*, de fazer tábua rasa das opiniões contraditórias da tradição para edificar as cadeias de raciocínio a partir da evidência do sujeito pensante, do eu consistente e fundante da razão clássica. No contexto cartesiano, o uso da citação seria antes um obstáculo, pois trairia, no estilo, o propósito de fundar a construção argumentativa unicamente na soberania do sujeito lógico.

¹⁶ *Essais. Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. Paris: Gallimard, 1962.

No *Ecce homo*, Nietzsche dá adesão à consciente inovação de Montaigne: pela primeira vez o eu da vida privada transmuta-se em filosofia, mas isso no próprio gesto em que se desfaz no movimento da escrita autobiográfica. Nietzsche constrói seu livro citando os procedimentos da escrita autobiográfica tradicional, ao mesmo tempo que lhes perverte as intenções. Retoma, como Montaigne, a voracidade das anotações dos *hupomnêmata*, que se nutriam dos pensamentos alheios, assimilados em uma escrita que os transformava no corpo do leitor/ escritor. Nietzsche é o seu outro: na autofagia do *Ecce homo*, ele ruma, regurgita e até vomita seus próprios escritos anteriores.

À primeira vista, o objetivo do *Ecce homo* é simples: Nietzsche quer se apresentar, dissipar as confusões a seu respeito, fazer-se conhecer. É assim que apresenta o livro para Naumann, seu editor: “Realizei entre 15 de outubro e 4 de novembro uma tarefa de extrema dificuldade, a de narrar a mim mesmo, meus livros, minhas opiniões e, fragmentariamente, na medida em que isso se tornou necessário, minha vida”.¹⁷ Narrativa que retomaria a secular tradição das escritas de si, em um momento existencial privilegiado. A ambição de Nietzsche é, no entanto, bem maior e se manifesta de forma inequívoca na correspondência íntima, livre da formalidade com o

¹⁷ *Lettres à Peter Gast*. Carta 267, de 30 de outubro de 1888. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

editor. Uma carta a Heinrich Köselitz parece confirmar, na intenção do autor, a leitura de Heidegger:

Antes de ontem enviei o *Ecce homo* para C.G. Naumann, depois de o ter, por questão de consciência, pesado na balança por uma última vez. Ele ultrapassa tanto a noção de “literatura” que mesmo na natureza não há termo de comparação. Ele faz explodir em dois a história da humanidade – é o superlativo de dinamite.¹⁸

No livro, Nietzsche retoma a metáfora incendiária, mas desta vez fazendo-se coincidir com o ato, apagando-se como sujeito da ação: “Eu não sou um homem, sou dinamite”.

Ecce homo é essa heterotopia¹⁹ onde se encontram, no ato mesmo da escrita, a narração impossível de si e a explosão de uma identidade. É muito significativa, nesta perspectiva, a necessidade de marcar o início de sua redação no 15 de outubro, data de nascimento de Nietzsche. O texto é um presente,

¹⁸ *Lettres à Peter Gast*. Carta 272, de 9 de dezembro de 1888. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

¹⁹ Heterotopia tal como Michel Foucault emprega o termo no prefácio a *Les Mots et les choses*, a propósito da enciclopédia chinesa de J.L. Borges (“uma desordem que faz cintilarem os fragmentos de um grande número de ordens possíveis”): “A heterotopia arruína não só a sintaxe das frases, mas também aquela, menos manifesta, que autoriza a manter juntas as palavras e as coisas”. O autor aponta, assim, os limites do pensamento. O conceito se modifica ao longo da obra de Foucault, ganhando posteriormente outros sentidos.

uma homenagem aos seus 44 anos, certidão de nascimento de um novo Nietzsche – *ecce homo* –, construído em suas páginas. O propósito explícito é que o livro feche um ciclo: em várias de suas cartas a diferentes destinatários, Nietzsche afirma, nesse período, a necessidade imperiosa de se separar do que vinha fazendo, de fechar um ciclo: “Sei o que foi feito e acertado: um traço foi riscado sobre a minha existência passada; este o sentido dos últimos anos. Na verdade foi precisamente assim que essa existência passada revelou-se o que ela é: uma simples promessa”.²⁰ É chegada a hora do que ele chama de sua “grande missão”, em relação à qual toda a grandiosa obra crítica de mais de uma década é apenas preparação: a hora da “transvaloração de todos os valores”. A transvaloração é uma ação, uma declaração de guerra do pensamento-homem-dinamite, que quer explodir o solo metafísico e niilista do Ocidente, decorrente de um sistema de valores fundamentado na cisão entre o mundo verdadeiro e o mundo da aparência. Para isso, Nietzsche precisa reinventar-se, presentear-se com uma biografia da vontade e apresentar-se, enfim, na cena filosófica como carne e sangue: “Transvaloração de todos os valores – é a minha fórmula para designar um ato de supremo retorno da humanidade a si mesma,

²⁰ *Lettres à Peter Gast*. Carta 272, de 9 de dezembro de 1888. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

ato que em mim se faz carne e gênio”.²¹ Na abertura do livro, Nietzsche deixa clara sua ambição em uma formulação no seu temível tom megalômano: “Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer quem sou”.

Nietzsche entende o *Ecce homo* não só como o marco do fim do niilismo, mas também como anúncio do advento da grande saúde – o corpo e a criação em júbilo depois de 2 mil anos de cristianismo, de metafísica e de ódio à vida. É o “prefácio incendiário” para a transvaloração, para o advento do pensamento do super-homem, da filosofia para além da metafísica, anunciada em *Assim falou Zaratustra*. Parodiando a tradição das autobiografias, recolhe-se, mais adiante, em uma modéstia contrariada pela grandiosidade da missão: “Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo se rebelam os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!”.

O projeto da transvaloração impôs a Nietzsche um prefácio na forma autobiográfica. Mas uma autobiografia que busca e despedaça a sua identidade: Quem sou? Sou tal e tal... Não sou um homem, sou dinamite. O título paródico alude à passagem do

²¹ *Ecce homo ou como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Novo Testamento²² na qual Pôncio Pilatos, isentando-se de julgar, apresenta Jesus aos sacerdotes judeus com a fórmula “*ecce homo*”. Passagem importante porque nesse momento Pilatos faz a Jesus, sem obter resposta, a pergunta cética “O que é a verdade?”. A escolha do título é magnífica não só pela refinada ironia, mas por trazer, como a boa ironia filosófica, uma significação profunda para a compreensão de sua alusão. Pelo título, Nietzsche se apresenta como o anticristo, como o filósofo da transvaloração dos valores metafísicos ou cristãos, sendo o cristianismo, para ele, um platonismo para as massas.

Uma pista valiosa para a compreensão do livro – e só neste sentido Heidegger está certo ao negá-lo como autobiografia – é lê-lo como paródia de um autorretrato, e observar em que medida, empregando a primeira pessoa como nos textos da tradição do gênero, Nietzsche irá, ao longo de arrogantes páginas, despersonalizar esse autorretrato. Em uma carta a Peter Gast – da qual Nietzsche retoma, no prólogo de *Ecce homo*, algumas frases – fica evidente a deliberação explícita, calculada, de construir uma imagem de si, um personagem filosófico, uma obra de arte como expressão de um pensamento aventureiro e sem a âncora cartesiana do sujeito:

No dia do meu aniversário comecei algo que parece estar dando certo e que já vai bem adiantado. Algo

²² João, 18-19.

que se chama *Ecce homo*, ou *Como alguém se torna o que é*. Trata-se audaciosamente de mim e de minhas obras: eu quis aí não só me defrontar com o ato inquietante e isolado da transvaloração, mas também saber até onde eu poderia me aventurar [...] nele falo de mim com toda a sorte de artimanhas psicológicas – não quero aparecer aos homens na figura do profeta, monstro, espantalho moral. Nesse sentido, o livro também é benéfico: talvez ele vá me preservar de ser confundido com a minha antítese.²³

Fica claro que *Ecce homo* é uma experiência – experiência de escrita: “algo que parece estar dando certo e que já vai bem adiantado”. Experiência de fazer-se ouvir, ler, entender, de saber até onde pode ser ouvido, lido, entendido. Experiência audaciosa: primeira tentativa inquietante, solitária de transvaloração. Nietzsche relê, avalia, como aconselhava Sêneca a Lucílio, transmuta os seus próprios escritos, dando um exemplo do eterno retorno no pensamento, na escrita. Lê seus livros com a surpresa da primeira vez, de mais uma vez, e compreende afinal de que eles tratavam. A nova compreensão a respeito de suas obras afasta Nietzsche de suas próprias intenções. Também ele fora um mau leitor, e agora, no *Ecce homo*, finalmente se compreende:

²³ *Lettres à Peter Gast*. Carta 267, de 30 de outubro de 1888. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

A respeito da terceira e da quarta intempestivas, você vai fazer uma descoberta que irá arrepiar seus cabelos – ela arrepiou os meus também! Em ambas não se trata de outra coisa senão de mim mesmo me antecipando [...] Wagner, não mais do que Schopenhauer, só intervêm psicologicamente [...] Só compreendi esses dois textos depois de uma quinzena de anos.²⁴

A pergunta inicial do prólogo – “Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito?” – desdobra-se em uma questão essencial: quanta verdade suporta e ousa um texto filosófico, precisamente este texto filosófico? Questões imperiosas que obrigam Nietzsche a procurar uma forma de apresentação de si através da construção de um personagem, um tipo, o *imoralista*, mas também da modelagem de outras figuras que dão forma a estados, sempre com o desafio de manter a tensão dos extremos da experiência simultânea de multiplicidade e singularidade. Toda a obra de Nietzsche é uma tipologia construída artisticamente que corporifica o seu pensamento. O contexto maior da composição do *Ecce homo* não é o da obra já escrita, mas sim o da obra que virá, o projeto da transvaloração. Por isso Nietzsche se cria como personagem, como leitor crítico da obra anterior e como formador de leitores capazes de suportar, de ter ouvidos para a estranheza da obra vindoura.

²⁴ *Lettres à Peter Gast*. Carta 272, de 9 de dezembro de 1888. Mônaco: Éditions du Rocher, 1957.

O *Ecce homo* faz parte de um projeto pedagógico – ou, seria melhor, antipedagógico – de Nietzsche. Desde *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e, principalmente, *Schopenhauer educador*, tratava-se mais de mostrar que de dizer: apresentar-se como modelo. O educador é o que afirma egoisticamente a si próprio e, na apresentação inclemente de sua singularidade, se constitui como provocação à manifestação de uma outra singularidade. Assim, se Schopenhauer é o seu educador em 1874, é só na medida em que Nietzsche o construiu como modelo para encontrá-lo, da perspectiva de uma quinzena de anos depois, em si próprio. O Schopenhauer da terceira intempestiva sempre fora Nietzsche, é o que se constata no *Ecce homo*. Na confluência do devir, ganha sentido a proposta de “tornar-se o que se é”, fórmula de Píndaro que Nietzsche opõe à exortação délfica do “conhece-te a ti mesmo”. Não se trata de encontrar em si um conhecimento pela via da introspecção epistemológica ou moral. Mas sim de uma construção de si pela visita ao que se era – a memória dos próprios escritos.

O aforismo é bastante enigmático, tendo em vista a problematização da noção de ser em Nietzsche. Para interpretá-lo, é preciso que se considere como ele entende a relação do ser com o devir. Não há no devir nenhuma intenção finalista de alcançar o ser. Na metafísica, de maneira geral, o ser em sua permanência é postulado como mundo verdadeiro em oposição ao devir, à mudança, postulada como

mundo aparente, destituído de valor. Para Nietzsche, o mundo verdadeiro é uma ficção, enquanto o outro é a realidade. “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal [...] O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se o mundo forjado e a realidade”, escreve no prólogo do *Ecce homo*. Mais radicalmente, mesmo a oposição não faz sentido: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? [...] Não! Com o mundo verdadeiro, abolimos também o mundo aparente”.²⁵ Nietzsche investiga a origem dessa crença nos dois mundos, relacionando-a a um procedimento de natureza psicológica. A distinção é uma projeção no mundo exterior de nossa crença em um eu como substância, como ser, da qual derivariam os pensamentos, desejos e ações, ficção matriz que se solidifica em um equívoco da linguagem. Uma metafísica da linguagem fetichiza a gramática, projetando no pronome a mistificação de um eu substancial que assimilaria no conceito correlato de ser a diversidade irreduzível das coisas.²⁶

O eu não resulta de qualquer introspecção unificadora, é antes uma ficção construída a partir de uma exterioridade múltipla. Nietzsche ensina o processo de construção de si a partir do que está fora:

²⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, IV, 6. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, III, 5. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Faze repassar sob teus olhos toda a série de objetos venerados, e talvez, por sua natureza e sucessão, eles te revelem uma lei, a lei fundamental de teu verdadeiro eu; compara esses objetos entre si, vê como [...] formam uma escala graduada que serviu para te elevar ao teu eu.²⁷

Uma compreensão imediata do subtítulo do *Ecce homo* seria a de que existem virtualidades a serem desenvolvidas por um cultivo de si, uma germinação de potencialidades – concepção habitual, talvez básica, na tradição pedagógica. Uma outra seria a de que uma dimensão inconsciente de nosso eu seria alcançada por algum processo iniciático ou terapêutico. Em ambas, o ser é origem e fim do devir, em ambas o devir é concebido a partir de uma perspectiva finalista. São concepções bem contrárias ao pensamento de Nietzsche, cuja pedra angular é justamente a crítica ao fetichismo das concepções metafísica do ser e finalista do devir. Se não existe um substrato eu, tampouco existem o ser e o devir como meta.

A força do aforismo de Píndaro está exatamente em sua aparente irreconciliabilidade com o pensamento de Nietzsche. Sua interpretação precisa dar conta tanto da radicalidade da crítica à metafísica quanto da novidade de seu pensamento com vistas

²⁷ Schopenhauer als Erzieher. *Unzeigemässe Betrachtungen III/ Schopenhauer Éducateur, Considérations Intempestives III*. Coll. Bilingue des Classiques Allemands. Paris: Aubier, 1976.

à transvaloração. A crítica às ficções – ser, eu – completa-se na proposição da noção de ação, à luz de sua doutrina da vontade de poder. O sujeito é um vício da linguagem que engana a razão e se propõe como substrato das ações. Não existe o sujeito, só existem as ações. Sendo assim, mais do que indagar sobre o eu penso, sobre o eu quero, a filosofia deve concentrar-se nas ações, nos efeitos: *o que* eu penso, *o que* eu quero. Aí não há a unidade do agente, já que eu penso e eu quero muitas coisas, e mesmo coisas contraditórias. Multiplicidade exterior e conflituosa, cuja unificação em um eu deverá ser construída a partir da organização e da hierarquização da multiplicidade dos atos de pensar e querer.

O corpo – “fio condutor” – é a primeira forma de organização. Nele a diversidade simultaneamente se revela e se organiza sem conflitos, segundo suas necessidades e seus objetivos. No entanto, pensamentos, desejos e ações conduzem o corpo em várias direções, de diferentes maneiras, a cada momento. O eu seria uma configuração provisória (um caráter) a partir do caos de várias possibilidades – desejos, hábitos, traços particulares – em constante modificação ao longo do tempo. A unificação dessa multiplicidade díspar requer o imenso esforço de dar forma (ou dar ser) ao devir. A existência de um eu resulta desta imposição artística:

Uma coisa é necessária. “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista

tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico [...] Quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes; se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto!.²⁸

Ser e devir, tornar-se o que se é – esse é o processo árduo de unificação de repetidas apropriações e interpretações de experiências e ações. Essa criação de si não finaliza, mas apenas estabiliza, em uma forma provisória, o processo contínuo do devir. Criar essa forma, dominar a multiplicidade dos impulsos pela força de um único impulso, ou seja, construir seu próprio eu, é a mais alta manifestação da vontade de poder: “Imprimir ao devir o caráter de ser – é a suprema vontade de poder”.²⁹ “Tornar-se o que se é” consiste então em identificar-se em todas as ações, saber que tudo o que se fez é o que se é. Ou seja, significa imprimir ser, dar forma – estilo – à dispersão anárquica que é uma vida, selecionando o que realçar, o que deixar em surdina, sem negação do que foi: *amor fati*. Tornar-se o que se é – tarefa exclusiva da escrita.

Mas a escrita é também um cuidado de si, assunto do corpo. No capítulo “Por que sou tão inte-

²⁸ *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²⁹ *The Will to Power*. Nova York: Vintage Books Editions, 1968.

ligente”, Nietzsche introduz um tema correlato ao *amor fati*: o amor de si, como condição para a pesada missão da transvaloração. A resposta à questão de “como alguém se torna o que é” só é possível no espaço de uma “arte da preservação de si mesmo”, do cuidado de si, que é um cuidado com o corpo. São as necessidades fisiológicas disfarçadas na objetividade de ideias que conduzem à filosofia entendida como arte de transfiguração de um estado de saúde, uma espécie de sintoma estilizado:

[...] frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má compreensão do corpo [...]. Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre torna a percorrê-las passou igualmente por outras tantas filosofias: ele não pode senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é a filosofia.³⁰

É a partir da fisiologia que Nietzsche interpreta. Não há uma substancialidade *interna* no homem: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma parte do corpo”.³¹ O pensamento racional é resultado do jogo

³⁰ *A Gaia ciência*. Prólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³¹ *Von den Veraechtern des Leibes. Also Sprach Zarathustra, Des contempteurs du corps. Ainsi parlait Zarathustra*, I. Bilingue. Paris: Aubier/Flammarion, 1969.

total de forças corporais inconscientes, não racionais: ele “é apenas *uma certa relação dos instintos entre si* [...]”, a atividade do nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós”.³² O pensamento consciente é uma “pequena razão”, um instrumento da *grande razão* que é o corpo entendido como uma totalidade orgânica em constante luta na dinâmica dos impulsos. A “consciência” – ou “razão” – constitui a parcela mínima dessas forças corporais organizadas hierarquicamente na ação e transformadas em linguagem:

Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão [...] a qual chamas de “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. Eu, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz eu.³³

A partir dessa perspectiva, Nietzsche empreende a transvaloração dos valores metafísicos, ocupando-se provocativamente no *Ecce homo* do que chama de “casuística do egoísmo”: “Essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo

³² *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³³ *Von den Veraechtern des Leibes. Also Sprach Zarathustra, Des contempteurs du corps. Ainsi parlait Zarathustra*, I. Bilingue. Paris: Aubier/Flammarion, 1969.

o que até agora tomou-se como importante”. Completamente estranha à filosofia moderna, a consideração dessa esfera do privado irá constituir não uma ética, mas uma minuciosa dietética. Nietzsche escreve no capítulo “Por que sou tão inteligente”:

Uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “Como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de *moralina*”.

O espírito alemão é “uma indigestão, de nada dá conta”, fruto de “entranhas enturvadas”. Tampouco lhe agradam a cozinha francesa ou, pior, a inglesa. “A melhor cozinha é a do Piemonte.” É preciso cuidar do corpo, achar a boa dieta, saber das condições de uma boa digestão: “Uma refeição forte é mais fácil de digerir do que uma ligeira demais. Que o estômago entre inteiro em atividade, primeira condição para uma boa digestão”. Chá, somente de manhã; café obscurece; chocolate tem que ser espesso, sem gordura. Atenção à posição do corpo: “Ficar sentado o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos não festejem”. Para finalizar o elenco de exemplos, a justificativa de ser a dietética uma preocupação incontornável para a filosofia: “Todos os preconceitos vêm das vis-

ceras. A vida sedentária – eis o verdadeiro pecado contra o santo espírito”.

No mesmo sentido, Nietzsche avalia qual o lugar e o clima ideal para o seu metabolismo. Lastima o desperdício de forças na juventude, a longa ignorância da fisiologia, que o fez ser filólogo, – “por que não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos?”. Avalia as circunstâncias fisiológicas da elaboração de seus livros para entender os tipos de pensamento neles produzidos. Assim, uma “incessante dor de cabeça de três dias, acompanhada de penosa expectoração”, está relacionada a uma “clareza dialética”, pois a dialética é uma patologia, um sintoma de *décadence*, do qual Sócrates é o exemplo.

Diagnostica agora de qual doença padecia e a que saúde ela o conduziu, porque também as doenças são benéficas para o *amor fati*.

Faltava um sutil “cuidado de si”, a tutela de um instinto imperioso; era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si”, um esquecimento da distância própria – algo pelo que jamais me perdoo. Quando estava quase no fim, por estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida – “o idealismo”. Foi a *doença* que me trouxe à razão.³⁴

³⁴ *Ecce Homo ou como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Também faz parte do cuidado de si, como queriam os antigos, uma escolha profilática das leituras: ler os cétricos, “o único tipo respeitável entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos!”. Propõe a regra de ouro de Montaigne: ler apenas os livros que nos dão alegria e saúde; e é fiel também à advertência de Sêneca contra a leitura interminável que conduz à *stultitia*.³⁵

O *Ecce homo* é a retomada jubilosa da antiga tradição da *technê tou biou*, que, em Nietzsche, esgarça suas possibilidades no enfrentamento dos séculos metafísicos e permite dar um altivo piparote final na doença filosófica. Poucos meses depois de tê-lo concluído, Nietzsche sofre o colapso mental que silenciou os dez anos que ainda viveu. Fica a pergunta trágica: “Em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. Compreendem por que tinha que ser a loucura?”³⁶

³⁵ Isso não significa qualquer acolhimento do autor latino em seus escritos. Ao contrário, Nietzsche não tem nenhuma simpatia por Sêneca, a quem chama de “toureiro da virtude”. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

³⁶ *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KATIA MURICY é filósofa. Fez mestrado e doutorado em filosofia na Universidade de Louvain, Bélgica. Defendeu tese de doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fez pós-doutorado na Universidade de Paris X. Coautora, entre outros, de *Danação da norma* (Gaal), *Os sentidos da paixão* (Companhia das Letras), *O olhar* (Companhia das Letras). É autora de *A razão cética* (Companhia das Letras) e *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin* (Relume Dumará/ Nau Editora). Também publicou diversos ensaios sobre Michel Foucault, Nietzsche, Walter Benjamin, Baudelaire, Machado de Assis.