

## AUTOGENEALOGIA: ACERCA DO "TORNAR-SE QUE SE É"

*Antonio Edmilson Paschoal*  
Universidade Federal do Paraná/CNPq

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo analisar o papel desempenhado pela figura do autor no interior dos escritos de Nietzsche, em especial em seu livro de 1888 – *Ecce homo*. A hipótese a ser considerada é que em *Ecce homo* a apresentação das condições de emergência de um determinado tipo de homem, nomeadamente do "senhor Nietzsche", corresponde à demarcação genealógica de traços decisivos para uma superação da *décadence* que, segundo o filósofo, caracteriza a modernidade. Sob esse aspecto, destaca-se uma peculiar proximidade entre *Ecce homo* e *Para a genealogia da moral*, pois em ambas o foco volta-se para a possibilidade de se obter no interior da *décadence* um tipo oposto ao homem manso e submisso que parece ser seu único resultado possível. Elas se diferenciam entre si, contudo, se for considerado o foco do livro de 1888, não mais voltado para fatores externos, sociais e culturais que são as condições para a obtenção daquele tipo de homem, mas para o indivíduo em sua interação com aquelas condições. *Ecce homo* corresponderia, assim, a um experimento filosófico que pode, em associação ao texto anterior – uma genealogia – ser denominado por meio da expressão "autogenealogia".

**Palavras-chave:** Genealogia, autogenealogia, subjetividade, si mesmo, autoencenação.

**Abstract:** This article aims to analyze the role played by the author's figure inside the writings of Nietzsche, especially in his book 1888 - *Ecce homo*. The hypothesis to be demonstrated is that the presentation of the emergency conditions of a certain type of man, namely the "Mister Nietzsche", corresponds to the genealogical demarcation of decisive strokes to an overcoming of the decadence that characterizes modernity, according to the philosopher. In this regard, there is a peculiar proximity between *Ecce Homo* and the *Genealogy of Morals*, as both the philosopher works with the ability to get inside the decadence an opposite kind to the meek and submissive man that necessarily results from it. They have failed, however, it is considered that the focus at the 1888 book is no longer around to external, social and cultural factors that create the conditions for obtaining that kind of man, but for the individual in his interaction with those conditions. *Ecce homo* would thus correspond to a philosophical

experiment that can, in these terms, in association with the previous text, which is a genealogy, be termed as a self-genealogy.

**Keywords:** Genealogy, self-genealogy, subjectivity, yourself, self-staging.

## 1. Apresentação da questão

A reação esperada de um leitor diante da afirmação de Nietzsche de que “toda grande filosofia é (...) a confissão pessoal de seu autor” (ABM, 6)<sup>21</sup>, é que ele tome essa asserção como um pressuposto para a leitura da própria obra de Nietzsche. Uma tarefa aparentemente *facilitada* pelo filósofo que, em várias passagens avalia seus escritos como expressão de suas condições de saúde e doença. Contudo, se esse procedimento não deixa de ser metodologicamente válido e se é explícita a intenção do filósofo de adiantar o trabalho de quem deseja avaliar seus escritos a partir de suas condições fisiológicas, o fato é que tal procedimento deve considerar ainda outros fatores, em especial a hipótese segundo a qual o ato de introduzir a si mesmo em seu texto, assim como faz com outros personagens<sup>22</sup>, pode fazer parte do multifacetado conjunto de estilos utilizados por Nietzsche para explicitar sua filosofia. Um conjunto que inclui, por exemplo, textos aforismáticos, dissertativos, poéticos, epopeias, paródias, prefácios e também a escrita de estilo autobiográfico que, por suas peculiaridades, permitiria ao filósofo focar o tema da relação entre condições fisiológicas e uma obra possível a partir de um personagem privilegiado, o “senhor Nietzsche”.

Considerado desse modo, como uma estratégia argumentativa, *Ecce homo*, especialmente em seus capítulos iniciais, teria seu valor ligado não ao que nele seria uma descrição de si pelo seu autor, acompanhada de notas

<sup>21</sup> Para as citações das obras de Nietzsche, serão utilizadas siglas já padronizadas seguidas da indicação da parte ou do aforismo, conforme o caso. As anotações pessoais de Nietzsche serão referenciadas utilizando-se a sigla FP (Fragmento Póstumo), o número correspondente e a página em que o texto se encontra na edição crítica (KSA) organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Para os textos de Nietzsche, embora opte por apresentar uma tradução própria, não deixo de consultar as traduções disponíveis em português, em especial aquelas feitas por Paulo César de Souza, Rubens Torres Filho, Mario da Silva e Andrés Sánchez Pascual (esta última em espanhol). Traduções recomendadas para aqueles leitores que não tem acesso ao texto em alemão do filósofo. Também para a obra magna de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* utilizaremos a sigla já consagrada MVR, seguida da seção indicada, e a tradução de Jair Barbosa.

<sup>22</sup> Como é o caso de Zarathustra, de Dionísio, do Espírito Livre, do Imoralista, do Anticristo etc. Cf. SCHMITZ, 1995, p. 123.

esclarecedoras sobre seus escritos, mas ao seu resultado produzido por ele no campo do debate filosófico. Ele seria, sob tal perspectiva, um capítulo da mesma tarefa assumida por Nietzsche em outras obras, mas com resultados que só a narrativa *de si* permitiria. Nessa linha interpretativa, por sua peculiaridade, *Ecce homo* poderia ser chamado de uma *autogenealogia*, conquanto seja possível associar a tal conceito dois procedimentos: uma demarcação da emergência de traços decisivos de uma subjetividade capaz de superar a modernidade entendida como *décadence*, e a narrativa de si para si, como parte integrante do exercício de tornar-se que se é<sup>23</sup>. Dois eixos necessariamente interligados, pois a superação da modernidade, na perspectiva assumida no texto, segundo nossa hipótese interpretativa, se faz justamente na descoberta e afirmação do caráter individual daquela subjetividade.

Evitando, portanto, os meandros labirínticos de preocupações etnográficas, por exemplo, sobre os motivos pelos quais Nietzsche seria tão sábio ou escreveria tão bons livros, pretendemos tomar *Ecce homo* por seu papel peculiar no conjunto da obra do filósofo. Como uma alternativa à qual ele recorre para realizar o que entende ser a sua tarefa, uma transvaloração de valores traduzida, no caso, pela pergunta acerca do modo como se constitui uma subjetividade que mesmo se mantendo no interior de seu tempo, possa significar a superação desse mesmo tempo.

Para averiguar essa estratégia argumentativa de Nietzsche, que parece pressupor um amplo conhecimento de si, optamos por trilhar o seguinte percurso: apresentaremos inicialmente uma nota prévia sobre a presença de Nietzsche no interior de seus textos; na sequência, faremos uma breve incursão pelo modo como o filósofo considera as possibilidades de um conhecimento de si; seguida de algumas observações sobre a formação da memória no homem e; examinaremos, então, o conceito de *autogenealogia*, capital para a compreensão de *Ecce homo* como uma obra filosófica; e finalizaremos retomando nossa hipótese acerca da narrativa de si como estratégia filosófica.

---

<sup>23</sup> Tomamos para essa hipótese de trabalho, por um lado, a expressão final do prefácio de *Ecce homo*: "E assim eu me conto a minha vida" e também a expressão encontrada na segunda seção do primeiro capítulo: "Pois bem, eu sou o *aposto* de um decadente: pois acabo de descrever a mim mesmo" e, por outro, a ideia de que o deslocar perspectivas, promovido por ele, então, corresponderia a uma "transvaloração dos valores" (EH, Por que sou tão sábio, 1).

## 2. Nota prévia sobre a presença de Nietzsche no interior de seus textos

A escrita em primeira pessoa é um traço comum nos livros de Nietzsche. A presença do autor no interior das obras, contudo, ganha relevo a partir dos prefácios de 1886, quando ele passa a olhar criticamente para os seus próprios escritos e a apresentá-los como partes de um projeto filosófico único. É no prefácio à *Gaia ciência*, por exemplo, que ele coloca em debate explicitamente a figura do “senhor Nietzsche”, por meio de um questionamento formulado por um suposto interlocutor: “o que temos nós com o fato de o senhor Nietzsche ter recuperado a saúde?” (GC, Prefácio, 2). Aparentemente irônica, essa questão é levada a sério pelo filósofo, que considera extremamente atraente a “relação entre saúde e doença” e não cogita desvincular o autor de sua obra, pois, segundo ele, ora são as suas deficiências, ora as suas forças que nela filosofam. Por exemplo, enquanto um homem necessita dela “como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação alheamento de si”, outro a tem apenas como “um luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem que se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos” (GC, Prefácio, 2)<sup>24</sup>.

Também no prólogo da *Genealogia da moral* ganha destaque a presença do autor, no caso, ligada à preocupação em mostrar o percurso trilhado por seu pensamento bem como o vínculo que poderia ser estabelecido entre esse pensamento e a sua biografia, a saber, curiosidades, leituras e formação. O tom pessoal é extremamente acentuado também em *O caso Wagner*, sendo peculiar, nesse pequeno escrito o direcionamento do foco para os efeitos de seu tempo, em especial de Wagner, sobre Nietzsche, e o modo como ele se defende de seu tempo. Contudo, é em *Ecce homo* que o simulacro do autor é mais marcante, sendo sua trajetória e convalescenças não apenas o pressuposto para a sua obra, mas para designar aquilo que o caracteriza o próprio autor e o diferencia em relação à sua época.

De fato, em *Ecce homo* a obra parece ocultar-se por trás de uma “confissão pessoal de seu autor”, cuja presença acentuada no texto seduz perigosamente o leitor ao ponto de afastá-lo dos objetivos filosóficos da obra, oferecida a ele com contornos de um estudo etnográfico do *senhor Nietzsche*, como uma autobiografia produzida, talvez, nos limites da loucura

---

<sup>24</sup> Conforme veremos, estabelecida no interstício entre o medicamento e o luxo, uma obra não diz respeito apenas ao seu autor, por exemplo, ao modo como sua saúde permite o ultrapassamento das barreiras impostas pelo seu tempo, mas também ao seu leitor, àquele que pode tomá-la como um estimulante ou como um narcótico, e em relação ao qual também, ela é produtora de efeitos de poder em processos de subjetivação.

e da excitada exposição exagerada de si mesmo<sup>25</sup>. Um problema já identificado na recepção de *Ecce homo* e também de *O Anticristo*, que foram mantidas por um longo tempo sob a sombra da suposta obra magna de Nietzsche, *A vontade de poder*, e muitas vezes deixadas em um segundo plano ou, no seu extremo, relegadas à condição de “meros testemunhos pessoais de um ódio desmesurado contra o cristianismo, bem como uma delirante valorização exagerada de si mesmo” (STEGMAIER, 2013, p. 65). O exemplo mais conhecido nesse sentido é a interpretação de Giorgio Colli, que toma *Ecce homo* como o fruto de uma “compenetração” que leva o filósofo a escrever uma “autobiografia”, numa época em que “Nietzsche perde o contato com a realidade” (COLLI, 1995, p. 199). De fato, foi necessário esperar que o livro *A vontade de poder* perdesse seu *status* de obra capital de Nietzsche para que fosse dada a atenção devida aos escritos de 1888, como é o caso de *Ecce Homo* e *O Anticristo*. (Cf. STEGMAIER, 2013, p. 65-90)<sup>26</sup>.

Hoje, dirimidas aquelas suspeitas que pairavam sobre *Ecce homo*, é possível retomá-la no intuito de avaliar a figura do *senhor Nietzsche* descrita nele, quiçá como a expressão do estado de saúde necessário para se ultrapassar as barreiras pela modernidade. O que recoloca *Ecce homo* no conjunto da obra de Nietzsche e a vincula, ao menos em parte, à mesma tarefa assumida pelo autor em outras obras, de conduzir o presente à sua autosuperação ou, em outros termos, como um engajamento por formas de subjetividade existentes ou possíveis apesar de seu tempo.

### 3. Da (im)possibilidades do autoconhecimento à compreensibilidade como problema

A forma como se passa o relato em *Ecce homo*, no pretérito, não pode ser considerada como um indicativo de que, para o filósofo, existiria de fato um passado composto de fatos inequívocos a serem objetivamente conhecidos e detalhadamente expostos. Isto porque, do ponto de vista de Nietzsche, não seria um exagero afirmar que não existe tal objetividade no

---

<sup>25</sup> Tomando, por exemplo, os “aspectos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia, sua biografia intelectual ou espiritual etc.” no intuito de compreender “dogmas” que seriam, em última instância, efeitos daqueles aspectos. O que corresponderia ao que Victor Goldschmidt designa como o método “genético” de leitura de textos filosóficos. (GOLDSCHMIDT, 1968, p. 139-147).

<sup>26</sup> Em grande parte impulsionada por Sarah Kofman (1992), Jörg Salaquarda (1996), Stegmaier (2013) e, mais recentemente, pelo comentário de Andreas Urs Sommer (2013).

conhecimento e na exposição de si e do mundo, em um relato tanto mais verdadeiro quanto mais similar aos fatos expostos.

Para Nietzsche, isso não é possível, em primeiro lugar, porque “não temos qualquer órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou acreditamos, ou imaginamos) o tanto exato que pode ser útil para o interesse da grege humana, da espécie” (GC, 354). Assim, ao lançar mão da consciência para “conhecer a si mesmo”, o animal homem termina por se ocupar não daquilo que é peculiar a ele enquanto indivíduo, mas “justamente [d]o que não possui de individual, [d]o que nele é ‘comum’” (GC, 374). Porquanto, mesmo sendo únicas, ao serem traduzidas para a consciência nossas ações ganham a perspectiva gregária, corrompem-se, são falsificadas e generalizadas, tornam-se superficiais.

Contudo, se a consciência e os processos de pensamento associados a ela não passam de abreviações, generalizações e simplificações do mundo e, porquanto, não tem o mérito de apreendê-lo objetivamente, como pretendeu a tradição filosófica, o fato é que tais processos, considerados do ponto de vista de seus propósitos de conservação ou de “comando” (FP 34[131], KSA 11, p. 464), têm uma grande importância, a ser avaliada por aquilo que revelam sobre o “estado geral” (FP 38[1], KSA 11, p. 596) de quem os produz. Porquanto, se as verdades resultantes deles não traduzem aquela objetividade que seria alcançada pela consciência, independentemente das condições de vida do seu autor, elas remetem justamente àquelas condições de vida e aos interesses que se efetivam por meio daqueles processos de pensamento.

Se, portanto, a argumentação do filósofo confirma a tese geral de que “toda grande filosofia foi até então: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias inadvertidas e involuntárias” (ABM, 6), ocorre que a leitura de *Ecce homo*, enquanto um texto que como outro qualquer revelaria algo do *estado geral de seu autor*, deve considerar ainda algo em especial. Trata-se do fato de que há nele uma pretensa coincidência entre aquelas condições de vida e de pensamento, na forma de memórias que se revelariam por trás de suas pretensas verdades, e o tema abordado, justamente as condições de vida do autor e o modo como sua obra se desprende daquelas condições.

Desse modo, permeado pelo registro de vivências e por relatos sobre as condições de possibilidade do pensamento do próprio autor, *Ecce homo*, na verdade, introduz o leitor num jogo que desvela ao mesmo tempo em que esconde, exigindo uma atenção especial para a questão das possibilidades de um tal conhecimento de si pelo autor e para a margem de manobra concedida ao seu leitor para compreendê-lo. Ou seja, exige uma atenção

especial para o fato de ele introduzir no texto a compreensibilidade não como um pressuposto, mas como um problema<sup>27</sup>. O que se revela quando observamos a manutenção de dois polos opostos na confecção do texto. Por um lado, quando ressalta a importância de uma atenção sobre si como condição para evitar o “esquecimento da [sua] distância própria” (EH, Por que sou tão inteligente, 2). Por outro, quando afirma que o tornar-se o que se é “pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”, relaciona ainda os perigos inerentes a uma autoderminação no processo de tornar-se o que se é, afirmando que o pretense “conhece-te a ti mesmo” seria, em última instância, “a fórmula para a destruição, esquecer-se, mediocrizar-se” (EH, Por que sou tão esperto, 9). Sendo o caso ainda de ressaltar que ao falar sobre si mesmo, ele pressupõe uma compreensão de si por si e por seu leitor, sem retirar do horizonte a ideia de que só conhecemos de nós mesmos aquilo que é “generalizado, vulgarizado (...) raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho” (GC, 354). Mais ainda, sem esquecer que a comunicação de algo peculiar do autor para uma outra pessoa, para o leitor, no caso, só seria possível se esse leitor tivesse vivenciado algo semelhante àquilo que é relatado pelo autor, o que recolocaria em foco o problema de que só o comum pode ser comunicado. Nada, portanto, do ponto de vista filosófico pretendido por Nietzsche.

Tomando em especial o primeiro lado do problema, sobre a possibilidade de conhecimento do passado que reverbera em nós como condição para compreendermos quem somos, observamos que essa ideia aparece em vários textos de Nietzsche, como é o caso da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, quando ele afirma: “é o passado, o mais distante, duro e profundo passado que nos alcança e que refluí em nós...” (GM, II, 3). Um passado que, assim, possuiria um papel preponderante “quando nos tornamos ‘sérios’” (GM, II, 3), ou seja, na constituição do que somos, ou de forma ampla, como afirma em *Autora* (18), na formação do “caráter da humanidade”. Algo verificado, portanto, pelo homem particular “dentro de si” (A, 545), mas que diz respeito também à “história vivida” (A, 545) pela espécie. Assim, “o que há de melhor em nós” seria, “talvez, herdado de sentimentos de outros tempos, os quais já não podemos mais alcançar por via direta” (HH, 223). Ou seja, admitindo-se a possibilidade de um conhecimento de si ele teria por

---

<sup>27</sup> A respeito do termo “margem de manobra” em correlação com a ideia de um autoconhecimento e o que aqui denominamos de “problema da compreensibilidade”, conferir Stegmaier, 2013, especialmente o capítulo intitulado “A crítica de Nietzsche da razão de sua vida”, p. 65-90. Conferir também PASCHOAL, 2015.

pressuposto ainda um conhecimento, direto ou indireto, da história de formas de vida passadas e de antigos modos de sociabilização, que deixaram sulcos, traços em nós (HH, 43), uma espécie de história da emergência daquilo que somos.

O segundo lado do problema, que amplia os argumentos já apresentados anteriormente sobre impossibilidade de um conhecimento objetivo desse passado, é verificado em ocorrências nas quais o filósofo afirma ser uma ingenuidade acreditar que o historiador, como um arqueólogo metucioso, poderia desnudar o passado e apresentá-lo de forma límpida diante de nós. Nesse sentido, Nietzsche postula que o historiador fala de coisas que “não existiram”, de “fatos! Sim, fatos fingidos!” (A, 307), deixando claro que a própria “evidência” se coloca contra o trabalho do historiador (A, 340), pois, é *evidente* a impossibilidade de desvendar e expor tudo ou mesmo parte da história passada de um indivíduo, de um povo, da humanidade, que tem atrás de si um tempo infinito. (ZA, Da visão e do enigma 2).

Assim, tendo em vista o paradoxo em jogo, se é certo que sabemos quem somos olhando para as nossas ações passadas e descrevemos a nós mesmos relatando essas ações<sup>28</sup>, é certo também que não existe efetivamente um passado, composto de fatos fixos que, ao lado do presente, imprimiria suas marcas em uma memória cuja função seria absorver passivamente essas marcas independentemente das circunstâncias do sujeito. Porquanto, a partir do que foi visto até este ponto, é possível inverter a correlação inicial segundo a qual uma filosofia (um texto filosófico) conduziria ao seu autor, pois, no caso de *Ecce homo*, o pretense relato sobre o autor é que conduz ao propósito filosófico.

#### 4. A memória como registro e como vontade

Ao debate sobre as possibilidades de um conhecimento de si é imprescindível acrescentar algumas observações sobre o tema da memória em Nietzsche. Em especial, cabe considerar que, para ele, as impressões reunidas na memória não são apenas o resultado do conjunto das vivências passadas, mas também, e talvez principalmente, o significado que

---

<sup>28</sup> Estes temas permitem retomar a correlação entre Nietzsche e Schopenhauer, para quem o que existe é apenas o instante presente, sendo o passado possível apenas pelo princípio de razão, conceitualmente (MVR, § 54).

conferimos a elas<sup>29</sup>. Este é, aliás, o aporte de Nietzsche ao debate de sua época sobre a memória.

Diferentemente, por exemplo, da interpretação mecanicista de Hermann Ebbinghaus (1885), para Nietzsche a memória não se resume a um conjunto de impressões passadas que, como marcas deixadas em uma superfície, se desbotariam com o transcorrer do tempo. Antes, ela corresponde a um fenômeno complexo que “compreende [além dos interesses de seu possuidor] também as influências advindas do mundo exterior e, de nossa parte, as reações necessárias diante delas; assim como os efeitos que produzimos quando voltados para fora” (FP 11[145], KSA 13, p. 68). Nesses termos, a memória seria composta, em última instância, por coisas *encontradas* (*finden*) no passado, mas também por aquilo que é *inventado* (*erfinden*) pelo sujeito. O que deslocaria o debate sobre as possibilidades de um conhecimento objetivo do passado, para outra direção, para o modo como o homem constitui e se relaciona com o material que compõe sua memória e a hierarquia aí estabelecida, o que é, em última instância, uma questão de saúde.

A maneira como Nietzsche concebe a constituição da memória no homem pode ser elucidada, em grande parte, retomando-se as suas considerações sobre o “verdadeiro problema do homem”, ao qual se vincula a tarefa de produzir nele uma memória. Nesse contexto, ao lado da memória entendida como um receptáculo passivo no qual ficariam depositadas as impressões daquilo que foi, Nietzsche introduz a ideia de uma “memória da vontade”, cuja constituição pressupõe uma participação ativa do homem. Enquanto na memória que podemos chamar de inercial, o acúmulo de impressões passadas ocorreria de uma forma desmedida e poderia corresponder a um perigo, contra o qual o homem se protegeria por meio do esquecimento, a *memória da vontade* corresponderia aos casos em que seria necessário realizar uma espécie de obstrução daquele saudável escoamento produzido pelo esquecimento. Isso para tornar o homem confiável, fazer dele “um animal ao qual é autorizado fazer promessas” (GM, II, 1). Trata-se, assim, tal concepção de memória, da intransigente determinação do homem por retirar algo da roda do esquecimento de tal modo que ele possa prometer e cumprir suas promessas. Com ela, porquanto, se configura um dos modos como é possível afirmar que boa parte do conteúdo presente na memória do homem é *inventado* por ele.

---

<sup>29</sup> Conferir, a respeito, STEGMAIER, 1994, p. 134.

Nesse sentido, porém, vale ressaltar que tal noção de “memória da vontade”, não abrange toda a problemática relativa à memória em Nietzsche. De fato, a ideia de *vontade*, entendida como uma deliberação consciente, não poderia sintetizar toda a riqueza associada à ideia de memória que, além de não descartar a memória como impressões que se fixam independentemente da vontade do indivíduo, deve considerar ainda aquelas mantidas nele em função de estados de saúde que se traduzem, por exemplo, por uma incapacidade de digestão e de assimilação das impressões causadas por vivências passadas.

Como um problema de saúde, portanto, a ideia de memória passa a considerar também a possibilidade, ou não, de o indivíduo lidar, assimilar ou excretar as impressões que o passado deixa nele. Impressões que podem ocupar e obstruir sua consciência, por exemplo, na forma de ressentimento, rancor e sede de vingança (ZA, Da redenção)<sup>30</sup>, ou serem digeridas como o ingrediente mais importante para a confecção do que se é no presente e no futuro. No primeiro caso, como um ressentimento, a memória corresponde ao bloco monolítico ao qual Íxion permanece atado indefinidamente. A roda do arrependimento e do peso do passado que, independentemente de ser factual ou inventado, obstrui a vida presente e torna o homem inapto para a felicidade<sup>31</sup>. No segundo, o termo memória, ou a sua ausência, traduz um modo de “não levar a sério suas desventuras”, como faz Mirabeau, que “não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria e que não podia desculpar simplesmente porque – esquecia” (GM, I, 10). Nesse caso, quando o esquecimento corresponde a uma “assimilação anímica” (GM, II, 1), a memória expressa uma reconciliação do homem com o seu passado, a uma forma de tomá-lo como meio para a sua saúde, como se faz com os alimentos para o corpo, lembrando que é um traço de saúde do corpo a busca por alimentos saudáveis.

No geral, o modo como Nietzsche se apropria do passado em seus textos genealógicos poderia ser entendido como uma expressão desse olhar interessado para o passado, contanto que tal olhar interessado não se resumisse à possibilidade de deliberação de um sujeito livre que decidiria conscientemente sobre o que tomar do receptáculo conscientemente

---

<sup>30</sup> Cf. PASCHOAL, 2014b.

<sup>31</sup> Um bom exemplo, nesse sentido, é o personagem de Dostoiévski, “o homem de consciência hipertrofiada”, que não apenas possui uma relação patológica com o passado, não esquecendo as injúrias que sofre, mas acrescenta “por conta própria pormenores ainda mais vergonhosos” e “inventa sobre si fatos inverossímeis” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 23), dos quais nunca se esquece, nem pode livrar-se.

organizado da memória, mas incluisse também aquela complexa relação do homem com suas circunstâncias e estados de saúde.

##### 5. De uma genealogia da moral para uma genealogia de si

É conhecido o interesse de Nietzsche, desde sua infância, por uma autobiografia (SOMMER, 2013, p. 325). Do mesmo modo como é conhecida a sua posterior aversão por autobiografias, como se verifica, por exemplo, na seção 14 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, quando faz menção à espécie de “onanistas morais e ‘autograticadores’”, referindo-se certamente à Dühring, que em 1882 escreveu a obra *Sache, Leben und Feinde (Causa, vida e inimigos)*, uma autobiografia na qual revelaria nunca ter esquecido nada de sua vida, “nenhum aborrecimento, nenhuma mágoa desde a infância”, com o que ele “adornou seu livro e refutou sua filosofia” (FP 26[382], KSA 11, p. 251-252). De fato, se também entre os autograticadores for incluído Wagner, que entre 1870 e 1880 publica sua autobiografia intitulada *Mein Leben (Minha Vida)*<sup>32</sup>, e se for considerada a dura crítica de Nietzsche a Wagner, precisamente como um *décadent* (CW, 5) em oposição ao ufanista que expõe seu desenvolvimento intelectual e espiritual numa autobiografia, soaria estranho se pouco tempo depois, em 1888, Nietzsche escrevesse sua própria autobiografia. Afastando-nos, porquanto, de uma leitura do livro como um texto autobiográfico, em especial nos moldes que era produzida na época da escrita de *Ecce homo*, passaremos a considerar outra hipótese interpretativa que o denomina como uma *autogenealogia*.

O termo “autogenealogia” não foi cunhado por Nietzsche, mas por um conjunto de intérpretes de seu pensamento, aparecendo, por exemplo, em textos de Enrico Müller (2009), Werner Stegmaier (2013), e Jorge L. Viesenteiner (2010). Numa posição bem clara sobre o tema, para esses intérpretes, *Ecce homo* não corresponderia a uma autobiografia, mas à explicitação das condições genealógicas de emergência do pensamento de Nietzsche (VIESENTEINER, 2010) e, porquanto, a uma autogenealogia. A ênfase, nesse conjunto, é conferida à noção de crítica, como se tem, por exemplo, na ideia de uma crítica de Nietzsche “à razão de sua vida”, de Stegmaier, no âmbito da qual o texto em questão corresponderia à narrativa das “condições de vida do seu pensamento [do autor]” (STEGMAIER, 2013, p. 71). Em relação a tal interpretação, conquanto mantenhamos o uso do

<sup>32</sup> *Mein Leben von Richard Wagner*. München: F. Bruckmann A-G, 1911.

termo autogenealogia, pretendemos pontuar uma diferença, ou nuance. Em especial, não queremos reafirmar a interpretação de *Ecce homo* como a narrativa das condições de emergência do pensamento de Nietzsche, o que, a rigor, se aproximaria perigosamente da ideia de uma autobiografia intelectual. Antes, pleiteamos tomar a noção de genealogia de si mantendo-a alinhada ao empreendimento transformador do filósofo, de apontar para as possibilidades de novas subjetividades no interior do ambiente criticado por ele.

A pergunta básica a ser formulada para o genealogista de si poderia ser a mesma formulada para o empreendimento do genealogista da moral: “*como* devem ser constituídos os homens que subvertem os valores? Homens que possuem todas as qualidades da alma moderna, mas que são fortes o suficiente para transformá-las em pura saúde” (FP 2[100]; KSA 12, p. 109). A diferença entre a tarefa de 1887 e a de 1888 seria que, na *Genealogia da moral* a atenção do autor estaria voltada para fatores externos, sociais e culturais, que são as condições para a obtenção de um tipo oposto ao homem manso e submisso, aparentemente o único resultado possível da *décadence*, ao passo que em *Ecce homo* sua atenção se voltaria para o indivíduo em sua interação com aquelas condições.

Tendo em vista, assim, a derivação da “autogenealogia” a partir da ideia geral de “genealogia”, e também o modo como concebemos a noção de genealogia em Nietzsche<sup>33</sup>, indicamos como o ponto de flexão entre ambas a ideia básica de que o genealogista retoma o passado em um procedimento crítico cujo propósito é a transformação do presente. Mantendo, porquanto, a ideia de genealogia como um engajamento por formas de subjetivação, *Ecce homo* também seria um modo de mobilizar certas memórias tendo em vista uma subjetividade possível<sup>34</sup>. No caso, a possibilidade de o *senhor Nietzsche* tornar-se o que é no interior da *décadence*.

Em termos gerais, é possível afirmar que a tarefa assumida por Nietzsche com seu livro *Para a genealogia da moral*, corresponde à contraposição a uma moral cuja meta seria a “autodiminuição do homem” (GM, III, 25), bem como à proposição de um rearranjo dos elementos que

---

<sup>33</sup> Este estudo vincula-se diretamente ao artigo: “Genealogia, Crítica e Valores. Uma correlação entre fins e meios” (PASCHOAL, 2014a). Um texto apresentado previamente no grupo de pesquisa “Crítica e Subjetividade”, da UFES e que teve como principal interlocutor Jorge Luiz Viesenteiner, além de Rogério Lopes, Paul van Tongeren e João Constandio que, entre outros, apresentaram questões ao tema.

<sup>34</sup> A correlação entre a genealogia e a produção de subjetividades é um tema explorado especialmente por Martin SAAR (2007), que exploramos especialmente em nosso trabalho sobre a correlação entre fins e meios que se tem no trabalho do genealogista (2014a).

constituem tanto da cultura/moral quanto do mundo interior do homem no sentido de manter o conflito que permitiria o cultivo e o subsequente aparecimento de tipos de homem diferentes daquele idealizado no interior daquelas configurações de poder. Naquele momento, portanto, em 1887, o enfrentamento da questão pelo tipo de homem a ser “cultivado (*gezüchtet*), desejado, alcançado”<sup>35</sup> passaria pela consideração da moral e da cultura como plasmadoras de formas de vida e de subjetividades e, porquanto, como elementos a serem apropriados para aquele cultivo (*Züchtung*; *Steigerung*), e também pela ideia do filósofo como “*médico da cultura*” (FP 23[15], KSA 7, p. 545).

Ao modo como interpretamos, essa tarefa não é abandonada nos ensaios posteriores de Nietzsche, em especial em *Ecce homo*, no qual a resposta àquela questão parece deslocar-se do patamar em que o filósofo se entende como médico da cultura para aquele em que ele se apresenta como médico de si mesmo, um médico cuja eficácia é avaliada precisamente pela sua capacidade de “curar a si mesmo” (EH, Por que sou tão sábio, 2). Nesse novo patamar, estabelecido em 1888, ganha relevo a figura mencionada anteriormente do “senhor Nietzsche” (GC, Prefácio, 2). Uma figura em certa medida real, em certa medida possível no interior daquele ambiente que é denominado, então, como “*décadence*” (CW, Prólogo)<sup>36</sup>. Tal *senhor* seria um caso particular que permitiria observar, a partir de um ponto de vista privilegiado, do próprio autor, modos como o indivíduo pode reagir frente àquelas condições, no geral desfavoráveis para o florescimento da “planta homem” (ABM, 44), apropriando-se e retirando delas os pressupostos para ele se tornar o que é, ou seja, para o reconhecimento e afirmação de uma individualidade que de algum modo ultrapassa os limites estreitos daquele ambiente voltado à padronização.

É nesse sentido que ganha destaque no texto as escolhas pessoais do senhor Nietzsche, relativas à alimentação (EH, Por que sou tão inteligente,

---

<sup>35</sup> *O Anticristo*, 3. A palavra “cultivo”, utilizada nessa passagem, não corresponde, como se observa no texto, a uma espécie de meta para a humanidade, do mesmo modo como não remete, também, a uma espécie de eugenia ou algo parecido, que se traduziria pela ideia de cultivo de tipos superiores de homem ou alguma raça superior. (Conferir: SOMMER, 2013, p. 38 e 39).

<sup>36</sup> Segundo Stegmaier, *Ecce Homo* corresponde a uma “tentativa sistemática de [Nietzsche] de compreender a si mesmo” (2013, p. 67). Uma interpretação próxima temos com Jorge Luiz Viesenteiner, que considera a autogenealogia como a exposição das condições de emergência do pensamento e teorias de Nietzsche (2010). Diferentemente, nessa leitura interpretativa pretendemos colocar em relevo a possibilidade de se tomar o senhor Nietzsche, especialmente em parte de *Ecce Homo*, como um personagem possível de se constituir no interior da *décadence*. Não se trata, contudo, de confrontar interpretações, mas de mostrar a possibilidade de ler o mesmo texto e tomar conceitos de diferentes modos.

1), ao lugar e clima (EH, Por que sou tão inteligente, 2), às distrações (EH, Por que sou tão inteligente, 3) e, em especial, ao modo como ele se ocupa com seu passado cultural e pessoal (EH, Por que sou tão sábio). Ganha relevo, portanto, aquela já mencionada atenção sobre si, “um fino voltar-se sobre si mesmo”, em contraposição a um possível “abandono de si” naquele ambiente decadencial (EH, Por que sou tão inteligente, 2).<sup>37</sup>

A compreensão do *senhor Nietzsche*, entendida em *Ecce homo* como um “médico de si mesmo”, pode ser feita, ainda, elencando-se duas outras figuras contrárias a ela. A primeira é a do Sacerdote Ascético, encontrado na terceira dissertação da *Genealogia da moral* e que possui como característica marcante justamente a incapacidade para curar a si mesmo – e também ao seu rebanho. Isto porque ele só conhece uma perspectiva (GM, III, 17), a “moral-religiosa” (GM, III, 16), que tem na produção de um estado hipnótico a única fórmula para enfrentar o problema do sofrimento do homem (GM, III, 17). A segunda é a figura de Richard Wagner, cuja música corrompe o gosto e aprofunda a *décadence* de um modo análogo ao que faz o Sacerdote ascético, com a peculiaridade que Wagner foi a maior vivência de Nietzsche (CW, Prefácio), uma doença pela qual ele teve de passar e superar. Em clara antinomia a essas duas figuras, nas quais a *décadence* enquanto um adoecimento é predominante, ganha relevo na descrição do *senhor Nietzsche* justamente a capacidade de deslocar perspectivas. Aquilo que nem o Sacerdote Ascético, nem Wagner poderiam fazer, constitui a “verdadeira experiência” de Nietzsche, aquilo que o diferencia de um *décadent* e que permite a ele, enquanto “filho de seu tempo”, “superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’” (CW, Prefácio).

Nesses termos, a exposição de si em *Ecce homo*, longe de corresponder a um relato histórico preciso, mas como uma peça para o delineamento do *caso Nietzsche*<sup>38</sup>, apresenta as “condições e circunstâncias

<sup>37</sup> Para traduzir o termo “Selbstigkeit”, Paulo César de Souza utiliza a expressão “cuidado de si” (NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995). A opção que fazemos por “um fino voltar-se sobre si mesmo”, em oposição a um “abandono de si”, tem a intenção de manter a diferença marcada por Nietzsche com a expressão encontrada na seção 9 desse mesmo capítulo de *Ecce homo*, em que, o “cuidado de si”, tomado em termos críticos, conforme veremos na sequência deste artigo, é grafado mantendo sua formulação original grega e tomado em termos críticos.

<sup>38</sup> O modo como Nietzsche se apropria de uma pessoa “como uma forte lente de aumento”, (EH, Por que sou tão sábio, 7) não pode ser desconsiderado quando ele toma posse de si mesmo em seu texto como um personagem ou uma máscara, numa espécie de encenação de si (Cf. SCHMITZ, 1995 e BORN & PICHLER, 2013) que vai do indivíduo à sua tipificação. Do mesmo modo como não pode ser desconsiderada a ideia de “caso”, do mesmo modo como ele utiliza Wagner como um caso exemplar para um modo de se relacionar com a modernidade.

nas quais [algo que chegou a ser o que é] nasceu, sob as quais se desenvolveu e se modificou” (GM, Prefácio, 6), revelando um caso psicológico peculiar e possível no interior da própria modernidade. Com isso, avançamos na própria definição de genealogia, cuja meta não consiste apenas em solapar as bases do objeto investigado, mas de possibilitar algo para além dele. A ideia de uma autogenealogia se constitui, portanto, tendo em vista que, para além de seu aspecto corrosivo, a genealogia possui, como seu propósito primordial, desvelar modos de apropriação de certas condições visando o aparecimento de um tipo diferenciado de homem. Algo que, na *Genealogia da moral* ganha contornos amplos na figura emblemática do “indivíduo soberano” e é explorado em *Ecce homo* de um modo mais preciso, na medida em que todo o processo diz respeito a um indivíduo em particular, o *senhor Nietzsche*.

Em síntese, a genealogia entendida como uma forma de apropriação ativa do passado, como que de um alimento, para viabilizar tipos diferenciados de homem, seria o pressuposto para a compreensão do modo como Nietzsche recorre ao passado, especialmente na primeira parte de *Ecce homo*. Um procedimento peculiar e filosoficamente produtivo, pois, se na *Genealogia da moral* o exemplo que traduz esse tipo ideal de homem, a figura do *indivíduo soberano*, aparece ainda um tanto vaga, no texto de 1888 a ideia de um tipo capaz de superar a modernidade ganha conotações mais precisas, pessoais. Em especial, evidencia-se, então, o modo como o passado atinge esse indivíduo-autor, mas também como ele, de um modo ativo, se *alimenta* desse passado (mesmo de seus absurdos), submete-o a um processo de digestão, fazendo dele objeto de nutrição e/ou de excreção, em todo caso, tomando-o como a matéria prima mais elementar e indispensável para o tornar-se aquilo que é.

## 6. Observações finais sobre a narrativa de si como uma estratégia filosófica

A leitura de *Ecce homo* como uma autogenealogia entendida como uma estratégia de superação crítica da modernidade tem ainda por pressuposto algumas nuances da concepção de mundo como vontade de poder, peculiar nos últimos escritos de Nietzsche. Acompanhando o desdobramento da doutrina da vontade de poder, do *Zarathustra*, quando ela diz respeito à vida, (ZA, Do superar a si mesmo), passando por *Além de bom e mau*, quando ela diz respeito ao mundo em geral (ABM, 36), ao próprio ato de dizer o mundo (ABM, 22), e na *Genealogia da moral*,

quando é acentuada a ideia de que o interpretar é um ato de assenhorar-se e dar formas em cadeias de apropriações (GM, II, 12), temos um percurso que vai do observador que descreve o mundo para aquele que entende que sua descrição é parte desse mundo. Que o próprio discurso sobre o mundo entendido é parte integrante do mundo como vontade de poder. Nesse sentido, conquanto o autor não se coloque abertamente num embate com a cultura em *Ecce homo*, como faz em obras anteriores, o fato é que mantém o princípio de que falar é dar forma.

Assim, em termos muito breves, podemos dizer que a exposição do *senhor Nietzsche* não é apenas um relato de si, mas, de certo modo, a sua constituição, a qual, num ambiente hostil, corresponde a uma “transvaloração de valores”. A constituição de um sujeito que, “*experimentado* em questões de *décadence*” (EH, Por que sou tão sábio, 1), pode fazer aquilo que nem o sacerdote ascético, nem Wagner poderiam: deslocar perspectivas, mover-se entre o necessário e o possível e, mesmo sendo um *décadent* (CW, Prólogo), defender-se do adoecimento representado pela pressão por tornar-se o tipo wagneriano padronizado da modernidade.

Nesse sentido, conforme lembra Salaquarda, em *Ecce Homo*, tematizar a própria emergência, retomando vivências passadas faz parte de um percurso em que a descoberta de si se relaciona de forma muito íntima com a constituição de si (SALAQUARDA, 1984, p. 4). Em que contar o passado não constitui um relato objetivo, mas uma estratégia do “tornar-se”. Expressão de um modo peculiar de extrair os últimos efeitos da lógica pessimista da modernidade (A, Prefácio 3), um efeito só poderia ser obtido por meio de uma *autobiografia*, um experimento filosófico capaz de conferir a ele a possibilidade de delinear uma subjetividade única, peculiar ao *senhor Nietzsche*.

O sujeito em questão, portanto, em nada lembra o sujeito livre criticado por Nietzsche (GM, I, 13), nada tem a ver com o sujeito entendido como uma substância ao qual se atribui predicados, nem com o sujeito agente que conferiria sentido às próprias vivências (EH, Por que sou tão esperto, 9), ou ainda com o sujeito do conhecimento que ciente de seu passado, relataria a história da constituição de si. Contudo, também não tem relação alguma com o oposto dessa ideia, com um sujeito entendido como um simples produto de processos de subjetivação, passivo e constituído a partir desses processos, como seria o sujeito produzido no âmbito da modernidade, um *décadent*. É, antes, uma subjetividade plausível na margem de manobra estabelecida entre o necessário e o possível. Uma subjetividade que traduz um caso exemplar daquele modo de apropriação de

si num jogo complexo que envolve, conforme vimos, um conhecimento retrospectivo de si e um modo de se expor e de representar, encenar a si mesmo. Como a constituição e explicitação de um caso exemplar, porém, *Ecce homo* não pode, por fim, ser tomado como um modelo ou caminho a ser padronizado, pois, conforme afirma Zaratustra acerca de seus próprios experimentos, para aqueles que pretendiam segui-lo: “este é o meu caminho, – qual é o vosso?”, “pois o caminho – não existe!” (ZA, Do espírito da gravidade, 2).

### Referências

- BORN, M. A. & PICHLER, A. (Hrsg.) *Texturen des Denkens. Nietzsches Inzenierung der Philosophie in “Jenseits von Gut und Böse”*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- COLLI, G. *Scritti su Nietzsche*. 4ª ed. Milano: Adelphi, 1995.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. 4ª ed. Trad. de Boris Schneiderman. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- EBBINGHAUS, H. *Über das Gedächtnis*. Leipzig, 1885.
- GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswald Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1968.
- KOFMAN, S. *Explosion I: De l’ “Ecce Homo” de Nietzsche*. Paris: Galilée, 1992.
- MÜLLER, E. “Von der ‚Umwerthung‘ zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks”. In: *Nietzscherforschung*, 16, p. 141-151, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB) in 8 Bände. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- PASCHOAL, A. E. “Genealogia, Crítica e Valores. Uma correlação entre fins e meios”. In: *Revista Softa*, Vol. 3, n. 02, p. 127-141, julho/dezembro 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014b.
- \_\_\_\_\_. “Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche”. In: *Revista Voluntas*, 2015.

- SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- SALAQUARDA, J. *Nietzsche*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1996.
- SCHMITZ, H. *Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995.
- SOMMER, A. Urs. *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin, De Gruyter, 2013.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea e artigos: 1985-2009. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- VIESENTEINER, J. L. "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a "crítica da 'razão da minha vida'" em Nietzsche". In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.
- WAGNER, R. *Mein Leben*. München: F. Bruckmann A-G, 1911.

Email: antonio.paschoal@yahoo.com.br

Recebido: 02/11/2015

Aprovado: 06/01/2016