

Antonio Edmilson Paschoal

**A DINÂMICA DA VONTADE DE PODER COMO
PROPOSIÇÃO MORAL NOS ESCRITOS DE NIETZSCHE**

AGOSTO / 1999

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

**A DINÂMICA DA VONTADE DE PODER COMO
PROPOSIÇÃO MORAL NOS ESCRITOS DE NIETZSCHE"**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. Oswaldo
Giacóia Júnior

Este exemplar corresponde à redação
final da tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 20/09/1999

BANCA

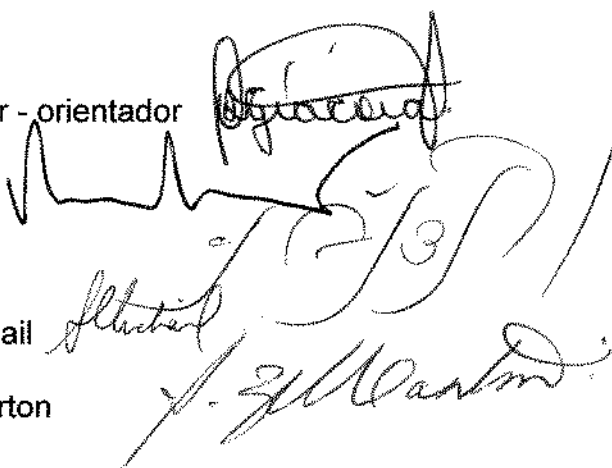
Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior - orientador

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart

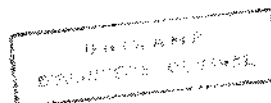
Prof. Dr. Cleverson Leite Bastos

Profa. Dra. Salma Tannus Muchail

Profa. Dra. Scarlett Zerbetto Marton



Setembro/1999



9920156

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	Es.
FORMO 85/39449	
PROG. 229/99	
0	0
PROG. R\$ 11,00	
D.D. 17/11/99	
R.º 000	

CM-00136905-7

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

P 262 d **Paschoal, Antonio Edmilson**
**A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos
escritos de Nietzsche / Antonio Edmilson Paschoal. - - Campinas,
SP : [s. n.], 1999.**

Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã.
3. Nihilismo. 4. Genealogia. 5. Bem e mal. 6. Condições morais.
I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

À Fátima, Tânia e Aline...

“Jesus disse a seus Judeus” ‘A lei era para servos – amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós, filhos de Deus!’ –”

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) pela licença remunerada de três anos e meio para a realização deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), que tornaram possível esta pesquisa financiando a minha permanência por um ano e meio na Alemanha.

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacóia, que me concedeu o privilégio de ser seu orientando, pela confiança depositada desde o início, pela paciência no percurso e pelo zelo até o final.

Ao Prof. Dr. Reinhart Maurer, que me acolheu como a um amigo em Berlim, pela paciência, dedicação e zelo acadêmico.

Aos amigos e colegas da PUC-PR, da UNICAMP e da FU-BERLIN, que de alguma forma me apoiaram durante esse período.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE.....	vii
RESUMO.....	x
ABSTRACT.....	xi
INTRODUÇÃO.....	1
I ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA A ANÁLISE	
I.1 PECULIARIDADES DOS TEXTOS DE NIETZSCHE SOBRE A MORAL POSTERIORES AO <i>ZARATUSTRA</i>	7
I.1.1 As reflexões de Nietzsche sobre a moral anteriores à <i>Genealogia</i>	7
I.1.2 <i>Assim falou Zaratustra</i> e a introdução dos novos conceitos.....	11
I.1.3 A relação de continuidade entre a <i>Genealogia</i> e outras obras de Nietzsche.....	15
I.2 SOBRE O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO.....	18
I.2.1 O termo "genealogia".....	19
I.2.2 Genealogia, genealogista e a questão dos valores.....	21
I.2.3 Diferenças entre a genealogia de Nietzsche e a de outros genealogistas da moral.....	25
I.2.4 A linguagem como problema.....	28
I.2.5 A relação da genealogia com a história.....	33
II ASPECTOS DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	
II.1 VONTADE DE PODER.....	44
II.1.1 As formas de expressão da doutrina.....	45
II.1.2 A concepção mecanicista do mundo e o mundo interpretado como vontade de poder.....	50
II.1.3 O carácter relacional e a pluralidade que envolve a vontade de poder.....	55
II.1.4 Unidade ou pluralidade da vontade?.....	59
II.1.5 "Sujeito".....	65
II.1.6 Vida.....	68
II.1.7 "Causalidade".....	71
II.2 PERSPECTIVISMO.....	74
II.2.1 Verdade e vontade de verdade.....	75
II.2.2 Metafísica e verdade.....	81
II.2.3 A relação entre filosofia e moral.....	86
II.2.4 Interpretação e vontade de poder.....	88
II.2.5 O carácter da contraposição (<i>Gegensatz</i>) da filosofia de Nietzsche.....	92
II.2.6 O carácter da "contraposição" nos escritos de Nietzsche.....	102
II.2.7 Perspectivas e perspectivas.....	106

II.3 NIILISMO.....	112
II.3.1 Nihilismo e decadência.....	113
II.3.2 Processo de moralização e decadência.....	115
II.3.3 <i>Décadence</i> e reinterpretação.....	118
II.3.4 A <i>décadence</i> : a reinterpretação transformada em moral universal.....	121
II.3.5 A universalização elevada ao plano da reflexão e o papel do "sacerdote ascético".....	127
II.3.6 O desdobramento do nihilismo pela experiência da morte de Deus: o paradoxo irreconciliável.....	132
II.3.7 Pretensas saídas da moral dominante.....	138
II.3.8 A lógica do nihilismo e a idéia de transvaloração.....	142
II.3.9 A arte e o experimentalismo como formas de um <i>ativo nihilismo</i>	145
III ANÁLISE DA INTERPRETAÇÃO DA MORAL POR NIETZSCHE	
III.1 DA CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL, À MORAL DE SUA CRÍTICA.....	153
III.1.1 Pressupostos para uma tipologia da moral.....	155
III.1.2 A "imoralidade" do "fenômeno moral".....	158
III.1.3 Moral de senhores e moral de escravos.....	163
III.1.4 Moral em geral e "moral da compaixão".....	169
III.1.5 Da utilidade da moral para a vida.....	174
III.1.6 As diferentes críticas de Nietzsche à moral.....	178
III.1.7 Primeiras indicações para "a moral da crítica de Nietzsche à moral".....	181
III.1.8 A moral que deve ser suprimida e a moral que deve ser conservada.....	185
III.2 "NOSSAS VIRTUDES. INDICAÇÕES PARA UMA MORAL DO FUTURO".....	192
III.2.1 "Jenseits von Gut und Schlecht".....	193
III.2.2 Uma " <i>Vornehmheit</i> " em geral.....	197
III.2.3 A <i>pluralidade</i> de tipos na constituição do homem.....	205
III.2.4 O tipo "aristocrático guerreiro" como <i>contraposição</i> ao tipo "homem bom moderno".....	209
III.2.5 O tipo "aristocrático guerreiro" como parte da história da emergência de formas de valoração.....	212
III.2.6 "O que significa para nós hoje ainda a palavra 'destacado'".....	213
III.2.7 O tipo mais elevado de homem como <i>meta</i>	222
III.2.8 Espíritos Livres.....	226
III.2.9 A "transvaloração de todos os valores" e a tarefa de espírito livre.....	235
III.2.10 Observações finais sobre uma moral afirmadora (<i>Jasagende Moral</i>).....	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	247
BIBLIOGRAFIA.....	252

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Tendo em vista que não há tradução para o português de todos os escritos de Nietzsche e que as disponíveis nem sempre são confiáveis, será apresentado o texto original no rodapé, extraído das edições críticas iniciadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari em 1967, **Kritische Studiensaussgabe (KSA)**, em 15 volumes e **Kritische Studiensaussgabe der Sämtlichen Briefe (KSB)**, em 8 volumes, ambas editadas pela W. de Gruyter/DTV, que permitem o acesso não somente aos textos mais conhecidos, como também aos manuscritos.

As citações dos escritos de Nietzsche serão feitas utilizando-se algumas siglas já consagradas pelo uso e, na medida da necessidade, criando-se algumas novas, como segue:

- | | |
|---------------------|---|
| NT | - <i>O Nascimento da Tragédia</i> |
| [GT] | - [Die Geburt der Tragödie] |
| Co. Ext. I | - <i>Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o Devoto e o Escritor</i> |
| [UB, I] | - [Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller] |
| Co. Ext. II | - <i>Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida</i> |
| [UB, II] | - [Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben] |
| Co. Ext. III | - <i>Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como Educador</i> |
| [UB, III] | - [Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher] |
| Co. Ext. IV | - <i>Considerações Extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth</i> |
| [UB, IV] | - [Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth] |
| KSA 1 | - Demais escritos não publicados dos anos de 1870 a 1873 |
| | - [Nachgelassene Schriften: 1870 - 1873] |
| KSA 7 | - Demais fragmentos do período entre 1869 e 1874 |
| | - [Nachgelassene Fragmente: 1869 - 1874] |
| HH I | - <i>Humano, Demasiado Humano I</i> |

- [MA, I] - [*Menschliches, Allzumenschliches I*]
- OS - *Humano, Demasiado Humano II: Miscelânea de Opiniões e Sentenças*
- [VM] - [*Menschliches, Allzumenschliches II: Vermichte Meinungen und Sprüche*]
- AS - *Humano Demasiado Humano II: O Andarilho e sua Sombra*
- [WS] - [*Menschliches, Allzumensch. II: Der Wanderer und sein Schatten*]
- A - *Aurora*
- [M] - [*Morgenrötte*]
- GC, I - V - *A Gaia Ciência*
- [FW, I - V] - [*Die fröhliche Wissenschaft*]
- [KSA, 8] - Demais fragmentos do período entre 1875 e 1879
- [*Nachgelassene Fragmente: 1875 - 1879*]
- [KSA, 9] - Demais fragmentos do período entre 1880 e 1882
- [*Nachgelassene Fragmente: 1880 - 1882*]
- ZA, I - IV - *Assim falou Zaratustra*
- [ZA, I - IV] - [*Also sprach Zarathustra*]
- [KSA 10] - Demais fragmentos do período entre 1882 e 1884
- [*Nachgelassene Fragmente: 1882 - 1884*]
- ABM - *Além de Bem e Mal*
- [JGB] - [*Jenseits von Gut und Böse*]
- GM, I - III - *Para a Genealogia da Moral*
- [GM, I - III] - [*Zur Genealogie der Moral*]
- [KSA 11] - Demais fragmentos do período entre 1884 e 1885
- [*Nachgelassene Fragmente: 1884 - 1885*]
- [KSA 12] - Demais fragmentos do período entre 1885 e 1887
- [*Nachgelassene Fragmente: 1885 - 1887*]
- CW - *O Caso Wagner*
- [WA] - [*Der Fall Wagner*]

- CI** - *O Crepúsculo dos Ídolos*
[GD] - [*Götzen-Dämmerung*]

AC - *O Anticristo*
[AC] - [*Der Antichrist*]

EH - *Ecce Homo*
[EH] - [*Ecce Homo*]

DD - *Ditirambos de Dioniso*
[DD] - [*Dionysos - Dithyramben*]

NW - *Nietzsche contra Wagner*
[NW] - [*Nietzsche contra Wagner*]

- Demais fragmentos do período entre 1887 e 1889
[KSA 13] - [Nachlassene Fragmente: 1887 - 1889]

- Cartas de Nietzsche
[KSB 1 - 8] - Kritische Studienausgabe der Sämtlichen Briefe Friedrich Nietzsches

Normalmente, à sigla seguir-se-á um número em algarismo arábico, que corresponderá ao aforismo, obedecendo à forma como o próprio Nietzsche dispõe seus escritos. Para alguns casos, antes do algarismo arábico, haverá ora um algarismo romano, para as obras cujas partes são numeradas, ora a referência ao título, para aquelas obras em que as partes não são numeradas, mas nomeadas. Por exemplo, para indicarmos a referência de Nietzsche a seus escritos como "ar das alturas" deveremos citar: **EH**, Prólogo, 3. As exceções serão para o *Zaratustra*, cujos aforismos não são numerados, mas nomeados (nesse caso será indicado, após o número da parte em algarismo romano, o nome do aforismo); e para os Fragmentos Póstumos, em que será utilizada apenas a sigla **KSA** (Kritische Studienausgabe), seguida de um número em algarismo arábico para indicar o volume e outro para remeter à página.¹ O mesmo vale para a remissão às cartas (**KSB**).

¹ Fizemos esta opção para evitar as longas citações com meses e anos. Para eventuais comparações dos textos que citamos dos fragmentos não publicados com a KGW (Kritische Gesamtausgabe), sugerimos a tabela de concordância das páginas das edições KGW e KSA in: KSA 14, 213 - 259.

RESUMO

O objetivo desta tese é demonstrar que, nos escritos de Nietzsche sobre a moral, não há uma negação da moral ou da filosofia, e sim da pretensão da filosofia e da moral em conferir a seus postulados o caráter de dogmas, objetos de fé, fins últimos, em relação aos quais o homem e o mundo são apenas meios. Trata-se, por um lado, de uma contraposição àquelas formas de interpretar o pensamento de Nietzsche que, tomando, de maneira descontextualizada, expressões como “nada é verdadeiro, tudo é permitido...” (GM III, 24), associam-no a um apregoador do relativismo no campo filosófico e do *laissez aller* no campo moral, ou a um precursor do que se convencionou chamar de “pós-modernidade”. E, por outro lado, de afirmar que nesses escritos o que se tem é a recondução da moral e da filosofia ao papel de meios num processo que tem a elevação do homem por “meta”.

Para demonstrar essa possibilidade de leitura, serão tomados como referência principal os escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, (em particular *Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*), entendendo-se que é especialmente neles que se articulam os novos conceitos como “vontade de poder”, “além-do-homem” (o primeiro entendido como a característica básica de toda moral e o segundo como o tipo fisiológico que Nietzsche defende em seus escritos), que oferecem a Nietzsche a linguagem própria para tratar de problemas próprios e para expor sua perspectiva no campo da moral. A partir desses escritos e das peculiaridades que lhes são próprias, é feita uma análise do procedimento genealógico de Nietzsche, de sua concepção dinâmica da vontade de poder, de seu perspectivismo e de sua compreensão da moral ocidental como *décadence*. Por fim, são apresentados alguns traços da moral que se oculta, mas que também se delineia na crítica de Nietzsche à moral.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to demonstrate that in Nietzsche's works about moral there is not a denial of moral or philosophy, but a denial of the intention of philosophy and moral to confer on their postulates the character of dogmas, something sacred, the ultimate goal, in relation to which man and world are only the means.

This dissertation is, on the one hand, a contraposition to those ways of interpreting Nietzsche's thought which, taking expressions such as "nothing is true, everything is allowed..." (GM III, 24) in a decontextualized manner, associate him to a supporter of relativism in the philosophical field and of the *laissez aller* in the moral field, or to a forerunner of what has become commonly known as "post-modernism". On the other hand, we intend to claim that Nietzsche's writings lead moral and philosophy back to their role of means in a process which takes man's uplifting as its "target".

In order to demonstrate the possibility of this reading, the works published after *Thus Spoke Zarathustra* (specifically *Beyond Good and Evil* and *Toward a Genealogy of Morals*), are going to be the main source of reference considering that it is specially them that the new concepts of "will to power" and "beyond man" (the Superman) are articulated (the former understood as the basic characteristic of all moral and the latter as the physiological type that Nietzsche defends in his writings), concepts which offer Nietzsche his specific language to deal with his specific problems and to explain his perspective in the moral field. Based on these writings and their peculiarities, we are going to present an analysis of Nietzsche's genealogical procedure, of his dynamic concept of will to power, of his perspectivism and understanding of Western moral as *décadence*. Finally, some traits of Nietzsche's hidden moral, which are outlined in his criticism to moral, are going to be presented.

INTRODUÇÃO

Ao se fazer uma reflexão que pretende colocar a moral em questão, é importante ter claro, de início, que o simples fato de existir uma moral não significa um problema. Da mesma forma como não significa um problema que uma moral se coloque em oposição à "natureza" ou à "razão", ou que ela venha a lançar mão de alguma forma de crueldade para produzir algo no homem. Tomando o caso particular da "natureza" e olhando para a longa história do homem, o que se tem é muito mais uma "tirania contra a natureza" que uma liberalização, um *laisser aller* ou uma "amoralidade". Aliás, pode-se mesmo afirmar que um excesso de liberalização e uma "amoralidade" constituem formas ainda mais "contrárias à natureza" que a imposição de uma moral, pois o homem sempre precisou dispor de certo rigor quando quis fazer de si algo mais elevado, tanto nas artes, nas letras, quanto no campo dos costumes. Quando quis poder algo mais.

A princípio, também, pode-se dizer que não há problema algum em que uma moral, motivada por uma vontade de poder, de expansão e domínio, pretenda se impor sobre as demais, afirmando-se como a melhor e afirmando que o tipo de homem que defende é o melhor. Afinal, o querer dominar e o lançar mão das mais explícitas "imoralidades" faz parte da história da afirmação de toda moral, que dificilmente prega como regra de conduta aquilo que faz para se impor sobre as demais e que dificilmente teria conseguido se impor caso seguisse as regras que prega.

Talvez o problema se inicie quando determinada moral resolva negar justamente o jogo da vontade de poder que está presente na emergência das mais diversas morais e que permeia as relações entre elas. Essa moral, se apresenta então não como uma moral, mas como "a" moral, colocando-se acima de seu próprio palco de emergência para poder se impor como moral dominante e controlar as regras do jogo, podendo fazê-lo parar quando lhe aprouver. Esse tipo de estratégia é

própria à moral conhecida como “moral da compaixão”, “moral do não egoísmo” ou, mais propriamente, “moral socrático-platônico-cristã”.

A partir da constatação de que colocar a moral como problema significa toma-la enquanto vontade de poder, abrem-se duas possibilidades: a primeira é a de criticar a moral (a da “compaixão”, em particular) enquanto impecilho para o homem atingir seu pleno brilho; a segunda é a de avaliar a moral, inclusive a “moral da compaixão”, como meio para se obter a elevação do tipo homem. Essa segunda possibilidade, mais interessante que a primeira, não se detém na observação do aparato solene da moral, mas a toma como parte no jogo da vontade de poder, considerando que sua oposição à vontade mantém ativo justamente o querer no homem; mais ainda, que ao invés de impedir o conflito, ela o eleva a esferas superiores, espiritualizadas, tornando possível algo absolutamente novo, algo que, sem a sua intervenção, nem poderia ser pensado.

Considerando, no entanto, que essa moral não se caracteriza por querer qualquer superação do homem em algo mais elevado, mas sua manutenção numa espécie de “morbidez”, torna-se clara a necessidade de uma crítica a ela. Uma crítica que permita avaliá-la e torná-la um meio para a elevação do homem. Uma crítica que passa pela exposição das estratégias de que ela lançou mão para se estabelecer como “a” moral e para apresentar seus valores como “valores em si”. Entre essas estratégias, deve-se considerar:

a) o ocultamento de sua realidade de vontade de poder, da pluralidade que se encontra em seu início, da forma como se sobrepôs às demais, da violência em seu processo de consolidação;

b) o falseamento na confecção de seus valores – que não são “puros” como ela postula, mas produzidos por interesse de poder, como toda moral – que ganha contornos especiais, quando se considera que seu movimento inicial, enquanto “produtora de valores”, se dá a partir de uma “caricatura” de seu oponente, que a incomoda, e que ela pretende converter esses valores (próprios do ressentimento) em valores universais e absolutos, válidos para além da realidade do jogo de poder em que foram produzidos;

c) a produção de uma metafísica que lhe permite apresentar aquilo que é bom para ela como o “bem em si” e sua verdade como “a verdade” (ora porque ela estaria fundamentada na natureza, ora porque tratar-se-ia de uma vontade divina, ora por ser racional, útil etc.); afirmar a necessidade de uma ascese do intelecto (pois estes “conceitos puros” somente são alcançáveis através de um “intelecto puro”); desvalorizar este mundo (pois esses conceitos metafísicos, aquela “outra realidade”, são critérios de julgamento e parâmetro de modificação deste mundo), que só teria valor enquanto uma “ponte” para aquela “outra” realidade;

d) a criação, tanto em tese (como um de seus pressupostos) quanto na prática (pela “moralização” do homem europeu) de um tipo de homem moralmente “bom”, a partir do enquadramento no modelo que ela oferece, e “racional”, a partir do reconhecimento (e aceitação) das categorias de causa e efeito como correspondendo a algo ontologicamente “real”.

Deixando de lado qualquer pretensão de julgar essa moral por sua utilização de estratégias e violências para se impor sobre as demais, pode-se apontar como um primeiro parâmetro para avaliá-la o mesmo que se utiliza para avaliar uma árvore: por meio de seus frutos. Ora, o fruto da suspensão da vontade de poder, da estagnação do conflito – que corresponde a uma espécie de nirvana – é um tipo de homem “bom”, na medida em que “bom” equivale a “manso”, “doméstico”, “doente”. Um homem que não suscita mais temor ou respeito e que já não é digno de ser apreciado. Um homem medíocre, sem sabor, que não tem mais porque e contra quem lutar, sem perspectivas, vazio, que só vê diante de si o nada.

Esse indivíduo, fruto dessa moral, tende a não colocar mais a própria moral em questão e especialmente a não vê-la como problema. Assim, essa moral atinge seu objetivo e, ao mesmo tempo, fecha as portas para a possibilidade de se pensar algo para além dela ou para além desse homem. Ocultando sempre sua realidade última, que é vontade de poder, e apresentando-se acima de qualquer interesse e disputa de poder, essa moral pôde atravessar os últimos milênios sem sofrer sérios questionamentos.

Repensar o homem e as possibilidades que se associam a ele é, portanto, repensar essa moral, colocá-la como um problema e transvalorar os valores que a sustentam. Isto é possível negando seu pressuposto básico (de que ela é "a" moral) e reintroduzindo-a no jogo da vontade de poder, o que significa recolocá-la na história, permitindo vir à tona que: no lugar de sua emergência não há uma unidade, mas a pluralidade; que ela é apenas uma entre outras, e que por uma série de artimanhas conseguiu se impor, interpretar conforme seu interesse as regras do jogo e dominar; e, por fim, que ela é, em última instância, vontade de poder operando.

Somente superando a pretensão dogmática da moral/filosofia, revendo a relação hierárquica entre o homem e a moral, na forma como se convencionou estabelecer no Ocidente, é que será possível retomá-la como meio para a elevação do homem. Neste sentido, criticá-la não é apenas negá-la, mas levá-la adiante, recolocá-la na fluidez própria de todo acontecer de tal forma que ela possa se auto-suprimir.

O que se pretende com este trabalho é demonstrar que essa proposição de crítica à moral, bem como essa confiança no papel demiúrgico da moral para a elevação do homem (talvez mesmo daquela moral que parece querer negar o homem e o mundo), se faz presente nos escritos de Nietzsche, especialmente nos escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, quando ele passa tanto a dispor de mais coragem e liberdade para tratar de tais assuntos quanto a apresentar um "amadurecimento" rumo a uma linguagem própria e a um procedimento próprio. Tal amadurecimento se explicita de forma privilegiada em *Além de Bem e Mal* e em *Para a Genealogia da Moral*, nos quais se encontra presente a crítica de Nietzsche à moral e a avaliação de seu papel e das possibilidades que ela abre para o homem, e também se explicita o engajamento de Nietzsche no campo da moral.

Quanto ao desenvolvimento deste trabalho, optou-se por organizá-lo em três partes. A primeira se compõe de uma contextualização e análise de algumas peculiaridades dos textos que deverão servir de base para a análise que se segue e de uma apresentação do que denominamos de procedimento genealógico de Nietzsche. Uma segunda contém uma análise e avaliação de alguns conceitos-chave

do pensamento de Nietzsche que norteiam sua crítica à moral, a saber, “vontade de poder”, “perspectivismo” e “nihilismo”. E a terceira parte apresenta uma análise da interpretação da moral por Nietzsche, por meio de uma diferenciação entre a moral que ele critica e aquela que ele preserva (pois necessita até mesmo para elaborar sua crítica), e uma análise (a partir de uma reflexão sobre o tipo de homem que ele defende e crê tornado possível pelas próprias torpezas do processo civilizatório) de alguns traços do que ele denomina de “uma moral do futuro”.

PRIMEIRA PARTE

ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA A ANÁLISE:

Contextualização dos textos a serem utilizados e apresentação de alguns aspectos do procedimento genealógico de Nietzsche

I.1 PECULIARIDADES DOS TEXTOS DE NIETZSCHE SOBRE A MORAL POSTERIORES AO *ZARATUSTRA*

Antes de analisar a forma como o conceito de vontade de poder se articula com a crítica de Nietzsche à moral e com a moral que ganha forma em seus escritos, e antes também de avaliar as possibilidades de elevação do homem que estes escritos apontam na moral, convém que se faça uma contextualização dos escritos de Nietzsche que permitem tais reflexões – o que significa contextualizar os escritos sobre a moral posteriores ao *Zaratustra* –, apontando as peculiaridades que os tornam importantes para esta análise. Desta forma, este capítulo terá uma função de “pressuposto” para a construção dos demais e será organizado tomando como ponto nuclear a questão da linguagem própria, que Nietzsche passa a dispor nos escritos posteriores ao *Zaratustra*.

A contextualização dos textos será feita tendo em consideração a peculiaridade do texto de 1887 (*Para a Genealogia da Moral*) para o projeto que se inicia após o *Zaratustra* (um projeto de “transvaloração de todos os valores” – conforme será visto) e será disposta da seguinte forma: no primeiro item, far-se-á a apresentação de algumas considerações quanto às **reflexões de Nietzsche sobre a moral, anteriores à *Genealogia da Moral***; em seguida, terá lugar uma rápida análise dos **novos conceitos que aparecem em *Zaratustra***, definitivos para a distinção que se busca apontar entre os escritos sobre a moral, anteriores e posteriores a esta obra; e, num terceiro momento, será feita uma análise da **relação da *Genealogia* com as outras obras de Nietzsche**, especialmente sob o aspecto da continuidade, apontando aquilo que é peculiar ao texto de 1887.

I.1.1 Reflexões de Nietzsche sobre a moral, anteriores à *Genealogia da Moral*

O maior mérito da *Genealogia da Moral* não está em apresentar temas novos do pensamento de Nietzsche; suas reflexões sobre a moral datam de vários anos

antes de 1887. No Prólogo, numa espécie de revisão das reflexões anteriores à *Genealogia*, Nietzsche afirma que elas iniciaram quando tinha 13 anos de idade¹. A indicação de uma data tão remota, mais que apontar para um fato, demonstra que a preocupação com a moral sempre esteve presente em suas reflexões.

Embora o próprio Nietzsche afirme que suas reflexões sobre "a origem de nossos preconceitos morais"² sejam anteriores a 1878, é nesse ano, sob o título *Humano, Demasiado Humano*, que elas são levadas a público pela primeira vez, num texto constituído de aforismos, que reúne apontamentos elaborados, basicamente, entre os anos de 1876 e 1877.

Tomando *Humano, Demasiado Humano* como ponto de partida, e considerando as próprias citações de Nietzsche no quarto parágrafo do Prefácio³ à *Genealogia*, pode-se dizer que não há, enquanto eixo temático, uma ruptura substancial entre os escritos de 1878 a 1887. É em função dessa continuidade, especialmente em relação ao eixo temático, que ele poderá afirmar que as reflexões de 1887 se alinham a "uma desconfiança cada vez mais radical"⁴ e brotam "a partir de uma raiz comum"⁵, que se aprofunda cada vez mais, passando por *Aurora*, *Gaia Ciência* e, de forma especial, por *Assim falou Zaratustra* e por *Além de Bem e Mal*.

Esse tipo de afirmação, no entanto, não autoriza a apontar uma linearidade nos escritos de Nietzsche.⁶ Entre as principais diferenças, tomando como referência

¹ GM, Prefácio, 4.

² Cf.: GM, Prefácio, 2 ["die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile"]. Para as citações de Nietzsche, apresentar-se-á, no corpo do trabalho, uma tradução em português e, no rodapé, o texto original. As referências seguirão o modelo já descrito, e as traduções utilizadas serão de Paulo César de Souza (*Além de Bem e Mal*, *Para a Genealogia da Moral* e *Ecce Homo*), de J. Guinsburg (*O Nascimento da Tragédia*), de Mário da Silva (*Assim falou Zaratustra*) e de Rubens Rodrigues Torres Filho (outros textos que porventura se encontrem traduzidos na coletânea publicada na coleção Os Pensadores). Para outros textos e para os fragmentos póstumos apresentar-se-á uma tradução própria. Caso não concordemos com as traduções daqueles tradutores (da mesma forma como não houve concordância com as traduções de dois dos três títulos que foram citados anteriormente), modificar-se-á o texto e acrescentar-se-á a indicação "tradução modificada".

³ Ele cita: HH, I, 45; 96; 99; 136; OS, 89; AS, 22; 23; 26 e A, 122.

⁴ GM, Prefácio, 5 ["in einer immer grundsätzlicher Argwohn"].

⁵ GM, Prefácio, 2 ["aus einer gemeinsamen Wurzel heraus"].

⁶ Dentre as várias divisões dos escritos de Nietzsche, a mais aceita é aquela que aponta três momentos, usualmente denominados "pessimismo romântico", "positivismo cético" e "reconstrução da obra". Nesses diferentes momentos, se não é possível falar de um amadurecimento do autor, ao menos pode-se constatar que ele passa a utilizar diferentes instrumentos e a colocar-se de forma diferente em cena. Refere-se a essa divisão do pensamento de Nietzsche, entre outros, Scarlett

o escrito de 1878 e o de 1887, não se pode deixar de destacar a crítica à metafísica, pois se, por um lado, é certo que já em 1878 Nietzsche considera a metafísica o produto do preconceito moral, algo demasiado humano e nada “transcendente”, e pretende solapar suas bases, por outro, é certo também que em 1878 ele acredita na ciência como instrumento para a crítica à metafísica, uma idéia da qual só irá abdicar após o *Zarathustra*, quando passará a apresentar a própria ciência como uma forma tardia da própria metafísica.⁷ É também somente após o *Zarathustra* que Nietzsche irá dar à sua crítica à metafísica um caráter de crítica à vontade de verdade.⁸ No entanto, a diferença entre esses dois escritos que mais interessa e que justifica a escolha pelo segundo é a presença, neste último, de conceitos novos, especialmente o de vontade de poder, que dará novos contornos à sua resposta de 1887 sobre a origem de nossos preconceitos morais, acrescentando à abordagem dos mesmos eixos temáticos outra conotação e permitindo que o próprio Nietzsche identifique a expressão de 1878 de suas idéias a respeito de nossos preconceitos como “modesta e provisória”⁹, próprias a um momento em que ele se movia “ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas”¹⁰. Nietzsche ainda vai precisar de algum tempo para encontrar uma “linguagem própria”, para que seus “frutos” – que não deixam de ser, “no essencial, os mesmos” – se tornem “mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!”¹¹.

Em *Além de Bem e Mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro, Nietzsche retoma suas reflexões anteriores a *Assim falou Zarathustra*, acentuando a imbricação entre a crítica aos valores morais e a crítica à metafísica. Já no Prólogo, o autor aponta seu adversário ao afirmar que “o pior, mais duradouro e perigoso de todos os erros até

Marton, que a endossa após submetê-la a uma série de questões e comparações. Cf.: *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 23 - 27.

⁷ Cf. adiante, II.3.7. As referências ao nosso próprio texto serão feitas indicando a *parte* em algarismo romano e, em seguida, o *capítulo* e o *item* em algarismos arábicos.

⁸ Cf., p. ex.: GM III, 24s. Cf. adiante, II.2.1 e II.2.2.

⁹ GM, Prefácio, 2 [“die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile” ... “haben ihren ersten, sparsamen und vorläufigen Ausdruck...”].

¹⁰ GM, Prefácio, 4 [“noch unfrei, noch ohne eigne Sprache für diese eignen Dinge und mit mancherlei Rückfälligkeit und Schwankung”].

aqui foi um erro de dogmáticos, a saber, a invenção por Platão do espírito puro e do bem em si¹². Ainda no Prólogo, ele apresenta a idéia de uma auto-supressão da filosofia dogmática, por seu próprio desdobramento, e o papel de seus próprios escritos na história da filosofia, que é o de levar a tensão produzida pela metafísica até suas últimas conseqüências, gerando essa auto-supressão. No entanto, o que difere mais acentuadamente o escrito de 1886 do *Humano, Demasiado Humano* e o liga particularmente à *Genealogia*, é o fato de Nietzsche apontar a vontade de poder nas origens dos preconceitos morais, da cultura e da ciência, e analisar, nos escritos de 1886/87, as diferentes formas de vontade de poder que se encontram nessas origens. Tanto que seu trabalho nesse período pode ser identificado como uma espécie de "fenomenologia da vontade de poder"¹³, algo que pode ser descrito como uma interpretação das interpretações morais.¹⁴

Por fim, no texto de 1886 são colocados os temas centrais de *Para a Genealogia da Moral*. Poder-se-ia mesmo afirmar que, em relação a *Além de Bem e Mal*, o texto de 1887 não apresenta qualquer novidade significativa: no primeiro, Nietzsche busca uma construção sintética e lógica de suas idéias, ao passo que, no segundo, passa a uma construção textual mais discursiva, explicitando mais suas idéias e, ao mesmo tempo, realizando uma ação prática pelo peculiar desenvolvimento de seu procedimento genealógico, que é o que dá um caráter próprio a *Além de Bem e Mal*.¹⁵

¹¹ GM, Prefácio, 2 ["Es waren in der Hauptsache schon die gleichen Gedanken" ... "dass sie reifer, heller, stärker, vollkommener geworden sind!"].

¹² ABM, Prefácio ["dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich" - tradução modificada].

¹³ Conceito sugestivo, e ainda não publicado, que tomo emprestado do professor R. Maurer.

¹⁴ Esta idéia está expressa de forma privilegiada no aforismo 108 de *Além de Bem e Mal*: "não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos..." ["es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen..."]. Deve-se ter claro, no entanto, que esta preocupação não se limita aos aforismos que tratam da questão da vontade de poder (por exemplo, o 13, 22, 23, 36, 51 e 259), uma vez que o próprio título *Além de Bem e Mal* já é denotador de uma opção em relação às possíveis formas de se explicitar, em sua pluralidade, a vontade de poder, pois ele ao menos "não" é "Além de Bom e Ruim" ["Jenseits von Gut und Schlecht" - tradução modificada] (GM, I, 17). Cf. adiante, III.2.1.

¹⁵ Não se quer afirmar, aqui, que em suas obras anteriores Nietzsche não faça genealogia, mas que em *Para a Genealogia da Moral*, este procedimento ganhará contornos ainda mais acentuados e próprios.

1.1.2 Assim falou Zaratustra e a introdução dos novos conceitos

Zaratustra se inscreve no desdobramento do pensamento de Nietzsche de forma muito peculiar, não porque nele o problema da moral não seja tratado, ou pelo estilo poético e literário, que permite ao autor, à maneira de Platão, usando um personagem como máscara¹⁶, "expor" mais do que "ensinar" suas idéias, mas porque no *Zaratustra* ganham forma, pela primeira vez, os conceitos-chave do pensamento "maduro" de Nietzsche, que lhe conferem um caráter de novidade em relação aos escritos anteriores e permitem entender o que significa tratar de problemas próprios com uma linguagem própria.¹⁷ É uma linguagem que não se resume apenas ao estilo poético peculiar a esta obra – pois, nesse caso, desapareceria já em 1886, quando, em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche volta a escrever de forma aforística –, mas a algo que ele define como sendo "incomparável", cuja aproximação afirma já poder ser

¹⁶ O termo "máscara" possui uma série de sentidos nos escritos de Nietzsche. Destaca-se, neste trabalho, a sua utilização para designar uma superfície (cf. ABM 230), a maneira como uma determinada vontade de poder (que é apenas um atuar e colocar-se em cena, que só tem lugar naquela cena e que desaparece com ela – cf. adiante, II.1), entra em cena. Atrás desta máscara não haverá "algo" ou "alguém", mas sempre uma outra máscara (cf.: ABM 288). No caso da máscara, que uma filosofia é, (ABM 5, 25 e 230), ela pode ocultar, de imediato, duas posturas diante da própria máscara. A primeira é aquela do filósofo que pode ser associado ao artista trágico, o filósofo que sabe que seu colocar-se no palco (sua filosofia) é apenas uma máscara. Esse filósofo (Nietzsche) sabe também que atrás de uma máscara não está "colado" um rosto que poderia reivindicar o lugar da máscara, tirando-a. Ele reconhece como única realidade o palco onde emergem as máscaras, o jogo, a ilusão, o baile de máscaras (cf. adiante, cap. II.2.5). Pode-se dizer que, para ele, o primeiro segredo que sua máscara esconde (sua segunda máscara) é sua vontade de aparência (ABM 230), de tomar parte no jogo, e sua vontade de aparência oculta uma forma de atuar, uma vontade de poder muito peculiar que não quer a rigidez das verdades, mas a fluidez das aparências. A segunda postura que é oculta imediatamente atrás da máscara chamada filosofia é a "vontade de verdade". Trata-se dos filósofos que se dispõem a morrer por suas "verdades" (ABM 25, cf. adiante, II.2.1), que não as admitem como máscaras (ABM, 5) e que se propõem a desmascarar qualquer fantasia, ilusão ou mentira em nome da "verdade". Estes filósofos não podem ter qualquer reverência diante da máscara (única realidade para os primeiros), mas reverenciam aquilo que imaginam atrás (além) de toda máscara (ilusão). A vontade de poder que pode ser identificada atrás desta vontade de verdade é portanto uma vontade do estático, diferente do movimento próprio a este mundo, que ela interpreta, em última instância, como uma ilusão. Estas duas posturas frente à máscara resumem não a complexidade da forma como Nietzsche utiliza o termo, mas o modo como nos apropriamos dele neste trabalho, associando-o (assim como a uma moral), normalmente, a formas de vontade de poder.

¹⁷ Cf. p. ex.: EH, Por que escrevo tão bons livros, 1, onde se lê: "Pensemos então em um caso extremo: que um livro fale de puras vivências, que estão inteiramente fora da possibilidade de uma experiência freqüente ou mesmo apenas rara – que seja a *primeira* linguagem de uma série de experiências" ["Denken wir uns nun einen äussersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen, – dass es die *erste* Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist"].

sentida por “uma centena de indícios”¹⁸ na *Gaia Ciência* e que “explode” com o *Zarathustra*, a saber, os novos conceitos: “eterno retorno do mesmo”, “além-do-homem” e “vontade de poder”, aos quais se deve acrescentar a “morte de Deus”. É desses conceitos, principalmente, que Nietzsche vai lançar mão para tratar de velhos temas, e serão eles que farão a diferença quanto à abordagem da questão da moral nos escritos posteriores ao *Zarathustra*.

A expressão “Deus está morto”¹⁹, particularmente, não aparece pela primeira vez no *Zarathustra*, mas em 1882, na *Gaia Ciência*, pela boca do homem louco (“der tolle Mensch”), que afirma: “Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos!”²⁰. A questão da morte de Deus, especialmente se for considerado que ela é anunciada pelo homem louco, traz uma série de implicações impossíveis de ser resolvidas aqui sem que se abandone o objetivo inicial deste trabalho.²¹ Portanto, ela só interessa, neste momento, em função de sua implicação moral,²² pela relação que a concepção de uma verdade para além “desta realidade” tem com a negação “desta realidade”, das “coisas terrenas”, que passam a ser associadas à idéia de “pecado”²³ e depreciadas em nome daquela “outra realidade”, até chegar a uma “falta de sentido a todo acontecer”²⁴. A partir do *Zarathustra*, acentua-se a concepção do moderno teísmo²⁵ como estratégia de uma forma de vontade de poder, que se expressa na forma de um querer niilista.²⁶ É, portanto, como meio de se opor a essa forma de

¹⁸ EH, *Zarathustra*, 1 [“In die Zwischenzeit gehört die ‘gaya scienza’, die hundert Anzeichen der Nähe von etwas Unvergleichlichem hat”].

¹⁹ ZA, Prefácio, 2 [“dass Gott tot ist!”].

²⁰ GC, 125 [“Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!”]. A respeito da morte de Deus no *Zarathustra*, cf. também, na Segunda Parte, o parágrafo: “Nas ilhas bem-aventuradas”.

²¹ Como se sabe, não interessa a Nietzsche provar a não existência de Deus. Muito mais importante para ele é avaliar as condições de emergência e as consequências do declínio da fé em Deus para a forma de valoração predominante no ocidente. Sobre a questão do ateísmo em Nietzsche, há uma vasta bibliografia, da qual uma lista, com comentadores de diferentes posições sobre o tema, pode ser encontrada em Vattimo, 1992, 120 - 123. Chamamos a atenção de forma especial para o capítulo “Der Tod Gottes und die Umwertung” in: W. Kaufmann, *Nietzsche*, 1982; para a obra de K. Jaspers: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*; e para o texto de Heidegger: “Nietzsches Wort ‘Gott ist Tot’”.

²² Cf. p. ex.: CI, Incursões de um extemporâneo, 5; ABM, 53; AC, 7 e 17.

²³ Cf. p. ex.: ABM, 62 e AC, 33.

²⁴ KSA 11, 626 [“Sinnlosigkeit alles Geschehens!”]. Cf. também: HH, Prefácio, 3 e, adiante, II.3.6.

²⁵ O cristianismo, enquanto um teísmo, é apenas uma entre outras formas de se conceber e de se relacionar com divindades. Cf., p. ex., GM II, 19.

²⁶ Cf.: AC, 9. Cf.: GM, III, 28.

vontade de poder, de quebrar amarras e de dar liberdade para a criação de novos valores,²⁷ que Nietzsche coloca como um problema moral a questão da morte de Deus. Tanto que, em paralelo à exortação de Zaratustra a seus discípulos ("permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!"²⁸) e a outras afirmações (tais como "ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis"²⁹), Nietzsche deixa claro que o "ideal contrário" não é o ateísmo, especialmente o moderno, que é apenas uma forma de desdobramento da vontade de verdade.³⁰ Para ele, um ateísmo pode produzir uma abertura de olhos "para o ideal contrário"³¹, da mesma forma como a morte de Deus e a fidelidade à terra são condições para se poder pensar algo novo, além do homem.

"*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado.*"³² Sem a perspectiva do além-do-homem, a morte de Deus cairia numa banalidade "num vulgar ateísmo e numa vulgar depravação moral"³³. Mas se, por um lado, a doutrina do além-do-homem está favoravelmente associada à idéia da morte de Deus, por outro, o termo "além-do-homem" é fator de controvérsias, algumas das quais o próprio Nietzsche já conhecia, como a questão do "culto de heróis"³⁴. Segundo ele, essas interpretações surgem em função das dificuldades próprias que enfrenta algo realmente novo, como uma nova linguagem, quando busca ser compreendida por leitores que a reinterpretem a partir de um quadro próprio que, muitas vezes, é o oposto do que ele pretende expressar. Conforme será visto (III.2), com a expressão "além-do-homem", Nietzsche reúne num conjunto o caráter de oposição, especialmente em relação ao "último homem"³⁵, e o de promessa, ao

²⁷ Cf. p. ex.: EH, Zaratustra., 8.

²⁸ ZA, Prefácio de Zaratustra, 3 ["Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!"].

²⁹ GM, II, 20 ["Atheismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zu einander"].

³⁰ Cf.: GM, III, 24 e 27.

³¹ ABM, 56 ["...sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht" - tradução modificada]. Cf.: GM III, 27.

³² ZA, Prefácio de Zaratustra, 3 ["*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*" - tradução modificada].

³³ E. Fink, 1988, 73.

³⁴ Cf. adiante, III.2.6.

³⁵ ZA, Prefácio de Zaratustra, 5 ["letzten Menschen"]. Cf.: EH, Por que escrevo tão bons livros, 1.

mesmo tempo que a utiliza como superfície na qual esboça alguns traços de sua moral ideal.

Diferentemente do que se poderia pensar em um primeiro momento, não há uma contradição entre os conceitos "eterno retorno do mesmo" e "além-do-homem", mas, como afirma K. Löwith, uma relação de necessidade entre ambos: "a doutrina do além-do-homem é o pressuposto para a doutrina do eterno retorno, porque somente o homem, que tiver superado a si mesmo, pode querer também o eterno retorno de todo o existente"³⁶. Acrescente-se, ainda, que somente "*a alma nobre tem reverência por si mesma*"³⁷ e que é a veneração por si que dá a condição para o eterno retorno, que possibilita o "*amor fati*". Igualmente à questão da morte de Deus, também a doutrina do eterno retorno interessa aqui como parte de uma argumentação no campo da moral, como algo tornado possível após a experiência do niilismo, como uma fórmula que Nietzsche utiliza para dizer sim ao homem e ao mundo ("este mundo"), e não como uma perspectiva cosmológica.³⁸

Desses conceitos novos, "vontade de poder" desperta um interesse especial, pois reúne, de forma mais completa, as características de uma perspectiva globalizante que permite entender a problemática da moral nos escritos de Nietzsche posteriores ao *Zarathustra*. Como é sabido, Nietzsche planejava, já em 1885, usar essa expressão como título de uma obra que abrangeria seu projeto de uma "transvaloração de todos os valores" e, sob esse título geral, expor os demais conceitos que surgem pela boca de Zarathustra. Se a questão do desdobramento

³⁶ Löwith, 1987, 169 ["Die Lehre vom Übermenschen ist die Voraussetzung für die Lehre von der ewigen Wiederkehr, weil nur der Mensch, der sich selbst überwunden hat, auch die ewige Wiederkehr alles Seienden wollen kann"]. Cf. adiante, III.2.9.

³⁷ ABM, 287 ["*die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich*"].

³⁸ Não há interesse, aqui, no eterno retorno como uma possibilidade cosmológica, uma perspectiva que, segundo Roberto Machado (1997, 141ss), pertence aos animais de Zarathustra e não ao próprio Zarathustra, que toma essa hipótese como uma ficção, como uma nobre mentira poética que lhe permite expressar a idéia de uma afirmação integral e incondicional do mundo como ele é. Citamos, no entanto, um texto do próprio Nietzsche que merece atenção especial pelo interessante entrelaçamento entre a perspectiva cosmológica e a perspectiva ética. Trata-se do famoso aforismo de 1885 (KSA 11, 610 - 611), no qual a perspectiva do mundo como vontade de poder, como afirmação do querer atuar incessante das forças, do incessante querer dominar, como um dizer sim a si mesmo, num movimento de auto-aceitação, se entrelaça com a idéia do eterno retorno. Outras indicações de leitura sobre "o eterno retorno do mesmo" podem ser, em alemão, K. Löwith (*Nietzsches*

dessa possível obra é discutível, não o é o fato de que a vontade de poder, como uma perspectiva abrangente, pode envolver os demais conceitos, que passam a figurar em seu conjunto como argumentação. Não interessa fomentar, com essas considerações, uma discussão sobre o maior ou menor valor deste ou daquele conceito, mas afirmar que, sob a perspectiva da vontade de poder, é possível obter um interessante ganho com a leitura dos escritos de Nietzsche sobre a moral, posteriores ao *Zarathustra*, um ganho bem maior que aquele que se teria tomando essa expressão como uma negação sistemática de toda moral, ou como a proposição de uma moral semelhante a um "culto de heróis".

1.1.3 Relação de continuidade entre a *genealogia* e outras obras de Nietzsche

A relação que normalmente se estabeleceu entre *Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral* foi de continuação, apêndice, complemento etc. A origem dessa interpretação não está em afirmações de comentadores, mas no próprio Nietzsche.³⁹ Também é Nietzsche quem apresenta *Além de Bem e Mal* numa linha de continuidade e esclarecimento em relação ao *Zarathustra*,⁴⁰ o que daria à *Genealogia* a condição de apêndice de um apêndice e colocaria sua independência limitada ao seu caráter de complemento e explicação.⁴¹ É a partir dessas afirmações de Nietzsche que alguns comentadores passaram a se referir aos escritos produzidos a partir de *Assim falou Zarathustra* como uma espécie de glossário ao *Zarathustra*, uma maneira de exprimir de forma filosófica idéias já presentes em seu poema.

Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen) e, em português, S. Marton (*Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*).

³⁹ Cf., p. ex.: KSA 12, 231, na seguinte proposição de título: "Além de Bem e Ruim? Um escrito polêmico-filosófico. (Complemento e elucidação do último livro publicado 'Além de Bem e Mal')" ["Jenseits von Gut und Schlecht? Eine philosophische Streitschrift. (Zur Ergänzung und Verdeutlichung des letzveröffentlichten Buches 'Jenseits v. Gut und Böse')"]. Cf. também: KSA 12, 135, quando ele nomeia seu então ensaio como: "Além de Bem e Mal. Prelúdio de uma filosofia do futuro [...] Nova edição inteligível. Segundo volume. Com um anexo: *Guia do pensamento*. Um meio de auxiliar a um estudo sério da primeira parte de meus escritos" ["Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. (...) Neue verständliche Ausgabe. Zweiter Band. Mit einem Anhang: *Gedankenwegweiser*. Ein Hilfsmittel zum ernsthaften Studium meiner Schriften"]. Cf. ainda: KSB 8.255.

⁴⁰ KSB 8. 140.

⁴¹ Cf. Tongeren, 1989, p. 7.

Esta condição de apêndice e glossário colocaria, no mínimo, certas suspeitas em relação à importância que se tem atribuído ao escrito de 1887 e ao que se chamou de um procedimento genealógico, que tem nele um momento privilegiado de seu desenvolvimento. Deve-se observar, no entanto, que mesmo a opinião de Nietzsche acerca de seu escrito se altera em diferentes momentos. Por exemplo, em *Ecce Homo*, ele diferencia seu *Zarathustra* de seus escritos posteriores, dispondo-os em dois blocos distintos ao afirmar: "depois de resolvida a parte afirmadora de minha tarefa, era a vez da sua metade negadora, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra"⁴². Tem-se, portanto, após a composição do poema – no qual apresenta, de forma artística, de que maneira um tipo além-do-homem (Zarathustra) se torna o que é –, uma nova parte de um projeto mais amplo, uma parte que se inicia com *Além de Bem e Mal*, uma parte distinta de *Assim falou Zarathustra*, na qual ele passa a se ocupar com o que define como uma "*declaração de guerra contra a moral*"⁴³. Sobre a peculiaridade do caráter desses escritos posteriores ao *Zarathustra*, em especial sobre a *Genealogia*, pode-se apontar ainda sua afirmação, em *Ecce Homo*, de que "as três dissertações que compõem esta genealogia são – quanto à expressão, intenção e arte de surpresa – talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu"⁴⁴. Também em outro escrito de 1888, ele se refere à *Genealogia da Moral* nos seguintes termos: "talvez não haja qualquer virada mais decisiva na história do conhecimento religioso e moral"⁴⁵, definindo-a como sua "pedra-de-toque" (Prüfstein) para tudo o que lhe pertence. Ressaltando a peculiaridade de *Para a Genealogia da Moral*, W. Stegmaier afirma que, "enquanto ele [Nietzsche] a escrevia, ela era para ele um novo começo. Ela iniciava, como um escrito polêmico, um grande e aguerrido 'movimento contrário', o qual, com efeito,

⁴² EH, *Além de bem e mal*, 1 ["Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg" tradução modificada].

⁴³ CI, Prólogo e KSB 8.192 ["*Kriegserklärung gegen die Moral*"].

⁴⁴ EH, *Genealogia da moral* ["die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist"].

⁴⁵ CW, Epílogo ["es giebt vielleicht keine entscheidendere Wendung in der Geschichte der religiösen und moralischen Erkenntniss" ... "Dies Buch, mein Prüfstein für Das, was zu mir gehört..."]. Cf. também: AC, 24.

abarcava todos os seus outros escritos"⁴⁶. Tudo isso torna, no mínimo, aceitável que se fale da *Genealogia* como algo de caráter totalmente novo, uma forma peculiar de declarar guerra, de fazer guerra e de avançar por sobre a moral, para além dela.

As várias considerações analisadas permitem que se conclua que os conceitos novos do *Zaratustra* são retomados nos escritos seguintes em novas explicitações, por exemplo, sob a forma de aforismos, em *Além de Bem e Mal*, ou de um "escrito polêmico", em *Para a Genealogia da Moral*. Mas permitem também, como conclusão, afirmar que esses novos escritos representam um novo "projeto", que ele normalmente nomeia "transvaloração de todos os valores", ou ao menos uma nova face deste projeto, em um movimento novo da obra, no qual a crítica é mais acirrada e o propósito de levar a moral e a vontade de verdade a dar seus últimos passos ganha novos contornos. Outra conclusão possível - e neste momento a mais importante - é que os escritos posteriores ao *Zaratustra* ganham personalidade a partir dos conceitos iniciados com o *Zaratustra*, os quais possibilitam ao autor retomar e radicalizar temas abertos, por exemplo, em *Humano, Demasiado Humano*.

Para aqueles leitores menos indulgentes, que insistem em ver nessa "miscelânea de opiniões e sentenças" um argumento para minimizar o mérito de *Para a Genealogia da Moral*, reitere-se que, para esta interpretação, não é o caráter de novidade que confere riqueza à *Genealogia*. Ela pode até mesmo ser aceita como um "esclarecimento", sem perda de seu real valor, enquanto "método", pelo procedimento que nela se desenvolve, objetivando a elevação do próprio conflito. Pode-se mesmo dizer que nela há uma explicitação, em termos práticos, de uma "teoria" que não está exaustivamente explicitada em seu texto, pois surge para ser um "escrito polêmico" (*Streitschrift*), e é justamente isso que constitui sua especificidade.

⁴⁶ Stegmaier, 1994, 26. ["Während er [Nietzsche] sie [*Para a Genealogia da Moral*] schreibt, wurde sie für ihn zu einem neuen Anfang. Sie leitete, als Streitschrift, eine große kämpferische 'Gegenbewegung' ein, die dann in der Tat alle seine weiteren Schriften umfaßte..."]. Cita: KSA 12, 224

1.2 SOBRE O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO

O procedimento genealógico será o instrumento tanto para Nietzsche apontar o tipo de vontade de poder que se encontra nas origens dos preconceitos morais modernos quanto para ele desestabilizar estes preconceitos, que se apresentam como entidades fixas, em nome de outro tipo de vontade de poder mais afirmadora do homem e da vida.

O que Nietzsche entende por genealogia não pode ser reduzido a uma fórmula definida e estática. Mesmo a clássica compreensão da genealogia como a investigação das condições que permitiram a origem, transformação, deslocamento e desaparecimento de formas, discursos ou instituições em relações de poder, como se verá, não é suficiente para dar conta do procedimento nietzschiano, especialmente em se tratando de uma análise desse procedimento nos escritos de 1886 a 1887. Nietzsche os articula como o exercício de uma forma de vontade de poder e como uma arte de interpretação, que ultrapassa em muito qualquer associação com a idéia de pesquisa, produção e acúmulo de conhecimentos.

Neste capítulo serão expostas algumas informações e analisadas algumas questões que permitam precisar o procedimento de Nietzsche (o que não deve significar uma tentativa de defini-lo). Quanto às exposições, far-se-á uma primeira abordagem do termo **"genealogia"**, seu surgimento, significado e a forma como é apreendido e utilizado por Nietzsche; em seguida, no item **genealogia, genealogista e um primeiro contato com a questão dos valores**, será feita uma abordagem do que caracteriza uma "investigação" como sendo genealógica e o papel próprio do genealogista que, a partir da tomada do termo "genealogia" por Nietzsche, dificilmente se afasta do contexto de uma axiologia. Quanto à parte mais analítica, será feita uma primeira distinção entre **a genealogia de Nietzsche e a de outros genealogistas da moral**; em seguida, nos itens **a linguagem como problema e a relação entre a genealogia e a história**, serão analisados os limites que uma compreensão tradicional

da linguagem e da história impõe à pesquisa genealógica e a forma como Nietzsche as concebe e se apropria delas em seu trabalho.

1.2.1 O termo "genealogia"

O termo "gen", ou "gene", que juntamente com o sufixo "logia" (estudo, conhecimento), compõe o termo "genealogia", designa, modernamente, os cromossomos nos quais se localizam os fatores hereditários, a herança dos antepassados na espécie, que determina (geneticamente) a formação da geração atual ou de um indivíduo. Em sua origem grega, o termo "genealogia" pode ser associado ao radical "geneá", que designa "gênero", "espécie" ou, mais propriamente, "geração" e "família"; e ao radical "génos", que designa "nascimento", "origem". Da composição desses radicais com o sufixo "logia" tem-se o significado do termo "genealogía" na língua grega, que é "linhagem", "descendência" ou, mais especificamente, o estudo dos progenitores e ascendentes de um indivíduo ou família.

Na língua alemã, a utilização do termo "genealogia" procede do século XVII¹ e tem seu uso associado ao conhecimento acerca da linhagem dos antepassados que constituem o "tronco" de uma família, como se pode verificar pela moderna utilização do termo.²

Entendido como pesquisa sociológica para a definição de traços de parentesco entre famílias e pessoas, o termo "genealogia" teve dois significados distintos. Um primeiro, mais próprio de sociedades marcadas por laços de consangüinidade no estabelecimento das relações básicas de hierarquia, nas quais a pesquisa genealógica se associa à garantia de certos direitos e se faz para comprovar a participação de alguns indivíduos em determinadas famílias, normalmente de ascendência nobre. Um segundo, mais moderno, que toma o estudo genealógico dos traços de uma família, seja ela pobre ou rica, para auxiliar na compreensão de um determinado agrupamento social pelo conhecimento dos traços básicos de uma ou mais famílias, o que visa facilitar a compreensão das relações entre famílias e do aparecimento de

¹ Stegmaier, 1994, 63.

² Cf., p. ex., *Der Brockhaus*: "Sondagem sobre a linhagem, pesquisa dos antepassados, doutrina sobre a origem das relações de parentesco entre pessoas ou famílias..." ["Geschlechterkunde, Ahnenforschung, Lehre von der Herkunft und den Verwandtschaftsverhältnissen von Personen oder Familien..."].

solidariedades inesperadas, resistências imprevisíveis ou reações imponderadas. Nesse sentido genérico, de pesquisa sociológica, a genealogia pode ser vertical ou horizontal. Entende-se por uma pesquisa genealógica vertical tanto a busca de um ascendente quanto de um descendente, conforme se queira estabelecer os antepassados de um determinado indivíduo, ou a descendência de um determinado progenitor. Por sua vez, uma pesquisa genealógica horizontal aponta para o estabelecimento de laços de parentesco e relações entre famílias.

Por esse primeiro e rápido contato com o termo "genealogia", já se tem a idéia de uma busca do conhecimento das "origens", daquelas "marcas" inscritas como sintomas nos corpos das gerações presentes; uma busca que remete ao passado, a gerações que foram, por exemplo, submetidas a dominações, que passaram por guerras ou por longas etapas de privações ou, diferentemente, por estágios de fartura. Falhas e acertos vão constituindo os traços de uma família e se inscrevem no herdeiro.³ E inscrições não ocorrem graças a algum antepassado divino, mas à pluralidade de elementos que se misturaram com a permanente entrada em cena de novas figuras e conseqüentemente novos "gens", os quais se associaram até formar a atual "família". É deste movimento de aparecimento de marcas que o genealogista procura fazer a leitura até onde pode atingir, antes que se perca na escuridão do passado.

Na filosofia, é Nietzsche quem utiliza pela primeira vez o termo "genealogia", e o toma preservando seu sentido de busca de herança dos antepassados, de conhecimentos sobre a origem daquele que ainda vive.⁴ Mas, quando se trata da utilização do termo "genealogia" por Nietzsche, deve-se acrescentar à idéia de "pesquisa" (melhor traduzida pelo termo "investigação"), da busca pela origem e pela herança deixada pelos antepassados, o seu *engajamento*, a partir do qual sua investigação ganha forma.

³ Cf.: GC, Prefácio, 2, especialmente na apresentação da filosofia em geral, da metafísica, da ética e, em especial, do valor que se confere à vida, como respostas dissimuladas a necessidades fisiológicas, que podem ter suas origens reveladas numa espécie de exegese do corpo, tomados como sintomas físicos "...dos seus êxitos e fracassos, de sua abundância, poder, autocracia na história, ou então de suas obstruções, cansaços, empobrecimentos, seus pressentimentos do fim, sua vontade de fim..." ["...als Symptome, (...) des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit, in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen..."].

⁴ Cf.: Stegmaier, 1994, 63.

Além da própria idéia de busca das “origens”, pode-se também inferir, agora, a partir da utilização do termo “genealogia” antes de Nietzsche, alguns pontos que corresponderão ao conceito, na forma como ele passará a utilizá-lo. Primeiro: a busca pela entrada em cena das marcas que constituem a geração atual não remete a unidades, mas a pluralidades que se agitam e se confrontam na dinamicidade das “origens” do que temos hoje. Segundo: para resistir ao seu necessário destino, que é finalmente perder, no escuro do passado, as “pistas”, os “fios condutores” da entrada em cena daquilo que produziu a herança – o fio das emergências que se multiplicam numa progressão geométrica, quanto mais se avança na própria procura – o genealogista deve ser cuidadoso na coleta de dados, deve reuni-los de forma meticulosa no “cinza” dos documentos e, ao mesmo tempo, admitir que sua pesquisa supõe um trabalho com hipóteses, com perspectivas, que são as únicas que podem caminhar até lá, onde a falta de documentos sobre a “origem” torna o olhar impossível. Terceiro: a pesquisa sobre uma família normalmente se faz, ou é encomendada, por alguém da própria família, por alguém diretamente interessado nos resultados da pesquisa. Ele, o genealogista é, portanto, parte da família. Faz a genealogia de si mesmo e não pode negar o solo de onde parte sua pesquisa, pois é este solo mesmo que ele procura entender.

1.2.2 GENEALOGIA, GENEALOGISTA E A QUESTÃO DOS VALORES

O procedimento genealógico, apontado anteriormente como a ação própria do genealogista, tem sua origem, em Nietzsche, como uma contraposição, uma resposta efetiva ao “mais sinistro dos hóspedes” que se instala: a tendência ao conformismo niilista do homem moderno. Segundo Nietzsche, na raiz dessa tendência encontra-se um problema axiológico: a tentativa de cristalização de um conjunto de valores que possui, como meta, a auto-diminuição do homem⁵ e, como uma de suas estratégias, para se perpetuar no “palco dos acontecimentos”, o reforço à tendência de não se colocar mais a moral e os valores em questão⁶. Portanto, a genealogia tem sua

⁵ Cf.: Brusotti, 1992, 81ss.

⁶ Cf.: ABM, 228 e adiante, III.1.1.

emergência diante da necessidade de se recolocar em movimento o que tende a se estagnar, a se converter em "água parada".

Outra face desse mesmo problema é a forma como os filósofos, por exemplo, Kant e Hegel, colocam-se diante dos valores estabelecidos no Ocidente, sem se perguntarem, em momento algum, pelo valor desses valores; tomam-nos como pressupostos intocáveis e os utilizam para estabelecer suas fórmulas sobre a moral, a ciência, a política etc.⁷ A partir do momento em que assumem os valores como sendo anteriormente dados ora por Deus, ora pela natureza, ora pela razão, sua labuta passa a consistir, por um lado, em justificá-los e, por outro, em torná-los compreensíveis, pensáveis, racionais. Por esta característica de se colocarem a serviço de valores anteriormente dados é que Nietzsche os denomina de "trabalhadores filosóficos"⁸.

Diferentemente do procedimento desses "filósofos", o genealogista toma como tarefa revirar as profundezas, numa análise das forças em jogo no momento da emergência dos valores e de sua manutenção enquanto valores. Pressupondo que "*le haut et le bas, le noble et le vil ne sont pas des valeurs, mais représentent l'élément différentiel dont derive la valeur des valeurs elles-mêmes*"⁹, o genealogista irá se ocupar da busca deste "elemento diferencial", que se encontra na "origem" de tais valores e de sua manutenção.

Por seu ato básico de colocar o valor dos valores em questão, o genealogista já está rejeitando a postura de "serviçal da filosofia" e procurando realizar a tarefa própria do filósofo, qual seja a de criar valores. Mas, para isto, ele precisa ter em si também um "elemento diferencial", um tipo de vontade de poder nobre, que lhe dê a autoridade de se colocar diante dos valores com o mesmo respeito que "golpes de martelo" podem ter. Ele precisa negar os pressupostos estabelecidos, ou não será diferente dos "trabalhadores filosóficos", pois o "brandir de seu martelo" não é uma banal ação destruidora que deixaria em ruínas aquilo que na concepção da filosofia tradicional "era"; e estas mesmas ruínas, à mercê das infundáveis interpretações de um relativismo sem sentido. A ação do martelo é antes uma forma de demolir uma prisão, de revelar uma figura que se esconde na pedra, na qual dorme "uma imagem, a imagem das

⁷ Cf.: ABM, 211.

⁸ ABM, 211 ["philosophischer Arbeiter"].

⁹ Deleuze, 1991, 2.

imagens". Ela é, portanto, ação de uma vontade criadora, plástica, como define sua ação o próprio Nietzsche ao afirmar: "...em direção ao homem, com constância para o novo, leva-me minha fervorosa vontade de criar; assim é levado meu martelo à pedra"¹⁰. Trata-se, portanto, de um projeto construtivo, no qual o procedimento genealógico se articula com uma "transvaloração [e não uma mera destruição] de todos os valores". A ação criadora do genealogista se assemelha à ação da "criança de Heráclito", e o homem, a pedra à qual dirige seu martelo, "desperta por si um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um incidente, uma ponte, uma grande promessa..."¹¹. Por seu "elemento diferencial" o genealogista se insere na paradoxal história do homem para levá-la ainda mais adiante.

O filósofo, como Nietzsche o concebe, é um determinador, um criador de valores, e seu agir, como alguém que dá nomes, pressupõe um "pathos de distância"¹². Uma necessária tomada de distância da massa disforme, que se constituiu em nome do "bem-estar geral", para poder legislar. Ele precisa ter por princípio que sua ação não pressupõe justificativas, que ela se justifica em si mesma, em sua obra, em sua própria ação plasmadora. E é para poder plasmar que o filósofo tem que arriscar o diferente, tomar como hipótese o que é estranho à moral, num esforço por ser diferente daquilo que o constitui, por se afastar de seus pressupostos. Este é o esforço de Nietzsche que, apesar de seu próprio "solo", do próprio comprometimento com suas "raízes", com os valores "dados", enfim, com a cultura de seu tempo, procura apontar algo diferente. E mais, procura fazê-lo a partir justamente deste "solo", não se comprometendo com os subjugamentos passados, mas tomando-os e tomando também aos próprios "operários da filosofia" como instrumentos, meios para seu fim. A Nietzsche só é possível atingir tal grau de liberdade sendo um "imoralista"¹³.

Pode-se aqui, num rápido parênteses, rever a forma pela qual Nietzsche vai configurando o termo "genealogia", indo para além de um "conhecimento" genealógico

¹⁰ EH, Zarathustra, 8 ["ein Bild, das Bild der Bilder" ... "...zum Menschen treibt er mit stets von Neuen, mein inbrünstiger Schaffens-Wille; so triibt's den Hammer hin zum Steine" - tradução modificada].

¹¹ GM II, 16 ["er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei..." - tradução modificada].

¹² P. ex.: ABM, 257 ["Phatos der Distanz"] Cf. também: GM I, 2 e II, 16.

das origens, desprendendo-se do termo "pesquisa" no sentido de simples acúmulo de informações e também do termo "método", considerado como "caminho", "via" mais apropriada para se chegar a uma verdade que se encontraria perdida no passado. Com Nietzsche a "vontade de verdade" da genealogia é "*vontade de poder*"¹⁴. Ela se exprime simultaneamente como crítica e como ação criadora.

Ainda num sentido muito específico do termo no pensamento de Nietzsche, a genealogia é interpretação. Ela se propõe a reinterpretar, a inverter o sentido da interpretação dominante. Assim sugere Nietzsche: "e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder"¹⁵, mostrando, tanto pela contraposição dada pela inversão quanto pela possibilidade mesmo da inversão, que os valores tomados como "dados" pelos filósofos são também "interpretação e não texto", um "estado de forças"¹⁶. E, diante da possibilidade, de mesmo à sua "perspectiva" se contra-argumentar que também ela não é texto, mas interpretação, responde Nietzsche: "bem, tanto melhor!"¹⁷. O que ele pretende é tomar as regras do jogo, assumir o próprio "impulso tirânico"¹⁸ da filosofia, sem, contudo, querer ocultar o solo de onde se exprime, sua realidade perspectiva. Com isto, Nietzsche não se propõe simplesmente a "desmascarar" a filosofia ou a pretensão à verdade dos filósofos; como estes, pretende portar uma máscara (tendendo mesmo para uma caricatura) como forma de mostrar que todas as demais filosofias também são máscaras. A diferença é que ele não procura cristalizar sua perspectiva como uma "verdade"¹⁹, com o que estaria negando o

¹³ Cf. adiante III.1.1.

¹⁴ ABM, 211 ["ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht"].

¹⁵ ABM, 22 ["und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde"]. Cf. adiante, II.2.

¹⁶ Cf.: Deleuze, "Pensamento Nômade". In: Escobar (org.), s/d, p. 13.

¹⁷ ABM, 22 ["- nun, um so besser!"].

¹⁸ ABM, 9 ["tyranische Trieb"].

¹⁹ Em ABM, 25, Nietzsche recomenda aos filósofos: "evitem o martírio! O sofrimento 'pela verdade!'" ["hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden 'um der Wahrheit willen!']"). Mais adiante, no mesmo texto, pode-se ler também: "afinal, sabem muito bem que não pode ter importância o fato de vocês terem razão, sabem que nenhum filósofo até hoje teve razão, e que poderia haver uma veracidade mais louvável no pequeno ponto de interrogação que colocarem depois de suas palavras de ordem e doutrinas favoritas (e ocasionalmente de si mesmos) do que em todos os solenes gestos e triunfos diante de

jogo das perspectivas, mas fazer seguir o próprio jogo, mantê-lo em movimento – se é que ele poderia parar. Nietzsche atua como uma “vontade de poder ativa”²⁰ que torna o interpretar ativo, que pelo seu dizer “sim” ao próprio jogo quer oferecer-lhe a possibilidade de dar seus próximos passos e com isto levar o homem moderno à sua auto-superação. O genealogista Nietzsche não pode dispensar, por exemplo, o texto de *Para a Genealogia da Moral*, pois carece dele, assim como carece do “cinza”²¹ dos documentos. Mas o próprio texto se compõe como parte de um procedimento. Ele, portanto, antes de querer “provar” alguma coisa, alguma “verdade”, fixando-a num “texto”, busca servir-se do texto para se apossar das regras do jogo, para, “ao seu modo, fazer guerra”. Também seu texto é apenas “sinal” do atuar de uma determinada forma de vontade de poder.

1.2.3 Diferenças entre a genealogia de Nietzsche e a de outros genealogistas da moral

Nietzsche não nega o valor de outros pesquisadores que se ocuparam da origem dos valores morais, mas faz constante menção, por exemplo, aos genealogistas ingleses e ao Dr. Paul Rée. Aos primeiros, por terem sido os responsáveis, até então, pelas “únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral”²², ao Dr. Paul Rée, por ter despertado nele o primeiro impulso²³ para divulgar também suas especulações sobre a moral.

Referindo-se particularmente aos genealogistas ingleses, Nietzsche afirma que seu problema começa quando se propõem a buscar a origem do conceito “bom” naquilo que primeiramente foi útil e nas ações não egoístas. Com o passar do tempo, pelo hábito e pelo esquecimento, estas ações teriam se distanciado de suas origens e passado a ser consideradas como boas em si,²⁴ num movimento “azul”, sem grandes

promotores e tribunais!” [“Zuletzt wisst ihr gut genug, dass nichts daran liegen darf, ob gerade *ihr* Recht behaltet, ebenfalls dass bisher noch kein Philosoph Recht behaltet hat, und dass eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit in jedem kleinen Fragezeichen liegen dürfte, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren (und gelegentlich hinter euch selbst) setzt, als in allen feierlichen Gebärden und Trümpfen vor Anklägern und Gerichtshöfen!”].

²⁰ Essa expressão deve ser retomada especialmente em II.3.3.

²¹ Cf.: GM, Prólogo, 7. Sobre a relação de Nietzsche com a história, veja-se adiante, I.2.5 e, sobre sua relação com os próprios textos: II.2.5 e II.2.6.

²² GM I, 1 [“denen man bisher auch die einzigen Versuche zu danken hat, es zu einer Entstehungsgeschichte der Moral zu bringen”].

²³ Cf.: GM, Prefácio, 4.

²⁴ GM I, 1.

embates ou rupturas. Segundo Nietzsche, esse gesto inicial básico já é suficiente para descaracterizar esta pesquisa como uma genealogia.²⁵

Os genealogistas acreditam que, pelo fato de não tomarem por finalidade um “bem” metafísico, estariam se opondo à metafísica e fazendo ciência.²⁶ Mas seu procedimento em relação à moral revela apenas “um certo desamor e rancor subterrâneo ao cristianismo (e a Platão)”²⁷, além de revelar uma confusão com dois problemas distintos: o da finalidade e o da origem²⁸, pois quando tomam uma finalidade atual de algo e a remetem à sua origem, tornam esse algo inteligível em sua origem por meio de sua finalidade atual (por exemplo, que o castigo existe desde sua origem para intimidar ou vingar). Deslocando a utilidade atual de uma ação para a origem da mesma, estão pensando sua finalidade atual como uma causa já estabelecida desde a origem. Algo que, como uma “essência”, perpassa o tempo sem sofrer sua ação, desenvolvendo-se linearmente na história para uma perfeição cada vez maior, como um trabalho obscuro de algo pré-estabelecido que procura vir à luz desde o primeiro momento. Eles continuam, assim, presos a um sistema de finalidades, e é por isso que não se livram da camisa de força da metafísica; pelo contrário, são seus sucessores mais modernos e também os mais vulgares. O que os genealogistas ingleses fazem é, para Nietzsche, “*tartufic moral*, dessa vez oculta sob a forma nova da cientificidade”²⁹. Na tentativa de serem diferentes, acabam por jogar a análise dos valores num campo mais baixo, assumem a “perspectiva da rã”³⁰, sem com isto resolver a questão dos valores ou realmente problematizá-los. Em última instância, o que eles fazem, tomando o princípio da utilidade, é reproduzir a idéia inglesa de utilidade, a moralidade inglesa, que se expressa nas fórmulas: “o ‘benefício geral’ ou ‘a felicidade da maioria’”³¹, que tem por base o igualitarismo e o nivelamento e que é apenas uma das formas de expressão da moral do rebanho.³²

²⁵ Cf. p. ex.: GM I, 1 e 2.

²⁶ ABM, 228.

²⁷ GM I, 1 [“unterirdische Feindschaft Rancune gegen das Christenthum (und Plato)“].

²⁸ Cf.: GM II, 12.

²⁹ ABM, 228 [“...*moralische Tartuferie* ist, dies Mal unter die neue Form der Wissenschaftlichkeit versteckt“]. Cf. também: GM II, 11.

³⁰ Cf. GM I, 1; ABM, 2 [“Frosch-Perspektiven“].

³¹ ABM, 228 [“dem ‘allgemeinen Nutzen’ oder ‘dem Glück der Meisten’“].

³² Cf., p. ex., ABM, 201.

Tomando os valores atuais e introduzindo-os numa longa história através da qual perseveraram, desde sua origem, passando pelo esquecimento, pelo hábito..., na realidade os genealogistas ingleses não os introduzem na história, mas os isentam da ação da história e do tempo. E, ao colocá-los numa anterioridade inalcançável a qualquer crítica, os protegem e os justificam. Após esse movimento de justificativa, o máximo que podem fazer é criticar eventos particulares, instituições, direito etc., em nome dos valores estabelecidos. O mesmo fazem, por exemplo, Kant, Hegel e Schopenhauer³³ que, como “trabalhadores filosóficos”, não criticam os valores morais, mas os respeitam, colocando-os acima de qualquer questionamento.

Para Nietzsche, compreender a utilidade de algo, de uma forma ou de uma instituição, está longe de significar a compreensão de sua gênese. Para ele, “todas as utilidades são apenas *indícios*”³⁴ da ação das forças no processo histórico. Uma utilidade atual denota apenas uma apropriação, que ocorre numa cadeia de apropriações e que produz sempre novas utilidades. Para refletir sobre a moral de maneira perigosa, os genealogistas teriam que ser, de alguma forma, “imoralistas”: rejeitar os pressupostos da moral, colocar seus valores em questão, olhá-la em sua realidade última, que é indício da ação de uma determinada forma de vontade de poder; o que eles não fazem.

Os genealogistas, com suas especulações, acabam se convertendo em advogados da moral que gostariam de criticar, pois, como os “trabalhadores filosóficos”, também eles não descem aos subterrâneos da moral, mas a tornam inteligível e aceitável a partir de uma nova roupagem, uma roupagem científica; o que não significa qualquer combate à moral, mas àquilo que nela é ressecamento, dogmatização, de tal forma que permitem a ela se afirmar e expandir em novos tempos e em circunstâncias que exigem um “decoro científico”. Por fim, tomando como pressuposto que, para a moral, é interessante “que o menor número possível de pessoas reflita sobre moral”³⁵, eles se colocam, também por essa via indireta, a serviço da moral, pois com suas especulações a tornam algo nada interessante, associando, ainda, o estudo da moral ao esforço por colocar em evidência algo vergonhoso do interior do homem.

³³ Cf.: A, Prefácio, 3.

³⁴ GM, II, 12 [“alle Nutzlichkeiten sind Anzeichen”]. Este tema será desenvolvido no próximo item.

³⁵ ABM, 228 [“dass so wenig Menschen als möglich über Moral nachdenken”].

Apesar da postura crítica de Nietzsche em relação ao trabalho dos genealogistas, seu esforço não é no sentido de refutar suas teorias,³⁶ pois, além dos méritos indicados no primeiro parágrafo deste item, eles possuem ainda, para Nietzsche, uma importância como opositores, enquanto sinais de uma vontade de poder nos moldes do ressentimento. Mas não é somente neste sentido que eles são importantes, ou recairíamos na idéia de refutação, e sim pelo fato de serem os representantes mais modernos do travestimento da metafísica e deste trabalho de justificação da moral, bem como por representarem um momento privilegiado da própria tensão que o trabalho de formação de uma moralidade no homem produz.³⁷ Não se deve, portanto, desprezá-los, da mesma forma que não se deve desprezar o trabalho dos “trabalhadores filosóficos”, mas “tomar seu trabalho como um meio”, tentar dar “a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor”³⁸. A crítica dos valores passa, pois, pela crítica aos que se ocupam da questão dos valores, na própria análise daquilo que eles, sem o saber, oferecem em termos de condições de se pensar para além do próprio homem, motivo pelo qual a genealogia de Nietzsche é também uma genealogia das genealogias.

1.2.4 A linguagem como problema

Considerando o papel da genealogia de desestabilizar entidades fixas, deve-se analisar alguns aspectos da forma como Nietzsche compreende a linguagem e lança mão dela para apresentar sua própria perspectiva. Para elaborar sua perspectiva, Nietzsche precisa desmontar o emaranhado de ficções que ali foi construído. Ele faz essa desmontagem por meio da etimologia, da filologia e da história, numa espécie de “história da emergência do pensamento”, que utiliza para mostrar que esses conceitos, tidos como absolutos, também foram “gestados”³⁹, e para reconduzi-los ao jogo das interpretações, que lhes é próprio.

³⁶ Cf.: GM, Prefácio, 4 e 5.

³⁷ Cf.: GM II, 1.

³⁸ GM, Prefácio, 7 [“einem so scharfen und unbetheiligten Auge eine bessere Richtung”].

³⁹ KSA 11, 613 [“Entstehungsgeschichte des Denkens” ... “geworden”].

Nietzsche identifica a história da linguagem como "a história de um processo de abreviação"⁴⁰. Em primeiro lugar, porque, das muitas vivências de um indivíduo, somente aquelas que se repetem inúmeras vezes são compreendidas e designadas por palavras. Em segundo, porque para haver comunicação não basta nomear experiências de um indivíduo, mas devem ser nomeadas as experiências que são comuns a várias pessoas. Em terceiro, porque a necessidade de um bom entendimento entre os indivíduos, no intuito de evitar perigos (mal entendidos), exige que a comunicação seja mantida no campo das expressões mais habituais, de tal forma que "comprendre c'est éгалer"⁴¹. As experiências mais raras não ganham direito de cidadania no campo da linguagem, ao contrário, são as "vivências medianas e vulgares"⁴² que, de forma privilegiada, se convertem em linguagem.

Para Nietzsche, a linguagem e a lógica são recursos que o intelecto humano produz e de que lança mão para tornar o mundo formulável, calculável.⁴³ Por sua vez, o intelecto humano é também algo útil, uma "ferramenta"⁴⁴ utilizada com o propósito simples de facilitar a vida⁴⁵. E, se o utiliza, se o homem pensa, isto não significa que ele apreenda qualquer conhecimento (Erkenntnis), muito menos, qualquer "conhecimento em si", mas apenas que faz abstrações, simplificações e reduções, sempre com fins práticos de "designar, de ordenar o acontecer, para torná-lo manejável para nosso uso"⁴⁶.

Com a concepção do intelecto como um instrumento, surge a pergunta: instrumento para que finalidade? Por que tornar o mundo formulável, calculável? Se, num primeiro momento, é aceitável como resposta que isto se faz como "condição para a vida", deve-se ter presente, que seria um reducionismo da perspectiva nietzschiana

⁴⁰ ABM, 268 ["die Geschichte eines Abkürzung-Prozesses"]. Cf.: GD, Streifzüge... 26.

⁴¹ KSA 12, 51.

⁴² ABM, 268 ["durchschnittlichen und gemeinen Erlebnissen"]. Cf.: KSA 12, 34 e 105.

⁴³ Cf.: ABM, 14; KSA 12, 190 e 391.

⁴⁴ KSA 11, 661 ["Werkzeug"]. Cf. também, ABM, 24: "Ó santa simplicidade! Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! (...) Como tomamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta!..." ["O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch! (...) Wie haben wir Alles um uns hell und frei und leicht und einfach gemacht!..."].

⁴⁵ KSA 11, 167. Cf.: KSA 13, 279 e também, adiante, II.1.6.

⁴⁶ KSA 11, 637 ["Das Denken ist uns kein Mittel zu 'erkennen', sondern das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unsern Gebrauch handlich zu machen."]. Cf., p. ex.: KSA 11, 164; 645; 701 e KSA 12, 369.

querer entender o esforço do intelecto para interpretar o mundo apenas como "condições para a vida"⁴⁷.

De acordo com Nietzsche, "a realidade consiste a cada vez no particular jogo-conjunto de ações e reações conduzido no interior de complexas formações de centros de força"⁴⁸. E, nesse jogo, o que cada ser vivente pretende é tornar-se senhor deste mundo, das coisas, para o que ele lança mão do intelecto. Nesse contexto, "condições para a vida" deve significar condições para a sua "expansão". Nessa relação, disposto como conflito, também o conhecer tem uma função instrumental, pois ele mesmo é sempre algo que se dispõe por alguma finalidade.⁴⁹ Conhecer é sempre conhecer algo em uma relação de vontade de poder, como meio para se conseguir estabelecer uma dominação, para se obter mais poder: "o conhecimento trabalha como *instrumento* do poder"⁵⁰. E a linguagem, que surge no contexto do "anseio por poder de formações de domínio", isto é, no contexto de uma interpretação, é, ela mesma, "uma maneira de expressão do querer-poder"⁵¹.

A compreensão da expressão "condição para a vida", pela qual se dá o processo de reconhecimento da realidade, não pode deixar margem à idéia de uma "tendência de autoconservação" (*selbsterhaltende Tendenz*), ou da própria vida como simples "adaptação". Todo esse processo se dá como meio de expansão de poder, como forma de se assenhorar de algo.

As ações do intelecto estão numa relação de subordinação às nossas estimativas de valor, que expressam nosso impulso para poder. Em um fragmento de 1885, Nietzsche afirma que, por sua vez, "nossos impulsos são reduzíveis à *vontade de poder*" e, também, que "a vontade de poder é o fato último, para o qual somos tragados"⁵². Portanto, a linguagem é também "vontade de poder e nada além disso".

⁴⁷ Cf. adiante, II.1.6.

⁴⁸ Müller-Lauter, 1974, 23 – 24 ["die Realität besteht im je besonderen Gesamtspiel von Aktionen und Reaktionen, die innerhalb komplexer Gebilde von Kraftzentren gesteuert werden"]. Ele toma como referência: KSA 13, 371. Cf. adiante, II.1.

⁴⁹ Cf.: KSA 12, 142; KSA 13, 303 e também, adiante, II.2.

⁵⁰ KSA 13, 302 ["die Erkenntniß arbeitet als *Werkzeug* der Macht. So liegt es auf der Hand, daß die wächst mit jedem Mehr von Macht..."].

⁵¹ Müller-Lauter, 1974, 17 ["...erwächst aus dem Machtstreben der Herrschafts-Gebilde" ... "Sprechen ist eine Ausdrucksweise des Machtvollens"].

⁵² KSA 11, 661 ["unsere Triebe sind reduzierbar auf *den Willen zur Macht*" ... "der Wille zur Macht ist das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen"].

Mas, porque a própria linguagem simula unidades, ela acaba, normalmente, sendo compreendida como uma articulação de coisas que podem ser “apreendidas” como “entes”, numa evidente superestimação da capacidade do intelecto. É justamente aqui, segundo Nietzsche, que se inicia um problema que culmina em estabelecer, como realidade, conceitos como “substância”, “predicado”, “objeto”, “sujeito”, “ação”, “realidade” etc., isto é, em conceber um mundo metafísico, vale dizer, ‘mundo verdadeiro’⁵³. Para Nietzsche, a necessidade metafísica que se criou em relação a conceitos como “ser”, “substância”, “coisa em si” tem sua origem num tipo de superestimação da linguagem, da gramática e também da lógica.

Segundo Nietzsche, esses “mais elevados conceitos” com os quais se articula esta linguagem convertida em uma espécie de metafísica não são nada mais que “conceitos mais vazios”⁵⁴. Não há qualquer “coisa em si”. A crença em “algo em si” é a crença em uma ficção, da mesma forma que a crença na possibilidade do conhecimento da “coisa em si”⁵⁵. Esses “conceitos” se originam da necessidade que se tem da linguagem e da cristalização da forma popular de compreender os acontecimentos em um hábito.⁵⁶ O povo se habitua a traduzir o mundo por meio de uma “interpretação errada das experiências”⁵⁷, separando, por exemplo, a força de sua exteriorização.⁵⁸ Por sua vez, os filósofos que não conseguem se distanciar do preconceito popular⁵⁹ tomam-no e o exageram.

Resumidamente, pode-se fazer uma análise lingüística da emergência daqueles conceitos entendidos como os “mais elevados”, que possibilite demonstrar que eles

⁵³ KSA 12, 390 [“...wir sind bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen, Substanz Prädicat Object Subject Action usw., als Realitäten zu setzen: d. h. eine metaphysische Welt zu concipieren, d. h. ‘wahre Welt’”].

⁵⁴ CI, “A ‘razão’ na filosofia”, 4 [“höchsten Begriffe” ... “leersten Begriffe”].

⁵⁵ KSA 11, 614 - 615.

⁵⁶ Cf., p. ex., KSA 11, 637.

⁵⁷ KSA 11, 633 [“irrhümlichen Auslegung der Erfahrung”]. Cf.: GM I, 13.

⁵⁸ Cf.: GM I, 13 e, adiante, II.1.2.

⁵⁹ Cf.: ABM, 19. Esta idéia já se encontra de forma resumida também no Prefácio de *Além de Bem e Mal*, quando Nietzsche discorre sobre o que fora necessário para assentar os alicerces das sublimes e absolutas construções filosóficas dos dogmáticos: “alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), alguma sedução por parte da gramática, ou temerária sedução por parte de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” [“irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich- Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlichallzumenschlichen Thatsachen”].

possuem, como pressupostos para o seu "valor em si", apenas uma espécie de crença metafísica. O "eu" é um dos primeiros conceitos básicos que o homem inventa e que aprende a utilizar quando retém na memória "cinco ou seis 'eu não quero'"⁶⁰. Outro conceito é o "ser" (sein), que se produz em oposição ao conceito "nada" (nichts)⁶¹. Numa decorrência dos conceitos iniciais "eu" e "ser", o homem passa a falar em eu, "ego", "alma" e, por fim, chega ao conceito "sujeito". É a experiência da abstração que permite ao homem falar em "sujeito", e é a partir dela que cria outros conceitos como "ente", "substância" etc. É também a partir do conceito "sujeito" que ele estabelece relação com "objetos", "coisas" etc., acrescentando ainda os conceitos de "movimento", que retratam as diferentes relações do "sujeito" com "objetos" e a relação de objetos entre si. A esse conjunto, deve-se remeter a noção de "conhecimento", que indica uma forma peculiar de relação do sujeito com os objetos. Nessa espécie de "fábula", pode-se acrescentar aqueles que afirmam que o "conhecimento" é tornado possível por "categorias", como "causalidade", formas puras como "espaço" e "tempo", que são dadas "a priori", intrínsecas, no "sujeito"...

Para Nietzsche, essa grande corrente de conceitos, que vão se agarrando uns aos outros para se garantir, não possuem qualquer valor de realidade. Eles são, antes, sintomas de que determinada forma de vontade de poder tomou a linguagem a seu serviço, conferiu-lhe um modo determinado de interpretação e teve poder suficiente para apresentar essa forma de interpretação como sendo "a" interpretação, ou melhor, não mais como interpretação, mas como "a" verdade de conceitos que "são" e que não "emergem" de interpretações. Com isto, ela confere uma espécie de função transcendental pura a coisas que tiveram, inicialmente, funções regulativas para a vida.

Apesar de Nietzsche ser um crítico em relação à linguagem, não se deve pensar que ele queira negar seu valor, o valor da gramática, ou do pensar lógico. Tal atitude seria algo sem sentido, pois ele nem poderia articular os conceitos necessários para fazer sua crítica, que, no caso se dirige contra a pretensão que se estabeleceu, no campo da gramática e da lógica, de se produzir e de se utilizar conceitos de validade perene, que remetem a essências. Para ele, os conceitos não "remetem a algo", são

⁶⁰ GM II, 3 [...funf, sechs 'ich will nicht'].

⁶¹ Cf.: KSA 11, 64.

apenas indícios, sintomas de dominações e, disposta em seus escritos, a linguagem também deve corresponder à idéia de meio, de instrumento para a desarticulação de formações de poder e para a imposição de novas formas, de novas interpretações.⁶²

1.2.5 A relação da genealogia com a história

O primeiro ponto que deve ser considerado ao se tomar a relação entre genealogia e história, particularmente no que se refere ao texto da *Genealogia da Moral*, é que o leitor não se encontra diante de uma descrição histórica, de algum “relato histórico”, de uma “história dos sistemas éticos”, ou ainda de qualquer “história tradicional” ou “história natural da moral”⁶³. Nietzsche utiliza a história, serve-se do conhecimento histórico como de um instrumental, de uma ferramenta, assim como se serve da filologia, sem no entanto conferir aos seus escritos o caráter de uma filologia. É para fazer uma crítica do valor dos valores morais, melhor dizendo, de nossos “preconceitos morais”⁶⁴ – e isto no contexto de um engajamento de Nietzsche –, que ele procede ao levantamento histórico e filológico das condições que possibilitaram a produção desta moral; para isso, leva a efeito sua genealogia (*Ahnenforschung*).

A pesquisa pela “origem” de algo, como foi visto anteriormente, está ligada ao termo “genealogia” antes mesmo de sua utilização por Nietzsche. No texto de *Para a Genealogia da Moral*, o sentido de uma busca da gênese (*Ahnenforschung*) é apresentado nos seguintes termos: “...para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”⁶⁵, indicando a busca pelo “solo” de onde se originam e onde se enraizam os valores morais,⁶⁶ uma busca por sua proveniência, por sua emergência no “palco dos acontecimentos”, o que Nietzsche define também ou como “história da

⁶² Tome-se como exemplo especialmente o parágrafo 13 e os seguintes da Primeira Dissertação da *Genealogia*, quando Nietzsche apresenta aspectos da “outra origem do ‘bom’”, lançando mão de uma construção que lhe permite mostrar o caráter perspectivo de valores que se apresentam como perenes e universais.

⁶³ Stegmaier, 1994, 63 [“herkömmlich Geschichte” ... “Naturgeschichte der Moral”].

⁶⁴ GM, Prefácio, 2 [“moralische Vorurtheile”].

⁶⁵ GM, Prefácio, 6 [“...und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben”].

⁶⁶ Cf.: Giacóia, 1989, 100.

emergência⁶⁷; ou, querendo diferenciá-la da história no sentido tradicional, como uma "história efetiva da moral"⁶⁸.

O olhar do genealogista considera "...que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade". Ele parte do princípio "...que todo acontecimento no mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*" e pressupõe ainda "que todo subjugar e assenhorar-se é um novo arranjo, um ajuste, no qual o 'sentido' e a 'finalidade' anteriores são necessariamente obscurecidos ou apagados"⁶⁹.

Considerando que a utilidade de "algo" – como por exemplo "de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso"⁷⁰ – é resultado da ação de uma forma específica de vontade de poder que, num determinado momento do jogo, se assenhora de suas regras, impondo-se sobre as demais, o "conhecimento" que o genealogista vai buscar produzir tem a ver com o surgimento deste "algo" enquanto um significado que é resultado dessas forças em conflito. Considerando também que este "algo" entendido como sua utilidade, significado, não é anterior ao conflito, e que sua própria "realidade" é resultado deste conflito ainda não resolvido, não se pode imputar-lhe uma estabilidade, mas concluir que ele possui uma "mudança de formas" (*Form-Verwandlungen*), caracterizada pela fluidez (*flüssig*) e, se sua forma é "fluente", "o 'sentido' é mais ainda". "Algo" não é realidade ou "representação" da realidade, "mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função"⁷¹. A única realidade é,

⁶⁷ P. ex.: KSA 11, 613 ["Entstehungsgeschichte"].

⁶⁸ GM, Prefácio, 7 ["wirklichen *Historie der Moral*"].

⁶⁹ GM II, 12 ["...dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird" ... "dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herwerden* ist" ... "dass wiederum alles Überwältigen und Herwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige 'Sinn' und 'Zweck' nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss" - tradução modificada].

⁷⁰ GM II, 12 ["eine Rechts-Institution, eine gesellschaftliche Sitte, einen politischen Brauch, eine Form in den Künsten oder im religiösen Cultus"].

⁷¹ GM II, 12 ["der 'Sinn' ist es aber noch mehr" ... "aber alle Zweck, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat"].

portanto, aparência, reflexo⁷² de “processos de subjugamento”⁷³, e a genealogia, uma sintomatologia.⁷⁴

Tomando “algo” como um signo e sua história como uma “ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes”⁷⁵, o genealogista irá justamente mostrar que em seu “começo histórico” não há uma “identidade primeira”, mas a discórdia e o disparate; que sua construção não pode ser apontada como “obra” da “razão”, mas do acaso do jogo⁷⁶, e que, se há um caráter de “necessidade” e de “calculabilidade” no curso desse jogo, isto “não ocorre porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis”. Nele, a única “lei” é a da vontade de poder, que em sua busca por assenhorar-se, interpretar e impor sua interpretação para todo o resto tira, “a cada instante, suas últimas conseqüências”⁷⁷. É nesse estado de forças em conflito que se tem a emergência de “algo”. Uma emergência que pode ser entendida como uma entrada em cena de forças. E a “cena” pode ser entendida como o movimento da distribuição das forças – umas frente às outras, umas sobre as outras – num campo que não é fechado, controlado, mas que se fixa, a cada momento, de diferentes formas, e cuja única regra é o prazer calculado da obstinação pelo reativar incessante do jogo.

A idéia de “algo” associado a um “signo” se opõe diretamente à idéia de “coisa” no sentido aristotélico. Mas Nietzsche não pretende marcar uma diferença somente em relação a Aristóteles, mas a toda uma tradição que vai de Sócrates a Schopenhauer e que se caracteriza pela busca da “essência” exata “da coisa”, daquilo que lhe confere uma “identidade”, da sua “forma” imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo, daquilo que permanece apesar dos conflitos e astúcias, uma vez que estes últimos só alteram suas afecções exteriores.

A metafísica, ao postular a conservação da “essência” das coisas, está propondo uma forma de se relacionar com os conceitos de “finalidade” e “sentido” que pode ser

⁷² KSA 11, 654 [“Schein”].

⁷³ GM II, 12 [“Überwältigungsprozessen”].

⁷⁴ Cf. também: Deleuze, 1991, 3 - 4; J. Granier, 1966, 152ss.

⁷⁵ GM II, 12 [“eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen”].

⁷⁶ Cf. p. ex.: GM I, 13.

⁷⁷ ABM, 22 [“...nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*” ... “jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht”].

definida como uma "teleologia da auto-conservação"⁷⁸, pois afirma que todas as coisas têm, por finalidade, permanecer, na essência, aquilo que são. Contra essa idéia, Nietzsche apresenta o princípio do acaso. "O acaso pode encontrar a mais bela melodia"⁷⁹.

A compreensão histórica de "algo", como faz a história tradicional, e também os genealogistas ingleses ou Hegel, respeita o princípio teleológico da metafísica, de que esse "algo" atravessa a história sempre idêntico a si mesmo, estável a partir de um fim já dado de forma essencial em sua origem e de uma tendência a evoluir na direção desse fim. Este "algo", entendido como um ser cuja identidade e evolução se dão por uma determinação intrínseca e que não depende de outrem, ou de fatores externos, é, por isso mesmo, em última instância, subtraído da história, que é um constante dominar e subjugar. O próprio conhecimento de seu "processo histórico", segundo esta forma de se ler a história, só se torna possível graças à ligação entre os conceitos "origem", "fim" e "desenvolvimento".

A oposição que Nietzsche pretende estabelecer é, portanto, entre história e metafísica. Mas, para isso, ele precisa resgatar a própria história da égide da metafísica. Ele opõe aos conceitos "estáticos" da metafísica o princípio de que nada se "fixa" na história, mas que a história é um fluir de signos, dominações, enfim, de vontade de poder. Pelo próprio movimento de recolocar algo na história (numa "*wirkliche Historie*"), o genealogista descobre ainda que este "algo" não tem "essência", justamente porque é "sinal" de um movimento que, como ele, não é "independente", mas que só é concebível em uma relação que tem por princípio a instabilidade. A própria história que o genealogista faz não é a história de uma coisa, mas de um "signo". A "coisa", entendida como signo, salta do princípio da estabilidade para o da provisoriedade e se converte, de algo posto e estável, em um sentido provisório. Esse é o significado de resgatar a fluidez de "algo", e isso equivale a recolocá-lo na história. "Algo" só é seu sentido, e todo sentido só dura até que outra vontade de poder mais forte lhe imponha uma nova significação.

⁷⁸ Spaemann, 1981, 194 ["Teleologie der Selbsterhaltung"].

⁷⁹ "Der Zufall kann die schönste Melodie finden". Citado por Spaemann, 1981, 195. Como veremos adiante, o acaso é o que rompe com a pretensa linearidade da história.

Considerando a idéia de sintomatologia, o papel do genealogista será o de buscar apontar a constituição de sinais, mostrar as diferentes interpretações que lhes dão sentido, indicando as forças em ação que lhes possibilitaram a emergência, a forma como essas forças jogam, a maneira como lutam, como se esforçam para escapar da degenerescência e recobrar o vigor. Por este movimento de retorno efetivo à história, descobre-se, enfim, que nas “origens”, por exemplo, do homem moderno (que se apresenta como o ápice de um “processo civilizatório”, como seu “fruto maduro”), não há nada de sublime, mas que ele também é um “fruto *tardio*”⁸⁰, engendrado pela violência e pela crueldade, um alto preço que seu próprio processo de constituição procura ocultar.

É possível desde já perceber o importante papel que desenvolve o termo “origem” para o procedimento genealógico. É para distinguir entre uma concepção de “origem” que remete a pesquisa histórica a uma busca por aspectos intrínsecos que se encontram no início de algo, e que se desenvolvem na história rumo a uma perfeição cada vez maior, e outra concepção de origem que remete a movimentos de forças que determinam sentidos e que entende a própria finalidade atual como força – como parte de uma estratégia –, que Nietzsche diferencia, ainda que por um momento, os termos “Herkunft” (para apontar a própria “investigação”) e “Ursprung” (para apontar a pesquisa dos outros genealogistas da moral).

O texto mais significativo da utilização demarcada desses termos é o Prólogo de *Para a Genealogia da Moral*, em que o autor aponta, por um lado, o seu objetivo, que é o de se ocupar com “a origem (Herkunft) de nossos preconceitos morais”⁸¹ e, por outro, o trabalho dos demais genealogistas que se ocupam com “a origem (Ursprung) de nossas impressões morais”⁸². Ele distingue também, por esses termos, suas pesquisas da fase madura (Herkunft) de suas especulações infantis (Ursprung) quando, aos 13 anos, se perguntava sobre a origem (Ursprung) do mal e a buscava “atrás do mundo”⁸³. A tentativa do “Nietzsche infantil” de ser imoralista foi tão bem sucedida quanto a dos genealogistas ingleses e a de Paul Rée. Em ambos os casos, não se pôde dar conta de

⁸⁰ GM II, 3 [“reife Frucht” ... “späte Frucht”].

⁸¹ GM, Prefácio, 2 [“die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile”].

⁸² GM, Prefácio, 4 [“der Ursprung der moralischen Empfindungen”]. Nietzsche faz referência ao texto de *A origem das impressões morais*, de 1877, do Dr. Paul Rée.

fazer uma crítica à moral, pois aceitaram os fundamentos dessa moral no próprio ato de se propor a buscar sua "origem" além deste mundo. Não é também pouco importante o fato de que esse modo de especulação infantil de Nietzsche o tenha conduzido a Deus como origem do mal. Diferentemente, o "Nietzsche maduro" vai buscar "neste mundo"⁸⁴ as condições de invenção (*Erfindung*)⁸⁵ dos valores morais, demonstrando que eles não passam de preconceitos, de coisas muito humanas.

A preocupação de Nietzsche com a proveniência (*Herkunft*) dos valores morais tem início, como foi visto anteriormente (I.1.1), segundo ele, em *Humano Demasiado Humano* e, embora faça menção a esses escritos como uma "expressão primeira, modesta e provisória" daquilo que se desdobrará em *Para a Genealogia da Moral*, deve-se notar que ele se refere a eles como pesquisa pela "*Herkunft*". Isto não significa que neles, ou na própria seqüência do texto da *Genealogia*⁸⁶, ele manterá o uso demarcado desses termos. O que Nietzsche quer deixar claro "nesse momento"⁸⁷, com a utilização diferenciada dos termos "*Ursprung*" e "*Herkunft*", é que suas pesquisas, a partir de *Humano, Demasiado Humano*, são de outra ordem em relação às demais pesquisas sobre a moral; que ali se estabelece algo novo em relação a uma busca que sempre esbarrou nas malhas (na teia da "divina aranha") da metafísica, diga-se, "da" própria moral.⁸⁸

⁸³ GM, Prefácio, 3 ["hinter der Welt" - tradução modificada]. Cf. AC, 57.

⁸⁴ A expressão "neste mundo" equivale ao mundo como Nietzsche o entende: como vontade de poder (ABM, 36 – cf. adiante II.1 e, especialmente, II.1.5). É neste sentido que se pode associar a pesquisa dos genealogistas a uma busca das "origens" para "além deste mundo".

⁸⁵ Cf.: Foucault, "A Verdade e as Formas Jurídicas", 11.

⁸⁶ Lembre-se que o Prólogo à *Para a Genealogia da Moral* foi feito após o texto (KSB, 8, 154. Cf.: Stegmaier, 1994, 34).

⁸⁷ Esta questão é apontada por Michel Foucault no texto em homenagem a Jean Hyppolite, de 1971. Foucault parte da diferenciação utilizada por Nietzsche no Prólogo à *Genealogia* para fazer uma interessante elucidação quanto à distinção entre a genealogia de Nietzsche e a de outros genealogistas, entre a forma própria de Nietzsche fazer filosofia e a filosofia, na sua forma clássica, e entre a forma própria de Nietzsche se apropriar da história e a história tradicional. Servimo-nos da argumentação de Foucault com uma pequena reserva, pois, apesar de apontar a utilização diferenciada dos termos "*Ursprung*" e "*Herkunft*" em alguns escritos de Nietzsche, ele toma indistintamente tanto os textos de 1886 e 1887 como os anteriores ao *Zaratustra*, tais como *Humano Demasiado Humano*, *Aurora* e até mesmo nas *Considerações Extemporâneas (Acerca da Utilidade e da Desvantagem da História Para a Vida)*. Para nós, como vimos (I.1.2), há algo novo nos últimos escritos de Nietzsche, algo que ele quer apontar justamente com a utilização diferenciada desses termos. Por fim, acreditamos que não se deve perder de vista que Foucault está "utilizando" (Foucault, 1989, 143) Nietzsche para os propósitos de sua própria filosofia.

⁸⁸ Cf. A, Prefácio, 3.

Nietzsche deixa clara a oposição de seus escritos ao postulado básico da filosofia tradicional, de que na "origem" encontra-se a "verdade" da "coisa", anterior ao conhecimento positivo, às ideologias, ao discurso e à proliferação de erros que a obscureceria. Ao rejeitar a pesquisa da "origem", está rejeitando os postulados de "essência", "identidade", "coisa em si" etc., e, ao tomar a "verdade" de algo como sintoma de uma interpretação, quer chegar não à "origem", mas ao "destrinchamento", "desemaranhamento" do jogo de forças que se encontra na proveniência (Entstehung) de algo, mostrando que onde se via "sacralidade" há um começo "baixo", "impuro"⁸⁹.

Uma vez desconstituídas as premissas básicas que norteavam a pesquisa sobre os inícios da moral, uma vez demonstrado que seus pressupostos absolutos eram apenas preconceitos e resultados de jogos de interpretação, Nietzsche pode colocar então a questão: "sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? e que valor têm eles?". Tem-se aqui a chave da relação entre a genealogia e a história, pois é a partir dessa questão e desses pressupostos que ele vai olhar para a história: "para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos..."⁹⁰; que ele vai, enfim, dispor do que lhe fora colocado ao alcance das mãos, a fim de revirar as "mesquinhas" presentes na proveniência da moral para fazer aparecer as suas condições de invenção, o interpretar e o apoderar-se, dos quais procede o valor de seus valores.

Em um fragmento de 1885/86, pode-se encontrar uma formulação sintética do princípio-chave da genealogia, de seu desdobramento e do ganho que ela proporciona, qual seja uma liberdade diante da moral: "bem e mal são apenas interpretações, e de modo nenhum algum fato, algum 'em si'. Pode-se descobrir a origem deste tipo de interpretação, pode-se fazer a procura e, com isso, lentamente se libertar da arraigada necessidade (coação) de interpretar moralmente"⁹¹.

⁸⁹ Veja-se, p. ex., "como se *fabricam ideais* na terra?" ["wie man auf Erden *Ideale fabriziert?*"] in: GM I, 14.

⁹⁰ GM, Prefácio, 3 ["unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurtheile gut und böse? und welchen *Werth* haben sie selbst?" ... "darauf fand und wagte ich bei mir mancherlei Antworten, ich unterschied Zeiten, Völker, Ranggrade der Individuen..."].

⁹¹ KSA 12, 131s ["Gut und böse sind nur Interpretationen, und durchaus kein Thatbestand, kein An sich. Man kann hinter den Ursprung dieser Art Interpretation kommen; man kann den Versuch machen, damit sich von der eingewurzelten Nöthigung, moralisch zu interpretieren, langsam zu befreien"].

Considerando estes últimos pressupostos, pode-se recolocar, agora em uma nova esfera, a questão da diferença entre genealogia e história a partir de dois pontos básicos:

Primeiro. Enquanto a história tradicional supõe em sua reconstrução do passado “une vérité éternelle, une âme que ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi”⁹² passível de ser apreendida em sua totalidade, em um movimento contínuo, a genealogia “réintroduit dans le devenir tout ce qu’on avait cru immortel chez l’homme”⁹³, num esforço que, por um lado, prescinde da história “pour conjurer la chimère de l’origine”⁹⁴ e, por outro, precisa se prevenir contra os próprios postulados de origem, verdade em si, continuidade, teleologia etc., da história, para poder servir-se dela. Sua cor deve ser “o cinza”, “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido; em síntese, a longa quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”⁹⁵.

A genealogia pressupõe um trabalho meticuloso que lhe possibilite fugir das simplificações que se fazem para reduzir a realidade a algo compreensível, *azul*, e manter o que passou na dispersão que lhe é própria, no cinza, na proliferação de acontecimentos que formaram o que aparece como único; mas nem por isso ela deve produzir um comportamento “teso” diante da moral, pois, servindo-se da história, revela que em sua “origem” também “nossa velha moral é coisa de *comédia*”⁹⁶ e nada puro, fantasticamente saído das mãos do criador. Ela se serve da história, e a própria história, entendida então como “história efetiva”, lhe possibilita rir das “solenidades da origem”.

Para o genealogista, o conhecimento histórico, tanto em sua produção, quanto em sua utilização – por exemplo, para oferecer um “caráter inteligível” ao mundo –, só faz sentido como parte e ramificação de uma forma de vontade de poder. Portanto, ver o mundo “de dentro” equivale a vê-lo como vontade de poder⁹⁷, única “realidade”, que permanece no desdobrar do jogo, e filosofar é buscar conhecer a emergência e os

⁹² Foucault, 1994, 146.

⁹³ Foucault, 1994, 147.

⁹⁴ Foucault, 1994, 140.

⁹⁵ GM, Prefácio, 7 [“das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!” – trad. modificada].

⁹⁶ GM, Prefácio, 7 [“unsre alte Moral gehört in die Komödie”].

⁹⁷ Cf.: ABM, 36.

jogos de manutenção e desaparecimento das forças neste “palco”, envolver-se em sua emergência para poder lá tomar parte, ser legislador, criador de valores.

Segundo. A genealogia não se coloca no palco das discussões com a pretensão de fazer uma “observação desinteressada”, o que seria “um absurdo sem sentido”⁹⁸, e que é o que pretende o historiador tradicional ao olhar para a história: um saber neutro, insensível, sem escolha e, ao mesmo tempo, sem que nada lhe escape, que se pretende objetivo e exato no tratamento dos “fatos”. O historiador tradicional toma sua perspectiva como sendo universal e esconde seu querer para mostrar um pretenso querer eterno, que acaba se identificando com a crença na “Providence, aux causes finales et à la teleologie”⁹⁹. Diferentemente, pelo fato de que por trás das coisas não há essência, de que elas são sem essência, o único saber aceitável para o genealogista é um saber perspectivo. Portanto, é algo sem sentido, para ele, não querer conferir ao seu saber um caráter perspectivo, buscando, por exemplo, ocultar o lugar desde onde lança seu olhar. Ele não teme conceber seu saber como um saber perspectivo e também não esconde sua opção avaliadora: “moral como consequência, como sintoma, máscara, tartuferia, doença, mal-entendido; mas, também, moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno”¹⁰⁰.

Por seu procedimento, que não é simples apresentação de fatos, o genealogista faz deliberadamente o que o historiador neutro não pretende fazer (mas faz): ele se envolve com os “fatos”, melhor, com os “jogos de interpretação”. Sua análise é também avaliação e tentativa de cura. Ela apresenta, por exemplo, um diagnóstico: superestimação da compaixão – que é um caminho para um passivo niilismo – como a doença; mostra sua procedência pelo conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasce, sob as quais se desenvolve e se modifica; e – a partir dessa história da procedência – aponta o procedimento necessário para a cura: uma crítica ao próprio valor dos valores morais que seja capaz de fazer a própria moral seguir adiante, dar seus próximos passos, o que é condição para se pensar para além desta moral. Ao procurar, por meio dos signos, identificar a vontade de poder que se assenhorou das

⁹⁸ GM III, 12 [“interesselose Anschauung” ... “welche ein Unbegriff und Widersinn ist”].

⁹⁹ Foucault, 1994, 151.

¹⁰⁰ GM, Prefácio, 6- [“Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift”].

regras produzindo significados, o genealogista pretende também dar a essas regras uma nova interpretação, produzir novos significados, pois ele também é vontade de poder atuante.

SEGUNDA PARTE

ASPECTOS DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE:

Análise dos pressupostos teóricos do pensamento de Nietzsche – vontade de poder, perspectivismo e niilismo – que norteiam sua crítica à moral

II.1 VONTADE DE PODER¹

Nietzsche fornece uma chave de leitura para a *Genealogia da Moral* quando a denomina com a expressão “um escrito polêmico”, inserindo-a no contexto do conflito – da luta por interpretação – próprio à vontade de poder. Conforme foi visto (I.1.1 e I.1.2), a indicação da vontade de poder nas origens dos nossos preconceitos morais é um dos traços mais importantes dos escritos de Nietzsche sobre a moral posteriores ao *Zaratustra*.

O tema “vontade de poder” desempenha um papel nuclear neste trabalho e se desenvolve nele como um todo. A exposição feita neste capítulo sobre a “doutrina” de Nietzsche reúne algumas informações na forma de uma “visão geral”, que procura corresponder à idéia de que não se pode dispor de algo sem antes conhecê-lo.

Conforme será visto, a perspectiva nietzschiana da vontade de poder² se encontra “espalhada” por sua obra, especialmente nos escritos que vão de 1884 a 1888 e, de forma particular, em fragmentos não publicados pelo próprio Nietzsche, nos quais o leitor se vê diante de um turbilhão de informações nas formas mais variadas: críticas, pedaços de textos, projetos de novas obras etc. O objetivo deste capítulo não é fazer do que está “fragmentado” um escrito organizado ou, da perspectiva nietzschiana, um sistema, mas, em função das necessidades que se colocam para a compreensão da questão e para a sequência deste trabalho, reunir alguns aspectos nucleares desta perspectiva. Quanto à organização, este capítulo será disposto da seguinte maneira: primeiramente, serão feitas algumas considerações sobre as formas em que a “doutrina” de Nietzsche se encontra

¹ Optou-se por traduzir “Wille zur Macht” por “vontade de poder” para dar ênfase à idéia de poder como jogos de poder e, também, para distanciar esta interpretação da possibilidade de associar poder (Macht) à potência (Potenz), conceito próprio à filosofia aristotélica.

² Embora o próprio Nietzsche utilize o termo “Lehre” (= doutrina, cf. p. ex.: CI, V, 8) para se referir à sua filosofia, bem como os termos “Satz” (= proposição, teorema, tese, cf.: ABM, 36) e “Hypothese” (= hipótese, cf. ABM, 36) para indicar sua idéia de mundo como vontade de poder; utilizar-se-á aqui, preferencialmente, o termo “doutrina”, destacado com aspas, ou “perspectiva”, este último em especial quando quisermos enfatizar a idéia de uma proposição que se coloca diante de outras, como contraposição, que é vital para a nossa análise. Cf. adiante II.2.

disposta, tanto nas obras destinadas à publicação quanto em fragmentos inéditos; em seguida, mantendo a idéia de uma apresentação da “doutrina” no contexto de contraposições, serão tratados alguns aspectos **da concepção mecanicista do mundo**, que estão presentes de forma determinante na filosofia do século XIX e cuja crítica é condição *sine qua non* para se compreender alguns aspectos da visão de mundo que se molda na perspectiva de Nietzsche. Num terceiro momento, serão analisados **o caráter relacional e a pluralidade que envolvem a vontade de poder**, uma vez que “querer” é sempre “querer algo” e que não se pode falar em vontade de poder como uma entidade permanente, um ente (Dasein). Em seguida, abordar-se-á a questão da **unidade ou pluralidade da vontade**, que decorre da utilização feita por Nietzsche da expressão “vontade de poder”, tanto para designar o mundo no singular quanto para designar composições de forças no plural. Por fim, serão avaliados, a partir da perspectiva de Nietzsche, alguns conceitos da filosofia tradicional – cuja análise é igualmente imprescindível para a continuação deste trabalho –, a saber: **sujeito, vida e causalidade**.

II.1.1 As formas de expressão da “doutrina”

Segundo Mazzino Montinari, já em 1880 se pode encontrar “riflessioni sul ‘senso di potenza’ in *Aurora* e nei frammenti postumi contemporanei”³, numa espécie de “preparação” da “doutrina” nietzscheana da vontade de poder. No entanto, ela só é expressa publicamente, pela primeira vez, em 1883, no *Zarathustra*. Primeiramente, numa rápida passagem do parágrafo “Dos Mil e Um Alvos” e, de forma mais desenvolvida, no parágrafo “Do Superar a Si Mesmo”. Especialmente neste segundo caso, que exemplifica melhor a utilização da “doutrina” no *Zarathustra*, ela aparece numa fórmula ainda restrita ao fenômeno da vida: “onde encontrei vida, lá encontrei vontade de poder”. Num exemplo claro dessa delimitação, pode-se ler também: “apenas onde existe vida, lá existe também vontade: mas não vontade de vida,

³ Montinari, 1996, 47. Montinari se refere certamente ao fragmento (KSA 9, 360) do final de 1880. Antes dessa data, a expressão “Wille zur Macht” é encontrada em um fragmento de final de 1876, início de 1877 (KSA 8, 425), porém, utilizada apenas para designar a origem de um comportamento que é o oposto daquele que se origina do medo (Furcht). Uma aproximação à idéia que o conceito irá

senão – isto que eu te ensino – vontade de poder!”⁴. A expressão de 1883 é de suma importância, especialmente como um marco do novo eixo em torno do qual deverão girar suas especulações, mesmo que ainda não possua a abrangência que a “doutrina” irá apresentar, por exemplo, no texto de 1886, onde se lê: “este mundo é ‘vontade de poder’ e nada além disso”⁵, incluindo tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico.

Considerando, portanto, que, ao expor sua “doutrina” da vontade de poder em *Assim falou Zaratustra*⁶, Nietzsche se restringe ainda ao fenômeno da vida, pode-se dizer que é no aforismo 36 de *Além de Bem e Mal* que tem lugar, pela primeira vez de forma abrangente, sua “doutrina” sobre o mundo como vontade de poder. Essa apresentação, com exceção da frase subordinada e separada por travessões: “(...) como é *minha tese*”, se faz de forma um tanto cuidadosa, com formulações e construções hipotéticas que vão permeando o texto, tais como: “supondo que (...): não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se (...) Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa, é algo imposto (...) a tentativa (...) temos, então, que fazer a tentativa: (...) hipoteticamente (...) é preciso arriscar a hipótese, se... Supondo, finalmente, que se (...); supondo que se (...), então...”⁷. Observe-se, no entanto, que, diferentemente dessa forma cautelosa do texto destinado ao público, encontra-se no texto não preparado para publicação uma formulação bem mais direta: “...este mundo é vontade de poder – e nada além disso!”⁸.

expressar após o *Zaratustra* é apontada por Volker Gerhardt no conceito “Eitelkeit” (vaidade) , que aparece em *Humano, Demasiado Humano* (Cf.: Gerhardt, 1995, 130s).

⁴ ZA, II, Do superar a si mesmo [“Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht” ... “Nur wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht!” - tradução modificada].

⁵ ABM, 36 [“diese Welt ist ‘Wille zur Macht’ und nichts ausserdem!”]. Cf.: KSA 11, 610 - 611.

⁶ Cf. anteriormente I.1.2.

⁷ ABM, 36 [“...wie es *mein* Satz ist -” ... “Gesetzt, dass (...): ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob (...) Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen, es ist (...) geboten. (...) der Versuch (...) so müssen wir den Versuch machen, (...) hypothetisch (...) man muss die Hypothese wagen, ob (...) Gesetzt endlich, dass (...), gesetzt, dass (...), so ...”]. Cf.: Van Tongeren, 1989, 174. Cf. também, Müller-Lauter, 1974, 8: “Nietzsche apresenta aqui seu pensamento da vontade de poder no contexto de uma série de reflexões que são revestidas da forma de hipóteses” [“Nietzsche stellt hier seinen Gedanken des Willen zur Macht im Kontext einer Reihe von Überlegungen vor, die in die Form von Hypothesen gekleidet sind”] Utilizaremos para este artigo de Müller-Lauter de 1974 a tradução de Giacóia publicada pela Annablume em 1997.

⁸ KSA 11, 611 [“Diese Welt ist Wille zur Macht - und nichts Außerdem!”].

A diferença entre a construção do texto preparado para ser levado a público e a do fragmento não publicado se dá:

a) Em função de um estilo próprio e seletivo.⁹ Nietzsche apresenta freqüentemente, em suas obras, sua “doutrina” na forma de suposições.¹⁰ Ele apresenta seus escritos, que emergem a partir de um “pathos de distância”, sob a forma de um jogo de máscaras,¹¹ precavendo-se diante da possibilidade de serem tornados algo “vulgar”¹² e mal interpretados por leitores despreparados.¹³ Compara seus escritos com “um ar das alturas, um ar *forte*”¹⁴ e afirma que, se alguém quer compreendê-los, deve possuir a capacidade de “*ruminar*”¹⁵.

b) Para fins de educação. Embora Nietzsche jogue com máscaras, não é sua intenção simplesmente tornar-se obscuro. Ao contrário, ele afirma que um filósofo deve dispensar atenção ao espírito de seus leitores,¹⁶ não podendo, por exemplo, utilizar um conceito que não tenha sido, primeiramente, compreendido. O que significa que o filósofo, especialmente ao tornar algo público, deve possuir a “virtude do educar”¹⁷. A título de exemplo, Nietzsche toma sua própria formulação da vontade de poder e diz que sua filosofia, ao tornar-se palavra, deve fazê-lo “apenas provisória e experimentalmente, apenas preparatório e questionatório, apenas ‘preludatório’ (...) como de resto *deve ser*, com tudo o que um filósofo diz, publicamente, acerca do próprio entender-se – no mínimo compreendido”¹⁸. É, portanto, por se tratar de algo destinado ao público, e porque, ao dirigir-se ao público, o filósofo deve ser claro e

⁹ Cf.: EH, Por Que Escrevo Tão Bons Livros, 4.

¹⁰ Cf.: GM II, 6 [“*Vermuthungsweise gesprochen*”]. Neste contexto, pode-se entender a afirmação de Müller-Lauter (1974, 4) de “que Nietzsche se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos” [“*daß Nietzsche sich selbst als der Versteckteste aller Versteckten verstanden hat*”]. Cf. também, p. ex., ABM, 270.

¹¹ Cf.: Maurer, 1984, 9.

¹² Cf., p. ex.: ABM, 270 e 289.

¹³ Cf.: KSA 11, 653.

¹⁴ EH, Prólogo, 3 [“*dass es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft*”].

¹⁵ GM, Prefácio, 8 [“*Wiederkäuen*”].

¹⁶ Cf. p. ex. KSA, 656, onde G. Colli afirma: “quando Nietzsche quer publicar um livro, ele pensa primeiramente nos leitores...” [“*Wenn Nietzsche ein Buch veröffentlichen will, denkt er zuerst an die Leser...*”].

¹⁷ KSA 11, 653 [“*die Tugend des Erziehens*”]. Pode-se visivelmente diferenciar os fragmentos como anotações de Nietzsche para si (Cf. KSA 12, 450) dos escritos publicados, que ele identifica como algo elevado (Cf. EH, Por Que Escrevo Tão Bons Livros, I).

cuidadoso, que Nietzsche apresenta seus conceitos, especialmente nas obras publicadas, não apenas como filósofo, mas também como educador.

c) Por um cuidado especial. A utilização do caráter hipotético nas obras publicadas significa, também, que ele se previne diante da possibilidade de que os textos sejam entendidos como sistemas. Esse cuidado é ainda mais acentuado se nessas obras se encontra a expressão “vontade de poder”, que pode ser tomada como um princípio metafísico. Para afastar esse tipo de perigo, Nietzsche lança mão do que Stegmaier denomina de “princípio delimitativo”¹⁹, um cuidado que ele não precisa ter quando anota para si.

Deve-se observar, ainda, que o caráter hipotético nos escritos de Nietzsche não implica qualquer método, no sentido de que, da comprovação das premissas (“...suposto que...”), teria lugar uma tese, um princípio ou uma lei, que explicaria a realidade como um todo. Diferentemente disso, a vontade de poder não é nenhuma tese, apresentada, primeiramente, na forma de suspeita, de conjectura e “que pode se converter em conhecimento verdadeiro”²⁰. Para além do fato de que em certos momentos Nietzsche não sinaliza sua “doutrina” com o caráter hipotético, deve-se ter em consideração que, tanto nos textos publicados quanto nos fragmentos, ela aparece sempre como perspectiva e no contexto de uma contraposição, dois aspectos que se interligam e que são fundamentais para a compreensão da “doutrina”.

Como é próprio à toda perspectiva, também a perspectiva nietzschiana da vontade de poder não se apresenta como simples opinião, mas como algo abrangente. Segundo o próprio Nietzsche, “por meio do não perigoso título ‘a vontade de poder’ deve vir à luz uma nova filosofia, ou, dizendo claramente, a

¹⁸ KSA 11, 653 [“...nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‘vorspielend’ (...) wie es sich übrigens bei allem, was ein Philosoph öffentlich sagt, von selber versteht, - mindestens verstehen sollte”].

¹⁹ Cf.: Stegmaier, 1994, 85 - 86 [“Prinzipien-Einsparung”].

²⁰ Van Tongeren, 1989, 176 [“die zur wahren Erkenntnis werden kann”].

tentativa de uma nova interpretação de todo acontecer"²¹. Igualmente a outras "candidatas" à verdade, ela também opera com o mesmo impulso tirânico: ser voltada para o "ter poder" e para dominar as demais.²² Mas, ao mesmo tempo, diferentemente das demais, ela se reconhece como perspectiva e desenvolve sua interpretação na forma de um "dispor frente-a-frente interpretações perspectivas"²³ e não como uma teoria, que pretenderia provar sua verdade sobre o mundo...

É o caráter perspectivo, de contraposição, que faz da "doutrina" de Nietzsche um instrumental que lhe permite colocar-se diante de toda a tradição filosófica ocidental e, especialmente, em contraposição à filosofia da crença na "coisa em si" ("essência", "eu", "átomo"...) e do "espírito puro". Segundo Nietzsche, esse preconceito de dogmáticos, que foi o principal erro na história da filosofia, tem seu início com Platão, desdobra-se no cristianismo²⁴, na filosofia moderna (por exemplo, no "eu penso" de Descartes,²⁵ na forma matemática com que Spinoza encorajou e mascarou sua filosofia²⁶ e no utilitarismo inglês²⁷) e tem seu ponto alto na filosofia alemã (por exemplo, na idéia de "Monaden" em Leibniz, nos conceitos de "razão prática e imperativo categórico"²⁸ em Kant, na filosofia do "espírito"²⁹ e no "panteísmo"³⁰ de Hegel), especialmente na filosofia da "vontade"³¹ de Schopenhauer, que se encontra no ápice de "uma magnífica tensão do espírito"³², produzida por esse desdobramento.

²¹ KSA 11, 653 ["unter dem nicht ungefährlichen Titel 'der Wille zur Macht' soll hiermit eine neue Philosophie, oder, deutlicher geredet, der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens zu Worte kommen"].

²² Cf.: ABM, 9 e adiante II.2.

²³ Van Tongeren, 1989, 178 ["Einander-gegenüber-stehen perspektivischer Interpretationen"].

²⁴ Cf., p. ex.: ABM, Prefácio.

²⁵ Cf., p. ex.: KSA 11, 632 und 640.

²⁶ ABM, 5 ["jener Hocuspocus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie (...) wie in Erz panzerterte und maskierte"].

²⁷ P. ex.: GM, I, 1, 2, 3 e KSA 11, 432.

²⁸ KSA 11, 168 ["die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ"].

²⁹ P. ex.: KSA 11, 294 ["Geist"].

³⁰ P. ex.: KSA 12, 113 ["Panteismus"].

³¹ P. ex.: ABM, 19; KSA 11, 294 e KSA 12, 44 ["Wille"].

³² ABM, Prefácio ["eine prachtvolle Spannung des Geistes"]. Cf.: EH, Por que sou tão sábio, 7.

II.1.2 A concepção mecanicista do mundo e o mundo interpretado como vontade de poder

O mecanicismo, que exerce profunda influência na filosofia da natureza desde o século XVII e encontra um momento privilegiado no pensamento de Schopenhauer, especialmente quando ele se refere ao mundo inorgânico³³ é, para Nietzsche, apenas um conjunto de meios pelo qual se pode compreender o mundo, algo dependente de nossos sentidos e de nossa "psicologia"; uma espécie de simplificação, por meio da qual se podem fixar unidades estáticas e estabelecer uma relação entre as coisas³⁴, uma redução do mundo a algo superficial, abreviado, esquematizado, conhecível, "*intuível e calculável*"³⁵; uma simples semiótica³⁶, que decorre de conceitos básicos como "sujeito" e "substância". Enfim, algo muito humano, de utilidade e valor relativos que, como no caso da linguagem,³⁷ extrapolou seu campo inicial de utilidade e passou a ter valor absoluto.³⁸

Basicamente, segundo Nietzsche, a concepção mecanicista de mundo se articula a partir de dois conceitos: "átomo", "proveniente de nossa 'experiência' psíquica", e "movimento", proveniente "de nossa linguagem dos sentidos"³⁹.

O átomo, na forma como era concebido no século XIX, corresponde à idéia de partículas indivisíveis de matéria que se agrupam para formar os corpos e que, com o passar do tempo, se desagregam novamente para, em seguida, formar novos corpos, num movimento que não implica qualquer mudança na "essência" dessas partículas básicas. O atomismo materialista, como se pode definir essa forma de conceber o mundo, está intimamente associado ao mecanicismo, à explicação mecânica de mundo, que entende o movimento basicamente como mudança de lugar de partes que são, em si, invariáveis.

O segundo conceito básico com o qual a concepção mecanicista de mundo opera é o de "movimento". Há várias formas de se entender o movimento, que vão

³³ Cf., p. ex.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, 345ss.

³⁴ Cf.: Müller-Lauter, 1974, 37.

³⁵ KSA 11, 463 [*"anschaulich und berechenbar"*].

³⁶ KSA 13, 262 [*"eine bloße Semiotik"*].

³⁷ Cf. anteriormente I.2.4.

³⁸ Cf.: KSA 12, 18.

desde a noção simples de deslocamento até a idéia de decomposição e formação de coisas no mundo (geração). O que há sempre em comum, nos mais diferentes casos em que o termo “movimento” é compreendido no mecanicismo, é sua permanente associação com átomos de matéria em movimento.

Para Nietzsche, a idéia de “que onde há movimento, *algo* é movido”⁴⁰, é apenas uma ficção, um “preconceito dos sentidos”, apenas “uma tradução do fenômeno original para a linguagem dos olhos e do tato”⁴¹, um exemplo de nossa capacidade de tornar o mundo compreensível e comunicável, da mesma forma que o termo “átomo” remete a um “preconceito psicológico”, a algo imaginado.

Como no caso da linguagem, as leis mecânicas do mundo possuem, para Nietzsche, apenas uma função de “método regulativo”⁴² e Nietzsche não quer se indispor contra a utilidade destas “leis da natureza”, mas colocar em questão sua pretensão de validade para além de uma simples função regulativa, ou seja, a sua pretensão à verdade. É diante dessa pretensão que ele afirma, primeiramente, que “nós somos os sem-matéria”⁴³ e, em seguida, que “...nós não somos *sutis* o suficiente para ver o presumível *fluxo absoluto do acontecer*: o *permanente* está aí apenas graças a nossos grosseiros órgãos, que resumem e dispõem em superfície aquilo que, em absoluto, não existe dessa maneira”⁴⁴; ora, pretender que uma interpretação de mundo, particular e limitada, adquira o caráter de “a verdade” sobre o mundo e suas leis é algo absurdo.

Diferentemente, em sua idéia de mundo, Nietzsche não pensa em “coisa” ou “substância”, mas em tensas relações entre “dinâmicos quanta” diante de “outros dinâmicos quanta”⁴⁵, entre forças e entre diferentes tipos de vontade de poder.

³⁹ KSA 13, 259 [“Atom (aus unserer psychischen ‘Erfahrung’ herstammend)” ... “Bewegung (aus unserer Sennensprache genommen)”].

⁴⁰ KSA 13, 259 [“daß wo Bewegung ist, *etwas* bewegt wird”]. Princípio básico da filosofia da natureza de Aristóteles. Cf., p. ex.: Aristóteles, *Physica*, 201a.

⁴¹ KSA 13, 302 [“eine Übersetzung des Original-Vorgangs in die Zeichensprache von Auge und Gefast”]. Cf., também, 258 - 260.

⁴² KSA 11, 701 [“Regulative Methode”]. Cf. anteriormente I.2.4.

⁴³ KSA 12, 384 [“psychologisches Vorurteil” ... “Wir sind die *Stofflichkeit* los”]. Cf. também: Müller-Lauter, 1974, 34.

⁴⁴ KSA 9, 254 [“...wir sind nicht *fein* genug, um den muthmaaßlichen *absoluten Fluß des Geschehens* zu sehen: das *Bleibende* ist nur vermöge unserer groben Organe da, welche zusammenfassen und auf Flächen hinlegen, was so gar nicht existiert”].

⁴⁵ KSA 13, 259 [“dynamischen Quanta” ... “anderen dynamischen Quanten”]

Um *quantum* não é algum tipo de matéria ou qualquer coisa que corresponda à idéia de “ser” (Dasein), mas algo que pode ser designado como “quantidades de ação”, “proporções de querer”, “força em ação”⁴⁶. Um *quantum* não remete a algo que permaneceria após a desagregação de uma unidade anteriormente dada e que, juntamente com outros *quanta*, se reagregaria, formando novos corpos. Ao contrário, um *quantum* designa ação, produção de efeito (Wirkung), dinamicidade e relação (Wirken) com outros *quanta*.⁴⁷ Ele só é nessa relação e só pode ser identificado enquanto relação. Ao conjunto dessas tensas relações de *quanta* de vontade, Nietzsche associa a idéia de mundo e denomina este mundo com vontade de poder. Trata-se de um mundo que decididamente não poderia ser traduzido pela palavra “cosmos”, que expressa uma ordem e leis a partir das quais se daria o agrupamento e desagrupamento de átomos. Pelo contrário, ele apresenta o mundo como um “turbilhão de forças”⁴⁸ sem regras, um caos,⁴⁹ procurando designar por “mundo” aquela tensa relação de *quanta*, em contraposição à concepção de mundo do “ser”, estático, de princípios conservativos, bem como à concepção de mundo como “vir a ser” (Werden) teleológico.

Também o que Nietzsche entende por força (Kraft) não pode ser confundido com a noção mecânica de força. Uma força, para ele, não é qualquer tipo de “força física, dinâmica ou psíquica”⁵⁰, ou mesmo alguma forma constante de energia, algo que em última instância se daria no “espaço” e poderia ser medido.⁵¹ Uma força se define do mesmo modo como se define a própria vontade de poder, pelo seu atuar. Uma força só “é” enquanto ação, somente tem realidade no seu agir. Não possui uma existência (Dasein) na forma de “matéria”, “mônada” ou “átomo”. As forças são “quanta de ‘vontade de poder’”⁵², “pontuações de vontade”⁵³, sempre em um jogo, no qual procuram se tornar dominantes ou, dependendo do próprio momento do desdobramento deste jogo, estabelecem formas de resistências para “manter

⁴⁶ Lembrando que Nietzsche não separa a vontade de sua exteriorização. Cf. GM I, 13.

⁴⁷ Cf.: KSA 12, 33.

⁴⁸ ABM, 13 [“Strudel von Kräften”]. Cf.: Maurer, 1979, 108.

⁴⁹ Cf.: KSA 11, 610s.

⁵⁰ KSA 13, 300 [“physische, dynamische oder psychische Kraft”]. Cf. também 258.

⁵¹ KSA 13, 282.

⁵² KSA, 13, 258 [“Quanten des Willen zur Macht”].

posições" frente a outras forças que também se empenham por dominar (e elas "são" esse empenho), cada uma com uma perspectiva própria para todo o restante, querendo impor "sua forma muito própria de valoração, de agir e de resistir"⁵⁴. As forças somente são perceptíveis no momento do seu atuar no jogo, em contraposição a outras forças. Pode-se dizer que somente nesse momento elas "são".

Acrescente-se, ainda, que nesse jogo as forças podem formar "partidos", agrupamentos (*Kraftzentrum*), em contraposição a outras forças ou agrupamentos. Cada tipo de agrupamento também possui sua forma própria de domínio e ação, uma forma de auto-expansão, que procura se impor às demais... Mas, também nesse caso, elas são reconhecíveis apenas no jogo, no conflito no qual tomam parte.

Para Nietzsche, também e principalmente, a expressão "vontade de poder" não designa algo que possuiria uma existência no "ser" (*Dasein*). A vontade de poder, entendida como "o fato mais elementar a partir do qual se produz um tornar, um atuar", não remete a qualquer "ser" ou "tornar-se". Ela "não é um ser, não é um tornar-se, mas um *pathos*"⁵⁵. Só pode ser pensada como *quanta* dinâmicos de vontade, de tensão, que emergem diante de outros *quanta* dinâmicos, atuam e desaparecem. A vontade de poder não é algo isolável e analisável em sua individualidade, natureza e atualidade em relação a uma potência, ou algo comparável aos conceitos aristotélicos de *Dynamis*, *Energieia* ou *Entelecheia*.⁵⁶ Não se deve associar também essa dinamicidade de porções de querer-poder à idéia de *Potenz*, que remeteria à idéia de uma força que se desdobraria numa atualização de algo que já estaria presente nas coisas desde seu início, como uma "causa final". Ela é sempre atuação diante de outra vontade, como um querer-poder (*Machtwillen*) "e não sobre 'matéria' (sobre 'nervos' por exemplo)"⁵⁷.

⁵³ KSA 13, 36s ["Willens-Punktationen"].

⁵⁴ KSA 13, 371 ["seine ganz bestimmte Wertung, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart"]. Cf.: Deleuze, 1991, 7 e, adiante, II.2.

⁵⁵ KSA 13, 259 ["... - der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt..."].

⁵⁶ Cf.: Müller-Lauter, 1971, 31, 1974, 31 e G. Abel, 1984, 6ss.

⁵⁷ ABM, 36 ["und nicht auf 'Stoffe' (nicht auf 'Nerven' zum Beispiel)"]. Cf.: Van Tongeren, 1989, 183 e também Deleuze, 1991, 8.

Pode-se dizer que, com a expressão "vontade de poder", Nietzsche não somente indica algo desprovido de "ser", mas também encontra a "fórmula" que lhe permite afirmar que no mundo não existem "seres", nem mesmo em potência, que se desdobrariam numa evolução teleológica, cuja compreensão seria a própria compreensão da ordem do mundo (cosmos).

Além da distinção entre o mecanicismo e a perspectiva da vontade de poder, essas questões acentuam também a contraposição da filosofia de Nietzsche, especialmente nos escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, em relação à filosofia de Schopenhauer, uma vez que a de Nietzsche não traz consigo qualquer idéia de fundamento básico, o que se evidencia em suas afirmações, tais como: "também à vontade de poder, pensada porventura como princípio universal e supremo, não cabe nenhuma existência"⁵⁸. E, ainda: "não existe qualquer vontade; existem pontuações de vontade, as quais continuamente aumentam ou perdem seu poder"⁵⁹. A filosofia de Nietzsche, diferentemente da concepção mecanicista de mundo, se projeta diretamente contra a necessidade que se estabeleceu, em filosofia, da crença em tais fundamentos.⁶⁰

⁵⁸ Müller-Lauter, 1974, 23 ["Auch dem Willen zur Macht gedacht gar als allgemeines und höchstes Prinzip, kommt keine Existenz zu"]. Cf.: KSA 13, 36s.

⁵⁹ KSA 13, 37 ["es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehrten oder verlieren"].

⁶⁰ Tendo presente que a interpretação de Nietzsche feita por Heidegger se constitui mais por questões internas da filosofia de Heidegger do que propriamente por um esforço de interpretação do pensamento de Nietzsche, e sem a pretensão do tomar parte de uma polêmica, cujos contornos são muito mais amplos que as pretensões desta pesquisa, optamos por apresentar aqui alguns aspectos da diferença entre nossa interpretação da "doutrina" de Nietzsche e a interpretação de Heidegger, que é explicitada especialmente nos dois volumes sobre Nietzsche, publicados em 1961.

A questão central da "disputa" (Auseinandersetzung) de Heidegger com Nietzsche tem a ver com a identificação, por Heidegger, da vontade de poder como sendo a resposta de Nietzsche à "pergunta básica da filosofia" ["Grund-frage der Philosophie"], como sendo a resposta às perguntas: "o que é o ente?" ["was ist das Seiende?"] e "o que é o ser mesmo?" ["was ist das Sein selbst?"]. Segundo Heidegger, "a expressão 'vontade de poder' se apresenta como o nome para o caráter básico de todo ente, como a resposta à pergunta, o que seria pois o ente" ["Als Name für den Grundcharakter alles Seienden gibt der Ausdruck 'Wille zur Macht' auf die Frage, was denn das Seiende sei, eine Antwort"] (1961, 12s). Para apontar a vontade de poder como a resposta de Nietzsche à pergunta metafísica por excelência, Heidegger se apoia, entre outras passagens, na seguinte afirmação de Nietzsche: "a vontade de poder é o fato último, para o qual nós somos tragados" ["Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen"].

Diferente da preocupação de Heidegger, o que se procura demonstrar neste trabalho, é que a perspectiva de Nietzsche da vontade de poder não se constitui numa tentativa de resposta à velha questão metafísica, como faz Schopenhauer (cf., p. ex.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, 163ss e Band II, 341s), mas num esforço para levar a metafísica a dar seus últimos passos, o que

II.1.3 O caráter relacional e a pluralidade que envolve a vontade de poder

Além do que poderia ser identificado como “teoria dos *quantas*”, pode-se indicar dois pontos-chave contra qualquer pretensão de se tomar a vontade de poder como “unidade”, ou como “realidade”. Primeiro: querer é sempre “querer algo”⁶¹. Segundo: não existe qualquer unidade que permaneça sempre,⁶² ou simplicidade em termos metafísicos, de tal forma que a própria vontade de poder pudesse ser entendida como uma delas, mas apenas pluralidades.

Tome-se o primeiro ponto. A emergência de uma vontade está sempre associada ao estabelecimento de um estado, de uma situação (realidade), da qual o querer não pode ser dissociado.⁶³ Considerando, no entanto, a expressão “vontade de poder” em termos genéricos, pode-se dizer que aquilo que se quer em uma

significa levá-la à sua auto-supressão. Admitir essa auto-supressão da metafísica, que pode ser identificada como uma ruptura de Nietzsche justamente com a necessidade que se criou de se colocar esse tipo de pergunta, é condição *sine qua non* para a interpretação que se desenrola neste trabalho como um todo.

A diferença entre a interpretação que se desenrola neste trabalho e a de Heidegger não se prende, portanto, apenas a algum aspecto, como na ênfase que foi dada à vontade de poder como *quantas*, procurando dissuadir de sua “doutrina” o caráter de substancialidade, ou de resposta à pergunta básica pelo ser. Em vários outros momentos essa diferença se torna explícita, como, por exemplo, quando se apresenta “A Linguagem Como Problema” (I.2.4), procurando mostrar que a vontade de poder só é uma unidade enquanto palavra; ou quando no item “Genealogia e História” (I.2.5) se procura apresentar o procedimento genealógico em oposição a qualquer interpretação teleológica da história; ou ainda no capítulo Perspectivismo (II.2), que termina destacando justamente o caráter perspectivo e de contraposição da filosofia de Nietzsche.

Por fim, nesta interpretação, procurou-se apontar justamente que, com sua perspectiva da vontade de poder, Nietzsche quer afirmar que a “questão metafísica” não deve ser colocada, uma vez que não há qualquer fundamento último, mas apenas a realidade do conflito, que ele aponta com a expressão que Heidegger cita (acima). Há uma série de outras expressões de Nietzsche, muitas delas apontadas no decorrer deste capítulo, através das quais é ressaltado que não se pode associar à vontade de poder qualquer realidade, qualquer ser, ou um princípio metafísico que permaneceria sempre (Selbsterhaltung) independente dos casos particulares e que estaria teleologicamente disposto na história. Esse “fundamento” não existe, como entende o eremita, que não pode crer que um filósofo “possa ter opiniões ‘verdadeiras e últimas’, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” [“ja er wird zweifeln, ob ein Philosoph ‘letzte und eigentliche’ Meinungen überhaupt bahen könne, ob bei ihm nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, liegen müsse – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche, ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begründung’], a não ser que se queira migrar para o campo da ficção.

⁶¹ KSA 13, 54 [‘etwas wollen’]. Cf.: KSA 13, 259 e também Müller-Lauter, 1974, 16.

⁶² O que para Schopenhauer seria a vontade (cf., p. ex.: WWV I, 175 e II, 342) e que na interpretação de Heidegger seria a vontade de poder (cf., p. ex.: 1961, I, 656).

⁶³ KSA 13, 54 [‘man muß nicht das Ziel auflösen aus dem Zustand’].

relação, a “finalidade”, é poder. Neste caso, deve-se, inicialmente, deixar de lado alguns pré-juízos que associariam a esse poder, enquanto finalidade, algum tipo de ganho de autoridade, orgulho, amor próprio, ou a poder, no sentido econômico, social, político, ou ainda o identificaria com algo de valor metafísico, como uma “essência”, “ser” etc. Em qualquer desses exemplos, a própria pluralidade da vontade de poder se tornaria passível de uma redução à unidade em torno do que ela haveria de querer, que seria seu “fim”...

O poder não é algo que possa ser medido, quantificado, avaliado. Da mesma forma que não é necessário fazer referência a seres (mônadas, átomos) para se afirmar que a vontade é um “estar-diante-de”, que ela é resistência, não é necessário que se remeta a algo “concreto” para se falar do que ela visa. O termo “poder” designa, na filosofia de Nietzsche, “domínio”, tornar-se dominante no jogo de onde emerge para torná-lo favorável à sua expansão. E se fosse colocado em questão: expandir para quê? Ou, para onde? A resposta seria para ter mais e melhores condições de dominar. Dominar para quê? Para garantir sua expansão... isto é: poder = expansão de condições de domínio, que permitam novas expansões..., mas sempre num determinado confronto no qual uma vontade de poder emerge. Em outros termos, ao emergir, uma vontade de poder quer a ela mesma. Ela é auto-aceitação sem ser auto-conservação, um “sim” a si mesma que se traduz num querer tornar-se mais forte (*Stärker-werden-wollen*), num querer ser mais (*Mehr-werden-wollen*)⁶⁴. E, para efetivar esse “sim”, ela afirma o que lhe é próprio.

Segundo ponto. Também o termo “vontade” não pode ser associado à idéia de “unidade” ou “simplicidade”. A vontade não possui qualquer existência como um “conceito mais elevado” e também não se deixa apreender como algo “simples”, mas

⁶⁴ Não se pode perder de vista que esta vontade de poder é algo que surge no contexto de uma contraposição e que seu querer a si mesma é a afirmação de forças em conflito e não de algo que permaneceria idêntico a si mesmo para além do conflito no qual emerge e desaparece. Caso contrário, passar-se-ia ou a tratar de algo que buscaria um aumento de poder, que por seu ordenar (*Befehlen*) estaria se auto-afirmando e querendo sua auto-superação essencial (Cf.: Heidegger, 1961, II, 608ss e 651), ou admitindo a vontade de poder como uma meta, como um sentido, que se coloca a todo ser. Em ambos os casos, estar-se-ia desconsiderando justamente o que está sendo frisado por Nietzsche – que a vontade de poder só “é”, só encontra uma unidade enquanto palavra (Cf.: ABM 19) – e, por fim, perdendo o que Heidegger perde: “o significado constitutivo do caráter de contraposição da vontade de poder” [*die Konstitutive Bedeutung des Gegensatzcharakter des Willens zur Macht*] (Müller-Lauter, 1989, 190).

sim complexo, “algo que somente como palavra constitui uma unidade”⁶⁵. Para Nietzsche, os fatos que adentram a consciência do indivíduo não o fazem de forma simples, como uma unidade,⁶⁶ mas como algo complexo. Aquilo que a tradição metafísica, por um reducionismo, denomina “fato”, “coisa”, associando a esses termos a idéia de algo simples, é, na realidade, algo bem mais complexo do que ela mesma poderia admitir.

A compreensão da “vontade”, entendida como uma unidade que subsiste sempre, um fundamento metafísico, esbarra também nos limites da linguagem em que se produz. Ela é apenas “uma palavra vazia”, em relação à qual uma crença, que atribua um valor de verdade “perene”, é algo “desprovido de sentido”⁶⁷. Nesse ponto, pode-se perceber o fator decisivo da ruptura entre as filosofias de Nietzsche e Schopenhauer.⁶⁸ Com Nietzsche, a vontade não é algo que permaneceria independente da “realidade dos fenômenos” (da “representação”), com um valor “em si”. Para ele, nem se poderia falar de uma “exterioridade” dessa realidade ou de uma outra realidade, pois, como se viu anteriormente, ele tem por única realidade a aparência (Schein). E poder-se-ia, agora, complementar: aparência de uma pluralidade de forças, de “*quanta* dinâmicos”⁶⁹, que somente existem como forças enquanto associadas a vontades, como *quanta* de vontades.

Quando alguns conceitos passam a reivindicar um valor “perene” ou a pretender remeter a idéias de valor absoluto, eles migram para o plano da fantasia, em que se pode falar de tudo, inclusive de unidade e simplicidade. O que se observa, no entanto, é que esses termos somente apresentam simplicidade e unidade enquanto palavras.⁷⁰ E essas palavras possuem significados associados a uma determinada linguagem e não podem pretender ter um significado para além das fronteiras desta linguagem. Uma palavra não pode se pretender estática, ou querer ser uma “ponte” que remeta a algo estático, ter um valor que permaneça para além das circunstâncias de sua produção.

⁶⁵ ABM, 19 [“Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist”]. Cf.: Müller-Lauter, 1971, 23.

⁶⁶ KSA 12, 205. Considere-se também que a própria consciência é algo complexo.

⁶⁷ KSA 11, 216 [“Unsinn”].

⁶⁸ Cf.: Deleuze, 1991, 8.

⁶⁹ KSA 13, 259.

Na filosofia de Schopenhauer, por exemplo, a necessidade que se estabelece para com o significado que ele confere ao termo “vontade” não tem relação com algum aspecto da realidade, mas de sua própria filosofia. Esse conceito não remete a algo necessário no mundo, como um fundamento, mas à sua concepção de mundo. A própria divisão do mundo em duas partes e a relação que ele estabelece entre elas se constitui por necessidades internas de sua filosofia⁷¹. Por meio da vontade, pensada como “coisa em si”, ele pôde explicar o mundo como fenômeno (*Erscheinung*)⁷², de valor subordinado em relação ao mundo da realidade, relativizando, assim, o valor “deste mundo” como forma de se libertar da tortura da vontade.⁷³

Para se ter uma idéia mais clara do que significa a pluralidade da vontade, pode-se tomar como exemplo o seguinte comentário que Nietzsche apresenta em *Além de Bem e Mal*: “...em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito tão logo ‘queremos’. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando”⁷⁴. Mais adiante, no mesmo aforismo, ele afirma também que “...somos ao

⁷⁰ ABM, 19. Cf.: CI, A “razão” na filosofia, 5 e, também: Müller-Lauter, 1974, 15.

⁷¹ Sua filosofia, como soe acontecer com toda filosofia, surge pela exigência de uma moral, de um tipo fisiológico... Cf.: II.2.3.

⁷² Cf.: KSA 12, 541.

⁷³ Cf.: GM III, 6. (Neste parágrafo ele cita: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, 265 – 266). Cf. também: ABM, 16; KSA 12, 435 - 441, 524 e 539 - 540.

⁷⁴ ABM, 19 [“...in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin*, das Gefühl von diesem ‘Weg’ und ‘hin’ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‘Arme und Beine’ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‘wollen’, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch

mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade⁷⁵.

Esta "paixão ordenante" ("befehlend") pode ser entendida numa associação a uma "explosão de força"⁷⁶. Quando alguém quer algo, um complexo de sentimentos, de pensamentos, é mobilizado, e uma série de comandos, que articula complexas explosões de forças, é desencadeada. Esse complexo, que reúne aspectos instintivos, psicológicos e físicos do homem serve de exemplo a Nietzsche de como se estampa a "tendência fundamental da realidade"⁷⁷. Algo que o "vulgo", numa atitude reducionista e banalizadora, denomina "vontade" e que Nietzsche, diferentemente daqueles filósofos que se atêm a interpretações vulgares, quer manter na complexidade que lhe é própria. Para isso, ele a denomina, genericamente, de vontade de poder.

II.1.4 Unidade ou pluralidade da vontade?

Um olhar rápido sobre estas considerações acerca da vontade de poder em Nietzsche permite notar que, em alguns casos, ele se refere à vontade de poder no plural e, em outros, no singular.

No primeiro caso, ele está, normalmente, querendo designar as diferentes vontades de poder que podem ser identificadas como formas específicas de atuar e que emergem em determinados conflitos ou como *quanta* de vontade (ver item II.1.3) ou, ainda, como organizações de forças de duração relativa, que igualmente emergem em determinados conflitos. A expressão "vontade de poder", quando utilizada no plural, designa as diversas formas de organização de forças, os agrupamentos de força de duração relativa, em determinados conflitos, que

Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandierenden Gedanken; - und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem 'Wollen' abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's]. Cf.: KSA 11, 127, 606 e, também, adiante, item "Sujeito" (II.1.5).

⁷⁵ ABM, 19 ["...wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen"].

⁷⁶ KSA 11, 64 ["Explosion von Kraft"].

Nietzsche denomina também, por exemplo, com os termos: "partido", "centro de força" (Kraftzentrum), "constelação de forças" etc., unidades que poderiam também ser decompostas em agrupamentos menores, até chegar à expressão particular "força", e que, mesmo nesse caso, seria uma forma de organização, uma soma de diferentes aspectos que, em última instância, se mantêm também em conflito por poder.

Com a segunda forma de utilizar o termo, no singular, ele está, normalmente, querendo designar o mundo entendido como uma constante tensão de forças, como é indicado especialmente num fragmento de 1885,⁷⁸ quando apresenta o mundo como um turbilhão de forças e *quanta* (= vontade de poder) que se dispõem umas diante das outras, compondo uma tensa "realidade" (= vontade de poder).

Sem perder de vista que, em ambos os casos, trata-se de redução para o campo da linguagem de algo que não é necessariamente dessa forma,⁷⁹ pode-se dizer que tanto a vontade de poder no plural quanto no singular possibilita que se fale em unidades (que em última instância só têm valor enquanto palavra). No primeiro caso, trata-se da tentativa de trazer para o campo da linguagem as "unidades" em tensão. No segundo, a tentativa é de trazer para o campo da linguagem o todo, ou melhor, o caos dessa relação.

Tais observações acerca da utilização da expressão "vontade de poder" no singular e no plural, no entanto, não são suficientes para responder à questão acerca da unidade ou da pluralidade da vontade. Para isso são necessárias, ainda, algumas considerações sobre a noção de "caos" no pensamento de Nietzsche, sobre os graus de dependência ou de independência das relações de dominação e sobre o que ele entende por "organização" e por "mundo".

A compreensão do mundo como combinações de forças, umas diante das outras, em jogos/conflitos, permite que se abandone a idéia de uma ordem mecânica (ou orgânica) do mundo e que se passe a identificá-lo pela noção de caos. O termo

⁷⁷ Cf.: Maurer, 1979, 107 ["Grundtendenz der Wirklichkeit"].

⁷⁸ KSA 11, 610s. Cf.: KSA 11, 35ss.

⁷⁹ Cf.: KSA 9, 254.

“caos” remete, num primeiro momento, à idéia de agregações e dissoluções de forças que não se vinculam a qualquer lei, mas a um mundo que, em termos gerais, pode ser descrito como “o eterno auto-arranjar, o eterno auto-destruir (...) além de bem e mal, sem finalidade (...) sem vontade”, algo comparável a um “mar de forças, em si mesmas tempestuosas e torrenciais, eternamente movimento de se mutar, eternamente movimento de retroceder (...) sem início, sem fim, uma constante, acelerada grandeza de força, que não se torna maior nem menor, que não se consome, mas se transforma”⁸⁰, um mundo que, para Nietzsche, só pode ser traduzido pela fórmula “vontade de poder – e nada além disso”⁸¹.

Observando-se mais atentamente a sua perspectiva da vontade de poder e considerando a força das expressões do fragmento citado no contexto de uma “contraposição” à idéia de “totalidade”, como fica mais claro no fragmento de 1887-88,⁸² é possível mesmo afirmar que a idéia de mundo como vontade de poder não remete à idéia de um caos “absoluto”, a ponto de não permitir organizações de duração relativa. A idéia de um caos “absoluto”, que legaria todas as relações neste mundo ao acaso das forças, e que acabaria, em termos filosóficos, num relativismo, não é exatamente ao que Nietzsche visa com sua filosofia. O que ele quer é encontrar uma forma de criticar a filosofia tradicional, mas sem cair num relativismo; aliás, ele procura livrar-se justamente do reducionismo, que oferece como possibilidades apenas “a verdade” de um lado e o relativismo de outro.

Como um argumento contra a idéia de um caos absoluto, deve-se considerar ainda que nenhuma vontade de poder é algo cego, lançado num absoluto acaso, sem direção ou proposição de sentido, algo que pudesse ser associado a um *laisser aller*⁸³, mas que é possível identificar certos “graus de dependência” entre as várias vontades de poder em seu atuar. Ilustrando a idéia de que é possível identificar “leis”

⁸⁰ KSA 11, 610s [“des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zertörens (...) Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel (...) ohne Willen” ... “ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend (...) ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eheme Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt”].

⁸¹ ABM, 36. Cf.: KSA 11, 611 [“Wille zur Macht - und nichts ausserdem”].

⁸² KSA 13, 37. Especialmente num sentido hegeliano.

⁸³ Em um fragmento póstumo, pode-se ler: “diante de que eu tomo precaução: [...] de não se confundir com a vontade de poder, a libertinagem, o princípio do ‘laisser aller’...” [“Wovor ich warne: (...) die

neste caos, pode-se indicar, por exemplo, o aforismo 22 de *Além de Bem e Mal*, quando Nietzsche aponta a possibilidade de admitir, como é próprio à arte de interpretação que ele critica, que o mundo tenha um curso “necessário” e “calculável”, ele reitera que isto ocorre “*não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências”⁸⁴. Um segundo exemplo, aparentemente diferente do primeiro e muito significativo, pode ser apontado no 12º parágrafo da Segunda Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, quando Nietzsche se refere a uma certa interdependência⁸⁵ das relações de dominação, o que não permitiria pensar o processo de sucessão de dominações como algo absurdo. O perigo, nesse ponto, é que se retorne à associação entre vontade de poder e “finalidade” (Ziel), trazendo de volta o problema teleológico e sua conseqüente interpretação nos moldes da metafísica tradicional.⁸⁶

Partindo do exemplo apontado no parágrafo 12 da Segunda Dissertação da *Genealogia*, e recolocando o termo “interdependência” em seu contexto, tem-se alguns interessantes indicadores de solução para o problema. Por exemplo, quando Nietzsche fala em “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes”⁸⁷ para se referir à história de uma “coisa”, órgão ou uma instituição, o que se deixa apreender é sua contraposição a uma interpretação teleológica de uma “coisa”, que vê a finalidade dessa “coisa” já estabelecida desde sua origem.⁸⁸ Nesse mesmo sentido, ele afirma também que as causas dessa

Libertinage, das Prinzip des 'laissez aller', nicht mit dem Willen zur Macht zu verwechseln...” (WzM, 122).

⁸⁴ ABM, 22 [...]“und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, war ihr behauptet, nämlich dass sie einen “notwendigen” und “berechenbaren” Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihr letzte Konsequenz zieht”].

⁸⁵ Cf.: GM II, 12. [...]“mehr oder minder vor einander unabhängigen”].

⁸⁶ Cf.: Müller-Lauter, 1974, 6s.

⁸⁷ GM II, 12 [...]“eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen”].

⁸⁸ Nesse ponto, tornam-se visíveis a diferença básica entre a compreensão de história por Nietzsche e pela filosofia tradicional, bem como as possibilidades que se abrem com a filosofia de Nietzsche. Nietzsche lê, na história, sinais e não relações causais. Da mesma forma, ele pode ler sinais no presente, sinais que revelam estados de conflitos e que indicam possibilidades mais ou menos viáveis nesse conflito, mas não determinações matematicamente calculáveis, como se daria por uma relação

interpretação “nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual”⁸⁹, isto é, não existe uma sucessão necessária de dependência em relação a um significado anterior. A história de algo é antes a história de rupturas.⁹⁰ Uma história de sempre novas interpretações, novos ajustes que, ao tomar algo, oblitera (*verdunkelt*), apaga (*ausgelöscht*) seu “sentido” e finalidades anteriores, de tal forma que, a rigor, nem se poderia mais falar do mesmo “algo” que havia antes. Assim, Nietzsche pode concluir que o “desenvolvimento” (*Entwicklung* – assinalado no texto com aspas) de uma coisa, de um uso, de um órgão, é tudo menos o seu progresso em direção a uma meta (da mesma forma que não há um “cosmos” disposto em uma teleologia), mas, sim, a sucessão de processos de subjugamentos, “mais ou menos interdependentes uns com os outros”. Nesse contexto, uma relação de “dependência” tem a ver com a própria pluralidade de forças que tiram, “a cada instante suas últimas conseqüências”, num jogo em que se articulam as resistências juntamente com “as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas”⁹¹.

Assim, caso se queira falar de uma “ordem” no caos, a partir dessa relação de dependência, deve-se ter claro, ao mesmo tempo, que a relação de dependência que se estabelece na cadeia de interpretações é com o próprio jogo das interpretações, pelas próprias forças que se modelam para poder se opor a outras forças que deixam suas marcas (mesmo se “suprimidas”) nas forças vencedoras, nas novas interpretações que não podem negar suas “origens”, uma relação que vai estabelecendo uma corrente de “certa dependência”, que não é nem uma dialética necessária, nem um acaso cego de um *laisser aller*⁹², mas que mostra uma modelação do jogo, das regras que se produzem pelas próprias forças em seu agir,

causal. Essa compreensão de história é um dos itens que possibilitam o “engajamento” de Nietzsche (cf. P. ex.: ABM, 225), conforme será visto na terceira parte deste trabalho (III.2.6).

⁸⁹ GM II, 12 [“deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen”].

⁹⁰ Cf.: GM II, 17.

⁹¹ GM II, 12 [“hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen”].

⁹² Cf., adiante, III.1.4.

uma relação que permite a Nietzsche falar em um “verdadeiro *progressus*”⁹³, que ocorre não por haver leis, mas pela ausência de leis. Mas uma dependência em relação a algo “em si”..., acima do jogo...., não existe!

Como foi visto, mesmo no caos das forças é possível encontrar, “aqui e acolá”, algumas organizações de duração relativa, “partidos” ou formações que se mascaram como uma unidade para melhor se colocar no jogo. Pode-se apontar também momentos nos quais a própria tensão do conflito permite que haja uma aparente ordem, por exemplo, em função de uma igualdade momentânea das forças (que resultaria num equilíbrio momentâneo) ou por uma grande desigualdade (que manteria quieta momentaneamente uma das opositoras). No entanto, o aumento da abrangência que se pode conferir a uma organização, ou a uma ordem aparente, não faz com que ela perca o caráter de relativa duração e de fluidez, da mesma forma que uma sociedade humana é fluente e de duração relativa.⁹⁴

Especialmente em se tratando de um tipo de organização, na qual se acentua demasiadamente a idéia de uma ordem que se obtém por um relativo equilíbrio entre as forças, como é o caso de um estado (*Zustand*) e não de um partido, cria-se normalmente a expectativa de um equilíbrio que permitiria pensar este estado como algo que permaneceria indefinidamente. Essa expectativa está diametralmente em oposição à perspectiva nietzschiana de que “o mundo é vontade de poder e nada além disso!” No caso, o que se pretenderia com esse tipo de organização, que se manteria apesar de possíveis conflitos, seria justamente algo “além disso”. Essa expectativa revela, em última instância, o desejo de estabelecer o equilíbrio como regra, como pretende a moral de rebanho.⁹⁵

Por fim, cabe acrescentar que Nietzsche utiliza, também freqüentemente, o termo “mundo”, tanto no singular quanto no plural, procurando designar, com a utilização no particular, o complexo abstrato do conjunto desses conflitos, o caos, que é o conjunto das forças e vontades de poder dispostas em jogo, umas frente às outras, umas sobre as outras. Com a utilização no plural, designa as pequenas

⁹³GM II, 12 [“wirklichen Progressus”].

⁹⁴ Cf.: Maurer, 1979, 111.

⁹⁵ Cf., a respeito: Muller-Lauter, 1974, 15; Maurer, 1979, 110 e, na sequência deste trabalho, III.1.3.

constelações de forças, as organizações, os partidos, os *quanta* de vontade de poder que tomam parte em determinados momentos naquele jogo. Em ambos os casos, o que marca o termo “mundo” é a idéia de fluidez, de algo que não permanece indefinidamente, como seria o caso de uma matéria (o átomo, como era concebido no século XIX), ou de algo “em si”, cuja “forma” permaneceria sempre. Permaneceria, é certo, na primeira utilização do termo (no singular), caso se tratasse de uma totalidade, e, na segunda (no plural), de partículas que se agrupam e se separam. Mas o esforço de Nietzsche, tanto ao se referir a mundos quanto a organizações, é não fixar algo, mas manter tanto sua forma quanto seu “sentido” na fluidez que lhe é própria. Somente por essa compreensão da vontade de poder torna-se possível interpretar o trabalho de Nietzsche, especialmente na *Genealogia da Moral*, como uma “fenomenologia da vontade de poder”, ou melhor, das diferentes formas de vontade de poder.⁹⁶

II.1.5 “Sujeito”

O conceito “sujeito”, que tem um papel preponderante na filosofia tradicional, é, para Nietzsche, da mesma forma que os conceitos “vontade” e “átomo”, apenas uma palavra vazia e, como qualquer outra palavra, caso seja tomada para além de sua função gramatical, como uma unidade, ou como algo que remeta a uma “simplicidade”, remeterá apenas a ficções.

Da mesma forma, a relação entre um “sujeito-agente” e um “objeto” não passa de “simples semiótica”⁹⁷, o que torna sem sentido a pergunta “*quem quer poder?*”⁹⁸ ou, em outros termos, “quem interpreta?”, que acabaria na questão: “quem coloca a ordem no caos?”.

A idéia de um “sujeito-operante” está necessariamente associada a outros conceitos metafísicos, como “origem”, “essência”, “progresso”, “finalidade” etc. e também à idéia de “sujeito do conhecimento”. O sujeito do conhecimento, aquele que poderia apreender esses conceitos, seria um estranho ente que, por possuir

⁹⁶ Cf. adiante, III.1.2.

⁹⁷ KSA, 13, 258. Cf.: GM I, 13. Cf. anteriormente I.2.4: “A linguagem como problema”.

⁹⁸ KSA, 13, 260 [“*wer will Macht?*”].

categorias como “tempo, espaço e causalidade” e, por meio de um olhar neutro sobre o mundo, poderia apreender sua origem, sua essência, seu desenvolvimento e o fim para o qual tende, enquanto ele próprio e o conhecimento que produz se manteriam fora do tempo e do espaço. Tratar-se-ia, portanto, de um ente dotado de uma forma privilegiada de existência, que poderia estar, ao mesmo tempo, dentro e fora (acima) do mundo e da história, algo que não pode ser admitido a não ser como fantasia.

Para Nietzsche, admitir um “sujeito” como uma unidade só é possível como um conceito, palavra, ou como uma organização de duração relativa. E, como qualquer outra organização, ele é “uma pluralidade de ‘vontade de poder’”⁹⁹, um palco de lutas onde determinadas forças dominam. Algo não muito diferente de uma organização social, que já fora identificada, por exemplo, na figura do rei¹⁰⁰, o qual, ao afirmar, num determinado momento, “eu sou o Estado”, não teria indicado qualquer realidade¹⁰¹, mas uma *crença*, uma *ficção*. “E à quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito como em relação ao predicado e ao objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito aos governantes: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé nos governantes?”¹⁰²

Na história, em uma sociedade, em uma cultura e também em uma alma,¹⁰³ encontra-se sempre uma pluralidade de formas de vontade de poder. Em alguns casos, tais formas são denominadas por Nietzsche como “tipos”¹⁰⁴. Cada tipo é diferente dos demais e, se ele se coloca diante dos demais, é para dominá-los ou

⁹⁹ KSA 12, 25 [“eine Vielheit von Willen zur Macht”].

¹⁰⁰ Foucault, 1974 (*Surveiller et punir*), primeira parte.

¹⁰¹ Cf.: KSA 11, 276s.

¹⁰² ABM, 34 [“Und wer fragt: ‘aber zur Fiktion gehört ein Urheber?’ - dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‘Gehört’ nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade in Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben abgesagte?” - trad. modificada]. Para Nietzsche, o governante da metafísica não é um pretense sujeito, mas uma mera função gramatical que se estabeleceu como objeto de crença.

¹⁰³ Cf.: ABM, 260.

¹⁰⁴ Cf., p. ex.: ABM, 257.

para remodelá-los conforme o seu “tipo”, o que constitui um esforço por torná-los condição de sua própria prosperidade – tanto no primeiro caso, quando se tem a afirmação da particularidade através da submissão do diferente, quanto no segundo, quando se tem a generalização de um modelo próprio como forma de assegurar sua expansão.

Nos escritos de Nietzsche encontram-se vários e diferentes tipos (nobre, escravo, senhor, rebanho, entre outros). A constatação desses tipos e seu agir próprio (que não se trata de algo periférico, mas nuclear na filosofia de Nietzsche) permite, num primeiro momento, que tenham lugar as seguintes questões: Esses “tipos” não seriam uma forma de sujeitos operantes? Um retorno de Nietzsche aos pré-requisitos que se apresentavam como próprios do pensar,¹⁰⁵ que ele não pode negar? Na esteira dessas questões pode-se acrescentar que o próprio Nietzsche em muitos casos se identifica também como um tipo¹⁰⁶ e, em outros casos, caracteriza sua filosofia como um agir, uma maneira de fazer guerra, própria a ele, que possui uma natureza forte, que “necessita de resistências, portanto *busca* resistência”. Algo que ele identifica como um “pathos agressivo”, que se liga à força, da mesma forma como os sentimentos de impotência e rancor se ligam à fraqueza.¹⁰⁷ Esta natureza forte, que é agressiva e que precisa de resistência, não seria de alguma forma um sujeito?

Um tipo, na forma como Nietzsche o concebe, pode ser entendido como uma máscara,¹⁰⁸ que lhe permite apresentar uma pluralidade como “algo”, como “unidade”, e que ele utiliza para indicar uma determinada forma de exercício de vontade de poder, que opera, ao seu modo, por domínio/poder. Não se deve, portanto, pensar um tipo como sujeito no sentido metafísico. A diferença entre ambos se dá principalmente porque o conceito “sujeito”, metafisicamente entendido, possui, como pressuposto, a idéia de “ser”, de “unidade”, de “simplicidade”, enquanto o

¹⁰⁵ Sujeito, causalidade etc. Cf. anteriormente I.2.4.

¹⁰⁶ Cf., p. ex.: HH, Prefácio, 2s.

¹⁰⁷ Cf.: EH, Por Que Sou Tão Sábio, 7 [“Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten ... Sie (die starke Natur) braucht Widerstände, folglich *sucht* sie Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso notwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl zur Schwäche”].

¹⁰⁸ Cf.: KSA 11, 168.

termo “tipo” remete a “pontuações de poder”¹⁰⁹ e não a um ser ou, mesmo, a uma pessoa.

A vontade de poder, que é para onde esses tipos remetem, não se identifica com um ser que planeja algo, executa... “A vontade de poder não é nenhuma vontade, na qual um determinado sujeito se dirige a uma determinada finalidade”¹¹⁰. Da mesma forma, um tipo não é um “sujeito livre”. Ele, enquanto uma determinada forma de vontade de poder, não poderia agir diferentemente da maneira como age, ou não seria o que é, pois ele é o seu agir e “o agir é tudo”¹¹¹.

Quando Nietzsche fala de seu jeito próprio de fazer guerra, ele está se referindo igualmente a um tipo. Mas, ainda que isso seja pensado em termos individuais, o que se tem é o “engajamento” numa forma específica de vontade de poder, em relação à qual ele pode falar de “responsabilidade”, mas de uma “responsabilidade” que não se compara àquela que toma por pressuposto a separação entre “a força e as expressões da força”¹¹², como se por trás da ação estivesse um “sujeito livre”.

II.1.6 Vida

Enquanto para Schopenhauer a vida era entendida como um momento privilegiado de manifestação da vontade, que é preferencialmente denominada de “vontade de vida”¹¹³, para Nietzsche a vida é “apenas um caso particular da vontade de poder”¹¹⁴. Um exemplo de organização, de unidade de duração relativa. O corpo humano, por exemplo, assim como todas as formas menos complexas de vida, é uma espécie de “estrutura social de muitas almas”¹¹⁵ que, por uma simplificação da linguagem, denomina-se como uma unidade. Esse complexo de vontades de poder, de *quanta* de poder, que é o corpo humano, se coloca também diante de outros

¹⁰⁹ Cf.: KSA 13, 36-s. Um tipo não é também um fim no sentido de “fim último” de um processo histórico, uma utopia (Cf.: Lebrun, 1978, 46 e, adiante, III.2).

¹¹⁰ Maurer, 1979, 108 [“Der Wille zur Macht ist kein Wille, in dem sich ein bestimmtes Subjekt auf ein bestimmtes Ziel richtet”].

¹¹¹ GM I, 13 [“das Tun ist Alles”].

¹¹² GM I, 13 [“die Stärke von den Äusserungen der Stärke”]. Estas questões – engajamento e responsabilidade – serão retomadas na terceira parte deste trabalho.

¹¹³ Cf.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I, 362 [“der Wille zum Leben”].

¹¹⁴ KSA 13, 301 [“bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht”]. Cf.: OS, 5.

corpos em concorrência. Tanto nessas relações de corpos, que formam unidades denominadas, por exemplo, como sociedade, Estado etc. quanto num corpo individual, o que se tem, para Nietzsche, são pluralidades de vontade de poder.

É comum no século XIX a idéia de que a vida tende a uma auto-preservação. Tal idéia ganha repercussão especial na biologia, graças ao evolucionismo, e no campo político-social, graças ao utilitarismo. Indicando essa tendência geral de conceber a vida como busca por adaptação em diferentes condições, Nietzsche se refere criticamente, na *Genealogia*, por exemplo, a Herbert Spencer, que define a vida "como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas"¹¹⁶.

Esse tipo de interpretação faz coro com o mecanicismo, que afirma haver uma tendência de acomodação entre os corpos. Diferentemente, para Nietzsche, esse tipo de tendência não constitui uma regra. A regra está muito mais próxima do esforço de cada corpo em se tornar senhor do campo onde emerge. É evidente que, em determinados momentos, é possível perceber na vida movimentos de auto-preservação. Mas uma acomodação, da mesma forma que uma auto-preservação, pode ser entendida tanto como uma estratégia que permite saltar para mais longe quanto como uma forma de resistência, um esforço para não se degenerar, o que reflete momentos do jogo e não sua tendência geral. Uma interpretação que postule a busca por acomodação como sendo a regra geral da vida, como é o caso do mecanicismo, de H. Spencer e de Schopenhauer, é um sintoma do exercício de uma vontade de poder do tipo "homem de rebanho", que se constitui justamente a partir do medo,¹¹⁷ do receio daquilo que, por exemplo, um novo salto possa significar.

O movimento geral da vida não é de auto-preservação (*Selbsterhaltung*), mas de expansão. Toda forma de vida faz de tudo "não para se conservar, mas para tornar-se *mais*"¹¹⁸, e isso desde as formas mais simples às mais complexas, o que permite uma designação da própria vida como conflito: "uma criatura viva quer antes

¹¹⁵ ABM, 19 ["Gesellschaftsbau vieler Seelen"]. Cf.: KSA 13, 373s.

¹¹⁶ GM, II, 12 ["als eine immer zweckmässigere innere Anpassung an äussere Umstände definiert"].

¹¹⁷ Esta questão será retomada na terceira parte deste trabalho.

¹¹⁸ KSA 13, 301 ["um *nicht* sich zu erhalten, sondern um *mehr* zu werden"].

de tudo *dar vazão* a sua força¹¹⁹. Como todo campo próprio da vontade de poder, a vida (e especialmente ela) é “essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação...”¹²⁰. As lutas das mais diferentes formas de vida não são em absoluto por adaptação, mas para “tornar-se mais” e, se possível, adaptar as outras formas às suas condições de expansão. Tudo isso “...porque vive, e vida é precisamente vontade de poder”¹²¹.

O fenômeno “vida” exemplifica, para Nietzsche, de forma privilegiada, a tendência expansiva da própria vontade de poder. Observe-se, neste sentido, que quando ela atua, organizando-se, por exemplo, em sociedade, não o faz por uma simples adaptação, ou no intuito de auto-conservação, não se trata de procurar uma “simples constância de energia, mas a máxima economia do consumo, de tal forma que o querer-tornar-se-o-mais-forte a partir de cada centro de força é a única realidade, – não auto-preservação, mas apropriação, querer tornar-se senhor, tornar-se mais, tornar-se mais forte”¹²².

Partindo-se desse mesmo ponto, pode-se dizer que o “perfil cardeal”¹²³ da vida não é a oscilação entre disposição e indisposição. Tomando-as separadamente, pode-se dizer que a disposição é um indício do crescimento de poder, que se manifesta na consciência.¹²⁴ O que não quer dizer que se deva tomar a indisposição no sentido contrário, como um sintoma de diminuição de poder, associando-a à maneira como normalmente é compreendida: uma espécie de esgotamento. Mas a própria indisposição pode ser uma forma de resistência necessária à expansão da vontade de poder. Como uma espécie de “*estimulante à vontade de poder*”¹²⁵. A

¹¹⁹ ABM, 13 [“vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen*”].

¹²⁰ ABM, 259 [“*wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung...”]. Cf.: ABM 36.

¹²¹ ABM, 259 [“*weil er lebt, und weil Leben eben Wille zur Macht ist*”]. Cf.: ABM 36.

¹²² KSA 13, 261 [“*bloß* Constanz der Energie, sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs; so daß das *Stärker-werden-wollen von jedem Kraftcentrum* aus die einzige Realität ist, - nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, *Stärker-werden-wollen*.”].

¹²³ KSA 13, 260 [“*Cardinal-Thatsachen*”].

¹²⁴ Cf.: KSA 13, 278 e 300.

¹²⁵ KSA 13, 361 [“*Stimulus* dieses Willens zur Macht”].

título de exemplo, pode-se tomar a referência de Nietzsche à doença¹²⁶ como condição para a grande saúde que caracteriza o “espírito livre”.

A disposição tampouco é uma finalidade à qual a vida tenderia. O que toda forma de organismo vivo quer, aquilo para o que elas se dirigem, não é para a disposição ou o prazer, mas para “um acréscimo de poder”¹²⁷, para tornar-se senhor, mais forte, “mais”.

II.1.7 “Causalidade”

Na filosofia tradicional, a crença na causalidade está associada à crença nas idéias de “sujeito operante” e “sujeito do conhecimento” e, no caso particular de Schopenhauer, à vontade, uma vez que para ele “tudo age em consequência de uma vontade”¹²⁸.

Também, neste caso, o que se tem é a busca – própria à filosofia tradicional, ao mecanicismo e a Schopenhauer – de encontrar, atrás de todo acontecer, um motivo e um sujeito operante. Mas, como foi visto anteriormente (I.2.4 e II.1.6), essa procura é parte do esforço para se compreender o “processo” que é aquilo que normalmente se denomina de “acontecimento”, um esforço que implica necessariamente simplificações e reduções. Para Nietzsche, a separação entre causa e efeito é um exemplo desse tipo de redução e simplificação: “o povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é, a ação da ação, põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito”¹²⁹. Ao procurar tornar conhecível a própria natureza de uma mudança, o homem volta-se para a “causa” de tal mudança¹³⁰, confundido-se ao estabelecer o que seria uma “constelação de forças”, o “sentimento de força”, a “tensão”, a “resistência”, a “sensação muscular”¹³¹ etc., que já são a própria ação, como sendo uma unidade causadora.

¹²⁶ HH, Prefácio, 2ss. Cf. também, adiante, III.2.8.

¹²⁷ KSA 13, 360 [“ein plus von Macht”].

¹²⁸ CI, “Die vier grossen Irrthümer”, 3 [“alles Thun Folge eines Willens”].

¹²⁹ GM I, 13 [“Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung”]. Cf.: KSA 12, 140.

¹³⁰ Cf.: KSA 13, 301 [“Verursachung einer Veränderung”].

¹³¹ Cf.: KSA 13, 274 [“wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache *mißverstanden*”].

Segundo Nietzsche, foi a própria dificuldade de se traduzir a realidade em palavras que obrigou a se operar esse tipo de divisão, uma “espécie de tradução do acontecer na linguagem de nossas recordações, que nós cremos entender”¹³². Assim, a relação que se estabeleceu entre causa e efeito, além de ser um exemplo de um tipo de simplificação útil à compreensão e da forma como um hábito popular é cristalizado na linguagem,¹³³ indica algo que está muito próximo do campo da necessidade, algo que o homem dificilmente conseguiria abandonar. No entanto, como a necessidade mecânica que se estabeleceu entre causa e efeito é apenas uma simplificação, essa relação não pode ser compreendida como uma “verdade objetiva”¹³⁴, como algo com algum valor de “realidade”.

A idéia de causalidade revela também uma relação umbilical da filosofia com aquela forma de compreender o mundo que vê uma relação de necessidade em todo acontecer. Esse tipo de apreensão da realidade é, no entanto, questionável: “porque algo é calculável, é, pois, já necessário? Ao contrário, segundo Nietzsche, não resulta nenhum ‘princípio’, nenhuma ‘lei’, nenhuma ‘ordenação’”¹³⁵ do fato de que algo apareça de uma forma e não de outra.

Essa relação de necessidade entre causa e efeito não se estabelece no mundo concebido como vontade de poder. “O que nós nomeamos ‘causa’ e ‘efeito’ omite o conflito e, por isso, não corresponde ao acontecer. É, por consequência, a negação do tempo numa relação de causa e efeito”¹³⁶. Ao se compreender o mundo como conflito, como vontade de poder, a relação “causa-efeito” é substituída pela relação “fenômeno-sentido”¹³⁷. Para Nietzsche, da mesma forma que não há qualquer “coisa em si”, “fato em si”, “significado em si”, também não se pode falar em um “sentido em si”. Um sentido é sempre algo que remete a um *quanta* de vontade e deve ser entendido sempre no jogo em que se produz.

¹³² KSA 11, 64 [“Art Übersetzung des Geschehens in die Sprache von unseren Erinnerungen, die wir zu verstehen meinen.”].

¹³³ Cf., p. ex.: KSA 11, 436, 462, 526s; KSA 12, 103.

¹³⁴ KSA 11, 96 [“subjektiven Erscheinungen” ... “objektiven Wahrheit”].

¹³⁵ KSA 13, 261 [“Weil etwas berechenbar ist, ist es deshalb schon notwendig? Wenn etwas so und nicht anders geschieht, so ist darin kein ‘Prinzip’, kein ‘Gesetz’ keine ‘Ordnung’”].

¹³⁶ KSA 12, 33 [“Was wir ‘Ursache’ und ‘Wirkung’ nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen. Es ist consequent, die Zeit in Ursache und Wirkung zu leugnen”].

Como no caso da linguagem,¹³⁸ Nietzsche não pretende colocar em questão o sentido prático, a utilidade prática das categorias “causa” e “efeito”, mas a maneira como elas foram sobre-tomadas de sua função de ferramentas do intelecto e super-valorizadas. É indiscutível que a causalidade tem importante função para a compreensão da realidade. A utilização dessas categorias “somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento...”¹³⁹, não significa para Nietzsche qualquer problema. O problema se inicia, como no caso da linguagem em geral, quando se pretende transferir para a realidade as estruturas próprias do pensamento.

Tratando-se de “primeiras considerações gerais” de uma questão que será analisada sob outros aspectos, não cabe aqui propriamente uma conclusão, mas talvez apontar alguns indicativos da forma como essas considerações se relacionam com a seqüência do trabalho. Dentre eles, os mais importantes são: primeiro, que ao conceito vontade de poder deve-se associar uma pluralidade, o que permite interpretar o procedimento de Nietzsche no campo da moral como uma “fenomenologia da vontade de poder”; segundo, que os vários tipos que aparecem nos seus textos correspondem ao exercício de diferentes formas de vontade de poder, e que o próprio engajamento de Nietzsche é por uma determinada forma de vontade de poder; terceiro, que o procedimento de Nietzsche no campo da moral também corresponde a uma determinada forma de vontade de poder, que também quer a si mesma e procura expandir suas condições de domínio e impor às outras sua interpretação. Esta forma de vontade de poder, conforme será visto, se expressa pelo dizer “sim” ao homem e ao mundo e pelo engajamento por um tipo de homem marcado pela disposição para o conflito, a mesma disposição que marca, por exemplo, seu “Escrito Polêmico”.

¹³⁷ KSA 13, 258 [“Phänomen - Sinn”]. Não se pode perder de vista este pressuposto, especialmente quando formos analisar, na terceira parte deste trabalho, o tipo de moral que Nietzsche propõe.

¹³⁸ Cf., anteriormente, I.2.4.

¹³⁹ ABM, 21 [“nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung...”]. Cf.: KSA 13, 261.

II.2 PERSPECTIVISMO

Não se deve tomar como ponto de partida que Nietzsche, talvez no intuito de afirmar sua tese sobre o mundo como vontade de poder, pretenda fazer uma espécie de “pulverização” dos sistemas filosóficos anteriores a ele. Dentre os vários motivos, pelos quais ele não negaria a tradição filosófica, pode-se elencar: Primeiro, que para ele os filósofos, entendidos como “funcionários”, são úteis à sua obra.¹ Segundo, que é do solo desta tradição que ele parte para fazer sua filosofia.² E, terceiro, que a pluralidade é própria da vontade de poder, no caso, a pluralidade de interpretações que caracterizam o perspectivismo.

Como foi visto, a ligação das filosofias anteriores a Nietzsche com conceitos fictícios como “sujeito”, “eu” etc., leva-o, em vários momentos, a apresentá-las como “fábulas”. Apesar disso, pretende-se afirmar aqui que não se trata de uma crítica demolidora dessas filosofias, mas de sua redução, ou elevação (o que depende do ângulo a partir do qual se observa), à condição de perspectivas, de esforços de interpretação. O próprio Nietzsche entende os golpes que desfere contra os sistemas filosóficos como golpes de artista. E a intenção de um escultor não é destruir, mas antes, revelar algo que se esconde na pedra.

Ao lado das várias outras filosofias, Nietzsche coloca sua própria perspectiva, que se pretende tão abrangente quanto as demais e que se articula com o mesmo impulso tirânico. Ao colocar sua perspectiva no conjunto, ele quer fazer emergir algo novo neste campo, levando o próprio impulso, que faz estas filosofias emergirem ao palco das interpretações, ainda mais adiante³, fazendo com que a própria filosofia dê novos passos.

Tendo em vista que este capítulo não pretende fazer uma exposição minuciosa do perspectivismo no pensamento de Nietzsche, mas apontar alguns

¹ Cf. anteriormente, I.2.2.

² Cf. adiante, II.3.

aspectos-chave que se articulam com o objetivo mais amplo desta tese, optou-se por montá-lo a partir de dois eixos: um sobre a vontade de verdade, com os itens **verdade e vontade de verdade, a relação entre metafísica e verdade e a imbricação entre filosofia e moral**; e outro sobre a possibilidade de se tomar o perspectivismo como uma “chave de leitura” para os escritos de Nietzsche, com os itens **interpretação e vontade de poder, o caráter da “contraposição” (Gegensatz) da filosofia de Nietzsche, o caráter da “contraposição” nos escritos de Nietzsche; e perspectivas e perspectivas**.

II.2.1 Verdade e vontade de verdade

Nietzsche utiliza o termo “verdade” algumas vezes sem destaque, outras de forma destacada e, outras vezes ainda, associado à idéia de “vontade de verdade”. Mais do que fazer um estudo exegético e filológico dessa utilização, interessa neste item apontar as três formas que o termo assume em seus textos e que são preponderantes: a verdade associada a um conhecimento prático; a relação da filosofia com a verdade, na forma da “veracidade” (Wahrhaftigkeit); e a verdade do novo filósofo.

Em relação à verdade tomada no contexto de um sentido prático do conhecimento, o que se tem é um tipo de *simplificação* do mundo, realizado com o objetivo de facilitar a vida do homem. Trata-se do resultado daquele esforço de simplificação e de redução que visa tornar “tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta”, “para gozar a vida”⁴.

É associado a essa forma de compreensão do termo “verdade” que Nietzsche define o papel da ciência como sendo “tornar o mundo representável”⁵. Um papel que não consiste em conduzir (ou reconduzir) algo de uma suposta esfera do

³ Cf.: ABM, 10; bem como: GM, Prefácio, 7.

⁴ ABM, 24 [“um da Leben zu genießen” “Alles um uns hell und frei und leicht und einfach”]. Cf.: KSA 12, 352 e 369. Cf. adiante, III.1.4.

⁵ KSA 12, 105 [“die Welt vorstellbar machen”].

desconhecido a uma esfera das coisas conhecidas e “caseiras”⁶. Para Nietzsche, é o próprio homem quem põe ordem no “caos”, constituindo os mundos com o quais se relaciona. Por exemplo, a lógica que ele encontra nas coisas foi colocada lá por ele mesmo.⁷ Neste sentido, o papel da ciência, de tornar o mundo representável, se constitui num trabalho de “tornar a encontrar”⁸.

Quanto ao estabelecimento dessa ordem para se gozar a vida ou para um bom funcionamento da vida, deve-se ter presente que, normalmente, quando Nietzsche se refere a uma expansão da vida, não se trata da “vida em geral”, mas de determinados tipos de vida,⁹ que resultam de determinados conflitos. Da mesma forma, o fato de se estabelecer esta e não outra ordem já é o resultado de um conflito entre diferentes formas possíveis de vida e entre diferentes instintos no próprio homem.¹⁰ Ou seja, a própria ordem estabelecida se dá como resultado e tem em vista posições em um conflito. E o próprio “instinto do conhecimento” que opera nesta relação não é uma espécie de refinamento dos instintos no homem, o que retomaria a idéia de um progresso da vida em geral, mas é antes o resultado de um processo de interpretação, do qual se tornou senhor¹¹ e no qual procura tomar os outros instintos como instrumentos para sua obra.¹²

Pode-se ter uma noção introdutória dos limites que se impõem à pretensão de validade de uma verdade para além de sua função prática tomando-se alguns fatores apontados por Nietzsche os quais exemplificam a idéia de que uma mesma realidade pode ser apreendida de diferentes maneiras. Um primeiro fator é constituído pelas formas de percepção: “exotérica”, que “vê as coisas a partir de baixo”; e “esotérica”, que vê “a partir de cima”¹³. Um segundo fator é encontrado no interior de uma

⁶ Cf.: CI, Os quatro grandes erros, 5. Cf.: GC, 355.

⁷ Cf.: KSA, 12, 418.

⁸ Cf.: KSA 12, 153 [“Wiederfinden”].

⁹ Cf.: KSA 12, 297; KSA 13, 234 e 343. Cf. anteriormente II.1.6.

¹⁰ Cf.: Michel Foucault, 1974 (V. F. J.), 12.

¹¹ Cf., p. ex.: KSA, 12, 261.

¹² Cf.: KSA 12, 323.

¹³ ABM, 30 [“Exoteriker” ... “von Unten hinauf die Dinge sieht” ... “Esoteriker” ... “von oben herab”]. Neste mesmo aforismo, Nietzsche afirma que é esta diferença que impõe “que nossas mais altas intuições devam parecer bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas” [“Unsere höchsten

mesma alma, onde também não há unanimidade em relação à apreensão e à compreensão da vida e do mundo. Se quando jovem essa alma “venera e despreza” com um gosto pelo incondicional e ataca “homens e coisas com sins e nãos”, com o passar do tempo, pelo próprio abuso e logro deste mesmo gosto, ela é levada a falsear, a enganar e a tentar o artificial, até que, finalmente, martirizada pelas decepções, volta-se “desconfiada contra si mesma” para, então, enraivecida, dilacerar-se, como se ela tivesse sido vítima de uma “cegueira voluntária!” Essa alma passa então a torturar o entusiasmo com a dúvida e a tomar “partido, por princípio, *contra* a ‘juventude’”. Mas não obstante tudo isso, “uma década mais tarde (...) compreende que tudo era ainda – juventude”¹⁴. Assim, é difícil falar de uma verdade que não tenha sua emergência ligada à imposição de algum destes fatores ou de alguns de seus pólos, ou ainda de alguma combinação entre eles.

No que se refere ainda ao campo prático do conhecimento para a vida, não se deve esquecer que as verdades, produzidas nele, possuem finalidades sempre associadas a ele, e que elas mesmas se ligam a ele “como os membros da fauna de uma região terrestre”¹⁵. Neste sentido, não se deveria perder de vista também “que as coisas não são assim, de que apenas se convencionou que sejam assim”¹⁶. No entanto, o que fora inicialmente tomado por sua finalidade acabou se convertendo na base gramatical do homem ocidental, distanciando-se de sua utilidade inicial e ganhando contornos universais.¹⁷ Como se sabe, sobre essa base o homem ocidental assentou sua ciência,¹⁸ sua filosofia e passou a dar a elas um valor para além dessa “fauna”.

Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind” – tradução modificada].

¹⁴ ABM, 31. [“verehrt und verachtet” ... “Menschen und Dinge mit Ja und Nein” ... “später, wenn die junge Seele, durch lauter Enttäuschungen gemartet, sich endlich argwöhnisch gegen sich selbst zurück wendet” ... “wie als ob sie eine willkürliche Blindheit gewesen sei!” ... “man nimmt Partei, grundsätzlich gegen die ‘Jugend’” ... “ein Jahrzehend später; und man begreift, dass auch dies Alles noch – Jugend war” – tradução modificada].

¹⁵ ABM, 20 [“als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdtheils”].

¹⁶ ABM, 230 [“dass es so und so *nicht* steht, dass man es so und so eben nur gelten lässt”].

¹⁷ Cf. anteriormente, 1.2.4.

A segunda forma pela qual o termo “verdade” aparece nos escritos de Nietzsche é no sentido de “veracidade”. Esta segunda se liga à primeira no que tange às “convicções”¹⁹, que atribuem às verdades da ciência, por exemplo, um valor acima de suas funções regulativas, dando-lhes contornos de “metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento”²⁰.

Apesar das restrições de Nietzsche ao conhecimento científico, não é sua intenção negar este tipo de conhecimento, ou sua utilidade na esfera que lhe é própria, a das ações práticas, mas questionar sua pretensão à verdade em termos metafísicos, a uma validade para além do conjunto em que surgiu. Nietzsche coloca em questão as pretensões da razão, num esforço que é, de início, parecido com o empreendimento crítico de Kant, mas que num segundo momento atinge o próprio Kant,²¹ especialmente quando coloca em questão a necessidade que se estabeleceu para com a crença em juízos de verdade.²²

Ao tomar como um problema a necessidade para com esse tipo de “convicção”, Nietzsche estende seu questionamento para além de uma avaliação da efetividade (ou não) da verdade e busca fazer vir à tona o problema que representa “a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*”²³ e o significado de se querer a verdade a todo custo, que é o problema da “vontade de verdade”²⁴. Esse tipo de crença e essa “vontade” estabelecem uma relação entre homem e verdade que tem em seu extremo o martírio e o sacrifício do homem pela verdade.²⁵ Um martírio que implica pelo menos dois problemas: a pressuposição de uma idéia de verdade como posse, como algo que, se alguém tem, outro não tem, o que passa a dar perigosos poderes para o primeiro; e a pressuposição de que a verdade

¹⁸ Nisto a ciência não é diferente de tudo o que vive, pois também ela ama o erro (cf.: ABM, 24).

¹⁹ GC, 344. [“Wahrhaftigkeit” ... “Überzeugungen”].

²⁰ Cf., A “razão” na filosofia, 3 [“Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie”].

²¹ Cf. adiante, II.2.3 e II.2.4.

²² Cf.: ABM, 11.

²³ GM, III, 24 [“der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth *an sich der Wahrheit*”].

²⁴ ABM, 1 [“Wahrhaftigkeit” ... “Wille zur Wahrheit”].

²⁵ Cf., p. ex., ABM, 25; 230 e também: AC, 53.

necessita de defensores e adoradores,²⁶ o que normalmente acaba por se estender até o fanatismo e às conseqüências que lhe são próprias.

Especialmente nos escritos do período em torno de 1886,²⁷ a questão da vontade de verdade possui um papel preponderante. Por exemplo, é a “veracidade” dos filósofos que acaba por produzir nele aquela impaciência, que o leva a afastar-se da “veracidade” e a questionar: “o que em nós aspira realmente à verdade?”²⁸ Qual o sentido desta vontade incondicional de verdade? É no bojo desse afastamento que ele vai associar o problema da verdade ao problema da moral.

Para Nietzsche, a obstinação pela verdade, o não querer enganar, não querer se enganar, e não querer se deixar enganar a qualquer custo²⁹ tem por pressupostos: primeiro, que enganar e deixar-se enganar seria algo “pernicioso, perigoso, fatal”³⁰; segundo, que a verdade, em função da confiança (Zutrauen) que produz, seria mais vantajosa que a inverdade ou a ilusão.

Em oposição a esses pressupostos, Nietzsche apresenta a hipótese de que “essa convicção não poderia ter surgido, se verdade e inverdade se mostrassem ambas constantemente como úteis”. Considerando que ambas são úteis, o perigo estaria justamente em querer a verdade a qualquer preço, pois isso significaria a interdição de qualquer outra escolha, fosse a aparência, o erro, o engano etc., que também participam do fenômeno “vida”. Neste caso, ainda, o próprio “querer a verdade a qualquer custo” deveria ser questionado a fim de se descobrir até que ponto ele não seria uma máscara que ocultaria “uma velada vontade de morte”? Segundo Nietzsche, não é de se admirar que este mesmo querer acabe por negar esta vida, bem como a história e o mundo, afirmando em contrapartida “um outro

²⁶ Cf.: AC, 53.

²⁷ Por ex., o primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal*: “Dos preconceitos dos filósofos” [“Von den Vorurtheilen der Philosophen”], o Prefácio à *Aurora* e o capítulo “A ‘razão’ na filosofia” [“Die ‘Vernunft’ in der Philosophie”] do *Crepúsculo dos Ídolos*.

²⁸ ABM, 1 [“was in uns will eigentlich ‘zur Wahrheit?’”]. Cf.: GC, 344. Embora Nietzsche aponte uma utilidade para a veracidade em KSA 11, 439, ele não deixa de acentuar que ela corresponde, via de regra, a uma “tendência contra a natureza” [“eine widernatürliche Tendenz”] (KSA 13, 54).

²⁹ GC, 344 [“Ich will nicht täuschen” “ich will mich nicht täuschen” “man will sich nicht täuschen lassen”].

³⁰ GC, 344 [“schädlich, gefährlich, verhängnisvoll”].

mundo do que o da vida, da natureza e da história³¹ e ligando-se a uma espécie de ascetismo da virtude como negação da sensualidade.

Por fim, o esforço de dogmatização na filosofia é sintoma de um “adoecimento da vontade”³², de uma “impotência da vontade para criar”³³, uma espécie de trabalho de mumificação, de encasulamento daquilo que deveria ser movimento.³⁴ Algo improdutivo, próprio de um “*instinto de fraqueza*”³⁵, que não possibilita criar, produzir, mas conservar.

A terceira forma pela qual o termo “verdade” aparece nos escritos de Nietzsche é indicando a verdade do novo filósofo, do “*Vornehm*”³⁶, uma verdade que, por sua própria profundidade, dificilmente se deixa comunicar. É a verdade que se obtém na solidão, que se produz no sofrimento e que acaba por ser um fator que assinala a diferença entre homens.³⁷ Essa terceira forma de verdade não tem nada a ver com a pretensão metafísica à verdade, pelo contrário, ela quer se proteger de “mãos impuras”³⁸ que poderiam associá-la a um saber válido para todos, e como forma de se proteger dessa eventualidade ela pede: “Mais uma máscara! Uma segunda máscara!”³⁹. Para esta verdade, deixar-se compreender é o mesmo que deixar-se igualar,⁴⁰ ou se deixar prender, empalhar e, então, durar séculos.

Apesar das diferenças entre as três formas de tomar o termo “verdade”, um aspecto comum entre elas é a relação com a máscara. Na primeira, por um sentido prático, mascara-se a realidade para poder operar sobre ela. Na segunda, mascara-

³¹ GC, 344 [“diese Ueberzeugung könnte nicht entstanden sein, wenn Wahrheit und Unwahrheit sich beide fortwährend als nützlich bezeugten: wie es der Fall ist” ... “ein versteckter Wille zum Tode” ... “eine andere Welt als die das Lebens, der Natur und der Geschichte”].

³² GC, 347 [“*Erkrankung des Willens*”].

³³ KSA 12, 365 [“Ohmacht des Willens zum Schaffen”].

³⁴ Cf.: CI, A “razão” na filosofia, 1 e 2.

³⁵ GC, 347 [“*Instinkte der Schwäche*”].

³⁶ Sobre o termo “*Vornehm*” e sua utilização por Nietzsche, cf., adiante, III.2.

³⁷ Cf., por exemplo, ABM, 270.

³⁸ ABM, 270. Cf. também, 290.

³⁹ ABM, 278 [“Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!”]. Esta terceira forma será retomada ainda no final deste capítulo (II.2.6) e mais ao final deste trabalho (III.2).

⁴⁰ Cf.: ABM, 40, 290, 296 e KSA 12, 51.

se, com a idéia de verdade, uma determinada forma de vontade de poder que ela mesma acaba por denunciar (pois toda máscara é também uma superfície). E, na terceira, a máscara se relaciona com o pudor, com uma necessidade de preservação.

II.2.2 Metafísica e verdade

Ao referir-se à metafísica, Nietzsche está querendo indicar um tipo de indagação que se pergunta pelo "bem em si" e pela capacidade de um "puro espírito" para apreendê-lo.⁴¹ Por exemplo, ao perguntar: o que é "o" bem?, o que é "o" belo?, o que é "o" justo? etc., ela está querendo divisar a "essência", a "*quiditas*"⁴², a "forma", aquilo que, independentemente dos casos particulares de bondade, beleza e justiça, subsistiria sempre, como o bem, a beleza e a justiça em si. Trata-se portanto, daquela crença de Platão e também do cristianismo, uma crença que tem sua origem na exigência de certeza e que acaba por instituir: "que Deus é a verdade, que a verdade é divina..."⁴³.

Quando a metafísica propõe a seus adversários a pergunta "*quid est res?*", ela os captura no reconhecimento de que existe algo "em si" e de que o espírito humano é capaz de apreendê-lo, pois ao tentar responder essa questão, eles já terão admitido a "fé na verdade"⁴⁴, reconhecendo que existe aquela "*quididade*", que é "a verdade do ser", e que esta "verdade" pode ser apreendida pela razão. Após sua tentativa de resposta, certamente frustrada, devem reconhecer também que, se não conseguem dar à pergunta um retorno satisfatório, o problema se dá ou por uma inadequação do método utilizado ou pela falta de um melhor acerto do procedimento da própria razão.

Para Nietzsche, os juízos filosóficos, aparentemente construídos por uma lógica irrepreensível e irrefutável, não possuem tal valor "em si". Eles são em sua

⁴¹ ABM, Prefácio ["Gute an sich" ... "reinen Geiste"].

⁴² Para Aristóteles a *quididade* é a substância, a essência, na medida em que nela e por ela o ente tem o ser (Met. V, 4). Para os medievais obtém-se a *quididade* de algo pela pergunta "*quid est res?*", ou seja, pela sua definição.

⁴³ GC, 344 ["dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist..."]. Cf. GM, III, 24. Cf. também, GC, 347.

origem coisas muito pessoais, preconceitos, crenças, superstições populares,⁴⁵ que o filósofo toma, sem submeter a uma crítica, sem percebê-los como “avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, talvez de baixo para cima, perspectivas de rã”⁴⁶, e que por meio de “algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”⁴⁷, ele reapresenta com contornos de “verdade”⁴⁸ e com valor absoluto.

Esta forma de operar com conceitos de valor absoluto, típica do modo de julgar do metafísico de todos os tempos, tem, por princípio, que uma coisa não pode nascer de seu oposto,⁴⁹ ou, mais precisamente, que “o mais elevado não *pode* crescer do baixo, ele não *pode* de modo algum ter crescido...”⁵⁰. Esta forma de raciocínio que necessita operar com conceitos de “valor elevado” não pode admitir que esses conceitos tenham sua origem nesse mundo, que eles possam derivar “desse mundo fugaz, enganador, sedutor, mesquinho, desse turbilhão de insânia e cobiça!” As coisas de valor elevado devem ter uma “origem *própria*”, “do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’”⁵¹.

O fato é que o mesmo homem que cria a noção de sujeito causal, e que opera com ela para explicar suas ações, quando se depara com “ações mais elevadas”, “não se atreve a vê-las como efeito seu” e remete a causa destas ações a algo além desta realidade, passando a designar para elas causas suficientemente grandiosas e absolutas. Ele cria então Deus, “coisa em si”, “causa primeira” etc., como “resultado

⁴⁴ KSA 12, 385 [“Glaube’ an die Wahrheit”].

⁴⁵ Cf.: ABM, Prefácio. Cf. também, G. Colli, 1993, 25.

⁴⁶ ABM, 2 [“nur vorläufige Perspektiven, vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam” – tradução modificada].

⁴⁷ ABM, Prefácio [“irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Tatsachen”]. Cf.: ABM, 34.

⁴⁸ ABM, 19. Cf. também, III.1.3.

⁴⁹ ABM, 2. Cf.: GM, I, 15 e CI, A “razão” na filosofia, 4.

⁵⁰ CI, A “razão” na filosofia, 4 [“das Höhere *darf* nicht aus dem Niederen wachsen, *darf* überhaupt nicht gewachsen sein...”].

⁵¹ ABM, 2 [“aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde!” ... “*eigenen* Ursprung” ... “im Schoosse des Sein’s, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‘Dinge an sich’” – tradução modificada].

de um processo dissociativo⁵². O aparecimento das coisas de valor incondicional se dá nos limites da própria racionalidade humana, nos quais o homem insiste em utilizar categorias, como sujeito e predicado, causa e efeito etc., que ele inventa para simplificar a realidade.

É claro, para Nietzsche, que a origem da metafísica está mais próxima desse mundo fugaz e enganador do que ela mesma poderia admitir. Esse mundo é seu ponto de partida, pois ela opera por uma contraposição à realidade que ela denomina de aparente, condicional e contraditória, em devir, à qual opõe, por *decorrência*, uma outra realidade, verdadeira, incondicional, não contraditória, do ser.⁵³

Quanto àqueles que Nietzsche designa, eventualmente, como defensores das "idéias modernas"⁵⁴, ou, ironicamente, como "espíritos livres, *muito* livres"⁵⁵, os quais se apresentam como opositores à metafísica, com eles o que muda é somente o colorido, uma vez que possuem o mesmo princípio que as antigas convicções metafísicas: "*pois eles crêem ainda na verdade...*"⁵⁶. A própria convicção que permeia suas pretensas críticas é que os impede de serem espíritos livres e os torna os últimos defensores e propagadores da própria metafísica. Essa pretensão de opositores e a condição de defensores lhes confere uma existência paradoxal pois, no momento em que a metafísica está agonizando por suas conseqüências internas, eles revelam o indistigível desejo de reafirmá-la: "quem sabe se no fundo não querem reconquistar algo que outrora se possuía *mais firmemente*, algo do velho patrimônio da fé de antigamente..."⁵⁷. Assim, a vontade de verdade nos filósofos modernos pode ser entendida como o esforço para "manter um posto que está sendo

⁵² S. Marton, 1990, 162. Cf., por exemplo, o artigo 2, da questão II, da primeira parte da *Suma de Teologia*, quando Tomás de Aquino trata da possibilidade de demonstração da existência de Deus.

⁵³ Cf.: KSA 12, 327 e CI, A "razão" na filosofia, 6.

⁵⁴ Cf., p. ex., ABM, 10 e 202, ou, como pode-se ler na Genealogia da Moral III, 24: "todos esses pálidos ateístas, anti-cristãos, imoralistas, niilistas, esses cétricos, eféticos e *héticos* do espírito..." ["alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Imoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker, Ephektiker, Hektiker des Geistes..."].

⁵⁵ GM III, 24 ["...diese 'freien' sehr freien Geister"]. Cf. adiante, III.2.8.

⁵⁶ GM III, 24 ["denn sie glauben noch an die Wahrheit..."]. A verdade aqui é apresentada em oposição a interpretar, que designa "Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen...".

⁵⁷ ABM, 10 ["wer weiß, ob sie nicht im Grunde Etwas zurückerobern wollen, das man ehemals noch *sicherer* besessen hat, irgend Etwas vom alten Grundbesitz des Glaubens von Ehedem..."].

perdido". Um esforço, segundo Nietzsche, de quem não goza de boa audição, de boa percepção para o próprio desdobramento da metafísica.

Para Nietzsche, é a própria vontade incondicional de verdade, marca do querer metafísico, que acaba impondo um fim ao pressuposto das "verdades fundamentais" e exigindo a negação da crença no Deus do ideal ascético.⁵⁸ Nesse momento, quando a metafísica já não pode mais sustentar seus postulados iniciais, torna-se visível o quanto eram frágeis suas sublimes construções e revela-se que eles não passavam de "fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos"⁵⁹. E é justamente nesse momento, e porque a metafísica já não pode ocultar suas fragilidades, que se torna possível uma crítica efetiva a ela.

Considerando esse momento da metafísica, o que Nietzsche pretende fazer é o que os filósofos modernos não fazem. Ele quer pontilhar a pretensão à verdade da filosofia com alguns "talvez"⁶⁰. Para ele, o problema da filosofia, até esse momento, foi a indisposição dos filósofos para se ocuparem do "talvez". A expectativa de Nietzsche por "novos filósofos" se associa à expectativa por "filósofos do perigoso talvez a todo custo", em oposição aos filósofos da "verdade em todos os sentidos desta palavra"⁶¹, que não conseguem colocar pequenos pontos de interrogação após suas grandes doutrinas.

Para Nietzsche, não é importante a discussão acerca de uma pretensa validade da verdade, o que aliás o levaria de volta à pergunta "*quid est res?*" e ao círculo da metafísica. Diferentemente, ele problematiza este "querer a verdade a qualquer custo", que é o que faz surgir no homem a necessidade de criar um mundo fictício. E ao tomar a metafísica como vontade de verdade, ele a toma também como vontade de poder, uma forma peculiar de vontade de poder que opera pela estratégia de conferir a verdades de valor e alcance particular um valor e alcance universal,⁶² acima do jogo no qual foram produzidas. Um movimento que, em última instância, é o esforço para garantir posições de domínio conquistadas nesse mesmo jogo. Mas é

⁵⁸ Cf.: GM, III, 24. Cf. também, adiante, II.3.6.

⁵⁹ ABM, Prefácio ["sehr eng, sehr persönlich, sehr menschlich zum menschlich"].

⁶⁰ Cf., p. ex., ABM, 2.

⁶¹ ABM, 2 ["Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande" – trad. modificada]

justamente por ser uma estratégia com pretensão de verdade que a metafísica está por ruir, pois quanto mais ela edifica para se fundamentar, mais difícil se torna sustentar o peso de sua condição paradoxal.

Dado o estado de agonia da metafísica, já é possível ter uma primeira idéia do que Nietzsche quer realizar, com a “maldade” que lhe é própria: ele não pretende empreender um esforço de refutação do esclarecimento que Sócrates e Kant colocaram a caminho, mas, fazendo um uso paródico da própria metafísica,⁶³ realizar a vontade mais íntima⁶⁴ deste grande empreendimento, qual seja, sua auto-supressão. O que é bem diferente do que pretendia Kant.⁶⁵

Segundo Nietzsche, a necessidade de fundamentos sólidos da filosofia, se coloca, tomando Kant, por exemplo, pela própria fragilidade que ele percebia na metafísica no momento em que queria se servir dela para garantir uma moral. Sua necessidade de uma metafísica estava, portanto, subordinada a uma necessidade no campo da moral. É neste sentido que, para Nietzsche, a *Crítica da Razão Pura* não pode ser dissociada da *Crítica da Razão Prática*⁶⁶. Sua “crítica à razão” é necessária como um ponto de sustentação para o seu “reino moral” que, em relação à história e à natureza, estava em evidente contradição. Uma contradição que acabava por tornar esse reino vulnerável, de forma especial, à própria razão. Sua crítica se dá,

⁶² Cf.: ABM, 5.

⁶³ Cf. exemplos, adiante, II.2.6.

⁶⁴ Cf.: A, Prefácio, 4.

⁶⁵ Para Nietzsche, Kant teve sensibilidade suficiente para perceber a fragilidade da metafísica. No entanto, como os demais filósofos, partiu da premissa de que uma filosofia rui por se descuidar de um exame de seus fundamentos, de uma crítica da razão em seu conjunto (Cf.: A, Prefácio, 3). Segundo Nietzsche, essa premissa inicial vai levar a crítica de Kant a apresentar uma série de problemas. Primeiro: Kant postula a capacidade da razão de fazer um exame de sua própria competência, valor, limites e acertos no seu exercício filosófico. Como se um instrumento pudesse criticar sua própria aptidão (Cf.: A, Prefácio, 3. Cf.: KSA 12, 133 e 26).

Segundo: o objetivo de Kant frente ao quadro no qual se encontra a metafísica é fazer um “balanço” de seu “espólio” para poder “empreender sua restauração a partir de bases inteiramente novas” (Cf. S. Marton, 1990, 98), numa espécie de “modernização” da metafísica diante de novas exigências. Por exemplo, ele distingue a “coisa em si” do “fenômeno”, delimitando os domínios da metafísica, mas sem rejeitar a crença na “coisa em si”, sem questionar seu caráter de sagrado. Dessa forma, emancipa a filosofia da teologia e apresenta um novo fundamento à ciência que lhe permite seguir em seus empreendimentos por iniciativa própria (Cf.: GM III, 25), sem os empecilhos que a metafísica enquanto fundamento significava para a ciência.

portanto, sob o comando de uma moral, da qual se torna, sem o saber, “escudeiro e séquito”⁶⁷. Ele não conseguira se afastar do princípio “*credo quia absurdum est*”⁶⁸, uma vez que sua crítica fora o esforço por assegurar uma moral a partir de uma metafísica sustentável, o que não deixa de ser “truques de um moralista” que se esforçava por batizar seus conceitos de verdade.

II.2.3 A relação entre filosofia e moral

A idéia de uma autonomia da razão para produzir seus raciocínios, avaliar e julgar uma moral, que encontra um momento privilegiado na crítica kantiana, dá seus primeiros passos com Sócrates. Foi Sócrates quem, pela primeira vez, associou o bem ao verdadeiro e o mal ao erro e, mais especificamente, à ignorância de si mesmo, vinculando a origem do “bem”, do “mal” e de outros “fenômenos morais” aos resultados do desempenho da razão.

É certo que também nos escritos de Nietzsche aparece uma imbricação entre moral e filosofia, e especialmente entre moral e metafísica,⁶⁹ mas num sentido oposto àquele da tradição filosófica. Para Nietzsche, caso se queira estabelecer uma relação de antecedência entre o pensamento e a moral, a segunda viria primeiro, uma vez que a seguridade que se obtém no campo da razão é um fenômeno moral. A “confiança na razão, com a qual a validade desses juízos (lógicos) permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno *moral*...”⁷⁰. Da mesma forma, “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência”⁷¹.

⁶⁶ Cf. AC, 55 e A, Prefácio, 3. Sem esquecer também que, em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant introduz alguns postulados como “a imortalidade da alma” [“die Unsterblichkeit der Seele”] (252- 254) e “o existir de Deus” [“das Dasein Gottes”] (254 – 264).

⁶⁷ GC, 345 [“ohne es wissen, deren Schildträger und Gefolge”].

⁶⁸ A, Prefácio, 3 [“moralisches Fanatismus”]. Cf. KSA 12, 460.

⁶⁹ *Além de Bem e Mal* é um bom exemplo desta imbricação. Confira-se, também, sobre esta questão: Van Tongeren, 1989, 95ss e Stegmaier, 1994, 1ss. A relação de necessidade que se estabelece entre ambas será retomada adiante (II.2).

⁷⁰ A, Prefácio, 4 [“das Vertrauen auf die Vernunft, mit dem die Gültigkeit dieser Urtheile steht und fällt, ist, als Vertrauen, ein *moralisches* Phänomen...”]. Cf. GM III, 5.

⁷¹ ABM, 34 [“es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein”].

Antes de ser a filosofia quem coloca a moral, é a moral quem diz “eu preciso de algumas respostas, – fundamentos, argumentos...”⁷²; e a filosofia se coloca em movimento para atendê-la, dispondo uma “fundamentação” para a moral, uma metafísica segura, que surge como um meio,⁷³ como uma estratégia de domínio da moral. É também a moral que estabelece as fronteiras do pensamento, justifica as ações, restringe o querer, enfim, que torna o homem civilizado. O pensamento não tem autonomia, pois ele perde sua liberdade numa moral que não controla, mas que controla suas pretensões de neutralidade, penetrando “profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos”⁷⁴, no mundo da filosofia. Em relação aos filósofos, a moral sempre foi sedutora⁷⁵. Sua sedução não envolve apenas os metafísicos de todos os tempos, mas também aqueles que pretensamente “criticaram” a metafísica.

Para chegar à imbricação entre metafísica e moral, diferentemente da pergunta metafísica que indaga pelo “ente em sua essência”, pela “coisa em si”, Nietzsche faz a pergunta pelas forças que estão em jogo no momento em que se decide por uma tal forma de especulação. Em outros termos, sua pergunta busca a vontade que move alguém a formular a própria questão metafísica. Nisto consiste sua preocupação em relação à metafísica, pois, uma vez destituída de sua relação com a moral, ela não teria qualquer valor para Nietzsche.⁷⁶

A necessidade dos filósofos de uma metafísica como justificadora da moral ocorre, em parte, por acomodação e, em parte, pelo receio deles diante da insegurança própria do mundo.⁷⁷ Esse receio, que já é um sintoma de fraqueza, os leva a buscar sempre critérios racionais que justifiquem o agir, até o extremo em que eles acabam lançando mão do “incondicionado” para elaborar essa justificação, o

⁷² KSA 13, 326 [“ich brauche manche Antworten, – Gründe, Argumente...”].

⁷³ Cf.: EH, Por que sou um destino, 3 e KSA 13, 282.

⁷⁴ ABM, 23 [“die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrungen”].

⁷⁵ Cf.: A, Prefácio, 3.

⁷⁶ Cf.: ABM, 34.

⁷⁷ Cf.: ABM, 197 e 201; KSA 12, 188 e KSA 13, 288.

que confere, em última instância, ao discurso produzido por esta busca *não* um caráter metafísico, mas uma expressão de um “instinto de rebanho”⁷⁸.

Mas se a moral precede a metafísica, um tipo fisiológico que quer se expandir, uma forma específica de vontade de poder, precede à moral.⁷⁹ Poder-se-ia afirmar que nesta relação entre filosofia e fisiologia, “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos”⁸⁰. A linguagem e as interpretações do mundo que ela possibilita, antes de terem um valor absoluto, ou de remeterem a algo de valor absoluto, surgem de exigências fisiológicas dadas para a preservação e expansão de uma determinada espécie de vida.⁸¹ Nesse sentido, poder-se-ia também retomar a crença nos “juízos sintéticos *a priori*”, como um exemplo da associação entre a necessidade de crenças metafísicas e a “conservação” de alguns tipos específicos.⁸²

II.2.4 Interpretação e vontade de poder

A idéia de interpretação, como Nietzsche a concebe, não pressupõe um sujeito que interpreta, o que recolocaria a questão do “sujeito do conhecimento” e acabaria por reconduzir a interpretação ao campo da subjetividade, reduzindo-a a “uma hipótese totalmente improdutiva”⁸³. Ela também não pressupõe objetos que seriam interpretados, o que levaria a se compreender por interpretação a apreensão de algo por diferentes pontos de vista, numa espécie de relativismo.

Uma interpretação também não se mede por um maior ou menor acerto em relação a uma realidade, um fato ou uma verdade⁸⁴: “não existe qualquer acontecimento em si. O que acontece é um agrupamento de manifestações

⁷⁸ Cf. KSA 12, 279.

⁷⁹ Cf.: KSA 12, 161. Mais adiante trataremos da relação entre moral e fisiologia.

⁸⁰ ABM, 20 [“der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen”].

⁸¹ Cf.: ABM, 3.

⁸² Cf.: ABM, 11.

⁸³ KSA 12, 353 [“eine ganz müßige Hypothese”].

⁸⁴ Cf. KSA 12, 315.

escolhidas por um ser interpretante⁸⁵. Fatos e verdades são partes, argumentos selecionados, como instrumentos, por interpretações que reconhecem como realidade apenas um “querer poder”. Uma interpretação do mundo é sempre sintoma de um determinado tipo de impulso de domínio.⁸⁶

Para Nietzsche, o termo “interpretação” designa, antes de mais nada, o exercício próprio de uma determinada forma de vontade de poder na busca por uma melhor posição num determinado jogo, seu esforço por ascender ao domínio ou exercê-lo no jogo onde ela emerge.⁸⁷ O agir dessa vontade de poder – que só existe nesse jogo e enquanto em relação – é o seu interpretar. Por essa primeira característica, pode-se afirmar que não existe uma interpretação que permaneceria sempre, válida indefinidamente como uma verdade, para além da esfera do jogo em que fora produzida.

Nesse jogo, o interpretar corresponde ao próprio movimento das forças que no seu atuar se expõem, enfrentam, resistem, transformam, crescem, desaparecem... num turbilhão... uma relação que não pertence à esfera dos “entes”, ou de algo que poderia ser apreendido e avaliado pelos sentidos.⁸⁸

Compreendendo o interpretar como algo que não é estranho ao esforço por preservação e expansão de forças e de organizações de forças, mas faz parte dele,⁸⁹ pode-se afirmar que também o conhecimento de algo, que é uma das formas como se exterioriza uma interpretação, é sempre sintoma de desejos e de cobiça, de vontade de poder. Pode-se afirmar também que cada perspectiva que emerge é a expressão de um “centro de poder”⁹⁰, que possui uma interpretação de conjunto, abrangente, com a sua forma específica de valorar. Uma perspectiva surge ou como forma de reação, de contraposição ou resistência, ou como forma de expansão e

⁸⁵ KSA 12, 38 [“Es gibt kein Ereignis an sich. Was geschieht ist eine Gruppe von Erscheinungen ausgelesen von einem interpretierenden Wesen”]. Vgl. ABM, 108.

⁸⁶ KSA 12, 256. Cf. também: KSA 12, 114.

⁸⁷ Cf.: KSA 12, 140.

⁸⁸ Cf.: KSA 12, 188.

⁸⁹ Cf.: KSA 12, 15, p. ex., onde se lê: “todos os nossos motivos conscientes são fenômenos superficiais: em torno dos quais se encontra o conflito de nossos impulsos e estados, a luta por poder” [“Alles unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt”].

⁹⁰ KSA 13, 371 [“Kraftcentrum”].

domínio. E, como condição de sua expansão, essa *perspectiva-vontade-de-poder- interpretação* quer impor às demais forças sua forma própria de apreender o mundo e se articular, que são as formas que garantem sua expansão e não a das demais.⁹¹ A perspectiva cristã, interpretação cristã do mundo, moral cristã, é um exemplo de perspectiva abrangente, que surge como estratégia de domínio e que pleiteia continuar no “palco” das emergências.

Um determinado conhecimento (Erkenntniß) que se produz só tem sentido como interpretação (Auslegung) e não como esclarecimento (Erklärung)⁹² sobre algo, sobre um mundo. A crença de que “isto e aquilo é assim” é, em última instância, uma vontade de que “isto e aquilo seja assim”⁹³. Também o que se entende como um mundo, nossa soma de observações, não remete a alguma soma de fatos, mas a algo que é “em fluxo”, como algo que vem-a-ser, como uma falsidade cambiante sempre nova, que nunca se aproxima da verdade, pois – não existe nenhuma ‘verdade’⁹⁴. Algo só “é” no interesse “de”. Uma interpretação só emerge como condição para algo, ou de forma mais objetiva, como vimos anteriormente, para se obter mais poder. A idéia de um conhecimento, neutro, absoluto e desinteressado, como postula a metafísica, seria algo impossível, algo que só é possível caso a vontade de verdade se admita como uma “vontade de engano”⁹⁵, algo semelhante à tragédia,⁹⁶ que têm no “querer enganar” uma parte indispensável.

Ao se opor à idéia de um conhecimento puro, livre da vontade, Nietzsche não tem em vista alguma espécie de influência “maléfica” que a vontade exerceria sobre o conhecimento, em relação à qual o bom pesquisador deveria se esforçar, ao máximo, para minimizar seus efeitos sobre o produto do conhecimento. Diferentemente, para ele, o esforço pelo conhecimento só se dá associado ao

⁹¹ Cf.: KSA 12, 315 e KSA 13, 373. Cf. foi visto anteriormente, em relação à vontade de poder. Observe-se também que não há como dissociar uma interpretação de uma vontade de poder. Uma interpretação é o próprio atuar de uma vontade de poder, mas não se deve esquecer que uma vontade de poder só “é” enquanto ação.

⁹² Cf.: KSA 12, 104 e KSA 12, 38.

⁹³ KSA 12, 40 [“so und so ist es” ... “so und <so> soll es werden”]. Cf. KSA 12, 389.

⁹⁴ KSA 12, 114 [“im Flusse” als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es gibt keine ‘Wahrheit’].

⁹⁵ KSA 12, 313 [“Wille zur Täuschung”].

⁹⁶ Cf., p. ex.: ABM, 7 e GC, Prefácio, 4.

esforço por expansão de determinadas formas de vontade de poder. Quanto à pretensa busca dos pesquisadores por “observação desinteressada”, por “objetividade”, ou por operar por meio de uma “razão pura”, Nietzsche afirma: “tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja “ver algo”, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido”⁹⁷. O esforço destes filósofos por apagar a vontade de sua busca do conhecimento, corresponde a uma castração do intelecto, a um esforço por privá-lo justamente daquilo que o coloca em movimento.

Diferentemente de algo que pretensamente poderia operar isento do querer, Nietzsche define a filosofia como “esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’...”⁹⁸ e afirma que com ela se tem um refinamento do querer dominar, que ganha contornos mais sofisticados, de maior atrevimento, inclusive porque ela age procurando ocultar a própria vontade de poder que a coloca em movimento.

Não é possível avaliar se os filósofos desconhecem ou não que suas verdades são parciais e que nada tem a ver com “coisas de valor absoluto”, mas que se dão em conflitos como resultado de conflitos. O fato é que eles estão muito longe da coragem de admitir por exemplo: que os resultados de seus “esforços lógicos” sejam teses adotadas de antemão e defendidas com razões que buscam posteriormente; que suas filosofias sejam máscaras, “truques sutis de velhos moralistas e pregadores da moral”⁹⁹; que o impulso criador da filosofia não seja o impulso do “conhecimento”, mas que o próprio conhecimento é apenas um instrumento de impulsos de ambição e domínio; que “o conhecimento pelo conhecimento” seja apenas “a última armadilha

⁹⁷ GM, III, 12 [“hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein auge, das durchaus keine Richtung haben soll [e que igualmente não pode partir de lugar algum], bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt”].

⁹⁸ ABM, 9 [“dieser tyranische Trieb selbst, die geistigste Wille zur Macht, zur ‘Schaffung der Welt’”]. Cf., p. ex.: ABM, 6.

⁹⁹ ABM, 5 [“verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‘Wahrheiten’ taufen”... “feinen Tücken alter Moralisten und Moralprediger” – tradução modificada].

colocada pela moral"¹⁰⁰; que ao filosofar eles não diferem-se dos outros animais, pois também eles "buscam instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possam expandir inteiramente sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder"¹⁰¹; que eles próprios sejam apenas "defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de 'verdades'"¹⁰². É fato também que ao procurar ocultar estas características próprias de seu impulso para filosofar, eles acabam por torná-las transparentes no seu produto final, na sua filosofia, que não é nada impessoal, mas que revela uma moral, que testemunha a hierarquia dos impulsos que dispõe suas naturezas¹⁰³.

Nesse contexto, Nietzsche apresenta sua própria psicologia "como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder"¹⁰⁴. O que corresponderia colocar "no lugar da 'teoria do conhecimento' uma *teoria perspectiva dos afetos*"¹⁰⁵, algo que não foi feito, até então, por nenhum filósofo. Assumindo a vontade de verdade como vontade de poder,¹⁰⁶ Nietzsche postula que a pretensão à verdade na filosofia é apenas máscara por meio da qual certas forças entram em cena. O que não equivale à afirmação de que todas elas têm o mesmo valor.

II.2.5 O caráter da "contraposição" (Gegensatz) da filosofia de Nietzsche

O aspecto polêmico não é um dado accidental ou um efeito de retórica nos escritos de Nietzsche. Em *Ecce Homo* ele afirma que não dera um passo em público que não implicasse um comprometimento.¹⁰⁷ Esse aspecto se acentua ainda mais quando são considerados os escritos posteriores ao *Zarathustra*,¹⁰⁸ que emergem no

¹⁰⁰ ABM, 64 ["die Erkenntniss um ihrer selbst willen" ... "der letzte Fallstrick, den die Moral legt"].

¹⁰¹ GM, III, 7 ["strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht"].

¹⁰² ABM, 5 ["und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie 'Wahrheiten' taufen"].

¹⁰³ Cf.: ABM, 6. Cf.: KSA 13, 26 e 126.

¹⁰⁴ ABM, 23 ["als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*"]. Observe-se o uso proposital e destacado da expressão "teoria da evolução".

¹⁰⁵ KSA 12, 342 ["an Stelle der 'Erkenntnistheorie' eine *Perspektiven-Lehre der Affekte*"].

¹⁰⁶ ABM, 211.

¹⁰⁷ Cf.: EH, Por que sou tão sábio, 7.

¹⁰⁸ EH, Além de bem e mal, 1.

contexto de um projeto que quer “dizer Não”, de uma “declaração de guerra”¹⁰⁹. Para a compreensão tanto do significado de seu comprometimento quanto da forma como se dá sua guerra, o termo “Gegensatz”¹¹⁰ realiza um papel decisivo. Esse termo pode ser tomado como uma espécie de “chave de leitura” para compreender o sentido ativo de seu perspectivismo e apontar algumas pistas para solucionar a questão de uma moral possível a partir da crítica de Nietzsche à moral.¹¹¹

O fato de que Nietzsche “contradiz como nunca fora contradito” não impede que ele seja o oposto de um “espírito negador”, que ele seja um “*mensageiro alegre*”¹¹². Sua contraposição não se dá no sentido de uma negação resignada, própria de um tipo “reativo”,¹¹³ mas seu negar é um instrumento útil e necessário para uma afirmação. Sua “Gegensatz” não opera também como a metafísica que, ao negar este mundo, afirma um outro em oposição. A contraposição de Nietzsche não implica reinverter a inversão da metafísica, ou recolocar “sobre os pés” aquilo que ela teria deixado “de ponta-cabeça” – o que significaria interpretar o mundo material, sensível, como sendo efetivo, em oposição ao “mundo ideal” proposto pela metafísica, que passaria a ser designado como ilusório. Para Nietzsche esta contraposição seria inútil.¹¹⁴

Descartada, portanto, com pesar para alguns leitores menos cuidadosos de Nietzsche, esta possibilidade de afirmação do “mundo material” em oposição ao “mundo verdadeiro”, “real” da metafísica, poder-se-ia então, tomando os próprios escritos de Nietzsche, querer contrapor ao “mundo verdadeiro” algum “mundo aparente”. Porém, quando ele postula a idéia da aparência, tem claro que:

¹⁰⁹ CI, Prólogo [“Nein-sagen” ... “Kriegserklärung”]. Cf. AC, 13. Cf.

¹¹⁰ Foram utilizados termos como “contraste”, “oposição”, “antagonismo”, para a expressão alemã “Gegensatz”; ou “contraposição a...”, para a forma composta: “Gegensatz zu...”. Mas pela imprecisão dessas versões, especialmente para traduzir a forma como Nietzsche se apodera do termo, ele será mantido, conforme se queira dar ênfase ao seu significado para Nietzsche, no original.

¹¹¹ Cf., adiante, III.1. Conforme veremos, essas duas questões se complementam.

¹¹² EH, Por que sou um destino, 1 [“Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist” ... “neinsagenden Geistes” ... “froher Botschafter”].

¹¹³ Cf. adiante, II.3.3, III.1 e III.2.

¹¹⁴ Cf.: KSA 12, 241.

“aparência’ é um mundo arranjado e simplificado”¹¹⁵. A idéia de contraposição como substituição não se aplica a Nietzsche porque, uma vez tomada a contraposição a algo como a afirmação de seu oposto, não se teria saído do campo da metafísica já que, de alguma forma, se continuaria postulando algum mundo como “verdadeiro”. A própria reedição do problema atestaria a inutilidade desse tipo de contraposição. Neste sentido, devem-se considerar duas questões: que “com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!”¹¹⁶; e que tal inversão seria impossível pelas próprias exigências do desdobramento da metafísica.¹¹⁷ Uma tal pretensão, em Nietzsche, evidenciaria apenas que ele não teria conseguido ir além do ponto onde ficaram os outros filósofos que ele critica, tanto por não conseguirem romper com a dicotomia “ser” x “não ser” quanto por não terem olhos para o próprio momento do desdobramento da metafísica.

A contraposição “de...” a “algo”, postulando uma efetividade para aquilo que se contrapõe, acabaria por atrofiar o significado e a utilização do conceito “Gegensatz” por Nietzsche. É diante de tal possibilidade que ele afirma: “não se coloca em oposição ao ‘existente’, o não existente, o aparente, e também não a morte (pois o estar morto só pode aquilo que também a vida pode)”¹¹⁸. E afirma também: “não parece ser possível que opor-se a uma finalidade seja identificar ‘a própria ausência de finalidades em si’ como crença fundamental”¹¹⁹. Ou seja, o extremo oposto recolocaria o fundamento, embora invertido.

De certa forma é apresentado aqui o convite para se abandonar esta questão, especialmente para um leitor que tenha olhos apenas para contraposições excludentes, que veja apenas ou o negativo ou o positivo, ou o verdadeiro ou o falso.

¹¹⁵ KSA 13, 271 [“‘Scheinbarkeit’ ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsere praktischen Instinkte gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen recht: nämlich wir *leben*, wir können in ihr leben: Beweis ihrer Wahrheit für uns...”]. Cf.: KSA 13, 226. Cf. anteriormente, II.1.1.

¹¹⁶ Cf. Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar uma fábula [“Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!”]. Cf.: KSA, 13, 24.

¹¹⁷ Esta questão será retomada especialmente em II.3.6.

¹¹⁸ KSA 12, 369 [“Gegensatz ist: [...] es wird dem ‘Seienden’ *nicht* das Nicht-Seiende, *nicht* das Scheinbare, auch nicht das Todte entgegengesetzt (denn todtsein kann nur etwas, das auch leben kann)”].

¹¹⁹ KSA 12, 408 [“Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß ‘die Ziellosigkeit an sich’ unser Glaubensgrundsatz ist”].

Esse leitor só encontraria contradições nos escritos de Nietzsche e não uma solução. Deve-se recordar, no entanto, que a proposição de Nietzsche é justamente no sentido de sair deste "círculo vicioso" da metafísica. É com o intuito de apontar uma saída para esse círculo que ele analisa no primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal*¹²⁰ uma série de filósofos e, sem contrapor uma verdade nova nos argumentos que apresenta, mas servindo-se dos próprios instrumentos da metafísica, articula uma contraposição que se coloca para além do querer-verdade da metafísica.

É transparente – pela forma como Nietzsche reúne, em tão pouco espaço, tantos e diferentes filósofos – que ele não pretende, com sua crítica, fazer uma destruição sistemática de suas filosofias, mas antes mostrar como podem ser desarticuladas por meio da utilização de argumentos que elas mesmas oferecem, ou reconhecem, como, por exemplo, "*reductio ad absurdum*", que ele contrapõe à idéia de "*causa sui*", no aforismo 15, ou "*contradictio in adjecto*", que ele opõe às idéias de "certezas imediatas", "conhecimento absoluto" e "coisa em si", no aforismo 16. A seguir, a título de exemplo, serão apresentados alguns aspectos da argumentação de Nietzsche em sua contraposição a Kant (aforismo 11), a Descartes (aforismo 16) e ao atomismo materialista (aforismo 12).

Segundo Nietzsche, o procedimento de Kant para fundamentar sua filosofia não é diferente daquele próprio à metafísica. Como ocorre com a metafísica, Kant pressupõe uma espécie de auto-sustentação para seus pressupostos, assentando, por exemplo, sua "tábua de categorias" numa faculdade denominada "faculdade dos juízos sintéticos *a priori*"¹²¹, que ele teria descoberto no homem. Para Nietzsche, o fato de se apontar uma faculdade no homem não é causa suficiente para sustentar tais juízos ou qualquer outra coisa, pois isto é apenas uma redundância.

Da mesma forma que procede ao colocar a metafísica em questão, também no que se refere à filosofia de Kant, Nietzsche não considera importante a discussão sobre sua veracidade, de sua sustentabilidade e das condições de possibilidade ou de impossibilidade dos denominados "juízos sintéticos *a priori*". Ele faz um

¹²⁰ Por exemplo, a contraposição a Schopenhauer, no aforismo 20, a Locke, no 13, a Spinoza, no 5, a Kant, no 11, a Descartes no 16, ao estoicismo, no 7, a Epicuro, 17 etc...

questionamento acerca da sustentabilidade destes juízos apenas para depurar a filosofia de Kant de seu aspecto cerimonioso e, com isso, expor seu caráter de “hilarante tolice alemã”¹²². Mas se, por um lado, esse questionamento exemplifica seu uso paródico da filosofia contra a própria filosofia, por outro, não representa ainda sua avaliação propriamente dita, que parte de outra questão: “por que é necessária a crença em tais juízos?”¹²³ e por que eles *têm* de ser verdadeiros?

Ora, segundo Nietzsche, essa faculdade moral inata ao homem é a condição para a afirmação kantiana do “imperativo categórico”, do dever pelo dever, uma espécie de autonomia do homem para legislar, que seria uma capacidade própria do homem enquanto espécie e, portanto, comum aos diferentes indivíduos. A essa capacidade estaria associada tanto a igualdade dos indivíduos na capacidade de legislar quanto a idéia de que o que é válido para um indivíduo é válido para todos, permitido a Kant conferir à sua moral um caráter de “impessoalidade e validade universal”¹²⁴. Nesse ponto, deixa-se revelar um dos aspectos mais importantes da filosofia kantiana: que ela é permeada pelos princípios básicos da moral de rebanho (cf. adiante, III.13), que por meio dela são recolocados de forma “racional”. Pode-se mesmo dizer que sua filosofia possibilita uma espécie de “ditadura moral” da moral do rebanho, que é afirmada como moral universal. Sua crítica à razão é, portanto, em última instância, um absurdo que *tem* de ser aceito como verdadeiro para possibilitar a expansão de uma forma específica de vida, melhor, de vontade de poder.

O “eu penso” de Descartes é um caso particularmente interessante de uma “certeza imediata”; “como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto nu e puro, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”¹²⁵. Para Nietzsche, a não ser que o filósofo aceitasse ser associado ao

¹²¹ ABM, 11 [“Vermögen zu synthetischen Urtheilen a priori”].

¹²² ABM, 11 [“lustige niaiserie allemande”]. Cf. adiante, II.2.7, sobre o uso paródico da filosofia por Nietzsche.

¹²³ ABM, 11 [“warum ist der Glaube an solche Urtheile *nöthig*?”].

¹²⁴ AC, 11 [“Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit”].

¹²⁵ ABM, 16 [“Als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als ‚Ding an sich‘, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände”].

artista, ele não poderia se permitir tal ingenuidade. Ao fazer uma decomposição do processo que está implícito na aceção “eu penso” de Descartes, Nietzsche encontra os seguintes pressupostos: “que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata”¹²⁶. Para Nietzsche, todas essas afirmações dificilmente poderiam ser fundamentadas, pelo próprio caráter contraditório que elas comportam (considerando os critérios que Descartes aceita), e nisso se constitui a ingenuidade de Descartes.

Diante da argumentação de Descartes, Nietzsche apresenta ainda uma série de questões: “De onde eu retiro o meu conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”. Essas questões, que encontram como resposta apenas “uma espécie de *intuição* do conhecimento”, como faz aquele que por fim diz “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro real e certo”¹²⁷, apontam para o próprio objetivo da crítica de Nietzsche, que é fazer vir à

Recorde-se que para Nietzsche não há um sujeito ou um objeto... Ele está operando com as próprias categorias da filosofia tradicional.

¹²⁶ ABM, 16 [“dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird (antes deste pensar propriamente), dass es ein ‘Ich’ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist (também antes desta operação primeira de pensar), – dass ich *weiss*, was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte, wonach sollte ich abmessen, dass, was eben geschieht, nicht vielleicht ‘Wollen’ oder, ‘Fühlen’ sei? Genug, jenes ‘Ich denke’ setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, *vergleiche*, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges ‘Wissen’ hat er für mich jeden falls keine unmittelbare ‘Gewissheit’”].

¹²⁷ ABM, 16 [“Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich noch von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?” ... “eine Art Intuition der Erkenntniss” ... “Ich denke, und weiss, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist”].

tona o querer que produz uma tal metafísica. Observe-se que, da mesma forma que em sua crítica a Kant, Nietzsche não procura, por seu questionamento, simplesmente avaliar se Descartes teria ou não razão. É claro que ele não tem. Mas para Nietzsche isto tem pouca importância.¹²⁸ E, com uma dose de ironia, ele pergunta: “Caro senhor (...) é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?”¹²⁹, colocando em questão novamente a vontade de verdade e não simplesmente a verdade ou a falsidade dos preconceitos filosóficos. Aliás, ser refutável é o que toma, para ele, uma teoria interessante,¹³⁰ especialmente pelo comprometimento de vida e morte que os filósofos têm em relação a tais proposições tão frágeis.

O atomismo materialista (aforismo 12) se estabelece, segundo Nietzsche, de forma privilegiada no campo das coisas vastamente refutadas. Portanto, seria uma bobagem querer ver na argumentação de Nietzsche, especialmente neste caso, um esforço de refutação. Ele não está preocupado em refutar nem mesmo o atomismo em termos metafísicos, pois quando diz que “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*”, qual seja, “a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*”, logo em seguida ele afirma que, com isso, não seria necessário “absolutamente, livrar-se (...) da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem”¹³¹.

¹²⁸ Cf.: ABM, 25.

¹²⁹ ABM, 16 [“Mein Herr (...), es ist unwarscheinlich, dass Sie sich nicht irren: aber warum auch durchaus Wahrheit?”]

¹³⁰ Cf.: ABM, 18.

¹³¹ ABM, 12 [“so gehört dieselbe zu den bestwiderlegten Dingen, die es giebt” ... “man muß zunächst auch jener anderen und verhängnisvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der *Seelen-Atomistik*” ... “jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unverfügbares, Ewiges, Unteilbares als eine Monade, als ein *Atomon* nimmt” ... “die Seele’ selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Versicht zu leisten, wie es dem Ungeschick der Naturalisten zu begegnen Pfligt, welche, kaum dass sie an ‘die Seele’ rühren, sie auch verlieren”].

Recorde-se que, para Nietzsche, mesmo a hipótese “Deus”,¹³² enquanto hipótese, não deve ser eliminada.

A riqueza do perspectivismo, que é com o que Nietzsche se ocupa e não com refutações,¹³³ está na possibilidade da pluralidade. Tomando ainda o exemplo da alma, com o fim da pretensão ao valor absoluto de uma perspectiva, passariam a ganhar direito à cidadania na ciência outras hipóteses, tais como: “‘alma mortal’, alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’”¹³⁴, passaria também a existir a possibilidade de novas descobertas (finden) e invenções (erfinden), o que é, para Nietzsche, sinal de juventude.

Por esta análise, poder-se-ia ainda objetar a Nietzsche que esses mesmos textos possuiriam apenas um valor prático, de contraposição e que, portanto, não teriam valor algum enquanto texto. Ainda, neste sentido, poder-se-ia também acrescentar que, nos aforismos do primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal*, ele não toma uma filosofia para desconstituí-la ponto a ponto, conforme foi visto, mas age mais como um “franco atirador”, que reúne argumentos de outros filósofos, sem se preocupar em levar cada ponto até o fim. Como se cada proposição fosse uma provocação que esperasse apenas por uma resposta do interlocutor. Para ilustrar este sentido provocativo de Nietzsche (e eventualmente contra Nietzsche), poder-se-ia evocar o aforismo 22, quando ele opõe sua perspectiva da vontade de poder à concepção mecanicista dos físicos. Após a leitura desse aforismo, pode-se questionar se o que é mais acentuado é aquela “outra perspectiva”, que, motivada por uma arte de interpretação oposta, “alguém” “poderia” apresentar, ou a discussão final com os físicos, que poderiam objetar-lhe o fato de “também isso ser apenas interpretação”, ao que ele afirmaria: “bem, tanto melhor!”¹³⁵. A tese que aqui se coloca é que esses aforismos não são desprovidos de um conteúdo filosófico, como panfletos que se limitariam à provocação, mas que nesse tipo de condução de sua

¹³² Cf.: KSA 12, 212.

¹³³ Cf.: GM, Prefácio, 5.

¹³⁴ ABM, 12 [“sterbliche Seele’ und ‘Seele als Subjekt-Vielheit’ und ‘Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte’].

argumentação, Nietzsche está articulando sua perspectiva em dois planos, no plano da polêmica e no plano do texto enquanto portador de afirmações, entrelaçando o efeito prático à exposição de suas idéias. É justamente por esta articulação, que o que ele escreve não é algo banal, mas que também não é “banal” metafísica.

Retomando o aforismo 22, a “outra” hipótese possível, que Nietzsche contrapõe à interpretação dos físicos, é justamente a sua perspectiva do mundo como vontade de poder. Assim, em seu texto, em meio às suas provocações, seguem os dados daquilo que ele quer atingir com sua prática, que consiste em chamar a atenção dos físicos, pela própria apresentação da possibilidade de uma pluralidade de perspectivas, para o fato de que eles não podem querer atribuir à sua perspectiva um valor universal. O ganho de Nietzsche com sua articulação texto-efeito-prático está no reconhecimento, por parte dos físicos, de que seus argumentos também são interpretações, o que dificilmente se obteria apenas por meio de um texto, que fosse de alguma forma explicativo, ou com um conteúdo oposto ao dos físicos, que seria tão dogmático quanto o deles.

Por essa análise, compreende-se que “também a Nietzsche o que importa é não apenas ‘interpretar’ o mundo, mas transformá-lo. Ele compreendeu, com efeito, que todo transformar é interpretar e todo interpretar, transformar”¹³⁶. Novamente o que está em questão é a idéia de que toda interpretação já é, num certo sentido, uma ação prática, e que não há propriamente uma distinção entre teoria e prática quando se considera o significado do termo “interpretar” para Nietzsche. Somente uma interpretação que tome por princípio uma separação entre saber e exercício de poder pode falar em “conhecimento” e dar origem a uma metafísica¹³⁷ que, por princípio, nega que sua própria origem se dê, também, num interesse prático.

Da mesma forma que Nietzsche não concebe uma separação entre teoria e prática ao analisar outros filósofos,¹³⁸ deve-se também tomar seus escritos sem

¹³⁵ ABM, 22 [“dass auch dies nur Interpretation ist” ... “nun, so besser!”]

¹³⁶ Müller-Lauter, 1974, 50 [“auch Nietzsche kommt es darauf an, die Welt nicht nur zu ‘interpretieren’, sondern sie zu verändern. Er hat freilich verstanden, daß alles Verändern Interpretieren ist und alles Interpretieren Verändern”]. Cf.: Maurer, 1979, 122.

¹³⁷ Cf., p. ex.: KSA 13, 311, 325/6, 328 e 333.

¹³⁸ KSA 13, 285.

perder de vista os resultados práticos (e não somente numa possível “consciência das pessoas”) a que eles visam, que eles são parte integrante e indispensável de uma prática, de tal forma que não se pode desconsiderar que nos escritos de Nietzsche, “paralelamente ao problema do conhecimento teórico (...) tem lugar (...) o problema prático”¹³⁹. É tomando seus escritos desta forma que se pode entendê-los como análise e também como avaliação e tentativa de cura, especialmente no que se refere à moral, que é “prática no mais alto grau”¹⁴⁰. É ainda por essa análise que se pode entender que a *vontade de verdade* que ganha forma em seus textos é *vontade de poder*,¹⁴¹ o que estabelece certamente uma de suas diferenças mais marcantes em relação aos demais filósofos e estabelece o traço principal, por exemplo, de *Para a Genealogia da Moral*.

A “tacanhez” dos filósofos ocorre justamente pela cega relação deles com a vontade de verdade. Eles não conseguem dar valor ao não saber, à filosofia entendida como máscara, à perspectiva, à interpretação, à compreensão da verdade como algo que se produz em um conflito e que possui um valor prático nesse conflito. Eles não conseguem ver nem a falsidade de suas filosofias nem que, do fato de elas serem verdadeiras ou falsas, não resulta nenhum critério significativo para avaliar seu valor. Aliás, quando Nietzsche afirma a necessidade da falsidade, do erro, do engano, da ilusão, como condição para conceber sua “Gegensatz”¹⁴², ele está afirmando, também, a necessidade que ele tem dessas filosofias, especialmente quando se trata das possibilidades de crescimento da “planta homem”, o que se associa à pluralidade de perspectivas. Portanto, quando Nietzsche procura construir

¹³⁹ Maurer, 1979, 125 [“neben das erkenntnistheoretische Problem [...] trifft [...] das praktische Problem”].

¹⁴⁰ KSA 13, 326 [“im höchsten Grade praktisch”].

¹⁴¹ Cf.: ABM, 211. Cf. Também: Müller-Lauter, 1974, 50.

¹⁴² Quando Nietzsche formula sua verdade “sobre a ‘mulher em si’” [“über das ‘Weib an sich’”] (ABM, 231ss), faz uma contraposição da beleza da aparência com a masculinidade estéril (Cf.: ABM, 144) dos sistemas filosóficos. A mulher é, para ele, o exemplo mais apropriado para o gosto pela máscara e para o trágico, “que dilacera ao encantar” [“welche zerreisst, indem sie entzückt”] (ABM, 239). Ao expor a possibilidade da verdade como uma mulher (ABM, Prefácio e NW, Epilog), Nietzsche está contrapondo a arte, a saída estética, ao querer a verdade metafísico. O problema é, para ele, a tendência, na Europa, à masculinização da mulher. É diante deste perigo que ele indaga: “Como? E isso estaria acabando? O desencantamento da mulher está em marcha? Estará subindo à tona, lentamente, o entediamento da mulher? Ó Europa! Ó Europa!” [“Wie? Und damit soll es nun zu Ende

um texto que se articula pela contraposição sem eliminar a tensão própria da pluralidade, tem-se possivelmente uma interpretação menos “tacanha” que a dos demais filósofos, mas nem por isso mais “verdadeira”...

Em suma, à contraposição de Nietzsche no plano do texto, suas afirmações, assertivas, pretensões de verdade, aos textos de outros filósofos, deve-se ter sempre presente sua contraposição de um querer ativo a uma forma de vontade de poder modelada pelo reativo. Deve-se ter presente também que seu texto se articula a partir de uma verdade que não se demonstra no texto, uma verdade que não poderia se deixar apreender e expor em um texto, mas que se serve do texto como uma máscara,¹⁴³ como algo que oculta mais do que revela.¹⁴⁴ Em Nietzsche, o texto surge como um instrumento que lhe permite fazer sua “Gegensatz” e é ela que permite a exteriorização de sua filosofia,¹⁴⁵ ou, em outros termos: “as ‘contraposições de sua filosofia’ são a expressão de sua ‘filosofia das contraposições’”¹⁴⁶.

II.2.6. O caráter da “contraposição” nos escritos de Nietzsche

Um primeiro aspecto a ser considerado para compreender a forma como o caráter da “contraposição” aparece nos escritos de Nietzsche é que ele não se prende às palavras como a uma realidade, mas às interpretações possíveis que uma determinada forma de vontade de poder pode conferir a estas palavras. Por exemplo, enquanto em determinados textos ele se refere ao niilismo como a prática da compaixão,¹⁴⁷ em outros ele afirma que pode ser tomado como sua própria *práxis*, uma vez que “nas mãos do forte, toda espécie de pessimismo e niilismo são apenas mais um martelo e ferramenta...”¹⁴⁸.

sein? Und die *Entzauberung* des Weibes ist im Werke? Die Verlangweiligung des Weibes kommt langsam herauf? Oh Europa! Oh Europa!” – tradução modificada.] (ABM, 239).

¹⁴³ Cf.: ABM, 40, especialmente quando ele se refere à contraposição como disfarce. Cf. também, anteriormente, II.2.1.

¹⁴⁴ Cf.: ABM, 289.

¹⁴⁵ Cf.: V. Gerhardt, 1995, 137.

¹⁴⁶ V. Gerhardt, 1995, 138 [“Die ‘Gegensätze seiner Philosophie’ sind Ausdruck seiner ‘Philosophie der Gegensätze’”]. Referência ao texto de 1971 de M. Lauter.

¹⁴⁷ Cf., p. ex.: AC, 7.

¹⁴⁸ KSA 12, 111 [“jede Art Pessimismus und Nihilismus in der Hand des Stärken nur ein Hammer und Werkzeug mehr wird...”].

Assim, a utilização de um certo termo, em um determinado momento, com um sentido específico, não implica que ao retomá-lo, em outra relação, ele deverá necessariamente remeter àquele mesmo significado. Muitas vezes Nietzsche usa um mesmo termo num sentido contrário a uma utilização anterior. A fluidez do significado de um termo está subordinado ao próprio contexto em que ele emerge e ao papel que ali desempenha. Por exemplo, pode-se indicar o termo "Jenseits", que ora aparece referindo-se ao "além mundo" do cristianismo ora a um além da interpretação cristã do mundo; ou o termo "doença", que ora indica o resultado da *décadence* ora designa uma condição para a grande saúde, dependendo de quem se apropria do termo e lhe confere uma interpretação.¹⁴⁹

A utilização, por Nietzsche, das palavras, especialmente daquelas que são mais intimamente ligadas à tradição filosófica, não obedece, no entanto, a uma regra. Considere-se por exemplo que alguns termos como "mecanicismo" ele dificilmente conseguiria empregar num sentido oposto àquele que os demais filósofos empregam. Outros termos ainda, acabam, pela forma como são usados, representando para ele uma espécie de perigo: por exemplo, quando ele se refere à *relatividade* das forças nas relações de poder,¹⁵⁰ cuidando para não esbarrar no termo "relativismo". No entanto, em relação a outros termos como "niilismo", "ceticismo" e "compaixão", ele demonstra um particular interesse em utilizá-los em contraposição à interpretação que a filosofia tradicional lhes confere.

Mais que fazer uma análise minuciosa, com o objetivo de apontar as diferenças de uso para cada caso, é importante ressaltar que Nietzsche parece gostar de lançar mão, contra uma interpretação associada a um termo, do mesmo termo que aquela interpretação utiliza, porém com um significado diferente no contexto de uma outra interpretação.

Particularmente em relação ao termo "ceticismo," pode-se apontar, no aforismo 209 de *Além de Bem e Mal*, sua utilização com dois significados opostos. Primeiramente como "...a incurável miséria de um coração que já não é bastante

¹⁴⁹ Cf.: KSA 13, 297; AC, 5; KSA 13, 341 e 535. Retomaremos a análise da interpretação que Nietzsche confere a esses dois termos adiante em III.2.1 e III.2.10.

forte para o bem nem para o mal”¹⁵¹, indicando um comportamento próprio do estado psicológico do niilismo, uma decorrência da *décadence*, que se expressa como “cansaço”¹⁵², ou como “libertinagem do espírito”¹⁵³. Em seguida, no mesmo aforismo, ele se refere a “...uma outra e mais forte espécie de ceticismo”¹⁵⁴, àquele mesmo ceticismo que ele faz referência no aforismo 54 de *O Anticristo*, afirmando “não se deve deixar conduzir ao erro: grandes espíritos são cépticos, Zaratustra é um céptico”¹⁵⁵. Nesse caso, o ceticismo é a qualidade necessária a um espírito que queira ser elevado,¹⁵⁶ ao “espírito livre”, ao espírito com disposição para a aventura. Ele designa a liberdade do filósofo diante de toda espécie de convicção (*Überzeugung*).

O termo “compaixão” (*Mitleiden*) que normalmente indica, nos escritos de Nietzsche, a “moral da compaixão” e os procedimentos que lhe são próprios,¹⁵⁷ é tomado no contexto de uma outra interpretação quando, em alguns momentos, ele deixa claro que este termo na boca do nobre tem um significado totalmente diferente,¹⁵⁸ confirmando a idéia de que um conceito, da mesma forma que um texto, é sempre uma máscara.

Outra forma pela qual Nietzsche opera por “Gegensatz” é construindo ao lado daquela moral hegemônica, que se apresenta como “a” moral, uma outra moral que, mesmo sendo moldada “com intenção e arte de interpretação opostas”¹⁵⁹, e mesmo reunindo tudo aquilo que na avaliação da primeira seria abominado, (“os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio” etc.), pode se mostrar, por uma avaliação interna, coerente, pois considera estes afetos como condicionadores da vida, como

¹⁵⁰ KSA 13, 371.

¹⁵¹ ABM, 209 [“...das unheilbare Elend eines Herzens, das zum Bösen wie zum Guten nicht mehr hart genug ist”].

¹⁵² KSA 13, 446 [“Müdigkeit”]. Cf. adiante, II.3.

¹⁵³ KSA 13, 264 [“libertinage des Geistes”]. Cf.: KSA 13, 122. Também em vários fragmentos do período ele se refere a Pynho como “Form der griechischen *décadence*”. Cf.: KSA 13, 277; 446;...

¹⁵⁴ ABM, 209 [“...eine andere und stärkere Art von Skepsis”].

¹⁵⁵ AC, 54 [“man lasse sich nicht irreführen: grosse Geister sind skeptiker, Zarathustra ist ein Skeptiker”].

¹⁵⁶ Cf.: KSA 13, 22, 23 e 443.

¹⁵⁷ Cf., p. ex.: AC, 7.

¹⁵⁸ Cf., p. ex., ABM, 293.

¹⁵⁹ ABM, 22 [“mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst”].

parte da “economia global da vida”¹⁶⁰. Ao fazer isso, Nietzsche coloca a própria moral num jogo de espelhos e não simplesmente com o intuito de desmascará-la; usando uma máscara, mostra que toda filosofia é uma máscara, que aquela primeira também é uma máscara, sem sujeito, sem fundamento, que também emerge num “baile de máscaras”. Por fim, se a avaliação da “outra” pode parecer um absurdo, do ponto de vista da primeira – como é o caso do parágrafo 14 da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* – ela é também uma denúncia do quanto a primeira seria um absurdo caso fosse vista de uma outra perspectiva, pois também ela é demasiado humana.¹⁶¹

A partir desses pressupostos, pode-se afirmar que o maior ganho da leitura dos escritos de Nietzsche deste período se obtém a partir de sua consideração no conjunto de um jogo de máscaras, da contraposição como filosofia, e não em se tomar algumas de suas posições em particular, como, por exemplo, querer ver em sua argumentação sobre o ressentimento nos grandes autores cristãos algo que seria “a” nova verdade a respeito deles em oposição a outras verdades anteriormente dadas. Sua filosofia da contraposição é um instrumental para a afirmação de formas de vontade de poder, e o seu fazer filosofia, seu construir, tomar e abandonar textos, não oculta o operar de formas de vontade de poder em jogos específicos. Com isto, por um lado, já não se poderia falar de uma filosofia de Nietzsche separada de uma “transformação do mundo” e, por outro, estariam sendo analisados os próprios escritos de Nietzsche no contexto de uma “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”.

¹⁶⁰ ABM, 23 [“die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht” ... “als Etwas, das im Gesamt-Haushalt des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhandensein muss.”].

¹⁶¹ Nos parágrafos 14 e 15 da Primeira Dissertação da *Genealogia*, Nietzsche exemplifica o que expusera, anteriormente, sobre a psicologia do ressentimento, mostrando como os valores mais sublimes da moral cristã (fé, esperança e caridade) têm sua origem no ódio e no desejo de vingança e de domínio dos impotentes. Dessa forma, ele denuncia o caráter perspectivo da moral predominante em sua época, apontando a possibilidade de olhá-la de outro ângulo e revelando o quanto ela tem de absurdo quando vista daquela perspectiva (ângulo) que ela consideraria moralmente absurda, pois como toda moral, ela só tem valor de verdade se for preservado o seu ângulo. Por essa estratégia Nietzsche força a moral platônico-cristã a abandonar sua pretensão dogmática de possuir um valor absoluto.

O que possibilita a Nietzsche reivindicar o caráter de contraposição para sua filosofia sem a preocupação com um possível caráter contraditório é o fato de que *e/e admite sua filosofia como uma máscara*, isto é, sempre e somente uma cobertura, uma superfície.¹⁶² Um “texto”, entendido como uma máscara, é porta-voz de uma perspectiva e algo que não é e nem esconde qualquer fundamento, pois atrás de cada máscara só se encontram cavernas e, atrás de cada caverna, outra ainda mais profunda, “um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’”. É nesse sentido que ele afirma ainda que “toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”¹⁶³. O filósofo é um artista, aquele que porta máscaras. Máscaras que lhe permitem dizer “eu”, ocultando a pluralidade de interpretações que conflitam “nele”. Mas também o filósofo, como o artista, deveria reconhecer que aquilo que se convencionou chamar de “realidade” não é mais que perspectiva e isso deveria permitir-lhe rir da “realidade”, especialmente da pretensão à verdade dos edifícios filosóficos. O perspectivismo é a *práxis* que permite ao novo filósofo levar na brincadeira, na jovialidade,¹⁶⁴ aquilo que os filósofos tradicionais levaram tão a sério: suas construções absolutas e seus fundamentos absolutos edificadas para garantir morais, que estranhamente precisariam deles, uma vez que também possuiriam um valor absoluto, que ultrapassaria o tempo, um caráter de verdade e validade para sempre.

II.2.7 Perspectivas e perspectivas

Conforme vimos, Nietzsche opõe à pretensão dogmática da metafísica a possibilidade da pluralidade de perspectivas. Mas a afirmação da pluralidade não é, isoladamente, uma solução para os problemas que ele próprio indicara. O próprio Nietzsche reconhece que os filósofos acabaram, por seus diversos esforços, produzindo grande pluralidade de perspectivas e evidenciando que existe apenas um

¹⁶² ABM, 230.

¹⁶³ ABM, 289 [“eine Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begründung’ ... ‘jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske’].

¹⁶⁴ Cf.: GM, Prefácio, 7 e também NT, Prefácio, 7.

"conhecer" perspectivo,¹⁶⁵ de tal forma que a pluralidade de perspectivas é uma característica da modernidade. Mas nem por isso a modernidade deixa de ser *décadence*.

Considerando essa questão e também que a idéia de igualdade de valor entre as mais diversas perspectivas seria algo muito próprio da moral do rebanho, deve-se admitir a necessidade de estabelecer um critério de distinção entre as diversas perspectivas, algo que as diferencie entre si, sem que, para isso, seja necessário evocar um valor de efetividade, do tipo "verdade objetiva". Alguns problemas se colocam para essa análise. Primeiro: ao eliminar o critério "verdade" para a avaliação da diferença de valor entre perspectivas, como Nietzsche o faz, fecha-se também o caminho para se pressupor outro critério como, por exemplo, avaliá-las por um maior ou menor grau de aparência. Segundo: a ausência de um critério para estabelecer uma hierarquia entre as diferentes perspectivas – uma vez que não restaria nenhuma efetividade e que nenhuma poderia se arrogar o direito de valer mais que as outras – arrastaria também a filosofia de Nietzsche para um relativismo.

Para solucionar esses problemas, o primeiro item que deve ser considerado é que, para Nietzsche, igualmente à questão dos valores, também entre as diferentes perspectivas deve haver uma hierarquia. E o critério para essa disposição das perspectivas numa hierarquia deve surgir da compreensão delas no conjunto da vontade de poder, da consideração das mesmas enquanto sintomas da ação de determinadas formas de vontade de poder.

Müller-Lauter, no seu artigo de 1974, afirma que "todas as interpretações são perspectivas; não há qualquer parâmetro de medida no qual se pudesse provar qual é a 'mais correta' e qual a 'menos correta'; o único Kriterium para a verdade de uma ex-posição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras ex-posições. Cada ex-posição tem tanto direito quanto ela tem de poder"¹⁶⁶. Nessa afirmação, além da indicação do fato de que não existe um critério

¹⁶⁵ Cf.: GM, III, 12.

¹⁶⁶ Müller-Lauter, 1974, 48 ["alle Interpretationen sind perspektivisch; es gibt keinen absoluten Maßstab, an dem man prüfen könnte, welche 'richtiger' ist und welche 'weniger richtig' ist; das einzige Kriterium für die Wahrheit einer Auslegung der Wirklichkeit besteht darin, ob und in welchen Maße sie

de verdade para distinguir as várias perspectivas a partir do fator “mais correta” ou “menos correta”, tem-se também a idéia de que cada interpretação pode reivindicar o direito a apresentar-se como verdade, conforme sua força (poder). Esta idéia, no entanto, não deve ser tomada no sentido de que uma interpretação seria avaliada apenas por suas “condições de se impor contra outras interpretações”. A esse respeito, pode-se acrescentar algumas considerações de Nietzsche: de que há uma tendência natural a se perder o tipo nobre; de que a corrupção do homem destacado constitui a regra¹⁶⁷; de que o homem do ressentimento tem mais chance de vitória e que de fato ele foi vitorioso¹⁶⁸. Mas, nem por isso, por encontrar melhores condições e meios para se impor, Nietzsche afirma que a moral de escravos seja mais valiosa. Vencer não denota que uma vontade de poder seja melhor. Indica talvez que ela possa se adaptar melhor (darwinismo), mas isto não a torna melhor. No caso, a moral do ressentimento só pode ser avaliada de forma positiva enquanto parte de um processo de crescimento da própria “planta homem”. Pois, uma vez tomada de forma particular, ela é negatividade e constitui “algo a ser superado”¹⁶⁹, algo que “tem” que ser superado, algo cuja crítica é uma exigência.¹⁷⁰

A solução para o problema do critério de avaliação das diferentes perspectivas está na avaliação da capacidade que elas apresentam de intensificação de poder. Em relação específica ao homem, a avaliação de valor de uma perspectiva se coloca a partir da questão “em que medida ela promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”¹⁷¹, em que medida ela oferece condições de crescimento à “planta homem”¹⁷². Dessa forma, pode-se dizer que a contraposição básica é: ou uma perspectiva é sintoma de uma vontade de poder que se volta “contra a vida”¹⁷³ –

sich gegen andere Auslegungen durchzusetzen imstande ist. Jede Auslegung hat soviel Recht, wie sie Macht hat”].

¹⁶⁷ Cf.: ABM, 269. Cf. adiante: III.2.2.

¹⁶⁸ Cf., por ex.: GM, I, 9, 10 e 16.

¹⁶⁹ ABM, 32.

¹⁷⁰ GM, Prefácio, 6. Cf., adiante, III.1.

¹⁷¹ ABM, 4 [“wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist”].

¹⁷² Sem perder de vista que esse crescimento não significa progresso, mas a afirmação de uma forma de vida ativa e elevada, que Nietzsche descreve como “para além do homem”, “espírito livre”, novos “destacados” etc. (Sobre o termo “Vornehmen”, cf. adiante, III.2.3).

¹⁷³ GM, Prefácio, 5 [“gegen das Leben”].

afirmando o "amolecimento (...) dos sentimentos", como "um veneno, um narcótico", buscando impedir que o tipo homem atinja seu "supremo brilho e imponentia" – ou é a articulação das possibilidades de o homem chegar ao mais alto grau, no sentido de "promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem)"¹⁷⁴. Ou seja, o critério de Nietzsche considera o tipo de homem que ela produz.

Quando Nietzsche defende a necessidade da pluralidade de perspectivas, deve-se ter presente que, para ele, "caso se abnegue a perspectividade! Ter-se-ia com isto abnegado pois a *relatividade*"¹⁷⁵, o que inviabilizaria tanto o movimento de forças quanto o fenômeno "vida". Foi a própria pluralidade, e a tensão das perspectivas em conflito, que fez da "planta homem", do "animal homem", um animal interessante. Da mesma forma, ela é condição para se pensar o "novo filósofo", uma vez que ele é descrito como um experimentador,¹⁷⁶ isto é, alguém que tem como pressuposto necessário a pluralidade.

Um preconceito filosófico, especialmente se for tornado absoluto, é extremamente prejudicial ao homem. Diferentemente, uma pluralidade de preconceitos, colocados frente a frente, em conflito, é um fator decisivo para que o homem possa atingir estágios mais elevados. É por isto que Nietzsche considera que, destituída de sua pretensão à absolutização, também a moral cristã é valiosa para o crescimento da "planta homem". Ele quer se opor, portanto, com seu perspectivismo, ao princípio da segurança, à tendência à mumificação que se instalou na filosofia por meio da dogmatização.

A perspectiva de Nietzsche é diferente das outras filosofias não somente porque ela não tenta excluir outras perspectivas (outros "cantos"), que existem e advirão, mas também porque ela afirma a própria pluralidade de perspectivas como

¹⁷⁴ GM, Prefácio, 6 ["schändlichen (...) Gefühlsverweichlichung" ... "ein Gift, ein Narcoticum" ... "*höchste Machtigkeit und Pracht*" ... "...höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit im Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet)"].

¹⁷⁵ KSA 13, 371 ["wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet"]. Cf. ABM, 34.

¹⁷⁶ Cf.: ABM, 205. O homem do conhecimento para Nietzsche deve se sujeitar a revirar mesquinhas, ainda que como um fardo. O filósofo é o "filho favorito do conhecimento", "o amante do conhecimento deve escutar de maneira fina e diligente, deve ser todo ouvidos" (ABM, 26).

sinal de acréscimo de poder no homem. E o engajamento de Nietzsche, como será visto adiante, é para manter em aberto no homem a possibilidade desta pluralidade. Portanto, se os novos filósofos são experimentadores por excelência, e se a elevação do homem se dá no contexto do conflito de perspectivas, a manutenção da pluralidade já é uma filosofia afirmativa, uma vez que significa um aumento de poder no homem e que possibilita ao homem futuro.

Após considerar todos esses aspectos acerca do estabelecimento de um critério de avaliação das perspectivas por Nietzsche, que não passe pelo valor de verdade objetiva que elas teriam, seria um contra-senso querer encontrar na perspectiva da vontade de poder alguma indicação de “realidade”. Como se ela pudesse arrogar-se um valor para além do fato de ser um olhar de um canto apenas,¹⁷⁷ como se fosse algo mais do que mera construção perspectiva, como se fosse uma *explicação* efetiva do real, algo nos mesmos moldes das antigas filosofias dogmáticas. Ela é uma “verdade” que se sabe como verdade no contexto de uma interpretação, construída para fins práticos de intervir em conflitos de interpretações, em jogos de poder. Ela se reconhece como perspectiva pois sabe que sua visão é limitada a um ângulo¹⁷⁸ e subordinada às próprias forças que se apoderam dela como instrumento de domínio.

Por fim, se apenas a pergunta “quem teria hoje disposição para divinizar novamente, de imediato, à moda antiga, essa monstruosidade de mundo desconhecido?”¹⁷⁹ já motivo de calafrios em Nietzsche, seria um absurdo que justamente ele, depois de todo o esforço de superação dos pressupostos metafísicos, caminhasse de volta, deliberadamente, para uma metafísica. A questão que restaria para ser avaliada (neste momento, após as questões debatidas neste capítulo, apenas pelos espíritos mais renitentes), é se Nietzsche, involuntariamente, por uma exigência da própria vontade de verdade, não teria levado, novamente, para

¹⁷⁷ Cf.: GC, 374.

¹⁷⁸ Cf.: GC, 374.

¹⁷⁹ GC, 374 [“aber wer hätte heute wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?”].

trás e não para adiante,¹⁸⁰ aquele esforço da filosofia que produzira na Europa "uma magnífica tensão do espírito"¹⁸¹, que divisara novos mundos como nunca antes se havia revelado.¹⁸² Em ambos os casos, intencionalmente ou não, ele não teria se "destacado" daquilo que criticara e, neste caso, seria melhor que tivesse ficado calado, ao invés de poluir o velho mundo com "novas" e inúteis idéias.

¹⁸⁰ Cf. ABM, 10.

¹⁸¹ ABM, Prefácio ["eine prachtvollle Spannung des Geistes"].

¹⁸² Cf.: ABM, 23.

II.3 NIILISMO

O niilismo desperta em Nietzsche um sentimento de temor e aponta para uma necessidade. O que é de temer, segundo ele, é “o grande nojo diante do homem; e também a grande compaixão pelo homem”¹, uma tendência para a passividade, para querer o nada como resignação. E a grande necessidade é a urgência de uma crítica aos valores que constituem a moral e a cultura moderna e que norteiam esta tendência.

Para Nietzsche, o desdobramento da história do Ocidente coloca as condições para a emergência desse grande nojo e compaixão, que pode ser designado com a expressão “passivo niilismo”, mas dispõe também as condições para a emergência de uma outra forma de niilismo totalmente “ativo”. É, portanto, imprescindível a análise de alguns aspectos-chave desse desdobramento histórico para se ter um panorama do significado, extensão e possibilidades que se associam ao niilismo.

Diante desse objetivo, este capítulo ainda se situa na parte mais abrangente da análise, apresentando em linhas gerais uma história da moral ocidental como uma história do niilismo. Ao mesmo tempo, em função de uma aproximação mais acentuada ao tema da moral, já se tem nele também alguns primeiros movimentos da análise mais restrita das possibilidades que se abrem a partir da crítica de Nietzsche à moral, que terá lugar nas partes seguintes deste trabalho.

Quanto à sua organização, seguirá a seguinte ordem: inicialmente, após algumas noções introdutórias sobre o significado genérico de **niilismo** e **decadência**, serão abordados alguns aspectos básicos do **processo de**

¹ GM III, 14 [“der grosse Ekel vor dem Menschen, insgleichen das grosse Mitleid mit dem Menschen”]. Cf.: KSA 12, 301. Segundo Ch. Andler (...), a concepção de niilismo como “une mortelle fatigue de vivre, une morne perception de la vanité de tout effort”, foi tomada por Nietzsche de Paul Bourget (*Essais de Psychologie contemporaine*, Paris, 1937, avant-propos de 1885, p. XIX). (Cf.: Jean Granier, 1966, 235). O termo ganhara grande popularidade no século XIX em função dos anarquistas russos, os quais Bourget tem em vista e Nietzsche já havia lido, tais como: I. Turgenev (que afirma ter inventado o termo) e A. Herzen, além de Dostoiévski e possivelmente Kropotkin. (Cf.: Müller-Lauter, 1971, 66 - 67). Cf. também, GC, 347.

moralização do homem ocidental, da reinterpretação que Nietzsche denomina de *décadence* e da transformação desta reinterpretação em moral universal; num segundo momento, serão analisados a elevação da universalização ao plano da reflexão, o papel do sacerdote ascético nesse processo e o paradoxal desdobramento do niilismo pela experiência da morte de Deus; por fim, serão apresentadas algumas pretensas saídas do círculo da moral dominante, e algumas possibilidades de uma auto-superação do niilismo nos itens a lógica do niilismo e a idéia de transvaloração e a arte e o experimentalismo como formas de um ativo niilismo.

II.3.1 Niilismo e decadência

A princípio o termo niilismo não remete a algo negativo, ele pode mesmo designar “um estado normal”². A rigor, ele indica apenas que “falta a meta, a resposta para a pergunta ‘por quê?’”³ e isso não lhe associa um valor ou significado fixo, mas, enquanto um sintoma, ele terá sua negatividade ou positividade associada à vontade de poder que toma posse dele. Essa fluidez do termo niilismo permite a Nietzsche apontar formas totalmente opostas de niilismo, denominando-as “passivo niilismo” e “ativo niilismo”⁴.

O termo “passivo” designa, para Nietzsche, “um movimento de resistência e de reação”, uma forma de ser que se caracteriza pelo *bloqueio*, pela *inibição* (*Gehehmt*), quando se trata de “lançar-se agressivamente para frente”⁵. O *passivo niilismo* corresponde a um desdobramento final da *décadence*⁶, no qual “a força do

² KSA 12, 350 [“ein normaler Zustand”]. Cf.: KSA 12, 367.

³ KSA 12, 350 [“es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‘Warum?’”].

⁴ Cf.: KSA 12, 350 - 351. Observe-se a contemporaneidade dos fragmentos sobre o niilismo e a produção de *Para a Genealogia da Moral*. Por exemplo, o fragmento intitulado “Der europäische Nihilismus” (O niilismo europeu) é datado de 10.06.1887 (KSA 12, 211).

⁵ KSA 12, 209 [“ein Handeln des Widerstandes und der Reaktion” ... “in der vorwärtsgreifenden Bewegung”].

⁶ Nietzsche usa o termo *décadence* especialmente para o período da moralização do homem moderno, que se inicia com Sócrates e Platão e se expande com o cristianismo como forma predominante de valoração. A *décadence* não é sinônimo de niilismo, mas sua produtora. (Cf.: KSA 12, 223; 125; 490 - 491; 539 e CI, 43).

espírito pode estar cansada, esgotada”⁷. O termo “ativo”, por sua vez, designa uma disposição para lançar mão expansivamente de poder⁸ e o *ativo niilismo*, um querer o nada, que não se compara à reação de uma alma cansada, mas à altivez e à capacidade de arriscar, de experimentar. O ativo niilismo corresponde àquela disposição que faz com que em momentos de pressão das condições de existência, “um ser se distenda, cresça, ganhe poder...”⁹.

Num sentido genérico, o termo “decadência” denota um processo de dissolução, de desagregação de uma determinada organização entendida como uma composição ou como um equilíbrio momentâneo de forças. Quando esta composição entra em processo de dissolução ou este equilíbrio se rompe, a antiga organização tende a se degenerar, a entrar em declínio; tem-se, então, um processo de decadência. A decadência não é, portanto, algo estranho ao mundo entendido como vontade de poder,¹⁰ que é um constante organizar-se e desorganizar-se. Considerando-se também que a decadência, entendida como esse momento de desagregação, participa também do fenômeno “vida”, e não como um acidente, uma fatalidade, mas como parte integrante, necessária,¹¹ fica claro que se deve conferir a ela “seu direito”¹², e não tomá-la, a princípio, como algo negativo.

Lembrando que são os valores que dão as “*condições de manutenção e de elevação*”¹³ de uma determinada organização, um processo de decadência consiste sempre e primeiramente em uma crise de valores, em “*que os mais elevados valores se depreciem...*”¹⁴. Desde seu início, um processo de decadência pode ser identificado como o esforço por *aniquilar* os valores que “até então constituíram as

⁷ KSA 12, 351 [“die Kraft des Geistes kann ermüdet, erschöpft sein”].

⁸ Cf.: KSA 12, 209 [“nach Macht ausgreifend”]. Em outros momentos Nietzsche utiliza os termos “*Stärke*” (fortaleza) e “*Schwäche*” (fraqueza) para denominar estas duas formas de vontade de poder. Cf. p. ex.: KSA 12, 397.

⁹ KSA 12, 350 [“ein Wesen gedeiht, wächst, Macht gewinnt...”].

¹⁰ Cf.: ABM, 36 e KSA 11, 610s.

¹¹ Cf.: GM II, 12. Cf.: ABM, 259.

¹² KSA, 13, 256 [“ihr Recht”]. Cf. Também: Giacóia, 1994, 3.

¹³ KSA 13, 36 [“Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen”].

condições de sustentação e incremento”¹⁵ de uma determinada organização que perece. Assim, um processo de decadência pressupõe sempre a existência de algo, de valores, em relação aos quais é realizada uma reinterpretação. No contexto desse processo, uma ação será sempre uma re-ação, algo do campo da re-atividade, da negação, e “valorar” será sempre reinterpretar valores.

No entanto, se em relação à organização que está sendo aniquilada a decadência representa uma vontade de nada, tomada em seu próprio movimento ela é a manifestação de uma determinada forma de vontade de poder, que também se esforça por expansão e domínio, e que vai conquistando ascendência pelas formas de valorar que garantem a sua manutenção, em detrimento das formas anteriores. O que não significa que ela seja igual ou que tenha o mesmo valor que a anterior, mas que sua avaliação, como a avaliação de uma perspectiva, deve passar tanto pela análise da vontade de poder, que a coloca em movimento, quanto por seus frutos.

II.3.2 Processo de moralização e decadência

Na história do homem ocidental, Nietzsche identifica uma espécie peculiar de decadência que produz uma “autodiminuição do homem”¹⁶ e, de cujo desdobramento, pode-se ter um “budismo europeu”, um niilismo.¹⁷

A busca genealógica da emergência desse processo de corrupção do homem pressupõe um olhar sobre a história do afastamento do homem de suas formas de vida instintiva e de sua introdução numa sociedade de paz, numa cultura, da formação nele de uma consciência moral (Gewissen).

Esse processo de introdução do animal-homem na regularidade da vida em sociedade tem início em sua pré-história, quando a natureza se colocou a tarefa de realizar no homem algo para além do “animal-homem”, de “criar um animal ao qual

¹⁴ KSA 12, 350 [*daß die obersten Werthe sich entwerthen*]. Motivo pelo qual a compreensão e a crítica a uma determinada organização, ou ao seu processo de decadência, passa necessariamente pela compreensão e crítica de seus valores (Cf.: GM, Prefácio, 6).

¹⁵ Giacóia, 1994, 4.

¹⁶ GM III, 25 [*Selbstverkleinerung des Menschen*]. Cf. ABM, 267 e Brussotti, 1992, 81.

¹⁷ Cf.: GM, Prefácio, 5 [*zu einem Europäer-Buddhismus? Zum – Nihilismus? ...*].

seja permitido fazer promessas"¹⁸. Esse empreendimento que não pressupõe apenas o esforço da natureza, mas também do homem sobre si mesmo, equivale a produzir nesse animal-homem uma memória, torná-lo confiável, capaz de "responsabilidade" (*Verantwortlichkeit*) e, enfim, possuidor de uma "consciência moral". Essa tarefa, que representa uma ruptura do homem para com seu passado animal, traz consigo também o empreendimento "de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável". Esse empreendimento é identificado por Nietzsche com a expressão "moralidade do costume"¹⁹ e descrito como: "aquela espécie de moral mais antiga e primordial que difere diametralmente do modo de valorar altruísta"²⁰. O fruto mais maduro desse empreendimento primordial é o "indivíduo soberano"²¹: um tipo nobre que desperta sentimentos de temor, confiança e reverência, e que a partir de si e de sua vontade inquebrantável e duradoura, tanto distingue e honra os seus iguais (os que possuem como ele esta capacidade) quanto despreza o mentiroso, o que não é forte bastante para garantir sua palavra.

No período em que se tem esse empreendimento primordial no animal-homem, que pode ser identificado como "período *pré-moral* da humanidade", uma vez que o homem individual ainda não era reconhecido como problema e que "o imperativo 'conhece-te a ti mesmo' ainda não era conhecido"²², não se tinha o castigo associado à idéia de uma imputabilidade de alguém por um determinado ato, mas o castigo era realizado "por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou" a partir do princípio "de que qualquer dano encontraria

¹⁸ GM II, 1 ["ein Thier heranzüchten, das versprechen darf" – tradução modificada].

¹⁹ GM II, 2 ["den Menschen zuerst bis zu einem gewissen Grade notwendig, einförmig, gleich unter Gleichen, regelmässig und folglich berechenbar zu machen" ... "Sittlichkeit der Sitte"].

²⁰ GM Prefácio, 5 ["jene viel ältere und ursprünglichere Art Moral, welche toto coelo von der altruistischen Werthungsweise abliegt"].

²¹ GM II, 2 ["*souveraine Individuum*"].

²² ABM, 32: ["Nennen wir diese Periode die *Vormoralische* Periode der Menschheit: der Imperativ 'erkenne dich selbst!' war damals noch unbekannt"]. Cf. também: GM II, 2ss. Entenda-se aqui o sentido restrito da utilização do termo [vor]moralische. Sobre este tipo de utilização que remete a uma tipologia da moral, cf., adiante, III.1.1.

seu equivalente e poderia ser realmente compensado"²³. Poder-se-ia, portanto, naquele momento, entender o castigo a partir do modelo básico das relações contratuais de compra e venda, tanto pela idéia de equivalência quanto pela idéia de reposição de um dano causado por meio do sofrimento do causador.

Se é possível associar a essas relações primordiais do homem a produção de algum tipo de "má consciência"²⁴, tratava-se de uma fatalidade, uma doença inevitável, que emerge da pressão que é produzida em qualquer processo de sociabilização, pois, uma vez presos na camisa de força social, os antigos instintos, que já não podem mais ser satisfeitos, nem extravasar para fora, nem ser simplesmente suprimidos, voltam-se para dentro do próprio homem, num movimento de inibição (Hemmung) que produz, por um lado, uma expansão do interior do homem – tornando-o algo profundo, largo, alto, aquilo que ele denominou de "sua alma" – e, por outro lado, a má consciência.

A má consciência foi inventada (Erfinden) quando o homem "por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo..."²⁵. É somente neste animal já apto à vida em sociedade e sob estas condições, dadas pela própria sociabilidade, que a "má consciência" pôde vir ao mundo.

Caso o niilismo seja entendido como a expressão de uma decadência fisiológica,²⁶ que se manifesta, sem qualquer ligação necessária, em diferentes culturas, pode-se dizer que há nesse processo de "moralização dos costumes", uma

²³ GM II, 4 ["aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt, - dieser Zorn aber in Schranken gehalten und Modifiziert durch die Idee, das jeder Schen irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden können" – tradução modificada].

²⁴ GM II, 16 ["schlechtes Gewissen"].

²⁵ Cf. GM II, 16 ["aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmässigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier, das man 'zähmen' will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss schaffen musste"]. Cf.: ABM. 229.

²⁶ Cf.: Müller-Lauter, 1971, 81 ["Ausdruck physiologischer décadence"].

espécie de niilismo.²⁷ Mas se for considerada essa forma de decadência dentro do próprio projeto da natureza de fazer do homem algo além do animal-homem, ela não deixa de ser algo violento, um esforço aparentemente de negação do próprio processo de modelação do homem, mas não será algo estranho a este trabalho da natureza, uma vez que deu ao homem profundidade, espiritualidade, conferiu-lhe uma “alma”.

A própria produção dessa má consciência acontece pela ação de forças ativas do homem. Tanto daquelas que são introjetadas no seu processo civilizatório, numa espécie de fatalidade, quanto daquelas que submetem esse homem às formas de vida em sociedade e paz, que são forças essencialmente nobres, aristocráticas, que por sua ação criaram o Estado.²⁸ Em ambos os casos, encontram-se nas origens dessa forma de má consciência a ação de forças ativas. Ela mesma pode ser denominada como uma “‘má consciência’ ativa”²⁹ e, se ela pode ser entendida como uma doença, ela o é como a gravidez é uma doença.³⁰

II.3.3 *Décadence* e reinterpretação

A partir desta apresentação genérica da decadência, da má consciência e do niilismo, a questão que se coloca é identificar a origem daquela outra forma de *má consciência*, que por oposição à primeira pode ser denominada de *passiva* e que se correlaciona com uma espécie muito peculiar de decadência que Nietzsche designa com a expressão “*décadence*”. Conforme será visto, a origem desta *má consciência* pode ser reconhecida em três campos distintos: o religioso, o do direito e o filosófico. Como será visto também, nos três o que se tem é a ascensão do tipo escravo à condição de legislador (Gesetzgeber) –o que é um paradoxo.

No plano religioso, o movimento pelo qual a “consciência de culpa” (uma espécie de subproduto da vida em sociedade) é reinterpretada em *má consciência*

²⁷ Müller-Lauter afirma: “mais inequivocamente que Bouget, Nietzsche reúne as diferentes espécies de ‘manifestações de doença’ sob o nome de Niilismo” [“Eindeutiger als Bouget faßt Nietzsche die verschiedenartigen ‘Krankheitsercheinungen’ unter dem Namen Nihilismus zusammen”]. (1971, 68)

²⁸ Cf.: GM II, 17.

²⁹ GM II, 18 [“ganze aktivische ‘schlechte Gewissen’”].

³⁰ Cf.: GM II, 19.

está associado à atribuição de contornos absolutos a uma divindade e em especial ao Deus cristão: "o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa"³¹. É certo que a relação de culpa para com a divindade tem início na relação de dívida das antigas comunidades tribais para com seus deuses e se amplia sensivelmente com a absolutização destes deuses pelos servos, mas é muito mais significativo que, com a idéia cristã do sacrifício do próprio Deus como pagamento desta dívida, esta consciência de culpa ganhou contornos absolutos. E, com a elevação da "consciência de culpa" ao seu extremo, também o padecimento do homem é elevado ao extremo, assentando sobre a "consciência moral" (Gewissen) e sobre a "má consciência" uma outra "má consciência"³².

Em relação ao direito, pode-se dizer que no estágio pré-moral da humanidade o direito emergia de um pathos de distância, que definia a justiça como "a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, em acomodar-se entre si, 'entender-se' mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, *forçá-los* a um compromisso entre si"³³. Por sua vez, a decadência do direito está associada à hegemonia de um "pathos reativo", algo que emerge do "espírito do ressentimento" e que sacraliza a "*vingança* sob o nome de justiça"³⁴. No contexto desse patos reativo, a única interpretação do castigo que terá direito à cidadania será

³¹ GM II, 20 ["Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden gebracht"].

³² Cf.: GM II, 19 e 22.

³³ GM II, 8 ["Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu 'verständigen' – und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu *zwingen*."]

³⁴ GM II, 11 ["reaktiven Pathos" ... "Geist des Ressentiment" ... "die *Rache* unter dem Namen der Gerechtigkeit zu heiligen"]. Mais do que evocar um conceito que permaneceria sempre, independente dos casos particulares, os termos "ativo" e "reativo", nesse trabalho, são expressões utilizadas para agrupar alguns sintomas que caracterizam certas formas de vontade de poder por seu atuar. Nesse contexto, enquanto o termo "ativo" designa uma forma de vontade de poder caracterizada por tender para poder, para a disputa, para lançar-se à frente, o termo "reativo" designa uma forma de vontade de poder marcada pela *obstrução*, bloqueamento, *inibição* (*Hemmung*) (cf.: KSA 12, 209 e 400). Fica, portanto, de lado qualquer interpretação que interprete apenas "ativo" como ação e "reativo" por resposta a uma ação. Como se somente o segundo (reativo) surgisse no contexto de uma relação, ao passo que o primeiro (ativo) seria uma espécie de ação originária, "pura", que não seria resposta a nada, mas uma ação primordial e à qual outras responderiam (como parece querer Deleuze: 1991, 46ss).

aquela que confere ao castigo³⁵ a função de despertar no culpado o sentimento de culpa, aquela reação psíquica chamada “‘má consciência’, ‘remorso’”³⁶.

No plano filosófico, essa ruptura é identificada na diferenciação entre o que Nietzsche chama de “período *pré-moral* da humanidade”³⁷, e aquele período que por oposição pode ser chamado de período moral da humanidade. O início desse último período está ligado às figuras de Sócrates e Platão, que são apontadas por Nietzsche como sinais e instrumentos da corrupção grega,³⁸ e se desdobra com o cristianismo e com a filosofia ocidental. Com Sócrates, a pergunta básica do niilismo “*para quê? / por qual finalidade?*”³⁹ ganha preponderância sobre aquela despreocupação pela qual o aristocrata só poderia olhar para o efeito de sua obra. Uma despreocupação que o impedia de fazer uma análise de suas *intenções*,⁴⁰ de buscar descobrir se elas se justificavam ou não a partir de algum postulado externo, pois a justificativa de suas obras se dava por seu próprio pathos de distância, pela pressuposição de que seu agir, por ser seu, era bom.⁴¹ Os gregos da época de Sócrates, “que eram homens do instinto, como todos os homens nobres, jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos de seu agir”⁴². Eles não podiam informar sobre a *intenção* que se “encontraria” na base de seu agir simplesmente porque eles não se colocavam essa questão. Diferentemente, a pergunta “para que finalidade?” não aceita mais essa despreocupação do nobre como resposta, mas exige um esclarecimento acerca da *intenção* que estaria por trás da ação e que deveria remeter a algo “para além” da própria ação. Ela pressupõe um olhar

³⁵ Cf.: GM II, 12 – 15. Para Nietzsche, esta é apenas uma interpretação do castigo entre outras que ele aponta. E confrontando esta interpretação com a realidade, o que se tem é que normalmente o castigo não produz o “sentimento de culpa”, mas torna o homem mais prudente.

³⁶ GM II, 14 [“*das Gefühl der Schuld*” ... “*schlechtes Gewissen*”, ‘Gewissenbiss’]. O que não significa que o castigo produza essa má consciência (cf.: GM II, 15).

³⁷ Cf.: ABM, 32.

³⁸ Cf.: CI, O problema de Sócrates, 2. Sócrates, ao associar o bom ao verdadeiro e o mau ao erro, compromete definitivamente a moral com a vontade de verdade. Para Nietzsche, que não vê nenhum fato significativo em termos morais após Sócrates, mas a longa história de uma decadência, considera o início da modernidade com Sócrates.

³⁹ KSA 12, 355 [“*wozu*”]. Cf. também: GM, III, 28.

⁴⁰ Cf.: ABM, 32 [“*vormoralische Periode der Menschheit*”].

⁴¹ Cf.: GM I, 2.

⁴² ABM, 191 [“*welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen und niemals genügend über die Gründe ihres Handelns Auskunft geben konnten*”].

inquisidor do homem para seu interior ("conhece-te a ti mesmo") na busca de causas para o seu agir, do significado e valor de uma *intenção* que deve expressar uma *finalidade* (*Ziel*) que autorize seu agir. Por sua vez, a legitimação dessa ação era, normalmente, entendida como algo que vem de fora, como de uma "*autoridade sobre-humana*". Esta *autoridade* externa, que era inicialmente associada a uma divindade ou a algum querer divino, é substituída por uma "*autoridade pessoal*", por uma "*autoridade da razão*", pelo "*instinto social*", ou ainda pela compreensão da "história com um espírito imanente, o qual tem a sua finalidade em si..."⁴³ etc., na mesma medida em que o homem se afasta de uma prática religiosa, mas não dos pressupostos dessa prática.

Para Nietzsche, nesses três campos, nos quais pode ser identificada a "revolta escrava na moral"⁴⁴, o que se tem é um esforço por mudar a direção do próprio movimento de "moralidade do costume", que estabelece como meta a produção do "*indivíduo soberano*". Uma revolta que nega as formas nobres de valoração e cuja vitória pode ser percebida, em termos históricos, pela supressão das aristocracias gregas, romanas e judaicas, o que equivale à desestruturação do mundo antigo. Essa ruptura não dá início, no entanto, a nenhum "estado", mas a um processo⁴⁵ que determina no Ocidente o curso do projeto civilizatório. Um projeto que encontra sua forma mais elaborada com o cristianismo, que dá aos valores oriundos da reinterpretação que marca seu início uma hegemonia no mundo ocidental.

II.3.4 A *décadence*: a reinterpretação transformada em moral universal

O cristianismo, enquanto um fenômeno moral é, para Nietzsche, desde seu início um processo peculiar de decadência (que ele identifica preferencialmente com o termo *décadence*), que se manifesta por uma oposição aberta aos instintos e à

⁴³ KSA 12, 355 ["*übermenschliche Autorität*" ... "*persönliche Autorität*" ... "*Autorität der Vernunft*" ... "*soziale Instinkt*" ... "*Historie mit einem immanenten Geiste, welche ihr Ziel in sich hat...*"].

⁴⁴ Cf.: GM I, 7.

⁴⁵ Cf.: Müller-Lauter, 1971, 70 e Giacóia, 1994, 2.

própria vida.⁴⁶ Nietzsche não considera o cristianismo uma forma peculiar de decadência apenas porque nele se aglutina à má consciência na forma religiosa e filosófica ("platonismo para o povo"), ou porque ele determina a formação da moderna noção de "justiça" (Gerechtigkeit); mas porque ele se apresenta na forma de uma dupla negação, uma vez que seu "querer o nada" não é somente em relação às forças próprias da organização anterior, mas também em relação às suas próprias condições de sobrevivência. Ele é, ao mesmo tempo, portanto, "vontade de desagregação"⁴⁷ e "vontade de nada"⁴⁸.

Com o cristianismo, aquela resistência – que a princípio, faria parte do próprio processo de elevação da "planta homem" – ganha contorno absolutos. A negação, uma forma de vontade de poder marcada pelo negativo, passa a ser o condutor do processo. Com o cristianismo, a negação chega ao ponto de parecer querer inventar uma forma de vida, "que se abstinhasse de toda função orgânica"⁴⁹, o que é, do ponto de vista de um olhar saudável, "...uma desarmonia que se *quer* desarmonica"⁵⁰. Observe-se, por exemplo, que ela possui uma relação umbilical com a "*compaixão*" (*Mitleiden*), que "está em contraposição às emoções tônicas, que elevam a energia do sentimento vital. Isto é, tem efeito depressivo"⁵¹. A compaixão é padecimento, desgaste, perda de vida, e a *décadence* é uma opção por esta forma de vida que padece, não somente procurando mantê-la na existência, mas denominando-a como a forma de vida virtuosa e convertendo, dessa forma, o próprio conceito "vida" em algo digno de negação. Por fim, com a *décadence*, a compaixão é também um

⁴⁶ Cf.: ABM, 46: "desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo servilismo e auto-escarnecimento, automutilação" ["der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung" – tradução modificada].

⁴⁷ Müller-Lauter, 1971, 71 ["Wille zum Zerfall"].

⁴⁸ GM, Prefácio, 5 ["ins Nichts"]. Cf.: KSA 12, 215. Este "querer o nada" seria ininteligível se esta vontade de poder fosse tomada como um "ente" ou como um princípio metafísico e não como "quanta de força" em conflito. Cf.: Müller-Lauter, 1971, 75.

⁴⁹ ABM, 259 ["welche sich aller organischen Funktionen enthielte"]. Cf. também, p. ex., GM, III, 17.

⁵⁰ GM III, 11 ["...eine Zwiespältigkeit, die sich selber zwiespältig *will*"]. Cf. também, p. ex., ABM, 259.

⁵¹ AC, 7 ["das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv"]. Cf.: ABM, 222.

apontar para o nada, ou para um “além”, para “Deus”, para a “vida verdadeira”⁵² etc. Estes aspectos ilustram a tendência da *décadence* de hostilidade à vida e sua paradoxal opção por negar o que a mantém na existência.

A *décadence* se sustenta por uma perigosa inversão de valores, que opera em dois planos. No primeiro, ela oferece, apontando o caráter de *perfeição* de “outro mundo”, um “*sentido pleno*” que compensa o mal, a náusea “desse mundo”, ao mesmo tempo em que opõe ao conhecimento da realidade um “conhecimento *adequado* e imprescindível”⁵³, que só se deixa apreender por um “intelecto impessoal”⁵⁴. No segundo plano, ela nega os valores naturais da vida, falseia tudo o que pertence à “realidade”⁵⁵ e faz uma luta de vingança “contra toda ‘grandeza do homem’”⁵⁶. Esses dois planos se unem, pois “superar o mundo” significa “negá-lo”⁵⁷, da mesma forma que uma negação desse mundo significa reduzir seu valor a uma ponte para aquele “outro mundo”⁵⁸.

Por estes pressupostos, o valorar da *décadence* expressa um falseamento de sua tendência para o nada. Ela opera por uma “esperteza de moedeiros falsos” (*Falschmünzer-Geschicklichkeit*) e, por consequência, a moeda, os valores que produz, não correspondem ao valor que expressam, não têm valor, são moedas falsas. Seus “valores” são antes uma transfiguração da fraqueza em valor, são os instrumentos de que lança mão para poder se afirmar como vontade de poder, para se instituir enquanto dominante. Ela é um “querer niilista” que “quer poder...”⁵⁹ e que opera por vias esquivas, pela pequena luta, silenciosa, pelos mascaramentos.

O esforço da *décadence* pela expansão de uma forma de vida que tem por princípio a negação da expansão da vida só é compreensível dentro de uma perspectiva que tome a própria *décadence* como vontade de poder. Toda esta

⁵² AC, 7 [“Jenseits” ... “Gott” ... “wahre Leben”].

⁵³ KSA 12, 211 [“Vollkommenheit” ... “voller Sinn” ... “wichtigste *adequate* Erkenntniß”]. Essa “mudança de direção” do ressentimento não significa, a princípio, uma desvantagem da religião, pois produz aquele alargamento do mundo interior do homem (Cf.: III.2.6).

⁵⁴ KSA 12, 378 [“entpersönlichte Intellekt”].

⁵⁵ AC, 15 [“Wirklichkeit”].

⁵⁶ KSA 13, 73 [“gegen alle ‘Größe des Menschen’”].

⁵⁷ KSA 12, 119 [“die Welt zu überwinden: das heißt zu verneinen”].

⁵⁸ Cf.: GM III, 11.

⁵⁹ Cf.: AC, 9 [“der nihilistische Wille will zur Macht...”].

construção psicológica e depois filosófica decorre de uma constituição, fisiologicamente fraca, que no modelo anterior, aristocrático, não encontraria as condições propícias para se expandir e que luta para abolir esse modelo. Trata-se, portanto, de um problema fisiológico não resolvido, que ganha a condição de opção, quando o homem do ressentimento passa a mentir para si mesmo que sua vida é boa, que ele a *prefere* e que a felicidade consiste (ou se alcança) em ser (ou sendo) como ele é. Para Nietzsche, “aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força...”⁶⁰. Trata-se, portanto, de uma “autocontradição” que tem sua origem em uma pretensiosa forma de vontade de poder. Uma vontade de poder habitada pelo negativo, cujo paradoxo consiste em transformar o negativo em condição de triunfo, numa estranha forma de aniquilar a alteridade à qual se contrapõe.⁶¹

Tomando-as enquanto estratégia de domínio, pode-se dizer que tanto a opção pela forma expansiva e afirmativa de vida, quanto essa outra que opta pela fraqueza e pela supressão dos impulsos básicos da vida, ambas são iguais, ambas querem exteriorizar, expandir seu poder. E, considerando-se que neste esforço, toda moral lança mão de “meios não morais”⁶², o que se tem aqui não é um critério para avaliar a *décadence* enquanto moral, mas uma forma de por em evidência seu caráter contraditório em relação aos próprios princípios que prega e de mostrar que ela é apenas uma máscara – o que também não acrescenta qualquer novidade, caso se considere o mundo como vontade de poder. Uma avaliação efetiva da *décadence* enquanto fenômeno moral, que permita diferenciá-la de outras interpretações morais, deve ir para além da denúncia de que ela seja vontade de poder e analisar o tipo de

⁶⁰ GM III, 11 [“hier herrscht ein Ressentiment sondern Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen...”].

⁶¹ Cf.: Giacóia, 1994, 7.

⁶² KSA 12, 273 [“unmoralischen’ Mittel”]. Cf.: KSA 12, 277 e, adiante, III.1.2.

vontade de poder que a coloca em movimento e, principalmente, os frutos que ela produz.

Considerando que o fruto do projeto cultural da *décadence* é um homem fraco, que possui por aspiração mais profunda “que um dia tenha fim a guerra que ele é”, para quem a felicidade se apresenta “de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranqüilizante (...) sobretudo a felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou ‘sabá dos sabás’...”⁶³, tanto na vida quanto na sua extensão, vida eterna, que é traduzida por um eterno “nirvana, redenção, bem-aventurança”⁶⁴, pode-se dizer que essa meta é uma loucura. Trata-se de propor o estrangulamento do próprio movimento da vida, da própria vontade de poder, e para isso a moral da *décadence* se apresenta como uma moral que está acima do conflito que o homem é, como se ela não fosse também uma parte interessada neste conflito, com a intenção última de dominar as regras do jogo, tê-las nas mãos para poder, por um ato de sua vontade, fazer “parar o jogo”, produzir um estado de estagnação.

Para Nietzsche, o sucesso dessa estranha fórmula moral se faz sentir no fato de que, na Europa de seu tempo (e até nos dias de hoje), ela se apresenta como monolítica e hegemônica, constituindo um dos mais importantes substratos ético-religiosos para as estimativas de valor.⁶⁵ Uma fórmula que tem lugar no solo da *décadence*, entendida como um empreendimento de amansamento do homem que já dura mais de dois mil anos,⁶⁶ que constitui como moral a “mediocridade”, o “temor do rebanho”⁶⁷ e que considera *mau* tudo o que pode erguer o indivíduo acima do rebanho e infundir temor ao próximo. No bojo desse empreendimento, o tipo “homem de rebanho” (“manso, tratável e útil ao rebanho”) é tido como “a única espécie de homem permitida”, e as características do homem de rebanho (“espírito comunitário,

⁶³ ABM, 200 [“daß der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe” ... “Übereinstimmung mit einer beruhigenden (...) Medizin und Denkweise, vernehmlich als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Sattheit, der endlichen Einheit, als ‘Sabbat der Sabbate’...”]. Cf.: GM, III, 14.

⁶⁴ AC, 7 [“Nirvana, Erlösung, Seligkeit”].

⁶⁵ Cf.: Giacóia, 1994, 9-10.

⁶⁶ Cf.: KSA 9, 419.

⁶⁷ ABM, 201 [“Mittelmaass” ... “Heerden-Furchtsamkeit”]. Cf. também: ABM, 62; 202; GM II, 7; Müller-Lauter, 1971, 71; Maurer, 1994, 10s e Giacóia, 1994, 1.

benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão”) como as “virtudes propriamente humanas”⁶⁸. Trata-se de um empreendimento de tal forma bem sucedido que pode-se dizer que “*moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*”⁶⁹.

Observe-se que a *décadence*, da mesma forma como no campo religioso – no qual garantiu sua hegemonia por meio da imposição do seu Deus como Deus único, absoluto –, garante sua hegemonia, também no campo da axiologia, por meio da apresentação de sua moral como única, absoluta e universal. No campo da axiologia, ela chega mesmo ao ponto de ser a única moral que atende pelo nome de moral, esquecendo-se que é apenas “uma espécie humana de moral, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis”. Nesse campo, ela afirma em termos teóricos e práticos: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral!”⁷⁰. Essa sua forma de garantir sua hegemonia tanto no campo religioso quanto no campo moral é também um modo de se defender do perigo que seria para ela que o seu Deus fosse entendido como um Deus entre outros e que sua moral fosse apenas uma moral entre outras. Por essa estratégia ela oculta de sua religião e de sua moral o caráter de meios e as afirma como fim.⁷¹ E, uma vez convertidas em fim, parece que tudo sobre a terra passa a receber delas um sentido e um direito à existência. Parece que tudo está para a *décadence* “como instrumento para *sua* obra, como meio e caminho para *sua* meta, para *uma* meta...”⁷², como se sua meta fosse a única meta, sua interpretação a única interpretação.

⁶⁸ ABM, 199 [“zahn, verträglich und der Heerde nützlich” ... “die einzige erlaubte Art Mensch” ... “Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden” ... “eigentlich menschlichen Tugenden”].

⁶⁹ ABM, 202 [“*Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral*”].

⁷⁰ ABM, 202 [“Eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor Allem *höhere* Moralen möglich sind oder sein sollen” ... “ich bin die Moral selbst, und Nichts ausserdem ist Moral”].

⁷¹ Cf.: ABM, 62.

⁷² GM III, 23 [“als Werkzeug zu *seinem* Werke, als Weg und Mittel zu *seinem* Ziele, zu Einem Ziele...”]. A idéia de finalidade será retomada adiante em III.2.7.

II.3.5 A universalização elevada ao plano da reflexão e o papel do “sacerdote ascético”⁷³

Como em sua prática, que é sintoma de uma degradação fisiológica, (degradação que a *décadence* busca justificar e universalizar, constituindo como “valeroso” um tipo cada vez mais conforme a essa degradação e voltando-se contra a vida), ao se colocar a filosofar (leia-se, a estabelecer estratégias para dar à sua perspectiva uma validade universal), ela “buscará o erro precisamente onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade”⁷⁴. Também o seu filosofar é uma forma de oposição aos instintos vitais que reprova, e de conceber tanto a vida como uma ponte para uma “outra realidade”, quanto as coisas ligadas a “este mundo”, ao mundo natural e à corporalidade, como ilusão.

O filosofar da *décadence* será parte de sua estratégia para “usar força para estancar a fonte da força”, por meio de um olhar que se volta “rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo...”⁷⁵, negando suas expressões como beleza e alegria, tomando suspeita a felicidade da conquista e reinterpretando como ódio o amor às coisas terrenas.

Esse filosofar consiste numa consolidação de seu triunfo, transpondo-o do campo fisiológico para o campo da *razão* (*Vernunft*), onde também vai estabelecer um paradoxo ao afirmar “existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!...”⁷⁶, voltando a razão contra a própria razão.

Segundo Nietzsche, o esforço por inverter os valores próprios à natureza e por negar uma forma mais aristocrática de valorar produziu, especialmente com o cristianismo, conceitos básicos totalmente desligados da realidade, um “*mundo de*

⁷³ A expressão “sacerdote ascético” não remete necessariamente a alguma pessoa, mas a um tipo que inverte os valores básicos do homem em nome de outra realidade, da qual ele é representante (Vertreter). Analisado a partir de características como “falar em nome de...”, que Nietzsche aponta nos sábios e políticos modernos (cf.: KSA 11, 475 e 674ss), e também a partir de outros aspectos que veremos na sequência, pode-se dizer que, na modernidade, corresponde a esse tipo um número bem maior do que se teria com a sua associação, por exemplo, ao conceito de “pároco”.

⁷⁴ GM III, 12 [“wird [auch] den Inthum gerade dort suchen, wo der eigentliche Lebens-Instinkt die Wahrheit am unbedingtsten ansetzt”].

⁷⁵ GM III, 11 [“die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen” ... “grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst...”].

ficções”, no qual somente tomam parte “*causas* imaginárias (‘Deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’, ‘a vontade livre’ – ou ainda a ‘não livre’); somente *efeitos* imaginários (‘pecado’, ‘redenção’, ‘clemência’, ‘castigo’, ‘remissão dos pecados’). Uma transação entre seres imaginários (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma *ciência* imaginária da *natureza* (...); uma *psicologia* imaginária (... ‘arrependimento’, ‘remorso de consciência’, ...); uma *teleologia* imaginária (‘o reino de Deus’, ‘o Juízo Final’, ‘a vida eterna’). Estes conceitos revelam a reação de um tipo que sente um mal estar diante da efetividade e que a “falsifica, desvaloriza, nega”, mentindo *para fora* dela.⁷⁶ Eles fornecem também a “fórmula” por meio da qual a *décadence* pôde “santificar” sua vontade de nada e tornar possível seu domínio justamente sobre esta realidade que nega.

Considerando-se que esta construção fictícia – que faz a transposição de uma decadência fisiológica para o plano da representação, dos afetos, dos sentimentos e da razão – tem por objetivo assegurar a manutenção na existência desse tipo fisiologicamente fraco, pode-se entender que ela não deixa de ser uma forma de combate em relação à degradação fisiológica, mas um combate que se mantém nos limites do padecimento e da aversão que a própria degradação produz, buscando uma suavização para o sofrimento. Segundo Nietzsche, essa transposição da degradação fisiológica para o plano da representação ocorre, “por falta de saber fisiológico”. Por esse motivo é que o homem do ressentimento somente vai encontrar tanto um “motivo” quanto um “remédio” para seu padecimento “no domínio psicológico moral”. E o remédio proposto para suavizar o sentimento de padecimento é a própria redução do sentimento vital ao seu nível mais baixo, diminuindo o próprio querer, numa espécie de hipnotização, no plano fisiológico, e de “renúncia de si”,

⁷⁶ GM III, 12 [“es gibt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen!...”].

⁷⁷ AC, 15 [“imaginäre Ursachen (‘Gott’, ‘Seele’, ‘Ich’, ‘Geist’, ‘der freie Wille’ – oder auch ‘der unfreie’); lauter imaginäre Wirkungen (‘Sünde’, ‘Erlösung’, ‘Gnade’, ‘Strafe’, ‘Vergebung der Sünde’). Ein Verkehr zwischen imaginären Wesen (‘Gott’, ‘Geister’, ‘Seelen’); eine imaginäre Naturwissenschaft (...), eine imaginäre Psychologie (... ‘Reue’, ‘Gewissenbiss’, ...); eine imaginäre Teleologie (‘das Reich Gottes’, ‘das jüngste Gericht’, ‘das ewige Leben’) ... “...reine Fiktions-Welt” ... “die Formel ab für *décadence*...” ... “fälscht, entwerthet, verneint” ... “...wegzulügen aus der Wirklichkeit”].

'santificação'⁷⁸, no plano psicológico-moral. É típico do ressentimento esse tipo de reação limitada ao plano da fantasia, a busca de descarga do afeto como uma forma de "narcose", ou o esforço por retirar a dor da consciência por meio de uma emoção mais violenta, como forma de se liberar de uma tortura.

A figura central da *décadence*, especialmente sob este aspecto e enquanto administrador deste "narcótico", é o "sacerdote ascético", que emerge no solo da *décadence* e que encontra nele seu "direito à existência"⁷⁹. Embora o sacerdote ascético possa ser confundido com um "animal de presa", ele possui uma existência doente, paradoxal e parcialmente cega, pois a própria absolutização de seu ideal o impede de ver qualquer outra perspectiva.⁸⁰

Na forma como o próprio sacerdote ascético se concebe, sua tarefa básica é proteger seu rebanho. Primeiramente contra os fortes, contra as aves de rapina que poderiam se apossar de suas ovelhas. Neste sentido, ele empreende uma batalha, contrapondo-se e invertendo os valores típicos do nobre e afirmando, por exemplo, que alegria, saúde, força e orgulho são coisas *más*, pelas quais eles deveriam "pagar amargamente"⁸¹ algum dia. Dessa forma, ele procura destituir os fortes de suas presas (seus valores) e reduzi-los também à condição de doentes, colocando neles a dúvida sobre seu direito de serem sadios "de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: 'é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*'"⁸². O sacerdote ascético sabe, no entanto, que o principal perigo que ronda seu rebanho, um perigo incomparavelmente maior que esse primeiro, é a tendência do rebanho, por suas próprias características, a um movimento frenético de dissolução. Pelas consequências dos instintos introjetados, e por sua própria situação de miséria (náusea), o homem do rebanho não poderia

⁷⁸ GM III, 17 ["aus Mangel an Physiologischen Wissen, nicht als solches in's Bewusstsein Tritt, so dass dessen 'Ursache', dessen Remedur auch nur psychologisch-moralisch gesucht und versucht werden kann" ... "Entselbstung", "Heiligung"]. Cf.: GM I, 10.

⁷⁹ GM III, 11 ["Recht zum Dasein"].

⁸⁰ Sem perder de vista, no entanto, que, "hinter [ihm] steht nicht die Selbstlosigkeit, sondern der Machtwille der Schwachen" (Müller-Lauter, 1971, 93).

⁸¹ GM III, 14 ["für die man einst büßen, bitter büßen müsste"]. Cf.: Cf. Os "melhoradores" da humanidade, 2.

⁸² GM III, 14 ["...so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen und vielleicht unter einander sich sagten: 'es ist eine Schande, glücklich zu sein! *Es gibt zu viel Elend!*'"].

suportar sua existência sem sentido, niilista, sem se autodestruir. E, diante dessa possibilidade, o sacerdote ascético busca reunir o rebanho, organizá-lo e torná-lo inofensivo por meio da mudança de direção do ressentimento,⁸³ impedindo assim que ele se auto-dissolva, e cuidando também para que não se auto-supere, num esforço que visa conservar o rebanho precisamente *como rebanho*.

Para dar ao homem do ressentimento uma resposta à sua pergunta pelo “por quê?” de seu sofrimento, o sacerdote ascético define o sofrimento como sendo uma “punição”⁸⁴ e aponta o próprio homem do ressentimento como o “culpado”⁸⁵ pelo sofrimento e merecedor da punição.⁸⁶ O sacerdote ascético faz, por esse movimento, do doente um “pecador”⁸⁷. A doença passa do plano da debilidade fisiológica para o plano do sentimento, da espiritualidade, da consciência. Nesse plano, se é certo que sua cura se torna muito mais difícil, é certo também que o sofrimento passa a ter um significado: a pergunta “para quê?” fica respondida, e o homem, que não se nega a sofrer, desde que seu sofrimento tenha um sentido, encontra uma razão para continuar existindo. Por esta intervenção, o sacerdote ascético não apenas contém o impulso de auto-destruição de seu rebanho, como também o torna manso e lhe permite “prosperar” em “pasto verde”, com segurança e com a promessa de felicidade para todos.

Enquanto esse “estoicismo intelectual”⁸⁸ pressupõe certo refinamento, certa seletividade de espírito, quando se trata de conter e domesticar o “grande vulgo”, o sacerdote ascético lança mão de outros recursos. Para o vulgo, ele utilizará “meios inocentes no combate ao desprazer”⁸⁹, tais como “a atividade maquina”, que consiste em um desvio do interesse do sofredor de seu sofrimento para uma atividade mecanicamente repetida, que possui por pressupostos, entre outros, “a

⁸³ Cf.: GM III, 16 e 15, quando Nietzsche define o sacerdote ascético como “o alterador de direção do ressentimento” [“der Richtungs-Veränderer des Ressentiment” – tradução modificada].

⁸⁴ GM III, 20 [“Strafzustand”].

⁸⁵ GM III, 15 [“schuldigen Thäter”].

⁸⁶ Cf.: GM III, 15: “Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!” [“irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld, du selbst bist an dir allein schuld!”].

⁸⁷ Cf.: GM III, 20.

⁸⁸ GM III, 18 [“intellektuellen Stoicismus”].

⁸⁹ GM III, 19 [“seine unschuldigen Mittel im Kampfe mit der Umlust”].

absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o preenchimento do tempo...⁹⁰, uma atividade que ocupa o espaço da consciência que seria invadido pelo ressentimento e produz no homem do ressentimento uma espécie de esquecimento (letargia) de sua própria condição.

Essa atividade maquinal é acompanhada, esporadicamente, por “pequenas alegrias”⁹¹, tais como os pequenos elogios e gratificações no trabalho, que em alguns casos são tornados regras; ou por pequenas alegrias oriundas da vida em comunidade, que também é uma característica do homem do ressentimento e que também é reforçada pelo sacerdote ascético como um meio na luta contra a depressão.

Por fim, considerando que o desejo do sacerdote ascético é “ser em outra parte”, estar naquela “outra realidade”, da qual ele é um “militante”, e considerando também que ele não se permite reproduzir em termos biológicos, seria de se esperar que ele desaparecesse “deste mundo”. Mas, ao contrário, ele tende a florescer sempre, independentemente de época ou classe social. Ora, tal fato só pode se justificar por “um *interesse da própria vida*”⁹². Como se, pela sua natureza de contraposição, de resistência, a própria vida precisasse desta oposição, desta resistência declarada a ela. Sob esse aspecto, deve-se admitir que o esforço do sacerdote ascético não está em total desacordo com o processo mais amplo de moralidade dos costumes e de elevação do animal-homem, uma vez que acirra a tensão necessária a essa elevação.

⁹⁰ GM III, 18 [*die maschine Thätigkeit*] ... “die absolute Regularität, der pünktliche besinnungslose Gehorsam, das Ein-für-alle-Mal der Lebensweise, die Ausfüllung der Zeit...”. Cf.: ABM, 269.

⁹¹ GM III, 18 [*kleine Freunde*].

⁹² GM III, 11 [*ein Interesse des Lebens selbst*] – tradução modificada].

II.3.6 O desdobramento do niilismo pela experiência da morte de Deus: o paradoxo irreconciliável

Embora o cristianismo tenha afirmado por dois mil anos que “Deus é a verdade” e que, em contra partida, “tudo é falso”⁹³, num determinado momento, o “homem louco” descobre: “Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos!”⁹⁴. A vontade de verdade, pressuposto da moral, no seu desdobramento até “uma de suas formas finais e conseqüências internas”⁹⁵, no homem moderno, “termina então na averiguação de que não existe qualquer verdade”⁹⁶ e exige a morte de Deus. A moral perece sob a premissa que criou (da veracidade), pois uma vez descoberto “quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”⁹⁷, também “de que material foi feito o ‘mundo verdadeiro’”⁹⁸ e, por fim, o interesse que envolve sua construção,⁹⁹ já não se permite mais a “mentira da crença em Deus”¹⁰⁰. É, portanto, a própria pergunta básica do homem tolo, pela “finalidade”, levada às suas últimas conseqüências, a partir do princípio da veracidade, que faz ruir o edifício da causalidade que se sustentava em Deus.

No momento em que esse fundamento rui, toda a construção da moral, que estava assentada sobre ele, é impiedosamente arrastada para o nada,¹⁰¹ para o vazio que ele deixa, produzindo um “passivo niilismo”. Para se entender este

⁹³ KSA 12, 125 [“Alles ist falsch”]. Cf.: Ries, 1995, 119s. A forma como o cristianismo estabeleceu e deu à sua tábua de valores uma seguridade hipotecou o próprio desdobramento do homem para além dela.

⁹⁴ GC, 125 [“Got ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!”].

⁹⁵ GM III, 27 [“eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten”].

⁹⁶ Maurer, 1984, 8 [“terminiert dann in der Feststellung, daß es keine Wahrheit gibt”].

⁹⁷ ABM, Prefácio [“was eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten”]. Cf. também ABM, 62.

⁹⁸ KSA 12, 397 [“aus welchen Material man die ‘wahre Welt’ gebaut hat”].

⁹⁹ Cf.: KSA 12, 211 [“ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung”].

¹⁰⁰ GM III, 27 [“Lüge im Glauben an Gott”]. É interessante observar, nessa mesma dissertação da *Genealogia*, no parágrafo 9, a idéia que Nietzsche associa ao termo Deus: “uma presumível aranha de finalidade e moralidade por trás da grande teia da causalidade” [“einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit” – tradução modificada]. Cf. KSA 12, 165: “é nossa mais austera e mimada devoção mesmo, que nos proíbe hoje de sermos cristãos” [“Es ist unsere strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute verbietet, noch Christen zu sein”]. E, também, KSA 12, 339.

¹⁰¹ Cf.: KSA 12, 211: “para o niilismo” [“Zum Nihilismus”].

fenômeno, deve-se considerar que por dois mil anos o homem aprendeu a amar o próximo “*por amor a Deus*” e a considerar esse “o mais nobre e remoto sentimento alcançado entre os homens”¹⁰². Deve-se considerar também que nesses dois mil anos a categoria “este mundo” teve seu valor reduzido a “meio” ou “estorvo” para se chegar àquela “outra realidade”, e que a moral da *décadence* promoveu uma desvalorização radical do mundo e da vida em nome de “valores imaginários”, de tal forma que ao domínio do vir-a-ser, da imanência, sem esta “outra realidade”, não sobrou sentido algum¹⁰³: “todo trabalho do mundo antigo em vão (...) todo sentido do mundo antigo em vão”¹⁰⁴.

A ruína que se desencadeia do desdobramento lógico da *décadence*, no momento de sua agonia, desestrutura não somente os fundamentos dos valores do homem moderno, mas a única forma pela qual ele, por dois mil anos, aprendera a valorar. E, quando não há mais a fé em Deus, para sustentar a ordem moral das coisas, tem-se também “a crença na absoluta imoralidade da natureza e a falta de sentido e finalidade dos afetos psicológicos imprescindíveis”¹⁰⁵. O próprio mundo e as leis naturais se convertem, para ele, em tolices. Sem nenhum senhor acima de si, este homem louco se pergunta se não seria ele, então, Deus¹⁰⁶, ou, se para ele, não

¹⁰² ABM, 60 [“*um Gottes Willen*” ... “bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist”]. Cf. também, 269.

¹⁰³ Cf.: KSA 12, 126 [“alles hat keinen Sinn”]. Cf. KSA 12, 128, 576ss.

¹⁰⁴ AC, 59 [“die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst [...] der ganze Sinn der antiken Welt umsonst”].

¹⁰⁵ KSA 12, 212 [“der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, und die Zweck- und Sinnlosigkeit der psychologisch notwendige Affekte”].

¹⁰⁶ Cf.: KSA 13, 143ss, especialmente onde se lê:

“A absoluta mudança, que tem lugar com a negação de Deus –

Nós não temos em absoluto nenhum senhor mais sobre nós;

O antigo mundo de valores é teológico – ele foi deitado abaixo –

Simple, não há mais qualquer instância acima de nós: tão longe que poderia ser Deus, nós mesmos somos Deus agora...”

Nós devemos nos atribuir os atributos, que nós atribuímos a Deus...”

[“Die absolute Veränderung, welche mit der Negation Gottes eintritt –

Wir haben absolut keinen Herr mehr über uns;

die alte Werthungs-Welt ist theologisch – sie ist umgeworfen –

Kürzer: es gibt keine höhere Instanz über uns: so weit Gott sein könne, sind wir selbst jetzt Gott...

Wir müssen uns die Attribute zuschreiben, die wir Gott zugeschrieben...”].

restaria somente a morte.¹⁰⁷ O fato é que a cultura não preparara o homem para esta repentina "independência"¹⁰⁸ e, por isso, sua súbita liberdade constitui para ele uma absoluta "falta de orientação"¹⁰⁹. O fruto da desvalorização desse mundo que a moral produziu, apresentando-se como absoluta e criando a convicção de que, sem ela, não há qualquer outro fundamento capaz de garantir a existência, no momento em que não consegue mais sustentar seu discurso de moral absoluta, é a sensação de "falta de sentido em todo acontecer"¹¹⁰.

Nesse momento, aquelas forças instintivas, primárias, que no processo civilizatório foram inibidas, tendem a explodir de forma desordenada para fora; da mesma forma que aquela falta de sentido, à qual o sacerdote ascético se ocupara de dar uma direção, reaparece agravada pelo sentimento do "em vão" que todo aquele esforço representou.

O vácuo criado pela morte de Deus produz o que Nietzsche chama de "estado psicológico"¹¹¹, um estado de desvalorização que emerge para a consciência por três formas que se combinam.

A primeira se dá "quando tivermos procurado em todo acontecer um 'sentido' que não está nele: de tal forma que aquele que procura acaba por perder a coragem"¹¹². Trata-se do desdobramento da pergunta por finalidade ("para quê?"), por um sentido fora da realidade,¹¹³ que acaba culminando na descoberta de que sua busca o levou ao nada. O niilismo é então este sentimento do "em vão" (Umsonst); é a consciência do longo "desperdício de força"¹¹⁴; é o sentimento de ter sido enganado (betrogen) por um longo tempo, que emerge na consciência.

¹⁰⁷ KSA 13, 145: "eu quero me matar, para provar minha insubordinação, minha nova e horrível liberdade" ["ich will mich tödten, um meine Insubordination zu beweisen, meine neue und schreckliche Freiheit"].

¹⁰⁸ KSA 13, 144 ["Unabhängigkeit"].

¹⁰⁹ Maurer, 1984, 7 ["Orientierungslosigkeit"].

¹¹⁰ KSA 11, 626 ["Sinnlosigkeit alles Geschehen"].

¹¹¹ KSA 13, 46 ["psychologischer Zustand"].

¹¹² KSA 13, 46 ["wenn wir einen 'Sinn' in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert"].

¹¹³ Cf.: KSA 12, 355.

¹¹⁴ KSA 13, 46.

A segunda decorre da absolutização daquele “sentido” que fora uma estratégia filosófica da *décadence* para se impor e que ocorre “quando se tiver assentado uma *totalidade*, uma *sistematização* uma *organização* mesmo em todo acontecer e sob todo acontecer”¹¹⁵. A produção desta totalidade, que coloca uma lógica em todo acontecer, pressupõe um esvaziamento do indivíduo que, como no caso anterior, acaba por descobrir que tal totalidade, que tal lógica universal não existe. Coloca-se então, diante dele, o fato de que o homem deixara de crer em si, como valor, para crer no nada, e que aquela totalidade, única “realidade” a partir da qual ele concebera a si um valor, não tem valor algum.

A terceira se dá quanto o homem descobre que o “*verdadeiro mundo*”, “o qual se localiza além desse mundo”¹¹⁶, tomado como fundamento dos valores e da verdade, só foi inventado por necessidades *psicológicas*¹¹⁷. “Assim emerge a forma final do niilismo, a qual acaba estabelecendo a descrença em um *mundo metafísico* – a qual se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*”¹¹⁸. Esta forma representa um estado de agonia para o homem que aprendeu a crer em valores absolutos como condição para poder se conceder uma moral e também para poder atribuir valor às coisas.

São três, portanto, os conceitos básicos que se articulam a este sentimento de ausência de valor (*Wertlosigkeit*): o de finalidade (*Zweck*), o de unidade (*Einheit*) e o de verdade (*Wahrheit*). As mesmas categorias pelas quais havia se imposto ao mundo um valor e aos valores um fundamento, no momento em que são retiradas, deixam um vazio e a sensação de que o mundo é sem valor (*Wertlos*). O niilismo torna-se então, uma radical falta de meta (“para quê?”) e uma indisposição para

¹¹⁵ KSA 13, 47 [“Wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat”].

¹¹⁶ KSA 13, 48 [“*wahre Welt*” ... “welche jenseits derselben liegt”].

¹¹⁷ Esta terceira forma do niilismo como estado *psicológico* é particularmente interessante para a discussão sobre alguma fundamentação metafísica da filosofia de Nietzsche. Para ele, é claro que o homem moderno não somente deixa de aceitar antigas fórmulas metafísicas, como também descobre que a construção de fundamentos metafísicos se dera sempre por fantasia e por uma necessidade psicológica. Portanto, qualquer proposição de Nietzsche *não pode* ter cunho metafísico, não pode estar alicerçado na vontade de verdade, como está, por exemplo, Kant, Hegel ou Schopenhauer.

¹¹⁸ KSA 13, 48 [“So entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den *Unglauben an eine metaphysische Welt* in schließt, – welche sich den Glauben an eine *wahre Welt* verbietet”].

procurar novas metas. Ao crepúsculo do Deus cristão segue-se a total indisposição do homem em crer em qualquer outra coisa.

A sensação de perda de sentido, própria do passivo niilismo, se exterioriza no homem de duas formas: por uma atitude submissa de "generalização do cansaço e fraqueza"¹¹⁹, ou numa atitude de revolta, de "híbris"¹²⁰ diante da natureza, de Deus e do próprio homem, que foram anteriormente venerados e que, então, passam a ser tratados de forma arbitrária.

Já na época de Nietzsche, a relação do homem com a natureza se dava de forma arrogante: "Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos"¹²¹. Ao destruir a natureza o homem faz o que é próprio da *décadence*: destrói aquilo que lhe permitiu ser o que é, suas condições de existência, comprometendo especialmente as gerações futuras e inviabilizando, aos poucos, sua reprodução como espécie.

A relação do homem com Deus,¹²² por sua vez, vai do extremo da "familiaridade de pata e focinho"¹²³, ao combate mais desmedido: "je combats l'universelle araignée"¹²⁴. Em ambos os casos, o que transparece, de forma clara é que o homem perdera a medida da relação com a divindade.

Também a relação do homem consigo mesmo se dá de forma arbitrária, "pois fazemos experimentos conosco como não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivisseccionamos nossa alma: que nos importa ainda a

¹¹⁹ KSA 12, 114 ["Verallgemeinerung der Muthlosigkeit und Schwäche"].

¹²⁰ GM III, 9 ["Hybris"]. Em um fragmento de 1886-87 (KSA 12, 215-216), pode-se ler, a respeito dessa atitude arrogante do homem que se traduz num dever de destruição, numa força de morte, que não deixa de ser uma vontade de nada. E o niilismo como o sintoma da ausência de outro caminho que leva à prática do não.

¹²¹ GM III, 9 ["Hybris ist heute unsere ganze Stellung zur Natur, unsere Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Enfindsamkeit"].

¹²² "...wir sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursachlichkeit" (GM, III, 9).

¹²³ GM III, 22 ["Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze"].

¹²⁴ GM III, 9.

'salvação' da alma!"¹²⁵. Na modernidade, o homem tem sua dignidade reduzida, ele é assemelhado ao animal, tornado um instrumento, ao ponto de parecer que fazer doentes é mais necessário que medicar e que ser tornado algo passivo de questionamentos em todos os sentidos é o que dá ao homem sua "nova dignidade", seu direito à vida.

Esta forma de niilismo, que se coloca diante da constatação de que "o mundo não tem mais nenhum sentido"¹²⁶, é decorrência do próprio processo da *décadence*,¹²⁷ quase uma fatalidade, mas este descobrimento não é o único

¹²⁵ GM III, 9: ["denn wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzten uns vernüftig und neugierig die Seele bei lebendigen Leibe auf: was liegt uns noch am 'Heil' der Seele!"].

¹²⁶ KSA 11, 626 ["die Welt hat keinen Sinn mehr"].

¹²⁷ Aqui, quando aparece a idéia de que o niilismo é uma decorrência interna da *décadence* e de que do seu desdobramento é possível se ter uma "auto-superação da moral" ["Selbstaufhebung der Moral"] (A, Prefácio (1886), 4; cf.: KSA 12, 217), vem à tona a questão da possibilidade de uma interpretação dialética dos escritos de Nietzsche. Apesar de que essa questão deixa de ser um problema caso se considere o caráter experimental da filosofia de Nietzsche, a partir da qual ele se permite tomar a dialética como hipótese, da mesma forma como pode tomar "Deus" (KSA 12, 212), ou mesmo o nada (p. ex., KSA, 12, 125), achamos por bem apontar três aspectos peculiares à "dialética" nos escritos de Nietzsche:

Primeiro. Numa clara referência à dialética hegeliana, ele afirma que há "algo de verdade, de possibilidade de verdade por trás da célebre proposição-fundamental real-dialética – [...] 'a contradição move o mundo, todas as coisas são contraditórias consigo mesmas' ["etwas von Wahrheit, von Möglichkeit der Wahrheit hinter dem berühmten realdialektischen Grund-Satze – (...) – 'der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechende'"] (A, Prefácio, 3). Mas "perceber" algo de verdade, de possibilidade de verdade, nesta proposição devidamente separada por travessões em seu próprio texto (e opinião), não exclui o fato de que a dialética participa da história do dogma cristão. Este é muito mais um exemplo de que Nietzsche não pode negar o solo onde pisa e que está exposto à mesma "tentação" que se abate sobre a alma alemã, que até "*in die Logik*" é pessimista. Mas se ele também é um alemão tardio "sob todos os aspectos", e se serve do que sua época lhe coloca às mãos, como um "espírito livre", ele deve conseguir estabelecer um "*pathos* de distância" em relação a estas fontes. Ele as toma como um artista veste uma máscara. E tomar o pessimismo alemão para levá-lo a dar seu último passo (Cf.: ABM, 10), não identifica Nietzsche ao idealismo ("europäischen *Feminismus*") (A, Prefácio 1886, 4) que "conduz para baixo" ["herunter bringt"].

Segundo. Não há em Nietzsche a famosa tríade hegeliana da afirmação, negação e negação da negação e mesmo o princípio de que a negação seria o motor da história (essencialmente reativo). Para Nietzsche, a *décadence* é negação e deve ser superada justamente enquanto negação, pois como tal não pode produzir nada para além de si. Mas o movimento de superação da *décadence* não pode, em hipótese alguma, ser entendido como negação, ainda que negação da negação. A superação que Nietzsche postula só é possível por uma *afirmação da afirmação*, algo próprio à força plástica que é característica do nobre (Cf., adiante, III.1.3). Uma "negação da *décadence*" só pode se dar por um movimento extremamente afirmativo, um "negar por prazer", imoralista, ativo por excelência. Se em Nietzsche se consuma "a auto-supressão da moral" ["die *Selbstaufhebung der Moral*"], isto ocorre pela ação de uma vontade de poder embriagada de positivo (Cf.: Maurer, 1979, 118).

possível. Como será visto adiante, com a morte de Deus “uma nova história se coloca diante da porta”¹²⁸, o que significa que o niilismo cria também as condições de se pensar novas formas de valorar que não precisam pressupor nem velhos nem novos fundamentos.

II.3.7 Pretensas saídas da moral dominante

A filosofia moderna – especialmente por seus desdobramentos, no moderno ateísmo e na ciência moderna, com a rumorosa oposição entre razão e fé – procura se apresentar como opositora da *décadence*. Ela procura fazer crer que, com a morte de Deus, os valores do ideal ascético teriam sofrido um esvaziamento e, uma vez abolido o “fundamento” da antiga segurança, o poder do homem tivesse se elevado ao ponto de se autorizar, agora, a criar novos valores e estabelecer novos ideais.

Uma análise um pouco mais cuidadosa, no entanto, aponta para outra direção: as idéias modernas, além do colorido, não apresentam nada de realmente novo,¹²⁹ ao contrário elas são as formas que a *décadence*, agora na condição de “dispensadora de Deus”, encontra para se manter viva e resistir diante da possibilidade de sua desagregação.

Para fazer uma análise um pouco mais criteriosa das “idéias modernas”, deve-se renunciar, de início, à compreensão de que os valores vigentes na ciência e na

Terceiro. A *décadence* coloca as possibilidades para sua “supressão”, mas destas possibilidades não se tem “necessariamente” nem seu fim, nem sua superação num tipo mais elevado. São possibilidades que se divisam pela análise da própria *décadence* como sintoma. Nietzsche não substituiu a idéia do caos (Cf. p. ex.: KSA 11, 610s e GC, 109), que ele contrapõe justamente à idéia de teleologia, por uma ordenação lógica em todo acontecer, nem passara a acreditar em um “Espírito Objetivo”, que se desenvolveria [“Entwicklung”] por um “caminho necessário” [“notwendigen Gang”] para uma “perfeição” [“Vollendung”] (cf. Stegmaier, 1994, 83). O que há para Nietzsche é o combate entre formas de vontade de poder, que são princípios morais opostos, num processo no qual não se tem a evolução de uma para outra, ou para uma terceira, nem se resolve pela supressão do conflito (Cf.: GM II, 12. Cf. também, Deleuze, 1991, 201). Do escravo não sai o senhor, ele não se auto-supera, e, mesmo que se torne dominante, dominará como escravo, como negação. É certo que a *décadence* tem seu processo de ruína, como tudo na realidade, mas disto não se infere que desta ruína saíria, “automaticamente”, o além-do-homem, mas é do fato de que o conflito não se resolve, mas é a elevação da sua tensão que se tem a possibilidade de se pensar sempre para além. E é desse feixe de possibilidades que ela abre que se torna possível falar em um engajamento para a produção de algo mais elevado no homem a partir da própria história da *décadence*.

¹²⁸ KSA ... [“eine neue Geschichte steht vor der Tür”].

¹²⁹ Cf.: ABM, 10.

filosofia sejam uma antítese em relação ao cristianismo. Ao contrário, a cultura moderna, como um todo, se encontra sob a égide da moral da *décadence*.

Particularmente em relação à filosofia, Nietzsche afirma que “todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral”¹³⁰. Assim, mesmo superada como fé religiosa a moral cristã continua “seduzindo” os filósofos modernos. Kant, por exemplo, com seu “imperativo categórico”, não traz, além da fachada, qualquer novidade em termos de pressupostos morais, representando apenas mais um capítulo do debate da moral com seus próprios limites e uma tentativa de “repará-la” naquilo que ela possui de fragilidade. Por sua vez, a inquietação de Schopenhauer não é diferente do “fanatismo moral” de Kant. Como Kant, ele se esforça por dar à moral um fundamento mais sólido. No entanto, em Schopenhauer, a pressão da “radical imoralidade da natureza e da história”¹³¹, (para ele especialmente da natureza) se aplica na forma de uma tortura,¹³² da qual ele luta para se libertar. No esforço por obter essa liberação e também por sua particular sensibilidade, Schopenhauer irá ao mais extremo pessimismo, que se expressa em sua busca por um “estado estético” e em seu esforço por “corrigir” o mundo e suas pulsões próprias com vistas a um ideal de pacificação: “Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o Sabá da servidão do querer, a roda de Íxion se detém...”¹³³.

Outro exemplo, a filosofia idealista, uma forma leiga de teologia, também edifica sob a égide da moral. Mais que isso, ela é a própria secularização das idéias de “escatologia” e “providência divina”, tanto pela definição de um fim, com a proposição do “rebanho único e pacificado”, quanto pela forma “racional” como este processo é conduzido com segurança.

¹³⁰ M Prefácio, 3. [“dass alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben”].

¹³¹ A, Prefácio, 3 [“moralisches Fanstismus” ... “gründlichen *Unmoralität* von Natur und Geschichte”].

¹³² Cf.: GM III, 6 e CI, Incursões de um extemporâneo, 21s.

¹³³ GM III, 6 [“Das ist der schmerzlose Zustande, den Epicuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still”]. Nietzsche cita: WWW, III, 266.

Naquilo que se refere ao moderno ateísmo,¹³⁴ com seus negadores e dispensadores de Deus, que se crêem afastados do ideal ascético, o que se tem são filósofos presos nas malhas do próprio ideal, pois, por sua moderna inquietação de não se permitir “nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais”¹³⁵, estes modernos “inimigos” do cristianismo não conseguem se livrar de sua premissa primeira que é a vontade de verdade. Segundo Nietzsche, “esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução”¹³⁶. O grande problema do filósofo moderno é seu respeito pela verdade. Ao respeitá-la, não problematizando-a, ele mesmo não deixa de ser piedoso.

O próprio Nietzsche não se percebe excluído do risco que a vontade de verdade representa, pois também ele retira seu “fogo” da mesma fogueira, “daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*...”¹³⁷. Também Nietzsche está por demais próximo desses pressupostos.

Da mesma forma que ocorre com a filosofia, a ciência moderna não rompe com a fé, como normalmente se acredita, nem significa uma superação do cristianismo: “os juízos de valor cristãos *não* são com isso em absoluto superados. ‘Cristo na cruz’ – continua sendo – o símbolo mais sublime”¹³⁸. A questão da aparente oposição entre a ciência e o ideal ascético pode ser analisada a partir de

¹³⁴ Cf. p. ex.: GM III, 19. Observe-se que uma negação pessoal de Deus não implica uma renúncia à metafísica (ser, verdade, causalidade...). Cf., p. ex., ABM, 53.

¹³⁵ A, Prefácio, 4 [“dass wir uns keine Lügenbrücken zu alten Idealen gestatten”].

¹³⁶ GM III, 24 [“dies Ideal ist gerade auch *ihr* Ideal, sie selbst stellen es heute dar, und Niemand sonst vielleicht, sie selbst sind seine vergeistigste Ausgebur, seine vorgeschobenste Krieger- und Kundschafter-Schaar, seine verfänglichste, zarteste, unfasslichste Verführungsform”].

¹³⁷ GM III, 24 [“auch wir nehmen *unser* Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass *Gott* die Wahrheit ist, dass die Wahrheit *göttlich* ist...”]. Cf.: GM III, 10.

¹³⁸ KSA 12, 108 [“Die christlichen Werthurtheile sind damit absolut *nicht* überwunden. ‘Christus am Kreuze’ ist das erhabenste Symbol – immer noch. –”].

três pontos básicos: quanto à capacidade da ciência de criar valores, quanto à sua relação com a verdade e quanto ao aspecto fisiológico.

A ciência moderna necessita de pressupostos que não produz, o que já a inviabiliza como possibilidade de superação do passivo niilismo, pois não pode oferecer qualquer princípio, meta... É a filosofia que lhe fornece “uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência”¹³⁹. Tanto da necessidade de pressupostos da ciência quanto de sua ligação à filosofia, decorre o segundo ponto que a inviabiliza como possível contestadora da *décadence*: sua relação com a verdade. Ela possui como pressuposto a mesma crença de que a verdade é incriticável e que não pode ser avaliada. Mais especificamente no caso da ciência, a própria forma persuasiva pela qual se apresenta como verdade, como procura levar a crer nela como verdade, faz dela uma espécie de “*crença metafísica*” (*metaphysischer Glaube*). Uma crença agora apresentada em novos contornos, modernos e coloridos. Outro aspecto de sua inviabilidade enquanto opção à *décadence* aparece quando se analisam seus resultados, para o homem, em termos fisiológicos: ela produz um empobrecimento da vida, esfria as paixões e cristaliza a opção do racional no lugar dos instintos, produzindo uma *seriedade* que se exprime, por exemplo, no muito trabalhar dos homens da ciência, que não difere-se da “atividade maquinal” e produz tanto uma dificuldade no funcionamento da própria vida quanto aquele tipo de cansaço tão próprio ao niilismo.

O ser “progressista” da ciência consiste apenas numa oposição ao que é externo no ideal ascético – quando ele radicaliza, dogmatiza e conseqüentemente se resseca e corre o risco de caminhar para seu fim – ela atua para negar este seu aspecto e rejuvenescê-lo. Ela não representa uma oposição à *décadence*, mas é sua aliada. As vitórias da ciência não são, portanto, vitórias sobre o ideal ascético, mas sobre seus movimentos de ressecamento. A ciência e a *décadence* possuem uma imbricação necessária no que tange à sobrevivência de ambas.

¹³⁹ GM III, 24 [“eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *Recht* auf Dasein”]. Cf. GC, V, 344. (Indicação do próprio Nietzsche no texto).

II.3.8 A lógica do niilismo e a idéia de transvaloração

Não é apenas por um efeito de retórica que Nietzsche afirma que não se deve ser ingrato para com os filósofos dogmáticos, que com suas “resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras” prepararam o intelecto para o fato de que “existe apenas uma visão perspectiva, *apenas* um ‘conhecer’ perspectivo”¹⁴⁰. Sem o retorno da natureza contra si mesma, caso o homem continuasse na sua vida animal, ele nunca sairia de uma forma de vida totalmente infrutífera. À própria “má consciência”, não se pode negar uma gratidão, pois independentemente da forma como emerge, ela pode ser uma doença tão produtiva quanto a gravidez poderia ser considerada uma doença.¹⁴¹ Ela pode ser um fator de elevação da tensão no homem e conseqüentemente do próprio homem.

Caso seja desconsiderado também o ideal ascético, “o homem, o *animal* homem” não teria tido “até agora sentido algum”¹⁴², pois a ele faltava a resposta à pergunta “para que o homem?”, e o ideal ascético deu essa resposta, especialmente por meio do sacerdote ascético, que mudou a direção do ressentimento. E é com o sacerdote ascético que “o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má*”¹⁴³. Por sua vez, o sentido proposto pelo sacerdote ascético e o choque diante do vazio ainda maior que se dá com a descoberta da morte de Deus deram ao homem moderno as condições de lançar um olhar arrogante para seus antigos valores, para a idéia de fundamentos absolutos e para os valores em geral. Segundo Nietzsche, “o valor de uma tal crise consiste em que ela depura, que ela comprime os elementos afins e os faz perverter uns aos outros...”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ GM III, 12 [“resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen” ... “Es giebt *nur* perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‘Erkennen’”].

¹⁴¹ Cf.: GM II, 19. Cf. adiante: III.2.10.

¹⁴² GM III, 28 [“bisher keinen Sinn”]. Essa questão será retomada em III.2.6.

¹⁴³ GM I, 6 [“der Mensch überhaupt *ein interessantes Thier* geworden ist, dass erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne *Tiefe* bekommen hat und *böse* geworden ist”].

¹⁴⁴ KSA 12, 217 [“Der *Werth* einer solcher Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht...”].

Pode-se dizer que Nietzsche considera o niilismo uma necessidade para o homem,¹⁴⁵ pois graças a ele o homem tornou-se capaz de fazer experimentos, permitindo à sua alma “tornar-se má”. Ainda que, num primeiro momento, isto se dê num movimento irrefreado e sem controle, é essa mesma crise que produz aquela “magnífica tensão do espírito”, com a qual “pode-se agora mirar nos alvos mais distantes”.¹⁴⁶ A consolidação do desdobramento da metafísica e da moral da *décadence* pode significar tanto a possibilidade de se vivenciar uma liberdade quanto de paralisia angustiante.¹⁴⁷ O “último homem” e o “além do homem”¹⁴⁸ são duas realidades que se tornam possíveis pelo desdobramento do mesmo processo. “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocridade do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade”¹⁴⁹. Graças ao próprio desdobramento histórico do platonismo/cristianismo, é possível e necessária¹⁵⁰ a *auto-superação da moral*, uma *superação do passivo niilismo* e uma *transvaloração de todos os valores*. Este é o sentido de que “uma nova história se coloca diante da porta”, a possibilidade de se ter a preparação da explosão do *ativo niilismo* por meio da introjeção e da perturbação que a ascese produz.¹⁵¹

O homem se torna interessante para Nietzsche justamente quando nele se acentua o conflito. Nesse momento, pode-se sentir nele um futuro: “...e aqui toco outra vez em meu problema (...): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós

¹⁴⁵ Cf., p. ex.: KSA 12, 318.

¹⁴⁶ ABM, Prefácio [“prachtvolle Spannung des Geistes” ... “kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen”]. Cf.: KSA 12, 356.

¹⁴⁷ Cf.: Maurer, 1984, 8.

¹⁴⁸ ZA, Prefácio de Zarathustra, 5 [“der letzte Mensch” ... “der übermensch”]. A discussão sobre o “além do homem”, bem como os motivos da opção por esta tradução do termo “Übermensch” terá lugar adiante em III.2.2.

¹⁴⁹ ABM, 242 [“Die selben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmässigung des Menschen sich herausbilden wird – ein nützliches arbeitsames, vielfach brauchbares und anstelliges Heerdenthier Mensch –, sind im höchsten Grade dazu angethan, Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung zu geben”].

¹⁵⁰ Cf.: KSA 13, 189.

¹⁵¹ Cf.: Müller-Lauter, 1971, 74 [“Überwindung des Nihilismus” ... “Umwertung aller Wert” ... “Die Askese führt zu solchen Hemmungen und Störungen. Die Explosionen des *aktiven Nihilismus*, auf den noch hinzuweisen sein wird, werden durch sie vorbereitet”].

essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema*? Dessa gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral¹⁵². O homem no qual a vontade de verdade ascende à consciência como um problema torna-se aquele campo onde se tem uma batalha não definida, um campo marcado justamente pela manutenção do conflito que o homem é.

Essa ascensão não ocorre no “último homem”, no descobridor da felicidade,¹⁵³ para quem tal problema não existe. Nesse homem, a vontade de verdade não poderia ascender à consciência como problema; primeiro porque sua consciência está vastamente ocupada; e segundo porque nele o conflito é suprimido. Nele se consuma a luta contra a luta em geral, a busca de “um termo médio, um terceiro conciliatório, que subtraia o próprio jogo, uma ‘lei’, um ‘ser’ permanente das coisas”¹⁵⁴. Nele se encerra toda contraposição (Gegensatz). Ele é o “fim da história”¹⁵⁵.

Pode-se, portanto, dizer que a *décadence* coloca as condições de se pensar em algo para além do homem, mas deve-se ter presente que seu esforço não é nesse sentido, mas por instituir o último homem. Ela não tem interesse algum em produzir algo que se assemelhe ao “indivíduo soberano”. Ao contrário, seu esforço é para impedir qualquer possibilidade para além do medíocre homem moderno que inventou para si a felicidade.

¹⁵² GM III, 27 [“...und hier rühre ich wieder an mein Problem, (...): welche Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewusstsein gekommen wäre? ... An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde”]. Cf.: KSA 12, 208.

¹⁵³ Cf., em ZA, Prefácio de Zarathustra, 5, a bela passagem em que os últimos homens afirmam, piscando os olhos, “Inventamos a felicidade” [“Wir haben das Glück erfunden” – sagen die letzten Menschen und blinzeln”].

¹⁵⁴ Stegmaier, 1994, 86 [“Ein ‘mezzo termine’, ein vermittelndes Drittes, das dem Spiel selbst entzogen ist, ein ‘Gesetz’, ein bleibendes Wesen der Dinge”].

¹⁵⁵ Cf.: Maurer, 1993: “Nietzsche und das Ende der Geschichte” (Nietzsche e o fim da história).

II.3.9 A arte e o experimentalismo como formas de um *ativo niilismo*

Já se pode inferir que Nietzsche assume como pressuposto que a filosofia, enquanto expressão da vontade de verdade, é inadequada tanto para entender o problema do homem e da moral quanto para avançar com esse problema. A questão se torna então: como ele vai tratar de tal assunto sem repetir velhos erros? Como caminhar abandonando as velhas e falidas seguridades? Como não se “deixar levar” pela sedução de se construir fundamentos? Considerando que essas questões são colocadas após uma análise do niilismo como estado psicológico que recusa a idéia de fundamentos, não seria coerente querer apresentar, na sequência, alguma nova espécie de alicerce “alternativo” (mais soft talvez?), ou se manter preso na própria necessidade de responder à pergunta: “por qual finalidade?”.

Para Nietzsche, a única possibilidade de superação do estado de passivo niilismo que envolve a modernidade é “a saída da aparência”¹⁵⁶. Uma saída que emerge justamente quando a procura por fundamentos absolutos para os valores acaba despertando a pergunta: “não são todos os ‘valores’ chamarizes, com os quais a comédia se estende indefinidamente, mas de modo nenhum se aproxima de uma solução?”¹⁵⁷. Afinal todo este “esforço” não teria sido apenas troça e, como troça, não teria ensinado justamente que nesse campo é “lícito” fazer troças?

Somente a arte, uma visão estética da realidade, pode permitir “fazer troças”, abrir mão da vontade de verdade e colocar experimentalmente no lugar da proposição socrática de que o “bem” é a verdade, a proposição de que o “bem” é o belo. Pelo caminho da percepção estética é que se pode afirmar que “unidade”, “coisa em si” etc., são apenas aparências, sintomas e não algo em si. Elas não “são”, apenas representam, remetem a..., numa maneira de pensar que não deixa lugar para uma efetividade ou para um sujeito que pudesse controlar essa efetividade. Por essa percepção, pode-se entender que a relação do homem com a realidade se dá por fingimentos, por ficções, das quais ele lança mão para tornar o mundo

¹⁵⁶ Maurer, 1984, 9 [“den Ausweg des Scheins”].

“representável” para si, para tornar sua vida possível...,¹⁵⁸ uma forma prática (e, portanto, sem a menor pretensão à “verdade”) na economia da vida.

A arte possibilita colocar a pretensão à verdade da metafísica em questão¹⁵⁹ não por uma demonstração de sua “falsidade”, o que suporia uma outra verdade, mas porque “a verdade é feia”¹⁶⁰, porque seu produto final não é belo, altivo, saudável, não é algo que agrada aos olhos.

Para Nietzsche, o único opositor ao ideal ascético são os “comediantes desse ideal”¹⁶¹. O artista é por definição “divorciado do ‘real’, do efetivo”¹⁶² e não pode ser o que representa, ou não poderia representar. Justamente porque não possui compromisso com uma “efetividade”, porque não possui a carrancuda seriedade que a verdade exige, mas uma “típica veleidade”¹⁶³, o artista é um perigo para o ideal ascético, pois ele não precisa demonstrar respeito pela moral ou pela verdade e pode fazer comédia compondo, por exemplo, em homenagem a Lutero, uma música nupcial,¹⁶⁴ que elogie a sensualidade. O artista possui a liberdade para rir do mundo, da verdade (ou da pretensão à verdade) e de si mesmo.

Somente ao artista é permitida aquela espécie de perversidade que é o experimentar. E não pela ferocidade de uma alma mortalmente ferida e revoltada, por uma atitude de híbris, ou por uma desilusão frente o mundo, mas porque ele possui aquele “*phatos* de distância” próprio da alma aristocrática, que não se permite a pergunta pela “*intenção*”, pelo “para que fim?” de sua obra, que não quer afirmar sua verdade, mas sua beleza (não a beleza no sentido metafísico – o que é o belo?...), e que também não aceita um julgamento pelos critérios da *intenção*, ao contrário, ela mesma pede o divórcio do artista, como a criança em relação à mãe.

¹⁵⁷ KSA 12, 213 [“sind nicht alle ‘Werthe’ Lockmittel, mit denen die Kömodie sich in die Länge zieht, aber durchaus nicht eine Lösung näher kommt?”].

¹⁵⁸ Cf.: anteriormente, I.2.4.

¹⁵⁹ Cf.: GM III, 25.

¹⁶⁰ KSA 13, 500 [“die Wahrheit ist häßlich”].

¹⁶¹ GM III, 27 [“Komödinten dieses Ideals”].

¹⁶² GM III, 4 [“Ein vollkommener und ganzer Künstler ist in alle Ewigkeit von dem ‘Realen’, dem Wirklichen abgetrennt”].

¹⁶³ GM III, 4 [“typische Velleität”].

¹⁶⁴ Cf.: GM III, 2.

O experimentalismo não deixa de ser uma espécie de trabalho de artista, de jogo com aparências e de irreverência. Ele não pode, no entanto, ser confundido com uma atitude de híbris ("nada é verdadeiro, tudo é permitido"¹⁶⁵). Se há uma relação entre essas duas atitudes, pode-se dizer que a de híbris prepara o experimentalismo, mas não se confunde com ele.¹⁶⁶ Outra confusão que deve ser eliminada quando se analisa o experimentalismo que ganha forma na filosofia de Nietzsche é a remissão que o termo "experimentalizar" faz às ciências experimentais. Trata-se, com Nietzsche, de outra utilização totalmente diferente do termo, pois com as ciências experimentais, o experimentalizar está associado à vontade de verdade.

O experimentalismo, na forma como Nietzsche o concebe, como um "nihilismo perfeito", possui como pressupostos o desdobramento da moral e da metafísica¹⁶⁷ e o "desnorteamento", que se produz após a derrocada da metafísica. É nesse momento que surge a força que possibilita lançar o homem ainda mais adiante "na aventura (...) no mar aberto, no improvável, no não descoberto"¹⁶⁸. Nesse momento a busca de novas direções é uma obrigação, pois já não há mais um solo, uma pátria, onde se instalar (verdades absolutas, valores absolutos...). É sob essa pressão que o homem pode ir para além.

Não é apenas por sua emergência que o experimentalismo se liga à moral da *décadence*. Ele pressupõe o conhecimento dessa moral e da injustiça que se encontra na base de toda designação de bem e mal¹⁶⁹ como condição para poder "deshipostasiar" a moral vigente. Nesse contexto, espera-se do experimentador: um excesso de livre arbítrio, uma "grande saúde" e uma responsabilidade para com o futuro do homem.

O excesso de "livre arbítrio" se coloca para ele como uma exigência pelo fato de que ele não é estranho à sua cultura, que é o palco onde ele emerge e para com a qual ele deve ter uma relação de gratidão por tudo o que ela lhe coloca à

¹⁶⁵ GM III, 24 ["Nichts ist Wahr, Alles ist erlaubt"].

¹⁶⁶ Müller-Lauter, 1971, 74.

¹⁶⁷ Cf.: KSA 12, 476 : "...uma consequência necessária dos ideais atuais" ["...die notwendige Folge der bisherigen Ideale ist"].

¹⁶⁸ KSA 12, 168 ["in's Abenteuer, (durch die Wir) in's Uferlose, Unerprobte, Unentdeckte hinausgestossen werden"].

disposição. Mas, ao mesmo tempo, ele deve ter um pathos de distância em relação a ela, que lhe dê o direito de se colocar além da ordem estabelecida, para poder experimentar, invertê-la, revirar seus valores, tentar uma arte de interpretação oposta,¹⁷⁰ arriscar o novo. Somente um experimentador poderia dizer, por exemplo, “a lei era para servos – amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral a nós filhos de Deus!”¹⁷¹, numa atitude típica de despreocupação para com a seriedade da fé.¹⁷² Uma atitude particularmente irritante para aqueles que, ao se tornarem dominantes, buscam impor seus deuses e valores como deuses e valores universais.

A idéia de saúde, de uma “grande saúde” está, para Nietzsche, necessariamente associada ao experimentalismo: “o reparo, a travessura, a sorridente suspeita, a zombaria são sinais de saúde: todo absoluto pertence à patologia”¹⁷³. O experimentalismo só se justifica se tem por motivação uma vontade de poder que é sintoma daquela “descomunal segurança e saúde transbordante”, daquela “madura liberdade do espírito”, daquele “excedente de forças plásticas...”¹⁷⁴, da mesma grande saúde que permite viver para o ensaio, para a aventura.

A responsabilidade diante da possibilidade de se ter uma “grande saúde” no futuro do homem é o que distingue o experimentalismo de Nietzsche de qualquer forma de *laissez aller*, de relativismo ou de um subjetivismo. Idéias de “liberalização” no campo da moral e de absoluta independência em relação a qualquer “princípio” não têm nada a ver com a idéia do homem como promessa.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Cf.: GM II, 24.

¹⁷⁰ Cf., p. ex.: A, Prefácio, 3; ABM, 22, 36 e 164.

¹⁷¹ ABM, 164 [“das Gesetz war für Knechte, – liebt Gott, wie ich liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!”].

¹⁷² Cf.: ABM, 46 e 57.

¹⁷³ ABM, 154 [“der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie”].

¹⁷⁴ HH I, Prefácio, 4 [“ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit” ... “reifen Freiheit des Geistes” ... “Ueberschuss an plastiken (...) Kräften”]. A idéia de saúde como uma disposição para um aumento de poder em momentos de dificuldades será retomada adiante em III.2.10.

¹⁷⁵ Cf., por ex.: GM, Prefácio, 3; MA I, Prefácio, 4; ABM, 188 e 257. Cf. também, adiante, III.1, quando será explorada também a idéia de que esse experimentalismo deve designar um imoralista, mas não um sem-moral (morallos).

Por fim, em relação à idéia de um *ativo niilismo*, da possibilidade de se assumir experimentalmente o nada como resposta à pergunta niilista “para quê” (wozu), há ainda dois sentidos que se completam: “como força de *destruição*”¹⁷⁶, em relação aos valores da *décadence*, e como uma “afirmação dionisiaca do mundo”¹⁷⁷.

Segundo Nietzsche, é enquanto *força de destruição* que o niilismo encontra seu “*Maximum* de força relativa”¹⁷⁸, que ele leva o movimento de híbris às suas últimas conseqüências, pondo abaixo o que a *décadence* insiste em manter em pé, as últimas construções dogmáticas que o passivo niilismo ainda não havia destruído. Nesses termos, o niilismo é uma ação prática de superação definitiva dos valores estabelecidos. Com o *ativo niilismo*, o receio de que não haja um solo onde fundar a verdade, valores etc., e a falta de resposta à pergunta pelo sentido são levados às suas conseqüências mais extremas com a afirmação de que realmente não há qualquer tipo de “solo estável”, “fundamento”, “verdade”, ou “coisa em si”. Para Nietzsche, este mais extremo niilismo torna explícito “que nenhuma realidade corresponde ou correspondeu a esses valores (que se atribuem às coisas), mas eles são apenas sintomas de força por parte de avaliadores de valores, uma simplificação que tem por finalidade a vida”¹⁷⁹. Neste sentido, o mundo sempre foi niilista, pois nunca existiu, para além do plano da fantasia, um fundamento metafísico-teológico.

O segundo sentido que pode ser associado ao *ativo niilismo* é a “afirmação dionisiaca do mundo” sem exceções. “Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo a possibilidade do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até um dionisiaco *dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção”¹⁸⁰. Sua negação a tudo

¹⁷⁶ KSA 12, 351 [“als Kraft der Zerstörung”].

¹⁷⁷ KSA 13, 492 [“dionysischen Jasagen zur Welt”]. Cf. adiante: III.2.10.

¹⁷⁸ KSA, 12, 351 [“*Maximum* von relativer Kraft”]. Cf.: KSA 12, 397.

¹⁷⁹ KSA 12, 349 – 350 [“*dies ist selbst ein Nihilismus, und zwar der extremste. Er legt den Wert der Dinge gerade dahinein, daß diesem Werte keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Wert-Ansetzer, eine Simplifikation zum Zweck des Lebens*”].

¹⁸⁰ KSA 13, 492 [“Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des Grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum

o que é “absoluto” significa um “sim” ao mundo como ele é, e que eternamente retorna como é. É a extrema aceitação “deste mundo” ao ponto de dizer “sim” para seu eterno retorno. Pois “se o mundo tivesse uma (finalidade), já deveria tê-la alcançado”, ao contrário ele retorna inevitavelmente sem um fim absoluto. “Esta é a forma extrema do niilismo: o nada (o ‘sem sentido’) eterno!”¹⁸¹ A aceitação do nada que inevitavelmente retorna, “irrompendo numa recusa radical por valor, sentido, desejabilidade”¹⁸². Somente a partir do momento em que se aceita esta realidade, somente a partir do extremo do ativo niilismo, pode-se dar a “esta realidade” “um *saudável* sim” e pode-se repensar a moral como algo saudável “que não tenha necessidade de artigos de fé extremos”¹⁸³. Algo que corresponda à proposição “permanecei fiel à terra...”, de Zaratustra. “Trata-se do niilismo que prazerosamente se autodenega como vontade de nada (nihil) para afirmar e bendizer a inocência da aparência perspectiva, a radical falsidade do ‘caráter total da existência’”.¹⁸⁴ Embora esta postura já seja uma “transvaloração de todos os valores”, ela é também condição para o homem criador de valores. Neste plano, conforme será visto, Nietzsche mesmo não propõe uma alternativa ao niilismo na forma de uma nova tábua de valores que fosse alternativa à *decadence*, como um novo conjunto estável ou estabilizador de valores, o que seria uma contradição após o que foi visto sobre o “estado psicológico” que o niilismo produz. Ele conhece o perigo que representam os ídolos: “cuidem-se para que um ídolo não caia em vossas cabeças”¹⁸⁵. Mais do que se preocupar com a apresentação de uma tábua de valores morais, Nietzsche se ocupa de provocar, polemizar. E se fosse apresentada a pergunta pela finalidade desta provocação e desta polêmica, poder-se-ia dizer que é para que o homem tenha futuro. Neste sentido, pode-se identificar, por exemplo, indicações de virtudes na

Umgekehrten hindurch – bis zu einem *dionysischen* Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl –“]. Cf.: KSA 12, 455.

¹⁸¹ KSA 12, 213 [“hätte das Dasein ein [Ziel], so müßte es erreicht sein” ... “Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‘Sinnlose’) ewig!"]. Observe-se novamente o caráter prático-moral da idéia do eterno retorno do mesmo.

¹⁸² KSA 12, 125 [“radikale Ablehnung von Werth, Sinn, Wünschbarkeit hervorzubringen”].

¹⁸³ KSA 12, 217 [“welche keine extremen Glaubenssätze *nothig* haben”].

¹⁸⁴ Giacóia, 1994, 23.

¹⁸⁵ ZA, I, “Von den schenkenden Tugend”, 3 [“Hütet euch, dass nicht eine Bildsäule erschlage!”].

filosofia de Nietzsche. Mas estas não serão mais que uma “saída prática”, que possibilita “o desenvolvimento de uma filosofia da vida e não da morte”¹⁸⁶.

As análises sobre o niilismo no pensamento de Nietzsche começam a indicar para seu pensamento o caráter de sensibilidade em oposição ao preconceito que muitas vezes o relacionou apenas à destruição. Mas, como se percebe também, suas próprias proposições não prescindem de um humanismo realista,¹⁸⁷ do trabalho com o cinza da história, com coisas indigestas e com a exposição deste pensamento ao risco que representa movimentar-se em campo tão sinuoso. A essas análises devem-se acrescentar suas considerações sobre a moral, para se poder chegar à elucidação das proposições que acompanham seu embate com a cultura de sua época e em especial com a moral que marca essa cultura.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Maurer, 1979, 123 [“praktischer Ausgang” ... “eine Philosophie des Lebens, nicht des Sterbens (zu) entwickeln”].

¹⁸⁷ Cf.: Maurer, 1994, 11.

¹⁸⁸ A respeito do niilismo, que tomamos aqui apenas enquanto um pressuposto para podermos tratar da questão da moral, há uma vasta bibliografia, da qual não se pode deixar de fazer menção, entre outros, a de Heidegger (“Der Europäische Nihilismus”. In: *Nietzsche*, Band II), K. Löwith (“Der Tod Gottes und die Wahrsagung des Nihilismus”. In: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*), E. Kuhn (“Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”. In: *Nietzsche-Studien*: 13: 253-278).

TERCEIRA PARTE

Análise da interpretação da moral por Nietzsche

III.1 DA CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL, À MORAL DE SUA CRÍTICA

Após a apresentação de uma série de temas do pensamento de Nietzsche, expostos ainda em termos gerais, a questão que deve ser colocada é: "O que é a moral [afinal]?"¹. Essa questão, com a qual abre-se este capítulo, se encontra num manuscrito de Nietzsche de 1887, redigida após uma série de considerações sobre o niilismo. A própria disposição dessa questão na sequência da constatação de que fora a moral quem terminara por produzir um vácuo de valores e uma falta de sentidos deixa claro que ela não surge no contexto de uma investigação teórica simplesmente, mas diante de uma necessidade prática, que se coloca em função da presença, diante da porta, do pior dos hóspedes, e da constatação de que sua chegada se dera pelo próprio caminho da moral.

Caso se queira apresentar uma resposta objetiva à questão do significado da moral para Nietzsche, pode-se apontar diversas definições em seus escritos. Por exemplo, no *Ecce Homo*, pode-se ler: "definição de moral: moral – a idiosincrasia dos *décadents*, como o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito"². Neste contexto, "moral é a abnegação da vontade de existir..." e os juízos morais são "condenações, negações"³ da vida, do mundo etc. Mais ou menos parecidas com essa *definição*, várias outras podem ser encontradas nos escritos de Nietzsche, especialmente quando ele está tratando do fenômeno da *décadence* e da "moral da compaixão"⁴. Um tanto diferente, contudo, é aquela outra definição de moral que se encontra no aforismo 19 de *Além de Bem e Mal*: "moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'"⁵. Nesse aforismo, o que é enfatizado é a idéia de moral como doutrina e a sua ligação com

¹ KSA 12, 571 ["Was ist aber die Moral?"]

² EH, Por que sou um destino, 7 ["*Definition der Moral*: Moral – die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, *sich am Leben* zu rächen – und mit Erfolg"].

³ KSA, 12, 571 ["Moral ist die Abkehr vom Willen zum Dasein..." ... "Verurtheilungen, Verneinungen"].

⁴ Cf., p. ex.: GM, Prefácio, 5; AC, 7.

relações de domínio, que não constituem uma negação, mas uma condição para a "vida".

Diante de definições, a princípio tão discrepantes, fica claro que mais produtivo que buscar uma ("a") definição de moral, é procurar elencar indicações que possam ajudar a compreender as várias formas pelas quais o termo "moral" é apropriado e utilizado por Nietzsche em seus escritos. Identificando a maneira como ele concebe e utiliza o termo, pode-se apontar a moral que ele nega e, conseqüentemente, alguns primeiros aspectos da moral que ele afirma.

A organização deste capítulo, descrita a seguir, se deu considerando esses pressupostos e tendo sempre presente que da própria crítica de Nietzsche é possível elencar aspectos que permitem entender sua própria moral. Inicialmente, para abrir a discussão acerca da utilização do termo "moral" por Nietzsche, serão feitas algumas considerações sobre o seu propósito de realizar uma **tipologia da moral**. A seguir, ainda como parte do esforço para expor a forma como ele se apropria do termo "moral", serão aduzidas algumas considerações sobre a relação entre **moral e vontade de poder** e sobre a polarização da vontade de poder no campo da moral em duas formas opostas de valoração: uma **moral de senhores** e uma **moral de escravos**. Em seguida, terá lugar a **distinção entre os conceitos moral em geral e "moral da compaixão"**, que se obtém da tipologia de Nietzsche e que permite analisar a contraposição, que normalmente se coloca, entre moral, por um lado, e vida/natureza por outro, além de permitir identificar a **utilidade da moral para a vida**. A distinção entre moral em geral e moral da compaixão deverá permitir também identificar as **diferentes críticas de Nietzsche à moral**. Por fim, dadas as várias considerações sobre a moral em seus escritos, serão indicados alguns **primeiros aspectos da moral que perpassa a crítica à moral por Nietzsche**, e, uma vez apresentados alguns traços da **moral que ele rejeita**, estes serão diferenciados dos traços essenciais da **moral de que ele necessita**.

⁵ ABM, 19 ["Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen 'Leben' entsteht"].

III.1.1 Pressupostos para uma tipologia da moral

A pluralidade de "definições", mencionadas e exemplificadas anteriormente, não impede que se aponte algumas regularidades nas utilizações e significados do termo "moral" nos escritos de Nietzsche. Um primeiro exemplo pode ser apontado na associação do termo "moral" à expressão "ciências morais".

A expressão "ciências morais", ou "filosofias morais", aparece nos escritos de Nietzsche, normalmente associada às reflexões sobre a moral dos demais filósofos que, sob a forma de cientificidade, produzem apenas "*tartufice moral*"⁶. Independentemente, nesse momento, do alcance da crítica de Nietzsche aos "cientistas da moral", ela é particularmente interessante para o início desta análise como via de acesso ao procedimento de Nietzsche neste campo, que deve se desenvolver num sentido oposto àquilo que ele critica nestes filósofos. Dois aspectos desta crítica são particularmente interessantes para a análise: a subordinação dos "cientistas da moral" a uma determinada moral; e a falta, neles, de um olhar mais abrangente sobre a própria moral (*historischer Sinn*).

Sobre o primeiro aspecto, se para Nietzsche, "até agora, foi sobre bem e mal que pior se meditou"⁷, isto ocorreu porque toda discussão sobre a moral⁸ sempre se deu a partir do interior da moral, sob o seu comando. Ao abordar a moral em seus escritos, os filósofos sempre tiveram, como ponto de partida, uma espécie de *confiança* inicial na moral e, ao mesmo tempo, uma *desconfiança* em relação à possibilidade de colocá-la (ou aos seus valores) em questão, pois isto seria *ilícito*. Em função dessa forma como os filósofos conceberam a moral, como algo anteriormente dado e intocável, a relação deles com ela sempre se manteve nos limites de dois procedimentos básicos: tentativas de fundamentá-la com seus edifícios lógicos; e/ou o empenho em fazer propaganda⁹ da moral. Portanto, a

⁶ ABM, 228 [*moralische Tartüfferie*]. Cf. também: ABM, 228 e 186; GM, Prefácio, 4 e 7; e I, 1.

⁷ A, Prefácio, 3 [*es ist bisher am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden*]. Cf.: II.2.3.

⁸ Em textos como o Prefácio à *Aurora*, que citamos anteriormente, quando Nietzsche se refere a uma moral como "a" moral, ele está mencionando a moral da *décadence*, que se inicia com Sócrates, a moral do "período moral da humanidade".

⁹ Cf., por exemplo: ABM, 186; A, Prefácio, 3; CI, Incursões de um extemporâneo, 5 e KSA 12, 145.

respeito do procedimento de Nietzsche, pode-se afirmar que, caso ele não queira produzir uma reflexão sobre bem e mal tão ruim (*schlecht*) quanto a que critica, deve, por princípio, se afastar da moral que analisa, deve ser um imoralista.

Da crítica de Nietzsche ao permanente compromisso destes filósofos com a moral, não se deve inferir que ele esteja requisitando o *status* de neutralidade para sua própria investigação, que seria uma ciência da moral “pura”, isenta de qualquer influência. A ênfase de Nietzsche nesse aspecto se dá evidentemente no contexto de uma contraposição (*Gegensatz*) à própria pretensão destes filósofos-morais à neutralidade, que é, para eles, um fator-chave para poder afirmar a veracidade de suas proposições. Como foi visto, uma argumentação constituída na forma de “*Gegensatz*” tem por objetivo desarticular seu oponente a partir de seus pressupostos básicos; no caso, a pretensão dos “cientistas da moral” à neutralidade. Para Nietzsche, postular a neutralidade como regra seria um contra-senso, pois ele tem por princípio que não se pode falar em um agir desinteressado ou em uma moral desinteressada.¹⁰ O imoralismo de Nietzsche denota um *pathos de distância* que visa caminhar “por sobre a moral *além dela*”¹¹.

O segundo aspecto, está ligado ao fato de que o conhecimento destes “cientistas” ou moralistas sobre a moral nunca excedera seus pequenos círculos de referência: “como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e lugar”. A eles faltava um sentido histórico, um conhecimento de “povos, tempos e eras”, que lhes desse condições de ver os verdadeiros problemas da moral, “os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais”¹², e que por fim lhes permitisse colocar alguma suspeita sobre a moral, que é um fator indispensável no procedimento de Nietzsche.

A íntima ligação nos escritos de Nietzsche entre a ciência moral e a história pode ser apontada desde o título do segundo capítulo de *Humano, Demasiado*

¹⁰ Cf., p. ex.: ABM, 220. Cf. também, anteriormente, II.2.

¹¹ ABM, 23 [“geradewegs über die Moral weg” – trad. modificada].

Humano ("Para uma história dos sentimentos morais"¹³), passando pelas várias indicações de títulos, que se encontram em fragmentos de 1885/86 e que iniciam com "Para uma história natural..."¹⁴, até o título do quinto capítulo de *Alem de Bem e Mal* ("História natural da moral"¹⁵). Outro exemplo, já indicado anteriormente, se encontra no Prefácio de *Para a Genealogia da Moral*, na passagem em que Nietzsche se refere ao seu trabalho como uma "história efetiva da moral"¹⁶.

A utilização por Nietzsche dos termos "Historie"¹⁷, que remete à idéia de "história natural", e "Naturgeschichte", com o mesmo significado, indica, por um lado, a idéia do homem como "planta homem"¹⁸, como algo que se produz, tanto por um esforço da natureza quanto por um trabalho do homem nele mesmo; e, por outro lado, que o processo histórico que envolve esta realização pode ser apreendido, revirando-se documentos e revolvendo-se a poeira que cobre o passado, mostrando o "cinza" que se encontra nas "origens" deste "processo".

O procedimento genealogista em relação à história pode ser comparado ao de um biólogo, ou de um geólogo, pois também se dá por meio de uma "reunião de material, formulação e ordenação conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem"¹⁹. Este tipo de procedimento que se processa por meio de coleta e classificação de materiais, que Nietzsche identifica como uma "preparação para uma *tipologia* da

¹² ABM, 186 ["als Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches" ... "Völker, Zeiten, Vergangenheiten" ... "als welche alle erst bei einer Vergleichung vieler Moralen auftauchen"].

¹³ HH I, capítulo II ["Zur Geschichte der moralischen Empfindungen"].

¹⁴ Cf. p. ex.: KSA 12, 82, 83, 84 e 171 ["Zur Naturgeschichte..."].

¹⁵ ABM, Fünftes Hauptstück ["Naturgeschichte der Moral"].

¹⁶ GM, Prefácio, 7 ["wirkliche Historie der Moral"]. Cf. anteriormente, I.2.3 e I.2.5.

¹⁷ Não há propriamente uma novidade em relação ao século XIX, na forma como Nietzsche compreende a "história natural" (Cf.: Foucault, 1966, 89). O que ele apresenta de novo é a forma como ele se serve da moral, no caso, para fazer sua tipologia da moral, sem com isto fazer história – "Geschichte" – (Cf.: na terceira parte deste trabalho, especialmente em I.2.5. Cf. também, Van Tongeren, 1989, 55). Para Nietzsche a história tem seu valor associado à sua utilidade.

¹⁸ Cf.: ABM, 44.

¹⁹ ABM, 186 ["Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grund gehen"].

moral²⁰, é o que permite a ele operar com uma pluralidade de morais, bem como utilizar o termo moral em diferentes contextos, com diferentes significados.

Uma vez estabelecido que, para Nietzsche, “ciência da moral” consiste em reunir e ordenar dados para montar uma tipologia da moral, e entendida a forma como ele procede para fazê-lo (tanto como imoralista quanto por seu recurso à história), torna-se possível avançar em direção a outras utilizações que ele faz do termo “moral”, por exemplo, associando-o a diferentes formas de vontade de poder, e distinguindo, em contraposição, duas formas de valoração,²¹ ou tomando-o de forma genérica para indicar muitas morais, referindo-se, por exemplo a “tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral”²², que pode ser identificado com a expressão “moral em geral”, cuja distinção em relação à “moral da compaixão” é fundamental para se entender a sua crítica à moral.

III.1.2 A “imoralidade” do “fenômeno moral”

Um dos textos mais sintéticos e elucidativos de Nietzsche acerca da peculiaridade de sua análise sobre a moral é sem dúvida o aforismo 108 de *Além de Bem e Mal*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...”²³. Nesse aforismo, está contida tanto sua tese de que não existem fenômenos morais propriamente ditos, ou ações que sejam, por si, morais ou imorais, quanto a indicação, para o seu trabalho, do caráter de uma fenomenologia das interpretações morais, que compreende a busca pela utilidade e pela “finalidade” para a qual as morais apontam, para a espécie de querer-poder que atua por meio de cada moral.²⁴ A sua tese de que só existem interpretações morais é o princípio

²⁰ ABM, 186 [“Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral”]. Um exemplo do resultado deste trabalho de tipologia é a distinção apontada anteriormente (II.3.2) entre um “período moral” e um “período pré-moral da humanidade” [“vormoralische Periode der Menschheit”] (Cf. ABM, 32. Cf. também: V. Gerhardt, 1992, 31).

²¹ Cf., por exemplo: ABM, 260 e GM I. Estas questões serão retomadas na sequência III.1.2 e III.1.3.

²² GM, Prefácio, 3 [“Alles, was bisher auf Erden als Moral gefeiert worden ist”]. Sobre a ideia de muitas morais, cf., também, p. ex.: GM, Prefácio, 6; ABM, 187 e 198.

²³ ABM, 108 [“Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen...”].

²⁴ Cf., p. ex.: CI, Os “melhoradores” da humanidade, 1; KSA 12, 23 e 159.

básico que norteia sua crítica à moral e permite colocar em cheque valores milenares, que o leva a se perguntar pela condição de emergência do querer-poder que se associa a esses valores.

O mesmo texto do aforismo 108 pode ser encontrado também em um fragmento preparatório de *Além de Bem e Mal*, nos seguintes termos: “*minha tese principal: não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos. Essa interpretação mesma é de origem extra-moral*”²⁵. Nesse fragmento, que oferece um exemplo de que Nietzsche é menos oculto quando anota para si mesmo, tem-se o acréscimo de um dado valioso para a análise do aforismo: que a própria interpretação possui uma origem exterior à moral. Conforme foi visto (II.2.3), da mesma forma que uma filosofia se produz a partir de uma moral que a solicita, que a controla e delimita, também uma moral não possui uma finalidade em si mesma, mas emerge pela exigência de uma determinada forma de vontade de poder, de um determinado tipo fisiológico que quer se afirmar, expandir, impondo aos demais suas formas próprias.²⁶

Por trás dos pressupostos básicos de toda moral, há sempre a afirmação de um determinado tipo de homem, que ela defende e que apresenta como sendo o “melhor” (o “ideal”) em relação a outros tipos e outros homens de fato ou possíveis. A esses outros, ela postula que deveriam ser modelados, ou remodelados por aquele “tipo ideal”. Por este seu papel, de apresentar um determinado tipo como bom, e de afirmar as formas propícias à expansão desse tipo como sendo boas, a moral opera a sujeição e a dominação do que é estranho a esse tipo e a afirmação do que lhe é próprio. Pode-se dizer mesmo que esse é o motivo pelo qual se constitui uma moral ou, em termos mais amplos, uma cultura: para oferecer as condições propícias à expansão de um determinado tipo, de uma determinada raça, ou de um determinado grupo, como parte do próprio movimento de expansão e domínio de uma determinada forma de vontade de poder. Um esforço parecido com aquele que pode

²⁵ KSA 12, 149 [“*Mein Hauptsatz: es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moral<ische> Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs*”]. Cf. também 485 e 486.

²⁶ Cf. também, p. ex.: KSA 12, 333 e KSA 13, 234.

ser encontrado no mundo biológico, na luta dos mais diferentes seres por sobrevivência, domínio e expansão, com a diferença de que, no campo da moral, esse esforço recebe denominações como “*melhoramento*”²⁷, virtudes etc., ocultando a violência que lhe é própria.

Considerando essa relação entre moral e vontade de poder, pode-se dizer também que os juízos de valor moral são sintomas e sinais do conflito de forças e tipos e das relações de dominação que são inerentes à constituição de um homem²⁸ ou de uma sociedade. Nesse sentido, a própria moral, tanto entendida como um conjunto de juízos de valor, quanto pensada como uma teoria sobre esses juízos, isto é, como ciência moral, não é mais que uma semiótica, uma “*simples linguagem, simples sintomatologia*”²⁹. E, mesmo enquanto sintoma, não remete a algum “bem em si”, ou a algum “imperativo categórico”, que permaneceria sempre, independentemente das várias morais particulares. Ela é uma “*linguagem dos afetos*”³⁰ e remete a estados momentâneos de conflitos entre tipos fisiológicos por domínio e expansão.

Como exemplo de que uma moral somente remete a estados de conflitos, pode-se tomar a valorização, em uma sociedade, dos impulsos fortes como temeridade, rapacidade etc., na medida em que são úteis diante de inimigos externos. No momento em que tais inimigos deixam de existir, essas mesmas “virtudes” passam a ser estigmatizadas como imorais, e a afirmação do que é próprio ao rebanho, como por exemplo, o amor ao próximo, passa a ser visto como virtude. Nesta sociedade, a partir do momento em que a forma de valoração predominante passa a ser o temor do rebanho, qualquer forma de “*espiritualidade elevada e independente*” será, igualmente, percebida como perigosa, qualquer forma de educação do espírito, a dura disciplina consigo, que já fora tida como virtude e “*tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é chamado, de agora em diante, de mau*”, enquanto as expressões de modéstia, equanimidade,

²⁷ “*Verbesserung*”. KSA 12, 63. Cf.: CI, Os “melhoradores” da humanidade, especialmente o parágrafo 5.

²⁸ Cf., p. ex., ABM, 260 e, anteriormente, I.2.4.

²⁹ CI, Os “melhoradores” da humanidade, 1 [“*bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie*”].

submissão, igualitarismo, enfim, “a *mediocridade* dos desejos consegue nome e honra morais”³¹. Após este tipo de mudança, até mesmo o castigo, que já fora associado a festa, a celebração pública, passa a ser mal visto, pois por seu movimento brusco e forte produz dor, receio e medo. Preferencialmente o castigo cede lugar a formas de punição aparentemente não brutais e que visam tornar o infrator *inofensivo*, quiçá *útil* ao rebanho. Nesse exemplo, a transmutação de valores indica a crescente hegemonia das formas de valoração típicas da moral de rebanho em relação às formas de valoração aristocráticas, a ascensão e predomínio do tipo “homem de rebanho” sobre o tipo “aristocrático”.

A construção de uma moral, especialmente a partir de sua compreensão como um meio de que forças em disputa lançam mão para dominar e se expandir, não se dá pelos princípios que ela normalmente prega. Um olhar para a história das morais revela que elas ascenderam à condição de dominantes justamente por meio daquilo que elas interditam enquanto regra. Por exemplo, a moral da modernidade afirma que não se pode mentir, que não se pode enganar ou agir com violência, mas ela mesma “é obtida através desses mesmos meios imorais, como toda vitória: violência, mentira, calúnia, injustiça”³². Foram esses meios que asseguraram às várias morais poder suficiente para impor suas perspectivas e seus postulados morais. Postulados que elas mesmas não cumprem, nem poderiam cumprir, ou não teriam chegado a emergir e, caso o tivessem, não se manteriam e nem poderiam garantir a manutenção daquilo que postulam.

Nietzsche compara a forma como uma moral, um juízo de valor moral ou mesmo uma virtude, ascende ao poder e se mantém lá, com as estratégias próprias de um partido político: “calúnia, suspeição, minando a virtude de aspirações diferentes às suas que já se encontra no poder, mudando seu nome, perseguindo e

³⁰ ABM, 187 [*Zeichensprache der Affekte*]. Cf. também: ABM 291 e KSA 12, 31; 157; 161 e 276.

³¹ ABM, 201 [*hohe unabhängige Geistigkeit*] ... “Alles, was den Einzelnen über die Heerde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heisst von nun an böse” ... “das *Mittelmaass* der Begierden kommt zu moralischen Namen und Ehren” – tradução modificada].

³² KSA 12, 273 [*wird durch dieselben ‘unmoralischen’ Mittel errungen wie jeder Sieg: Gewalt, Lüge, Verleumdung, Ungerechtigkeit*].

escarnecendo sistematicamente: portanto, *por meio de explícitas imoralidades*³³. Isto é, um juízo de valor, uma virtude é algo “tão ‘sem moral’ quanto qualquer outra coisa sobre a terra”, apenas mais “uma forma de imoralidade”³⁴. Para Nietzsche, a análise de uma virtude pode se exprimir por meio de “um tratado político”, que se ocuparia da “política das virtudes”³⁵ e que reuniria os meios de que ela lança mão para chegar ao poder.

Diferentemente do que se poderia pensar num primeiro momento, afirmar que uma moral ou virtude é “imoral” não constitui, para Nietzsche, uma objeção a ela. Revelar a “imoralidade” de uma moral só pode significar uma objeção àquela moral que postula, para si e para a sua origem, uma pretensa “pureza”, pois suas proposições não correspondem à sua própria realidade. E isto, na linguagem da moral, é uma imoralidade. Para Nietzsche, não existe uma “moral em si”, da mesma forma que não existe um “bem em si”, ou uma “verdade em si”³⁶, ou “juízos sintéticos *a priori*”, com os quais a moral estaria em contradição. Aliás, a moral nem precisa de valores absolutos para entrar em contradição, uma vez que ela não é, e não pode ser, coerente nem consigo mesma. O discurso de Nietzsche sobre a imoralidade não pressupõe também que ele próprio possua princípios morais frente aos quais ela é imoral, mas a sua argumentação se constrói na forma de uma contraposição (*Gegensatz*) que faz vir à tona a contradição dela com os próprios juízos de valor que postula.

Além de revelar, por seu procedimento genealógico, que a moral tem sua emergência “manchada” por “imoralidades”, e de expor a autocontradição que é própria a ela, Nietzsche mostra também, tomando-a em sua realidade de vontade de poder, que ela se constitui para fins igualmente imorais, uma vez que é “obra de afetos e considerações sem moral”³⁷. Em outros termos, a moral aponta para

³³ KSA 12, 421 [“Verleumdung, Verdächtigung, Unterminierung der entgegenstrebenden Tugenden, die schon in der Macht sind, Umtaufung ihres Namens, systematische Verfolgung und Verhöhnung: Also *durch lauter ‘Immoralitäten’*”]. Cf.: KSA 12, 429.

³⁴ KSA 12, 415 [“ist gerade so ‘unmoralisch’ wie jedwedes andre Ding auf Erden” ... “eine Form der Unmoralität”]. Cf.: KSA 12, 490 [“Unmoralitäten”].

³⁵ KSA 13, 25 [“Ein tractatus Politicus” ... “Politik der Tugende”].

³⁶ Cf.: KSA 13, 292.

³⁷ KSA 12, 276 [“Werk unmoralischer Affekte und Rücksichten”].

"imoralidades", tanto em seu sentido prático, enquanto instrumento de dominação, quanto pelos objetivos que postula para o homem, por exemplo, que ele tende para a felicidade, que as virtudes são caminhos para se atingir essa felicidade,³⁸ que essa felicidade se obtém no futuro às expensas do presente etc.³⁹

III.1.3 Moral de senhores e moral de escravos

Não há dúvidas de que se pode falar em uma pluralidade de interpretações morais, quase tão vasta quanto a quantidade de forças que emergem, exercem pressão, resistem, se agrupam como partidos, se misturam, se separam e novamente desaparecem, num movimento indescritível. Não há dúvidas também que a própria idéia de conflito estabelece pólos (no interior dos quais não há necessariamente harmonia, mas novas polarizações), de tal forma que a vontade de poder é sempre pressão e resistência em sentidos opostos. Essa idéia básica da polarização de forças em todo conflito permite a Nietzsche, quando se refere à moral como conflito, referir-se igualmente a pólos opostos, nos quais se reúnem certas características que se ligam entre si, que normalmente aparecem juntas e que ele define compondo dois tipos básicos: uma "moral de senhores" e uma "moral de escravos"⁴⁰. Uma oposição que tem lugar no contexto de sua tipologia da moral e que é uma forma peculiar dos antagonismos inerentes à compreensão do mundo como vontade de poder.

A forma própria de valoração moral dos senhores (Herren-Moral) tem sua proveniência em um "triunfante sim a si mesmo"⁴¹, no agradável reconhecimento, pelo nobre, de seu estado, na "sensação de plenitude, de poder que quer

³⁸ Cf.: KSA 13, 612s.

³⁹ Essa promessa de um futuro feliz para todos aparece em muitas morais e é nuclear para a moral de rebanho, que passaremos a diferenciar da moral em geral (cf. adiante, III.1.4).

⁴⁰ Cf. especialmente: ABM, 260 e GM I ["Herren-Moral" "Skaven-Moral"]. É importante não se perder de vista que nestes dois textos Nietzsche está fazendo uma "história da emergência" ["Entstehungsgeschichte"] da moral de sua época. Esta polarização pertence à história da moral moderna e serve de critério para avaliar as várias morais. (Cf. adiante, III.2.5).

⁴¹ GM I, 10 ["triumphirenden Ja-sagen zu sich selber"].

transbordar, a felicidade da tensão elevada..."⁴². É desse tipo de reconhecimento que se origina, nesta moral, o termo "bom" (gut), que fora inicialmente cunhado, nas mais diversas línguas, correspondendo normalmente ao nobre.⁴³ Foram os nobres que inicialmente, por seu *pathos de distância*, tomaram para si o direito de dar nomes⁴⁴ e associaram a si mesmos o termo "bom". Essa correspondência, que liga inicialmente "nobre" = "bom", segue associando ao termo "bom" os traços do caráter do nobre, por exemplo: "bom" = "veraz" (Wahrhaftig); as qualidades que remetem a eles, como "os poderosos", "os senhores", "os comandantes"⁴⁵, e, num círculo mais amplo, as suas ações, que também são designadas, por corresponderem a uma extensão de si mesmos, como boas.

A relação do homem nobre com suas ações expressa uma série de peculiaridades. Uma primeira é que elas exprimem aquilo que ele é, seu estado. O homem nobre é suas ações e, em decorrência, não pode se pensar separado delas. Uma segunda peculiaridade é a relação de suas ações com seu *pathos de distância*: elas se encerram nele, que sabe que não precisa do "abono" de um terceiro para elas. Este pathos, característico do nobre, só é possível porque ele "sabe que se encontra no alto"⁴⁶, porque ele "sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores"⁴⁷. E ele o possui justamente porque não precisa de uma instância fora dele para justificar seu agir, porque ele crê em si mesmo e se orgulha de si mesmo.

O homem nobre honra alguém ao trazê-lo para o campo de suas relações, não importa se o faça como amigo ou inimigo. Com ele, a distância básica se dá entre o que ele honra e o que ele despreza: o ruim, o incompleto, o feio, o mal cunhado, o fraco, o covarde, enfim, o escravo, que não entra para o círculo de suas relações nem como seu inimigo, pois ele "não suporta como inimigo senão aquele no qual nada exista a desprezar e muito a venerar". Em relação a seus inimigos, o nobre é capaz

⁴² ABM, 260 ["Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung..."].

⁴³ Cf.: GM I, 4 ["vornehm" ... "edel"].

⁴⁴ Cf.: GM I, 2 e ABM, 261.

⁴⁵ GM I, 5 ["die Mächtigen", "die Herren", "die Gebietenden"]. Cf. ABM, 260.

⁴⁶ ABM, 265 ["weiss sich in der Höhe"].

de reverência, veneração e até mesmo de “amor”. Nele não evolui, em relação a seu inimigo, aquele tipo de ressentimento que *envenena*, pois o próprio sentimento que o inimigo produz “se consome e se exaure numa reação imediata”. Na maior parte de suas desavenças este ressentimento nem aparece, pois os nobres “não conseguem levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desavenças, seus *malfeitos* inclusive”, pois neles se encontra aquele excesso de “força plástica, modeladora, regeneradora e propiciadora do esquecimento”⁴⁷, que é próprio das naturezas fortes e plenas, um tipo de natureza que olha “*adiante*, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo”⁴⁸ e não para cima, pois se sabe (crê) nobre.

A origem dos conceitos próprios da moral nobre se dá, portanto, num primeiro plano por um olhar para si mesmo, no reconhecimento do seu próprio estado e na avaliação deste estado como “bom”, numa espécie de auto-glorificação. Somente num segundo momento, e a partir deste conceito inicial, é que ele vai distinguir, por contraposição a este seu estado, o que é por ele desprezado: o “homem comum *mentiroso*”⁴⁹ em contraposição ao “veraz”; o “infeliz” em contraposição aos “felizes”; o “covarde” em oposição ao “guerreiro”⁵⁰; “a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulator que mendiga...”⁵¹, em contraposição ao “nobre” (*Vornehm*). Todo aquele que ele vai designar pelo termo “ruim” (*schlecht*). Este termo tem sua emergência na moral nobre associada ao “ruim”, ‘baixo’, ‘infeliz’⁵², na mesma proporção em que o termo “bom” está associado ao “nobre” (“bom” = “divino”⁵³).

⁴⁷ ABM, 260 [“weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dinge verleiht, sie [esta espécie de homem] ist Wertheschaffend”].

⁴⁸ GM I, 10 [“hält ja keinen andren Feind aus, als einen solchen, an dem Nichts zu verachten und *sehr Viel* zu ehren ist” ... “vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion” ... “seine Feinde, seine Unfälle, seine *Unthaten* selbst nicht lange ernst nehmen können” ... “plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen machender Kraft”].

⁴⁹ ABM, 265 [“vor sich, horizontal und langsam, oder hinab”].

⁵⁰ GM I, 5 [“*Lügendhäft* gemeinen Mann”]. Em ABM, 260 ele acentua: “...vor Allem der Lügner”.

⁵¹ GM I, 5 [“unglücklich” ... “Glücklichen” ... “Krieger”].

⁵² ABM, 260 [“die Hunde-Art von Mensch, welche sich misshandeln lässt, der bettende Schmeichler...”].

⁵³ GM I, 10 [“‘schlecht’ ‘niedrig’ ‘unglücklich’”].

⁵⁴ GM I, 5 [“unser deutsches ‘Gut’ selbst: sollte es nicht ‘den Göttlichen’, den Mann ‘göttlichen Geschlechts’ bedeuten? Und mit dem Volks- (ursprünglich Adels-) Namen der Gothen identisch sein?”]. Observe-se que Nietzsche apresenta muitas correlações de termos como suposições. É certo que ele precisa dessas suposições como seus argumentos, mas não constitui uma dependência, para sua argumentação, que elas sejam verdadeiras. Tanto que ele completa: “os motivos para esta

Em resumo, pode-se dizer que a contraposição básica da moral nobre “bom e ruim” remete, em última instância, a “‘nobre’ e ‘desprezível’”⁵⁵, e que a forma de avaliação dessa moral se contrapõe diretamente à idéia de moral como altruísmo, desinteresse e renúncia de si, que é tão comum nas formas modernas de valorar.

Diferentemente, a moral de escravos tem como seu primeiro movimento um olhar para fora de seu próprio campo de emergência. Seu ato básico, enquanto “criador de valores”, ou, mais propriamente, enquanto reinterpretação de valores, é um olhar desconfiado, de negação “a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não eu’”⁵⁶. O pressuposto básico para o estabelecimento de suas categorias mais primárias é um mundo exterior, que lhe serve de estímulo na medida em que o incomoda. Esse mundo exterior é a própria nobreza que, colocada ao seu lado, representa uma ameaça, diante da qual ele não pode reagir de forma direta e, portanto, nega.

Essa presença constrangedora que, por ameaçá-lo, se coloca no centro de suas atenções, o escravo a define como “mau” (böse). O termo “mau” surge, portanto, em correspondência à idéia de “o inimigo mau”⁵⁷, numa referência a uma imagem invertida do “bom” da outra moral, ou, mais propriamente, em contraposição à outra moral. Agora o poderoso, reinterpretado, passa a designar perigo, possibilidade de “maldades”. Enquanto o termo “ruim” da moral nobre designava um tipo basicamente desprezível, os termos “mau” e “malvado”, justamente por designarem um tipo que inspira medo, indicam alguém que não pode ser desprezado, alguém que deve ocupar um primeiro plano nas atenções.

Por sua vez, o termo “bom” (gut), da moral escrava, surge num segundo movimento, tomando por pressuposto e invertendo o termo “mau”. Oposto ao “malvado”, o “bom” dessa moral será aquele que fora designado na outra moral como “ruim”: tudo aquilo que é sinônimo de “inofensivo” e “estúpido”⁵⁸, qualidades próprias

suposição não cabem aqui” [“Die Gründe zu dieser Vermuthung gehören nicht hierher”]. Ele mesmo as concebe como “suposições”, e as exprime com “isso deveria...” [“sollte es...”].

⁵⁵ ABM, 260 [“vornehm’ und ‘verächtlich”].

⁵⁶ GM I, 10 [“zu einem ‘Ausserhalb’, zu einem ‘Anders’ zu einem ‘Nicht-selbst’”].

⁵⁷ GM I, 10 [“den bösen Feind”].

⁵⁸ ABM, 260 [“ungefährliche” ... “dumm”].

daquele tipo que não representa ameaça ao rebanho, mas que é útil a ele. Especialmente por estas suas formas próprias de valoração de rebanho, pode-se ainda dizer que a moral escrava se constitui por “temor ao próximo” e não por “amor ao próximo”, como ela postula.⁵⁹

Como se percebe, nestas duas morais os termos “mau” e “ruim” não são equivalentes.⁶⁰ Como se percebe também, o termo “bom”, como é tomado por ambas as morais, não remete à mesma idéia de “bondade”. Um olhar mais atento permite ainda constatar que a contraposição que se estabelece entre “bom” e “ruim” na moral de senhores não é da mesma ordem que aquela que se estabelece na moral escrava entre o “bom e mau”.

Como foi visto (II.2), os termos são modelados e/ou apropriados por determinadas formas de vontade de poder e passam a ter um valor e um significado conforme a utilidade que recebem em uma determinada interpretação, não possuindo qualquer valor que permaneceria, como “algo em si”, para além da esfera desta interpretação. No caso da polarização entre “moral de senhores” e “moral escrava”, pode-se falar de duas formas distintas e opostas de vontade de poder, que se articulam em torno de um “tipo nobre”, por um lado, e de um “tipo homem de rebanho”, “tipo escravo” ou “tipo homem do ressentimento”, por outro. No momento em que os termos são tomados por uma dessas formas de vontade de poder, eles passam a ter um significado que nada tem a ver com aquele que lhes é conferido quando tomados pela outra.

Mais especificamente, o que se tem aqui são duas formas de interpretação: uma que se daria por um movimento básico de criação e que seria chamada simplesmente de interpretar (cf. II.2) e outra que, por pressupor a primeira para poder existir, seria designada como reinterpretar (Cf. II.3). Mas, em ambos os casos,

⁵⁹ Cf.: ABM, 201. Pode-se dizer também que a inversão que a moral escrava opera é uma forma de se contrapor à presença ameaçadora do nobre, que o tipo escravo combate invertendo seus valores e procurando dar um caráter de universalidade à sua forma de valorar.

⁶⁰ Pode-se, por exemplo, falar de uma pessoa má, mas não de um alimento mau, porém ruim. O termo ruim aqui designa imperfeição, incompletude, degeneração, enquanto o termo mau se associa à idéia

nenhuma delas corresponderia à "realidade" ou à "verdade". Aliás, considerando justamente a idéia de "verdade" associada à "realidade", como é proposta pela filosofia tradicional, o que se revela é que ambas estão muito mais próximas de ser mentira e falseamento.

No caso do tipo nobre, o falseamento se dá porque ele não possui, em relação ao homem comum, nem interesse, nem familiaridade. O escravo é para ele, em última instância, um estranho. Por consequência, a imagem que ele produz do homem comum é apenas uma imagem de contraste, da qual derivam conceitos de contraste, como "'baixo', 'comum', 'ruim'"⁶¹. Esse tipo de falseamento produzido pelo homem nobre, no entanto, não assume a mesma proporção que aquele produzido pelo escravo, pois, como foi visto, no caso do nobre, o falseamento não é o movimento fundamental para a produção dos conceitos básicos de sua moral.

No caso do tipo escravo, a imagem invertida que ele faz do homem nobre, a caricatura que ele produz, possui um significado muito mais decisivo na construção de sua forma de valoração, pois esta caricatura é o ponto de partida para a produção dos conceitos básicos de sua moral. Recorde-se que, no homem do ressentimento, a própria preocupação "excessiva" com seu inimigo o leva a modelar uma imagem do inimigo terrível.⁶² Recorde-se também que é próprio do escravo não poder efetuar sua vingança na forma de atos, limitando-se ao plano da fantasia e especializando-se na realização de vinganças imaginárias, "*in effigie*"⁶³. Assim, o que ele ataca não é propriamente o nobre, mas aquela caricatura⁶⁴ que ele fizera do nobre a partir da idéia do "inimigo mau". Ainda sobre a falsificação no tipo escravo, deve-se acrescentar que ela vai mais além, pois para suportar sua própria condição, ele precisa se convencer de que ser nobre não equivale a "ser feliz", mas que "ser feliz" é ser como ele: miserável. O tipo escravo precisa "construir artificialmente sua

moral de maldade entendida como fazer o mal a alguém. Na língua alemã os termos "böse" e "schlecht" acentuam mais essa distinção, mas elas são particularmente sublinhadas por Nietzsche.

⁶¹ GM I, 10 ["niedrig", 'gemein', 'schlecht'].

⁶² O que não é totalmente sem razão. Cf.: GM I, 11 e, adiante, III.2.3.

⁶³ GM I, 10.

⁶⁴ Cf.: KSA 12, 521.

felicidade, persuadir-se dela, *mentí-la* para si”⁶⁵. Ele não é honesto nem relação ao seu “outro”, nem em relação a ele mesmo. Acentuando, desta forma, a idéia que o nobre faz dele: a de “mentiroso”.

III.1.4 Moral em geral e “moral da compaixão”

Nos escritos de Nietzsche, que permitem identificar várias utilizações do termo “moral”, chama a atenção particularmente aquelas passagens em que ele se refere à oposição, normalmente aceita, entre moral por um lado e vida/natureza por outro.⁶⁶ No contexto dessa oposição pode-se apontar, muito genericamente, dois conjuntos que recebem tratamentos diferenciados da parte de Nietzsche: o primeiro, em que o termo “moral” designa particularmente a moral que se produz pela *décadence* e que ele denomina muitas vezes “moral da compaixão”; e o segundo, em que o termo “moral” designa a moral em geral. Essa diferenciação, conforme será visto, é especialmente importante para se analisar as diferentes formas como em cada um desses conjuntos se estabelece a contraposição à vida e à natureza e também para se distinguir as diferentes críticas de Nietzsche a cada uma delas.

No primeiro conjunto, agrupam-se os argumentos contra a “moral da compaixão”. Conforme foi visto ao se tratar do niilismo (II.3), essa moral faz um tipo de oposição à vida, à natureza e a este mundo que a coloca muito além da simples idéia de moral como interdição ao “livre curso” da vida/natureza. Sua forma de oposição permite mesmo defini-la de forma muito peculiar como “inimiga da vida”, pois opera uma inversão de valores,⁶⁷ que produz um tipo de cansaço da vida, do homem, um niilismo. Esta forma de oposição representa uma particular

⁶⁵ GM I, 10. Cf.: ABM, 261 [“ihr Glück [...] künstlich zu construiren; unter Umständen einzureden, einzulügen”].

⁶⁶ No aforismo 233 da *Gaia Ciência*, no terceiro parágrafo da introdução à *Aurora* e em outros textos, Nietzsche normalmente se refere à vida, natureza e história. Privilegiamos aqui a oposição entre moral, natureza e vida por dois motivos: primeiramente em função da própria construção de nossa argumentação neste capítulo e também porque a forma como Nietzsche concebe e se relaciona com a história será avaliada, separadamente, adiante, no Cap. VII, item “e”.

⁶⁷ Cf.: EH, Por que sou um destino, 7; 8; CI, Moral como contranatureza, 4; 5; 6 e AC, 24.

periculosidade para a vida, ao ponto de Nietzsche se referir a ela como uma “verdadeira catástrofe” e denominá-la como “vampirismo”⁶⁸.

Reúne-se neste agrupamento, portanto, expressões que indicam uma forma peculiar de resistência e perigo à vida, apresentada no capítulo Nihilismo (II.3.3, II.3.4 e II.3.5), que não pode ser confundida com o “perigo” que representaria a moral em geral. Como sinônimo da expressão “moral da compaixão”, Nietzsche utiliza para indicar essa forma peculiar de resistência: “moral do não egoísmo”, “moral de castração”, “moral de rebanho”, “moral da *décadence*”, ou simplesmente “moral platônico-cristã”. Em seus escritos, essas expressões se associam às seguintes características comuns: a não hesitação “em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’”⁶⁹; o fato de possuírem por valor o “não-egoísmo”, os “instintos de compaixão, abnegação, sacrifício...”⁷⁰; a predominância do tipo escravo de valorar.

Em relação ao tipo de moral que se apresenta nesse primeiro conjunto, além dessas características genéricas e dos traços que já foram apontados no capítulo Nihilismo, pode-se identificar ainda uma característica que aparece em muitas morais, mas que para essa moral é nuclear: a forma como ela se dirige a todos,⁷¹ procurando conferir aos seus postulados um valor universal, afirmando que “o que é justo para um” deve ser também “justo para o outro”⁷². Por meio dessa generalização, que é apenas uma estratégia utilizada para assumir e desempenhar um papel de dominante,⁷³ ela produz um esquecimento de sua realidade perspectiva e do fato de que ela é apenas “uma espécie de moral humana”⁷⁴. Essa generalização é complementada ainda pela pretensão dessa moral de estar acima do próprio conflito em que emerge; como se não fosse parte interessada neste conflito, como se fosse isenta de qualquer querer; como se não fosse estratégia de uma forma de vontade de poder, que se realiza negando o caráter de vontade de poder que se faz presente

⁶⁸ EH, Por que sou um destino, 8 [“wirkliche Katastrophe” ... “Moral als Vampirismus”].

⁶⁹ GM, Prefácio, 6 [“‘den Guten’ für höherwerthig als ‘den Bösen’ anzusetzen”].

⁷⁰ GM, Prefácio, 5 [“Unegoistischen” ... “Mitleids-, Selbstverleugungs-, Selbstopferungs-Instinkte”].

⁷¹ Cf.: ABM, 198.

⁷² ABM, 228 [“was dem Einen billig ist” ... “dem Andern billig”].

⁷³ Cf.: ABM, 228.

⁷⁴ ABM, 202 [“...eine Art von menschlicher Moral...”]. Tem-se bons exemplos dessa generalização da moral nos textos de Kant (cf. II.2.5) e na moral cristã (cf. II.3.4).

em todas as coisas. Na verdade, trata-se de uma estratégia de domínio que se explica justamente por seu caráter de vontade de poder e por seu esforço no sentido da generalização, como um esforço por domínio e expansão, como é próprio à vontade de poder.

Uma análise dessa moral como vontade de poder permite ainda que se compreenda que sua tentativa de absolutização não é um perigo para a realidade como vontade de poder. Da mesma forma, para Nietzsche, o esforço por generalização da moral não constitui um perigo para uma pretensa vida em geral, mas para um determinado tipo de homem, pois “a exigência de uma moral para todos é nociva justamente para os homens elevados”⁷⁵. E é neste sentido que Nietzsche afirma, “é *imoral* dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’”⁷⁶, pois no campo da moral (a não ser como uma estratégia), não há uma uniformidade, mas pluralidade e hierarquia, frente às quais as morais devem se inclinar e em função das quais tem lugar o engajamento de Nietzsche.

No segundo conjunto, em que o termo “moral” indica a moral em geral, agrupam-se aquelas formas genéricas de moral, que a princípio, pelos imperativos do dever e da interdição, próprios a qualquer moral, estariam em oposição às formas de expansão que seriam próprias da vida.

Sobre esta questão, considere-se inicialmente que em vários textos Nietzsche se refere à sua desconfiança em relação à moral, fazendo alusão a toda moral e não a algum tipo particular de moral, como é o caso do Prefácio de *Para a Genealogia da Moral*,⁷⁷ ou do quinto livro da *Gaia Ciência*, quando ele se pergunta: “em termos gerais para quê moral (...)?”⁷⁸. Em ambos os casos, o que é colocado em questão não é o valor de um tipo específico de moral, mas da moral em geral.

⁷⁵ ABM, 228 [“dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist”].

⁷⁶ ABM, 221 [“das es *unmoralisch* ist zu sagen: ‘was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig’”]. Por exemplo, a abnegação não seria uma virtude num homem de comando.

⁷⁷ Cf.: GM, Prefácio, 6.

⁷⁸ GC, 344 [“wozu überhaupt Moral (...)?”].

A princípio e grosso modo, pode-se considerar que é uma característica própria de toda moral a contraposição à natureza e à vida. Neste sentido, Nietzsche afirma, em um fragmento de final de 1886 - primavera de 1887, o caráter "imoralista" da vida em seu atuar.⁷⁹ Mais precisamente acerca da relação entre moral e natureza, pode-se apontar a seguinte passagem de *Além de Bem e Mal*: "toda moral é, em contraposição a um *laisser aller*, um pouco de tirania contra a 'natureza', e também contra a 'razão'⁸⁰, pois não se pode conceber uma moral sem um imperativo do dever, sem um "cânon de 'deve' e 'não deve'"⁸¹. Portanto, num primeiro momento, toda moral é, de alguma forma, uma coerção e, como coerção, uma oposição ao "livre curso" da natureza.

Considerando que no parágrafo 188 de *Além de Bem e Mal* Nietzsche afirma que a tirania está mais próxima da natureza do que um *laisser aller*, não seria estranho que a moral pudesse ser associada à natureza. Isso não significa no entanto que Nietzsche estaria propondo alguma espécie de "naturalismo moral"⁸² ou alguma forma de moral que representasse um retorno à natureza, especialmente nos moldes de filósofos como Rousseau. A idéia de um retorno à natureza, como solução para os problemas da moral entendida como afastamento da natureza, tem por pressupostos: que existem ações naturalmente boas e ações naturalmente ruins; que em um "estado natural" o homem seria "bom"; - e que um "retorno à natureza" seria uma volta àquilo que seria naturalmente bom e às ações naturalmente boas. Complete-se que este tipo de raciocínio, que concebe uma natureza humana boa, é muitas vezes complementada pela idéia da origem desta natureza humana boa em Deus.⁸³

⁷⁹ Cf., p. ex., ABM, 259 e KSA 12, 274.

⁸⁰ ABM, 188 ["jede Moral ist, im Gegensatz zum *laisser aller*, ein Stück Tyrannei gegen die 'Natur', auch gegen die 'Vernunft'"].

⁸¹ Cf., Moral como contranatureza, 4 ["Kanon von 'soll' und 'soll nicht'"].

⁸² KSA 12, 380 ["moralistischer Naturalismus"].

⁸³ Cf.: KSA 12, 408.

Em um fragmento de 1887 Nietzsche afirma: “Restabelecimento da ‘natureza’: uma ação em si é perfeitamente vazia de valor”⁸⁴. Tal restabelecimento depende de quem o faz, da mesma forma como um “retorno à natureza” (*Rückkehr zur Natur*) é tomado por sua utilidade (ou prejuízo) para uma determinada forma de vontade de poder. No caso de Rousseau, ele é tomado pela própria moral dominante na modernidade, que é sintoma de uma forma de vontade de poder que constituiu um tipo de homem tanto “bom” quanto fraco e *afastado* da natureza. Para Nietzsche, esse tipo de proposição de retorno à natureza é apenas mais um capítulo da afirmação do tipo “bom homem”⁸⁵, “mediocre”⁸⁶, que é fruto da Revolução Francesa.

Diferentemente dessa interpretação, Nietzsche afirma que o homem é “um animal de rapina”⁸⁷ e apresenta o retorno à natureza como o retorno “à natural *imoralidade*, à natural ‘utilidade’ etc.”⁸⁸. Neste contexto, ele estabelece, de forma irônica, como sua tarefa, algo parecido com aquela dos filósofos naturalistas, de recondução de valores morais à natureza, diferenciando-se, no entanto, pela forma de conceber a natureza, que ele indica pela expressão “naturalidade da renascença”⁸⁹. Como exemplo de um tipo próximo a esta “natureza”, ele cita a figura de Napoleão (cf. adiante, III.2.4) que, utiliza para apontar a diferença que vem à tona quando o produto da moral, um tipo de homem desprezível, é comparado com um tipo não moral (*unmoralisch*).

Abandonando a proposição dos filósofos naturalistas, de que se poderia ter alguma moral “de acordo com a natureza”, Nietzsche mantém a tensão entre o *instinto da vida* e o *instinto de moral*, não admitindo qualquer proposição moral que fosse uma exceção a esta contraposição. Assim, mesmo uma “moral *saudável*”, uma

⁸⁴ KSA 12, 477 [*Wiederherstellung der ‘Natur’: eine Handlung an sich ist vollkommen leer an Werth*]. Cf.: II.2.6, II.2.7 e III.1.2.

⁸⁵ Cf., por exemplo: KSA 12, 453 [*guten Menschen*]; KSA 13, 289, 315 e 595.

⁸⁶ Cf., Incursões de um extemporâneo, 48 [*Mittelmässige*]. Cf.: GM I, 11.

⁸⁷ KSA 12, 421 [*ein Raubthier*].

⁸⁸ KSA 12, 380 [*auf die natürliche Immoralität, auf die natürliche ‘Nützlichkeit’ usw.*].

⁸⁹ Cf., Incursões de um extemporâneo, 48 [*Natürlichkeit der Renaissance*]. Cf., também, por exemplo: GM I, 16.

moral “dirigida por um instinto de vida”⁹⁰ não teria por vantagem estar “de acordo com a natureza”. Ora, considerando-se, por um lado, a forma como Nietzsche fecha as portas a qualquer possibilidade de solução para a contraposição entre natureza e moral – uma vez que admite a contraposição à vida até mesmo numa moral que afirma a vida – mas considerando-se também, por outro lado, que, para ele, toda moral de certa forma contribuiu (e contribui) para a ascensão do tipo homem,⁹¹ o que se pode inferir é que a auto-contradição entre natureza e moral é um fenômeno que participa dos conceitos “vida” e “natureza”, e que a oposição que a moral significa à vida/natureza é uma disposição da própria natureza. Desta forma, poder-se-ia afirmar que o “inimigo da vida”⁹² é a própria vida, pois a negação da vida se daria por uma disposição da própria vida e não de Deus, como se acreditou por muito tempo, pois não é Deus, mas a própria vida que, em seu processo de afirmação, dispõe a moral. Estas considerações permitem que se coloque também a seguinte questão: como poderia a vida pressupor como forma de sua auto-afirmação a sua auto-negação?

Por ora, o que se tem é que Nietzsche não rejeita a idéia de uma oposição básica entre moral e natureza, apontando mesmo a história da moral como a história da luta “com os instintos básicos da vida” e esta luta como “a maior imoralidade que teve lugar, até o momento, sobre a terra...”⁹³. Temos também que isto não significa um motivo para que ele rejeite a moral, especialmente em favor de algum tipo de vida mais próxima à natureza. Pelo contrário, percebe-se que a moral, enquanto uma resistência é algo necessário à própria afirmação da vida.

III.1.5 Da utilidade da moral para a vida

Como um primeiro argumento, no sentido de evidenciar que Nietzsche não rejeita sistematicamente toda moral e de que ele a percebe como útil à vida, poder-se-ia elencar um fragmento de fins de 1886, início de 1887, que apresenta uma “contra prova” à avaliação da moral como negação da vida. Neste fragmento, ele se

⁹⁰ Cf. Moral como contranatureza, 4 [“gesunde Moral” ... “von einem Instinkte des Lebens berrersch”].

⁹¹ Cf. p. ex.: GM III, 28. Cf. adiante, III.2.6.

⁹² Cf. Moral como contranatureza, 4 [“Feind des Lebens”].

refere a uma “utilidade (da moral) para a vida”, tanto pelo papel que a ela desempenha, para a manutenção do todo de uma sociedade contra a vontade de expansão dos indivíduos, cujo desdobramento irrefreado significaria o fim desta sociedade,⁹⁴ quanto por sua utilidade em manter os indivíduos (ressentidos) na existência. Este seria propriamente seu papel “como princípio de conservação”⁹⁵ diante do perigo constante no homem do ressentimento que é a sua tendência à autodestruição (cf.: II.3.5).

A utilização desse fragmento, no entanto, permitiria apresentar, como contra-argumento, que essa forma de moral corresponde à utilidade para uma forma específica de vida do tipo “homem de rebanho”, o que não seria, portanto, um argumento para justificar a manutenção da moral do ponto de vista da filosofia de Nietzsche. É mais produtiva, portanto, a análise daqueles argumentos de Nietzsche que apresentam a moral como algo útil à vida, a partir justamente da necessidade da contraposição, que é um fator indispensável para a expansão da vontade de poder. Conforme será visto mais adiante, é sob esse aspecto que o fragmento que citamos neste item encontra sua lógica.

Em relação à necessidade do tipo de contraposição que a moral (toda moral, inclusive a “moral da compaixão”) representa, pode-se citar, por exemplo, o parágrafo 7 da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, quando Nietzsche afirma que “a história humana seria uma tolice sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram”⁹⁶. Também na Terceira Dissertação pode-se ler: “se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem não teve até agora sentido algum”⁹⁷. Nesses dois textos, há uma clara referência à participação do negativo na formação de um tipo de homem mais elevado, que permite afirmar, ainda que provisoriamente, (cf. III.2.6), que a moral de escravos, especialmente na versão

⁹³ KSA 12, 429 [“mit den Grundinstinkten des Lebens” ... “die größte Immoralität, die bisher auf Erden dagewesen ist...”].

⁹⁴ A expansão do indivíduo significa o fim especialmente de uma sociedade aristocrática.

⁹⁵ KSA 12, 277 [“Gegenrechnung” ... “Nützlichkeit (da moral) für das Leben” ... “als Erhaltungsprinzip”].

⁹⁶ GM I, 7 [“die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist”].

⁹⁷ GM III, 28 [“Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das Thier Mensch bisher keinen Sinn”]. Esta questão será retomada adiante: III.2.6.

platônico-cristã (que realiza uma transvaloração de todos os valores afirmadores da vida/natureza/mundo...), participa da composição que constitui um tipo mais elevado de homem, somando-se àqueles valores próprios da moral de senhores – embora a participação de ambos nesta constituição se dê de formas diferentes.

A primeira questão a ser observada é que a resistência entre moral e natureza não significa, para Nietzsche, uma contraposição que poderia ser tomada em sentido absoluto, excludente, pois, para ele, o caráter contraditório,⁹⁸ a resistência, a contraposição, são características próprias de todas as coisas, uma vez que sem resistência nem se poderia falar em efetivação de forças.

Nesse contexto, pode-se retomar a discussão com os filósofos naturalistas, especialmente com Rousseau, que agem por preconceito, quando postulam um retorno à natureza como uma negação da moral. Eles reduzem, em última instância, a oposição entre moral e vida/natureza à forma simples de uma concorrência entre um *laissez aller* da natureza, por um lado, e o aspecto restritivo da moral, por outro, concebendo a moral como uma espécie de impedimento ao livre desenvolvimento das forças naturais. Essa forma de raciocínio permitiria concluir que a eliminação da moral seria proveitosa para a natureza. Diferentemente, Nietzsche afirma, no aforismo 188 de *Além de Bem e Mal*, que não se constitui uma objeção à moral o fato de que ela seja “um pouco de tirania contra a ‘natureza’”. E completa que, caso contrário, “se teria que proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão”⁹⁹, o que seria um contra-senso.

Nietzsche afirma também, nesse mesmo aforismo (188), que, sem alguma espécie de coerção, não se teria obtido nada de elevado no homem; não se teria produzido nada de elevado no campo da arte, da música, da razão ou da espiritualidade; nem teria sido possível, nos mais diversos povos, emergirem poetas, oradores, artistas e filósofos. E a título de exemplo ele escreve: “todo artista sabe

⁹⁸ Cf., p. ex.: A, Prefácio, 3. Especialmente onde ele lê: “a contradição move o mundo, todas as coisas são contraditórias consigo mesmas” [“der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend”]. (Cf. nota sobre a possibilidade de uma interpretação dialética dos escritos de Nietzsche em II.3.6).

⁹⁹ ABM, 188 [“ein Stück Tyrannei gegen die ‘Natur’ ... ‘man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft Unerlaubt sei”].

quão longe do sentimento de deixar-se levar se acha o seu estado 'mais natural', o seu livre ordenar, pôr, dispor, criar nos momentos de 'inspiração'¹⁰⁰. Todo artista é testemunha do rigor e sutileza com os quais ele obedece a mil regras e preceitos até chegar à sua obra. Nietzsche conhece pessoalmente como é difícil se tornar o que se é, a relação entre a mais alta espiritualidade e um certo ascetismo¹⁰¹ e a disciplina férrea que ele precisa se impor, para levar adiante seu empreendimento crítico. Por exemplo, no Prefácio de *O Caso Wagner*, após uma sequência de argumentos que incluem tanto a apresentação da moral como negação da vida, na forma de uma extenuação (*Müdigkeit*) própria do niilismo, quanto a indicação de sua tarefa como uma crítica dos valores, ele afirma que "para uma tal tarefa me foi necessária uma autodisciplina"¹⁰². Ora, uma autodisciplina significa, de alguma forma, uma moral, pois implica em interdições e imperativos, ou seja, em negação da natureza.

Para Nietzsche, portanto, a coerção, que é própria à moral, não se constitui em um argumento contra a moral, mas, ao contrário, nisso está o que ela possui de essencial e inestimável: "ser uma demorada coerção". Igualmente, quando ele se refere às formas de elevação do homem, afirma: "o essencial no céu como na terra, ao que parece, é (...) que se obedeça por muito tempo e numa direção", pois somente assim, pela "prolongada sujeição do espírito" é que se pode obter "alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfigurada, refinada, louca e divina"¹⁰³. Também em vários aforismos do último capítulo de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche faz uma

¹⁰⁰ ABM, 188 ["jeder Künstler weiss, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassen sein 'natürlichster' Zustand ist, das frei Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der 'Inspiration'"].

¹⁰¹ Cf. GM, III, 8 e 9: "um certo ascetismo, como vimos, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade e também entre as suas conseqüências mais naturais" ["Ein gewisser Ascetismus, wir sahen es, eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen"].

¹⁰² GC, Prefácio ["zu einer solchen Aufgabe war mir eine Selbstdisciplin von Nöthen"].

¹⁰³ ABM, 188 ["dass sie einlanger Zwang ist" ... "das Wesentliche, 'im Himmel und auf Erden', wie es scheint, ist [...], dass lange und in Einer Richtung *gehört* werde" ... "lange Unfreiheit des Geistes" ... "...dabei kommt und kam auf die Dauer immer Etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben, zum Beispiel Tugend, Kunst, Musik, Tanz, Vernunft, Geistigkeit, – irgend etwas Verklärendes, Refiniertes, Tolles und Göttliches"].

relação entre o rigor, a dureza para consigo mesmo e uma natureza elevada,¹⁰⁴ e a necessidade de submissão de gerações à disciplina para a obtenção de estágios superiores de espiritualidade.¹⁰⁵ Em todos esses casos, o que se percebe é uma relação direta entre a possibilidade de existência de um tipo destacado e a necessidade de uma moral, de algum tipo de sujeição.

Concluindo também a argumentação acerca de um retorno à natureza, pode-se dizer que, para Nietzsche, uma “naturalização da moral” (*Vernatürlichung der Moral*) tem por pressuposto a idéia da própria natureza como vontade de poder, como conflito e necessária contraposição (*Widerstand*) de forças. Assim, a moral, como parte deste mundo (da natureza) não poderia querer ser diferente do mundo, da natureza e da própria vida, que é falsidade e tirania,¹⁰⁶ uma vez que pertence a esse mundo e é, ela mesma, algo “imoral”(cf. anteriormente, III.1.2). Conclui-se, portanto, num primeiro momento, que a oposição entre moral e vida, é um capítulo dessa imoralidade. A natureza, enquanto vontade de poder, possui a tirania como parte integrante e necessária, inclusive quando se trata da tirania contra ela própria.

Nietzsche pode, portanto, colocar a moral em questão, mas não negá-la, ou negar sua utilidade para a vida. E, mesmo quando ele admite a contraposição que dispõe a moral, por um lado, e natureza e vida, por outro, não se pode tomar esta contraposição em termos absolutos, metafísicos, mas trágicos,¹⁰⁷ como máscaras necessárias em determinados jogos, como resistências necessárias ao próprio desdobramento da vontade de poder.¹⁰⁸

III.1.6 As diferentes críticas de Nietzsche à moral

Da mesma forma que Nietzsche estabelece distinções entre a “moral da compaixão” e a moral em geral, pode-se dizer também que sua indisposição para com a “moral da compaixão” é de outra ordem que aquela que ele demonstra para com a moral em geral. Um ponto de partida para a compreensão dessa distinção,

¹⁰⁴ ABM, 262.

¹⁰⁵ ABM, 219.

¹⁰⁶ Cf.: ABM, 259; KSA 12, 384.

¹⁰⁷ Cf.: KSA 12, 291.

pode ser encontrado no mesmo parágrafo (6) do Prefácio de *Para a Genealogia da Moral*. Nesse parágrafo, Nietzsche se refere à sua desconfiança em relação a toda moral, como algo que fora produzido nele pela “moral da compaixão”. A referência à “moral da compaixão” como produtora de sua desconfiança, permite que se associe, à sua ampla desconfiança para com a moral, duas questões que se completam: a necessidade de estabelecer um *pathos de distância* para que ele possa fazer uma crítica à “moral da compaixão” e a necessidade de se rever a concepção de moral de seu tempo, impregnada pela “moral da compaixão”.

A primeira questão pode ser associada ao dever de desconfiança do filósofo,¹⁰⁹ em função do qual Nietzsche se esforça por levar a contraposição entre moral, por um lado, e vida/natureza, por outro, às suas últimas consequências. Ele sabe que “pour être bon philosophe [...] il faut être sec, clair, sans illusion...”¹¹⁰, ou não se faz descobertas em filosofia. É por esta sua forma realista de fazer filosofia e pelo *pathos de distância* que ele estabelece em relação à sua cultura (ao meio que o constituiu), que ele pode perguntar, por exemplo: “por que moral em geral, se a vida, a natureza, a história são ‘amorais’?”¹¹¹. Como se percebe, esse *pathos* deve colocá-lo longe não somente da moral de sua época, mas de qualquer moral, de tal forma que ele possa ter a liberdade necessária à sua filosofia experimental, independentemente dos rumos que ela possa tomar. Esse estranhamento em relação à moral em geral permite a ele, ao constituir seu próprio discurso neste campo, fazê-lo sem precisar fingir que não vê a própria realidade da moral, suas incoerências, suas origens nada “divinas”... Ele se recusa a tomar como ponto de partida uma fantasia sobre a moral, para afirmar a necessidade para o homem de

¹⁰⁸ Conforme veremos adiante, III.2.6 e III.2.7.

¹⁰⁹ Cf.: ABM, 2.

¹¹⁰ ABM, 39. Ele parte de seu solo, dos pressupostos cartesianos (da dúvida) e kantianos (da crítica).

¹¹¹ GC, 344 [“wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte ‘unmoralisch’ sind?”]. Mais adiante, no aforismo 380, Nietzsche se refere novamente a esta distância necessária nos seguintes termos: “pensamentos sobre preconceitos morais, caso eles não devam ser preconceitos sobre preconceitos, pressupõem um lugar *externo* à moral, algum além de bem e mal, para o qual se deve ascender, subir, voar, – e eventualmente, em todo caso, um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de tudo que é ‘Europa’...” [“Gedanken über moralische Vorurtheile, falls sie nicht Vorurtheile über Vorurtheile sein sollen, setzen eine Stellung *ausserhalb* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut

uma moral. Pelo contrário, ele só pode voltar a falar nela depois de desnudá-la, de eliminar as ilusões que se associaram a ela. Se, para Nietzsche, aquilo sobre o que pior se meditou foi a moral, isso ocorreu porque nunca se tomou a moral em geral como um problema, porque nunca foi permitido pensá-la como “um preconceito, uma precipitação, algo provisório e talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado”¹¹².

A segunda questão a ser considerada sobre a crítica de Nietzsche à moral em geral decorre, de certa forma, da primeira. A idéia de uma transvaloração de todos os valores como Nietzsche propõe implica uma mudança em relação à forma como a moral é compreendida. Na modernidade, o termo “moral” remete à idéia de “moral das intenções”, à forma como a *décadence* se apropriou do termo, numa interpretação que parece não permitir que outra meta,¹¹³ que outra interpretação se associe ao termo “moral”. Ora, para Nietzsche, esta forma de se conceber a moral em geral como “moral das intenções” e de se impor ao conceito moral esta única possibilidade de interpretação é algo que deve ser superado.¹¹⁴ Trata-se, portanto, para Nietzsche, da necessidade de superação de um tipo de moral e de um tipo de interpretação que se apoderou do termo “moral”.

Não são, portanto, os mesmos motivos que levam Nietzsche a colocar em questão a “moral da compaixão” e o que identificamos como a moral em geral. Em relação à “moral da compaixão”, não se trata apenas de estabelecer um *pathos de distância*, mas de uma crítica necessária em função de seu próprio desdobramento num *passivo nihilismo*, de seu esforço (e este é o único que ela conhece) por dominar, reduzir e, se possível, eliminar o tipo de vida mais elevado e mais afirmador da própria vida; lógica e esforço que tendem a produzir um tipo de homem diante do qual é permitida a dúvida sobre a possibilidade de se obter alguma elevação do tipo

und Böse, zu dem man steigen, klettern, fliegen muss, – und im gegebenen Falle, jedenfalls ein Jenseits von *unsrem* Gut und Böse, eine Freiheit von allem ‘Europa’...”]

¹¹² ABM, 32 [“ein Vorurtheil (...), eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa von Range der Astrologie und Alchymie, aber jedenfalls Etwas das überwunden werden muss”].

¹¹³ Cf., por exemplo: GM III, 23. Cf.: II.3.4.

¹¹⁴ Cf.: ABM, 32.

homem, pois ela apresenta como única possibilidade de homem um tipo que não é "duro e elevado o suficiente para poder, como artista, dar forma ao homem"¹¹⁵.

III.1.7 Primeiras indicações para "a moral da crítica de Nietzsche à moral"

Se da crítica de Nietzsche aos "cientistas da moral" é possível apontar alguns aspectos de seu próprio procedimento crítico, e se de sua crítica pode-se inferir que ele não postula uma rejeição sistemática da moral, num próximo passo da análise deste seu procedimento crítico, pode-se elencar algumas indicações de uma forma de valoração, de uma moral, que perpassa seus escritos.

Partindo de afirmações do próprio Nietzsche temos, por exemplo, que "não se pode refletir sobre a moral, sem involuntariamente atuar moralmente e se dar a conhecer de forma moral"¹¹⁶; e também que as avaliações morais de uma pessoa "denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade"¹¹⁷. O que permite inferir também que algo da forma de valoração de Nietzsche também se expõe quando ele se ocupa da moral. A questão que deve ser colocada é: que moral pode ser vislumbrada por trás de sua crítica à moral? Em outros termos: sua crítica é sintoma de que tipo de valores? Que tipo de valoração ela permite?

Pode-se dizer que tais questões são decisivas para a compreensão do pensamento de Nietzsche, embora não sejam novas. Trata-se apenas, como ele, de considerar sua crítica como uma máscara e perguntar: "a que moral isto (no caso o próprio Nietzsche) quer chegar?"¹¹⁸ O problema que se coloca para a sequência de tais especulações é identificar o que esta máscara esconde. E isto não é tão simples quanto parece, pois Nietzsche não articula sua filosofia com a mesma ingenuidade dos demais filósofos, que acreditam tão piamente no que afirmam e que são sempre tão fiéis aos seus argumentos, que facilmente se deixam apreender. Diferentemente,

¹¹⁵ ABM, 62 ["...hoch und hart genug, um am *Menschen* als Künstler gestalten zu dürfen"]. Cf.: II.3.8.

¹¹⁶ KSA 12, 13 ["man kann nicht über Moral nachdenken, ohne sich nicht unwillkürlich moralisch zu bethätigen und erkennen zu geben"].

¹¹⁷ ABM, 268 ["verrathen etwas vom *Aufbau* seiner Seele, und wohin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Noth sieht"].

¹¹⁸ ABM, 6 ["auf welche Moral will es [no caso, o próprio Nietzsche] hinaus?"].

Nietzsche joga com seus argumentos e textos como num “baile de máscaras”. Mais ainda, ele sabe da possibilidade de uma tal busca e, como um mestre neste tipo de jogo, ele se dispõe a não facilitar a empresa...

O primeiro passo para apontar a moral que permeia os escritos de Nietzsche pode ser dado pela análise das virtudes que requisita para seu trabalho crítico. Segundo ele, sua crítica à moral, sua desconfiança e ceticismo diante dos valores morais, tem por base uma espécie de exigência moral que se associa a três virtudes básicas: a veracidade, a probidade (honradez) e a responsabilidade.

A veracidade (*Wahrhaftigkeit*) que Nietzsche associa ao seu trabalho é, a princípio, da mesma ordem da exigência de verdade da moral, pois também ele não se permite “nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais”, pois também ele é um “homem de *consciência*”, uma vez que também nele fala um “tu deves”¹¹⁹. Assim, quando ele coloca a moral em geral em questão, perguntando-se pelo valor e sentido da moral diante do fato de que a vida, a natureza e a história são “não-morais”, ele não se torna um imoralista no sentido de um “homem *sem* dever”, mas, ao contrário, revela alguém “envolto numa severa malha de deveres”¹²⁰, da qual não *pode* (*können*) sair, desatar-se, pois está ligado a esse dever por um duro destino. O que marca sua diferença em relação aos demais filósofos é que ele não se deixa prender nas malhas da crença na verdade; para ele a veracidade (cf.: II.2.1) se coloca como uma exigência moral. É como um herdeiro e descendente de uma longa tradição e por uma exigência interna da própria moral, por veracidade, que ele se empenha em conduzir a moral até suas últimas conseqüências, e realizar seu desejo mais íntimo:

¹¹⁹ A, Prefácio, 4 [“keine Lügenbrücken zu alten Idealen” ... “Menschen des Gewissens” ... “du sollst”]. Cf. também: GM III, 24; GC, 344 e em EH, Por que sou um destino, 3, onde se lê: “sua doutrina [a de Zaratustra], apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da covardia do ‘idealista’...” [“Seine Lehre [de Zaratustra] und sie allein hat die Warhaftigkeit als oberste Tugend – das heisst den Gegensatz zur Feigheit des ‘Idealisten’...”].

¹²⁰ ABM, 226 [“Menschen ohne Pflicht” ... “in ein strenges Gam und Hemd von Pflichten eingesponnen”].

“a auto-supressão da moral”¹²¹. E isto simplesmente porque a ele não resta outra escolha (cf.: II.3.6). Ele deve ir adiante no próprio caminho do niilismo.

A probidade (Redlichkeit¹²²) é a segunda virtude que possibilita que se fale em um ativo niilismo e em experimentalismo sem que isto implique em ser “sem moral”. Na forma própria como Nietzsche concebe a probidade, ela designa algo parecido com a exigência da veracidade, isto é, aquela dureza para consigo mesmo (“nós, os últimos estóicos!”¹²³), diante da exigência moral de negação da moral.¹²⁴ Nas palavras de Nietzsche, a probidade designa: “nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro”¹²⁵. Diferentemente de qualquer *laissez aller*, o experimentalismo do novo filósofo se dá num comprometimento para com o próprio “imperativo moral da natureza”. Um imperativo que diz: “deves obedecer seja a quem for, por muito tempo...”, mas que não é categórico como queria Kant, porém condicionado às próprias possibilidades do homem: “...senão perecerás e perderás a derradeira estima por ti mesmo”¹²⁶. O próprio obedecer está condicionado à possibilidade, em cada momento, de se fazer a “planta homem” crescer ao máximo às alturas.

A responsabilidade (Verantwortlichkeit¹²⁷) é a virtude que afasta definitivamente a idéia de que a crítica de Nietzsche se constituiria para lançar a moral numa espécie de relativismo.¹²⁸ Esta responsabilidade, no entanto, não é da mesma ordem daquela que se associa à falta, pecado e punição, e que corroboraria

¹²¹ A, Prefácio, 4 [“die Selbstaufhebung der Moral”]. Cf.: ABM, Prefácio e aforismo 32. Cf. também: Giacóia, 1997, 103-125.

¹²² Cf.: ABM, 227 e KSA 12, 206. Este termo pode ser traduzido por “seriedade”, mas aquela seriedade que se cumpre por um dever de honra e não a seriedade de uma espécie de atividade maquinal. Nietzsche toma também o cuidado para que não se confunda o termo “probidade” com sacrifício pela verdade, na mesma forma da vontade de verdade do metafísico (Cf.: II.2.2).

¹²³ ABM, 227 [“wir letzten Stoiker!”].

¹²⁴ Cf.: KSA 12, 206.

¹²⁵ ABM, 227 [“unsere feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrt um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt”].

¹²⁶ ABM, 188 [“moralische Imperativ der Natur” ... “Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange...” “...sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst” – tradução modificada].

¹²⁷ Cf.: ABM, 210; CI, Os quatro grandes erros, 7 e AC, 57.

a idéia da “moral das intenções”, do “sujeito livre”, que deve responder diante da lei por seus atos. Diferentemente, a responsabilidade que Nietzsche postula se coloca diante do grande perigo que seria se “jamais se alcançasse o *supremo brilho e imponência* do tipo homem”¹²⁹. Ela está associada às possibilidades, que se encontram no homem, de engrandecimento do tipo homem.¹³⁰ Ela é sinônimo de engajamento, de ação e não de enrijecimento, diante da lei moral, e punição. Este engajamento responsável tem por pressuposto que o homem, que a “planta homem” é “o *animal ainda não consolidado*”¹³¹ e que o crescimento desta “planta” não se dá apenas por um esforço da natureza,¹³² mas que pressupõe a ação do homem sobre si mesmo, uma vez que nele “estão unidos *criador e criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus espectador e sétimo dia”¹³³.

Sem estas virtudes, a própria liberdade de Nietzsche para criticar e demolir dificilmente se distinguiria de uma leviandade, e a inventividade para seu experimentalismo, dificilmente se distinguiria de um *laissez aller*. São elas que permitem interpretar a ação de Nietzsche, mesmo quando ganha contornos de desconfiança e de ceticismo,¹³⁴ como um engajamento para com algo, e não como uma ação inconseqüente de destruição.

Temos, portanto, dois aspectos distintos que permitem apontar para uma moral no procedimento de Nietzsche. Um primeiro, a autodisciplina, associada ao “tu deves” e “tu não deves”, ao rigor das regras que se lhe impõem para que ele possa obter um refinamento e levar seu próprio trabalho crítico a um termo (cf.

¹²⁸ Cf.: GM, Prefácio, 7 e GC, 345.

¹²⁹ GM, Prefácio, 6 [“wenn eine an sich möglich *höchste Mächtigkeit und Pracht* des typus Mensch niemals einreicht würde” – trad. modificada].

¹³⁰ Cf.: ABM, 212 e 272.

¹³¹ ABM, 62 [“das noch *nicht festgestellte Thier*”].

¹³² Cf.: GM, II, 1. Cf., anteriormente, II.3.2.

¹³³ ABM, 225 [“ist *Geschöpf und Schöpfer* vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag”].

¹³⁴ Cf. P. ex.: ABM, 209; AC, 54 e KSA 13, 22. Cf. também, anteriormente, II.2.

anteriormente, III.1.5). E um segundo, que são essas três virtudes que, para além de simples meios, se apresentam como pressupostos de seu procedimento no campo da moral. Todos estes aspectos, embora dados em uma nova interpretação, não deixam de ser uma ação moral, para a afirmação de uma determinada forma de vontade de poder (cf. anteriormente, III.1.2). Todos eles também não podem ser tomados de forma dogmática, tanto que, no mesmo aforismo 227 de *Além de Bem e Mal*, o próprio Nietzsche alerta: “cuidemos para que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos! A vida não é curta demais, para nela ainda – se enfadar? Seria preciso acreditar na vida eterna...”¹³⁵.

III.1.8 A moral que deve ser suprimida e a moral que deve ser conservada

A análise das virtudes que perpassam os escritos de Nietzsche, acaba levando ao confronto com expressões como “*Selbstaufhebung*” e “*Selbstüberwindung*”¹³⁶ da moral. Quando Nietzsche utiliza estes termos, especialmente o primeiro, num contexto que faz referência a Hegel, ele está indicando a idéia de auto-superação (*Aufhebung*¹³⁷), num sentido que inclui

¹³⁵ ABM, 227 [“...sorgen wir dafür, das wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden! Ist das Leben nicht hundert mal zu kurz, sich in ihm – zu langweilen? Man müsste schon an’s ewige Leben glauben, um...”].

¹³⁶ Respectivamente A, Prefácio, 4 e ABM, 32; EH, Por que sou tão sábio, 4. Ambos os termos são normalmente traduzidos por “auto-supressão” ou “auto-superação”.

¹³⁷ “Aufheben bedeutet im gewöhnlich Sprachgebrauch [Cf.: J. und W. Grimm: Dtsch. Wb. 1 (1854) 663ss.] vor allem 1. in die Höhe heben (elevare); 2. aufdecken (detegere); 3. davontragen (auferre); 4. wegnehmen, abschaffen (tellere); und im Gegensatz dazu, vermittelt durch den pragmatischen Zusammenhang von davontragen und behalten 5. bewahren (conservare). [...] Zu einer speziellen Bedeutung hat ihm Hegel verholfen, in dem er den Gegensatz der 4. und 5. Variante dazu benützte, einen Grundbegriff seiner Dialektik auszudrücken: ‘Dieser sprachgebrauchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zur Verwirrung Anlaß gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen’ [G. W. F. Hegel: Encyclop. der philos. Wiss. im Grundrisse (unter: <System der Philosophie>), hg. H. Glockner (1955) 1, § 96 Zusatz.]. Übersetzungen in ‘spekulativ weniger begabte Sprachen’ müssen sich behelfen mit: <sublate, absurd, supersending> (engl.), <elèvement, suppression, dépassement> (frz.), <soppressione, superamento> (ital.)”. Fonte: RITTER, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Não se deve perder também de vista que Nietzsche manifesta simpatia pelo conceito hegeliano de “*Aufhebung*” e também que ele concebe “*Widerstand*” como algo intrínseco a todas as coisas. O que não quer dizer que acate como um todo a filosofia de Hegel, definida por ele como “*Phanteismus*” [KSA 12, 147]; especialmente pelo aspecto racional que Hegel vê na história. Para Nietzsche a crença em uma teleologia é uma ingenuidade (KSA 12, 148).

supressão e conservação. Esta fórmula, pode ser uma chave para se poder passar à análise da moral que se conserva e da que é suprimida com a crítica nietzschiana.

Particularmente em relação a Nietzsche, essa superação significa a tomada de algo, de uma linguagem de sinais, por uma nova interpretação, que lhe dá outro sentido, obliterando o sentido anterior, num movimento que possui certa dependência (cf.: II.1.4). Independentemente, neste momento, do alcance e do significado mais amplo do termo hegeliano (*Aufhebung*), o mesmo é utilizado na abertura deste item para indicar essa certa dependência como algo que se mantém, possibilitando certa ligação no “processo” de interpretações.¹³⁸ Essa utilização possibilita também que se busque uma distinção entre aquilo que a interpretação nietzscheana suprime da moral e aquilo que ela mantém.

Ainda sobre a negação de Nietzsche, não se deve perder de vista que ela não se confunde com a negação própria do “estado psicológico de niilismo” (cf.: II.3.6), ou que seja um sinônimo de um cansaço, “como se não pagasse a pena levar todas essas coisas – o problema da moral – tão a sério”¹³⁹, ou mesmo um exemplo da forma própria da moral escrava de negar (cf.: II.2.3) que não cria propriamente valores, mas reinterpreta, (como é reinterpretação a “transvaloração de todos os valores” operada pelo cristianismo/*décadence*). A negação de Nietzsche não significa, “que ela (sua filosofia experimental) se detenha em um “não”, em uma

Esta utilização por Nietzsche de uma idéia tipicamente hegeliana aponta ainda para o fato de que uma aproximação de Nietzsche e Hegel (dialética) não seria, como afirma Deleuze (Cf.: 1991, 223ss), apenas do ponto de vista da disposição dos dados no conflito, mas que alguns termos hegelianos são importantes para Nietzsche descrever o próprio movimento que se processa no “caos” que é o mundo. Até mesmo porque ele é herdeiro do pessimismo, é dialético, “lógica adentro”, e não pode negar o solo onde pisa, da mesma forma que não pode articular sua crítica à metafísica sem dispor de conceitos...

Por fim, apesar da importância que este termo representa para nossa interpretação neste momento, também não se deve esquecer que ele não aparece frequentemente nos textos de Nietzsche, que utiliza, em alguns casos, o termo “*Selbstüberwindung*” ou simplesmente “*Überwindung*”, mas que preferencialmente utiliza a expressão “transvaloração de todos os valores” [“*Umwerthung aller Werthe*”] para definir o movimento que postula, de supressão e superação da moral/cultura de sua época.

¹³⁸ É por esta “certa ligação” no processo de dominações que se pode falar em um engajamento de Nietzsche por algum tipo específico...

¹³⁹ GM, Prefácio, 7 [“als ob es sich eigentlich gar nicht lohne, alle diese Dinge – die Probleme der Moral – so ernst zu nehmen”]. Cf.: GC, 345.

negação, em uma vontade de negação”¹⁴⁰, mas o seu negar é a sua fórmula para colocar as possibilidades de emergência de uma moral muito mais afirmadora do homem e da vida. Seu negar, sua “declaração de guerra”, é algo que participa da idéia mais ampla de uma “transvaloração de todos os valores”¹⁴¹.

Nietzsche apresenta o que ele nega nos seguintes termos: “Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*...”¹⁴². Ele nega aquele tipo de homem tido como “bom” na mesma proporção em que é fraco, doente e que tem a moral acima de si, como um fim e não como meio entre outros meios; um tipo de homem útil e não perigoso, que não inspira *temor* na mesma proporção em que é *desprezível*.¹⁴³ E a moral que ele nega é aquela que produz esse tipo de homem, que tem nele seu modelo/tipo fisiológico. Nietzsche faz uma “declaração de guerra” “contra a moral de rebanho”¹⁴⁴, contra a “moral de castração”¹⁴⁵, um tipo de moral que identifica na cultura de sua época e que quer ser a “moral em si”, absoluta, fazendo-se objeto de fé incondicional.

A idéia da crítica de Nietzsche, enquanto uma crítica à moral entendida como objeto de fé,¹⁴⁶ à “confiança na moral”, é indicada, por exemplo, no prefácio de 1886 à *Aurora*, quando afirma: “... eu iniciei o exame e o enterro de uma antiga *confiança*, uma confiança sobre a qual nós filósofos costumamos construir, já há alguns milênios e sempre novamente, como se fosse o fundamento mais seguro, embora toda construção até aqui tenha desabado: eu inicio o enterro da nossa *confiança na*

¹⁴⁰ KSA 13, 492 [“daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bleibe”].

¹⁴¹ Cf. adiante: III.2.9.

¹⁴² EH, Por que sou um destino, 4 [“Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohltätigen; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, – die *décadence-Moral*...”].

¹⁴³ Cf.: KSA 12, 414 e GM I, 12.

¹⁴⁴ KSA 12, 228 [“Kriegserklärung” ... “gegen die Heerden-Moral”].

¹⁴⁵ Cf.: KSA 12, 548s [“*Moral-Castratismus*”]. Nesse mesmo fragmento Nietzsche apresenta uma “receita” de como se constrói uma “*Moral-Castratismus*”.

moral¹⁴⁷. Também num fragmento de 1885/86 a moral, associada à fé, é apresentada por Nietzsche como seu problema básico nos seguintes termos: “de onde provém esse poder absoluto *da crença? Da crença na moral?*”¹⁴⁸. A negação, por Nietzsche da moral, enquanto crença, não se dá somente porque para ele “toda crença é um tomar-por-verdadeiro” e porque ela possui uma associação a um “mundo verdadeiro”¹⁴⁹, que não existe, mas porque ele precisa retomar a idéia de moral como meio, para que a moral deixe de ser sinônimo de “castração”.

Nietzsche nega uma interpretação que tem a moral como crença, como valor de fundamento seguro e como um sintoma de “*medo diante do acaso*”¹⁵⁰. Uma interpretação que já dura mais de dois mil anos e diante da qual ele apresenta o filósofo do “talvez a qualquer custo”¹⁵¹, o filósofo da “disposição para o acaso”¹⁵², o filósofo niilista.¹⁵³ Diante da qual ele mesmo se cuida, afirmando sobre seus escritos: “aqui não fala um fanático, aqui não se ‘prega’, aqui não se exige fé”¹⁵⁴.

Portanto, deve ser retirada, suprimida, a “confiança na moral”, bem como a confiança em valores metafísicos absolutos, normalmente colocados como “garantia” da moral, tais como Deus, verdade, natureza... Mas a moral deve ficar e tomar parte

¹⁴⁶ Conforme foi visto (II.3), é este tipo de moral que culmina num passivo niilismo. Sobre a relação entre crença (Glauben) e niilismo, cf.: KSA 12, 114, 126 e 354.

¹⁴⁷ A, Prefácio, 2 [“...ich begann ein altes *Vertrauen* zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pflegten, – immer wieder, obwohl jedes Gebäude bisher einstürzte: ich begann unser *Vertrauen zur Moral* zu untergraben”].

¹⁴⁸ KSA 12, 149 [“woher diese Allgewalt des *Glaubens? Des Glaubens an die Moral?*”]. Não é pouco importante o fato de que é neste mesmo contexto que ele afirma que não existem fenômenos morais, mas apenas “interpretações morais dos fenômenos”. Sobre crença [“Glauben”] veja-se também, p. ex., AC, 50 e GC, 344.

¹⁴⁹ KSA 12, 354 [“jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten” ... “wahren Welt”].

¹⁵⁰ KSA 12, 145 [“*Furcht vor dem Zufall*”].

¹⁵¹ Cf.: ABM, 32.

¹⁵² KSA 12, 467 [“*Lust zum Zufall*”].

¹⁵³ Em CI, Incursões de um extemporâneo, 32, pode-se ler: “se um filósofo pudesse ser niilista, ele o seria porque encontra o nada por trás de todos os ideais do homem. Ou ainda, nem sequer o nada – mas somente o indigno, o absurdo, o doente, o covarde, toda espécie de borra de caneca de sua vida, *bebida até o fundo...*” [“Wenn ein Philosoph Nihilist sein könnte, so würde er es sein, weil er das Nichts hinter allen Idealen des Menschen findet. Oder noch nicht einmal das Nichts, – sondern nur das Nichtswürdige; das Absurde, das Kranke, das Feige, das Müde, alle Art Hefen aus dem *ausgetrunkenen* Becher seines Lebens...”].

¹⁵⁴ EH, Prólogo, 4 [“hier redet kein Fanatiker, hier wird nicht ‘gepredigt’, hier wird nicht *Glauben* verlangt” – trad. modificada]. Recorde-se que seu receio é justamente que seus escritos se tornem verdades (cf.: ABM, 296).

da própria pluralidade de perspectivas necessária para se poder falar em um espírito mais elevado.¹⁵⁵ O que deve mudar, portanto, na interpretação de Nietzsche, é a relação do homem com a moral que, da mesma forma que a filosofia, deve passar a ser um instrumento de elevação do homem. Trata-se de uma dessacralização que visa permitir a disposição para o acaso, para o talvez, para o experimento. Mas não um experimento pela moral, mas pela elevação do homem, que deve ter a moral apenas como um meio entre outros meios: “arte, conhecimento, moral são meios: em vez de reconhecer neles o desígnio de elevação da vida, eles foram tomados em oposição à vida, como manifestação de Deus – de um mundo superior...”¹⁵⁶.

Como foi mencionado anteriormente, tanto no caso da moral quanto no da metafísica, uma vez suprimido o aspecto da “crença”¹⁵⁷ em incondicionados, há uma ruptura e já não se pode mais falar, como antes, em moral ou em metafísica. Mas quando se considera que esta superação (de uma forma de interpretar a moral) é o desejo mais íntimo da própria moral – pois é a única forma de se continuar falando em moral após a ruína dos antigos edifícios filosóficos, construídos sobre os antigos fundamentos absolutos –, tem-se um sintoma de algo que se conserva, possibilitando uma certa linearidade nesse “processo”.

Fica ainda a questão: o que é afinal esse tipo elevado, esse espírito “livre” em relação à vontade de verdade, ao qual Nietzsche se refere em seus escritos? Esta questão, cuja compreensão é o segundo passo para que sejam delineados os traços de uma moral a partir dos escritos de Nietzsche (pelo tipo de homem que ele apresenta como modelo), será desenvolvida no próximo capítulo. Até este momento, o que se tem é que este “espírito livre” não é o “sem lei”, mas aquele que está acima da lei, no sentido de que a lei está para ele e não ele para ela. O que se pode inferir também, até este ponto, é que neste traço, da inversão na relação com a lei moral,

¹⁵⁵ Cf.: GM I, 16.

¹⁵⁶ KSA 12, 572s [“Kunst, Erkenntniß, Moral sind Mittel: statt die Absicht auf Steigerung des Lebens in ihnen zu erkennen, hat man sie zu einem Gegensatz des Lebens in Bezug gebracht, zu “Gott”, - gleichsam als Offenbarungen einer höheren Welt, die durch diese hier und da hindurchblickt...”]. Cf. Também, sobre a moral como meio, por exemplo, KSA 12, 408. E a “receita” para se fazer uma moral ter valor absoluto em KSA 12, 548 e 549.

está o ponto básico da moral que Nietzsche afirma. Sua crítica à moral pode ser apresentada como um “instrumento de guerra para instrumentos de paz”¹⁵⁸, um meio para liberar a própria moral como meio. E a realização dessa crítica já implica numa liberdade diante da moral, numa “*práxis*”, própria ao espírito livre e ao próprio Nietzsche em textos como a *Genealogia*.

A crítica de Nietzsche à moral não possui, portanto, apenas um sentido negativo, nem mesmo como uma negação da negação, mas ela é condição de afirmação e já, enquanto exercício, uma afirmação. A própria “*história efetiva da moral*”¹⁵⁹ pode ser aqui associada à idéia de uma “história natural do espírito livre”, ou “história natural dos homens mais elevados”¹⁶⁰. Ela está ainda necessariamente associada à pergunta “o que é destacado?”¹⁶¹. É neste sentido que ele precisa colocar a moral como problema, como ela nunca fora até então colocada,¹⁶² que ele precisa fazer uma genealogia da moral que encontra na Europa de sua época, pois ele entende a moral de seu tempo como o resultado de uma longa história.¹⁶³ Uma história que não somente coloca um fato, mas que também abre inúmeras possibilidades.

¹⁵⁷ Cf. GM III, 24.

¹⁵⁸ KSA 12, 415 [“Kriegswerkzeug zu Friedenwerkzeugen”]. Cf. KSA 13, 26.

¹⁵⁹ GM, Prefácio, 7 [“*Wirkliche Historie der Moral*”].

¹⁶⁰ KSA, 12, 82 [“*Naturgeschichte des freien Geistes*” ... “*Naturgeschichte des höheren Menschen*”].

Cf.: KSA, 12, 83.

¹⁶¹ ABM, capítulo IX [“*Was ist vornehm?*” – trad. modificada]. Cf.: KSA 12, 86.

¹⁶² Cf.: GM, Prefácio, 6. Cf.: GC 345.

¹⁶³ Cf. Por exemplo: ABM, 199.

III.2 "NOSSAS VIRTUDES. INDICAÇÕES PARA UMA MORAL DO FUTURO"¹

Como foi visto anteriormente, tanto pela sua autodisciplina quanto pela referência a algumas virtudes ("veracidade", "probidade" e "responsabilidade"²) que norteiam seu trabalho crítico, já se pode falar de uma moral que perpassa os escritos de Nietzsche. Como foi visto também, a análise da crítica de Nietzsche à moral e o levantamento de alguns aspectos da moral que ele nega já fornecem algumas indicações para a compreensão dessa "moral do futuro".

Para se dar um passo adiante na análise dessa moral, outros aspectos devem ser considerados. Um primeiro é dado pela fórmula "Jenseits von Gut und Böse", que permite a Nietzsche situar seu "campo" moral em um horizonte amplamente separado e distinto daquela forma de valoração moral com a qual se contorce a cultura moderna. Um segundo tem lugar com a análise do tipo fisiológico que Nietzsche defende e, por conseguinte, da forma de vontade de poder que se oculta em sua crítica à moral, pois, conforme foi visto (III.1.2 e III.1.7), toda moral e todo discurso no campo da moral correspondem sempre à proposição de um tipo fisiológico e de uma determinada forma de vontade de poder, e a crítica de Nietzsche não poderia se constituir numa exceção. E um terceiro aspecto é dado pela análise da própria proposição moral de Nietzsche, uma proposição "além de bem e mal", onde moral é meio para se obter o engrandecimento do homem, meio para tornar possível a emergência de um tipo "além-do-homem", possível após o niilismo, e que é denominado, por exemplo, "homem redentor", "espírito livre", "filósofo do futuro" etc.

A organização deste capítulo obedece a própria disposição desses aspectos. De início, será feita uma análise e tentativa de tradução da "divisa" que Nietzsche

¹ KSA 12, 78. ["Unsere Tugenden. Fingerzeige zu einer Moral der Zukunft"].

² Essas virtudes são próprias de um tipo aristocrático: as duas primeiras associadas, respectivamente, ao "indivíduo soberano" (Cf.: GM II) e às próprias origens do termo "bom" = nobre = veraz (Cf. GM I); e a última como uma peculiaridade do "novo destacado" (Cf.: ABM, 227).

escreve na frente de seu livro de 1886; para isso será tomada, de forma comparativa, aquela outra que ele *não* utiliza como título desse escrito: **"Jenseits von Gut und Schlecht"**, procurando definir os campos onde se fala de moral e onde se pode falar de uma nova moral. Em seguida, terá lugar a análise do tipo proposto como "o melhor" pela moral de Nietzsche. Neste sentido, será disposta, primeiramente, uma apresentação de algumas características gerais que se associam ao termo **aristocracia** ou a uma **"Vornehmheit"** em geral. Na sequência, será apresentada uma distinção entre o tipo mais elevado de homem, que se modela no contexto da moral que perpassa os escritos de Nietzsche, e aquilo que poderia ser entendido como um "culto ao herói", ou como a expectativa do retorno de formas aristocráticas guerreiras. Essa distinção se desdobrará considerando os seguintes aspectos: que para Nietzsche este **tipo aristocrático guerreiro**, expansivo, independente de qualquer avaliação de "bom e mau", é um dos tipos que **participa na constituição do homem**; que a utilização por Nietzsche de tipos estabelecidos como "maus" pela própria modernidade se dá, em muitos casos, no contexto de uma **"contraposição" ao tipo "homem bom"**, que é fruto das "idéias modernas"; que o seu recurso a povos, raças e tipos guerreiros ocorre, em alguns casos, como **parte da história da emergência de formas de valoração**. Após essa distinção, terá lugar uma primeira análise da questão **"o que significa para nós hoje ainda a palavra 'destacado'?"**; a indicação do **"tipo mais elevado de homem" como meta**; a apresentação de alguns aspectos do que muitas vezes ele denomina como **"espíritos livres"**, fórmula que traduz, em parte, aquele tipo proposto e defendido em sua moral; e a **transvaloração de todos os valores**, que se associa a este tipo. Por fim, será retomada a questão tratada anteriormente (o que é a moral afinal?), mas recolocando-a na seguinte forma: **o que é uma "vornehme Moral"³ afinal?**

³ CW, Epílogo.

III.2.1 "Jenseits von gut und schlecht?"⁴

As expressões "Gut und Böse" e "Gut und Schlecht"⁵ são particularmente caras a Nietzsche, que utiliza a primeira para compor o título de seu livro de 1886 e as duas juntas para nomear a primeira dissertação de sua *Genealogia*.

Para uma análise e uma eventual tentativa de tradução das expressões "Jenseits von Gut und Böse" e "Jenseits von Gut und Schlecht", o ponto inicial e mais elementar que deve ser considerado é a forma como Nietzsche articula a preposição "Jenseits"⁶ à expressão "Gut und Böse" (tomando a construção mais conhecida como exemplo) sem se utilizar do genitivo, que resultaria em: "Jenseits des Guten und des Bösen". Sua opção pela preposição "von" já indica, no caso, que "Gut und Böse" possuem um significado específico quando dados nesse conjunto, denotando um conceito único.

Deve-se ter presente também, para essa análise/tradução, que essas expressões estão associadas, conforme foi visto (III.1.3), às formas específicas de valoração nobre e escrava. Essas formas de valoração, cuja análise da emergência e desdobramento histórico é o tema central da Primeira Dissertação da *Genealogia*, aparecem no 16º parágrafo, como partes de um conflito: "os dois valores

⁴ Essa expressão é proposta por Nietzsche em um fragmento de 1886/87 (KSA 12. 231), como um possível título de cunho polêmico, provavelmente para a *Genealogia da Moral*. Cf. foi visto em I.1.1 e I.1.3.

⁵ Além do que já foi apontado em nota (III.1.3), outras peculiaridades destes termos devem ser observadas quando se trata de sua tradução para o português:

a) não há uma distinção em alemão, a não ser em contexto, entre o adjetivo "gut" = bom (p. ex.: "ein gutes Buch" = um bom livro) e o advérbio "gut" = bem (p. ex.: "etwas gut kennen" = conhecer bem algo);

b) praticamente todo adjetivo em alemão pode ser substantivado. Assim, "das Gute", (que Nietzsche utiliza, por exemplo, no título da Primeira Dissertação: "Gut und Böse", "Gut und Schlecht") seria "o bom", um substantivo que não existe na língua portuguesa;

c) não há na língua alemã um substantivo alternativo para designar o que denominamos de "bem", o mesmo termo "Gut" que designa "bom" designa também "bem", tanto no sentido de bem material quanto no moral/religioso (p. ex.: "das höchste Gut ist Gott" = Deus é o sumo bem)*;

d) Nietzsche utiliza também com uma certa frequência o termo "der Gute" para designar "o bom" = "o homem bom".

[* No dicionário Langenscheidts o termo "bem" é traduzido por "das Gute". No entanto, este termo – "das Gute" – não consta em dicionários alemães como Wahrig e W. Grimm; mas apenas o termo "Güte" = "benignitas" = "bondade". P. ex.: "die Güte Gottes" = A bondade de Deus – ou divina].

⁶ "Jenseits" = do outro lado ↔ "Diesseits" = deste lado de algo. Normalmente à preposição "Jenseits" segue-se um genitivo (ele próprio já é uma construção, que remonta ao século XVI, do termo "Jenseit" acrescido da terminação "s" do genitivo) ou um dativo (cf.: W. Grimm).

contrapostos 'bom e ruim', 'bom e mau' travaram na terra uma luta terrível, milenar...⁷. Somando-se aquelas informações acerca dos tipos de valoração moral, aos quais essas expressões remetem, e esta idéia de um permanente conflito entre ambas, poder-se-ia traduzir os termos "gut und schlecht" x "gut und böse", por "bom e ruim" x "bom e mau".

Dado esse primeiro passo e admitindo-se que as iniciais maiúsculas nos títulos estariam apenas indicando uma substantivação desses termos, sem que isto implicasse num afastamento daquela oposição básica, teríamos talvez não somente uma tradução, mas também a solução para o enigma que Nietzsche propõe no parágrafo 17 da mesma Primeira Dissertação: "...o que eu desejo com a perigosa divisa inscrita na frente do meu último livro: 'Além de Bem e Mal' ... Ao menos isto não significa 'Além de bom e ruim'⁸. A questão se encerraria acatando-se a idéia de que o modo de valoração de que ele pretende estar afastado é aquele que se exprime pela fórmula: "bom e mau", própria da moral escrava, e não da que se exprime pela fórmula "bom e ruim", própria da moral nobre.

Essa indicação, no entanto, mesmo não estando propriamente errada, e mesmo que em parte já esteja solucionando o enigmático parágrafo 17, não encerraria, enquanto compreensão e conseqüente tradução, a riqueza da expressão "Jenseits von Gut und Böse" na forma como é utilizada por Nietzsche. Para se chegar a um ganho, para além desta primeira tentativa de tradução/solução, deve-se voltar ao texto da *Genealogia*, na Terceira Dissertação, onde se lê: "o estado supremo, a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundamento das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo 'saber', 'verdade', 'ser', sendo libertação de

⁷ GM I, 16 ["Die beiden entgegengesetzten Werthe 'gut und schlecht', 'gut und böse' haben eine furchtbaren, Jahrtausende lange Kampf auf Erden gekämpft..."].

⁸ GM I, 17 ["...was ich will, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: 'Jenseits von Gut und Böse' ... Dies heisst zum Mindestens nicht 'Jenseits von Gut und Schlecht'"].

todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também de bem e mal"⁹. Nesse texto, que aparentemente estaria em contradição com as conclusões a que se chega a partir das análises da Primeira Dissertação acerca de "Gut und Böse", Nietzsche remete seu leitor ao significado que a expressão além (Jenseits) possui dentro de uma tradição religiosa: um "outro mundo", em oposição a "este mundo" de bem e mal.¹⁰ Como uma forma de ilustrar essa utilização num sentido moral/religioso, recorde-se, por exemplo, a promessa da serpente a Eva,¹¹ de lhe revelar o conhecimento de "bem e mal".

Considerando especialmente essa associação do termo "Jenseits" à idéia de "redenção", e a forma como se interpretou este mundo como o "mundo de bem e mal"¹², em oposição a um mundo verdadeiro, das idéias verdadeiras, pode-se dizer que Nietzsche está deliberada e provocativamente utilizando-se dessa expressão para indicar que também a moral que ele articula propõe um "além", mas que seu além é em relação àquele mundo, ao qual corresponde a interpretação platônico-cristã, a "moral da compaixão", a *décadence*, e em relação ao tipo de homem que ela produz. É neste sentido que ele afirma: "bem e mal" é apenas uma variedade desse problema", referindo-se então "à vida empobrecida, à vontade de fim, ao grande cansaço"¹³, que diz não a este mundo e à vida. Resumidamente, pode-se afirmar que Nietzsche postula um além de todo "além", de toda interpretação que se articula com a idéia de um "além" para negar um "aquém".

⁹ GM III, 17 ["Der höchste Zustand, die Erlösung selbst, jene endlich erreichte Gesamt-Hypnotisierung und Stille, gilt ihnen immer als das Geheimniss an sich, zu dessen Ausdruck auch die höchsten Symbole nicht ausreichen, als Ein- und Heimkehr in den Grund der Dinge, als Freiwerden von allen Wahn, als 'Wissen', als 'Wahrheit', als 'Sein', als Loskommen von jedem Ziele, jedem Wunsche, jeden Thun, als ein Jenseits von Gut und Böse" – tradução modificada]. Cf.: GM I, 12.

¹⁰ Cf. também: EH, Por que sou um destino, 8. Especialmente onde se lê: "inventada a noção de 'além', 'mundo verdadeiro', para desvalorizar o único mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa!" ["Der Begriff 'Jenseits', 'wahre Welt' erfunden, um die *einzigste* Welt zu entwerthen, die es giebt, – und kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!"].

¹¹ Gênesis, 4, 5 e 22.

¹² Carta a Overbeck de 23.07.1884, citada por C. P. Janz, II, 311 ["...die Welt des Guten und Bösen"]. Cf.: GC, 380.

¹³ CW, Prólogo ["'Gut und Böse' ist nur eine Spielart jenes Problems" ... "Das verammte Leben, der Wille zum Ende, die große Müdigkeit"].

Há, portanto, na fórmula “Jenseits von Gut und Böse” a confluência tanto do sentido inicial (que é dado pela expressão “gut und böse” [bom e malvado] e que remete à forma específica de valoração escrava), quanto dos contornos que essa forma de valoração ganhou em seu próprio desdobramento: como a negação deste mundo por um “além”. Assim, uma nova tentativa de tradução dessa expressão não poderia perder de vista que “Gut und Böse” é “bom e mau”, mas também “bem e mal”. Neste sentido, mesmo que essa expressão seja traduzida apenas por “além de bem e mal”, deve-se ter presente o seu significado como: do outro lado da moral socrático-platônico-cristã (bem e mal) que tem seu movimento gerador na forma escrava de valorar (bom e mau).

Partindo-se do princípio de que são duas interpretações opostas que se apresentam nesse contexto (uma que é a interpretação moral de bem e mal e que se articula com a cisão entre “este mundo” e um “além deste mundo”, e outra que aponta para além dessa oposição) pode-se adentrar mais alguns passos na compreensão do que ele toma para si e do que ele rejeita, analisando o próprio significado que possuem alguns termos-chave no contexto de cada uma dessas interpretações.

Na interpretação que se associa a “Gut und Böse”, no bojo da qual, aliás, se acredita saber o que é o “bem”, o termo “Gut” designa os “instintos do animal homem de rebanho”; o termo moral: “*moral de rebanho*”¹⁴; cultura: “amestrar o animal de presa ‘homem’ e reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”¹⁵; etc.

Por outro lado, na interpretação que Nietzsche associa a “Gut und Schlecht”, “gut” é “tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”; “schlecht” significa “tudo o que procede da fraqueza”¹⁶; e moral é apenas um “meio para o poder”¹⁷; etc.

¹⁴ ABM, 202 [“Instinkte des Heerdenthiers Mensch” ... “*Heerden-Moral*”].

¹⁵ GM I, 11 [“aus dem Raubthiere ‘Mensch’ ein zahmes und civilizirtes Thier, ein *Hausthier* herauszuzüchten”].

¹⁶ AC, 2 [“Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht” ... “Alles, was aus der Schwäche stammt”]. Cf.: KSA 13, 192 e 481.

¹⁷ Cf.: KSA 12, 408 e 157 [“*Mittel zur Macht*”]. Esta questão será retomada adiante.

Dadas essas características primárias que separam "Gut und Schlecht" de "Gut und Böse" e o fato de que Nietzsche *não* designa sua filosofia como afastada de "bom e ruim" (da forma nobre de valoração), mas de "bem e mal" (que é o mundo das "idéias modernas"¹⁸, no qual predomina a forma escrava de valoração, a "moral do rebanho", "da compaixão"..., um mundo do qual ele precisa se afastar, cruzar mares, encontrar novos horizontes¹⁹), tem-se alguns traços básicos da moral que ele defende. Outros importantes traços da moral que se articula "além de bem e mal" podem ser delineados pela análise de alguns tipos que Nietzsche normalmente identifica como estando "além de bem e mal", um horizonte que compreende desde a "besta louca", até a criança²⁰, numa amplitude que chama a atenção para o fato de que a idéia de *exterioridade* não implica uma unidade, mas uma *pluralidade* de possibilidades, que há várias e diferentes formas de se colocar "além de bem e mal". Nesse sentido, pode-se dizer que a própria compreensão da proposição moral de Nietzsche, a partir de tipos que se encontram "além de bem e mal", passa, necessariamente, pela elucidação de várias possibilidades que se associam a essa expressão, uma vez que é pela análise desses diversos tipos que se pode delinear algumas das diferentes maneiras de se colocar "além de bem e mal", como pode ser visto nos próximos itens.

III.2.2 Uma "*vornehmheit*" em geral

Pode-se dizer que até este momento foram reunidas algumas características da moral que Nietzsche nega, alguns traços do que ele afirma e a indicação da possibilidade de se adentrar na moral que ele afirma pela análise do tipo que ele apresenta como ideal de homem. Um tipo apontado pelos termos "Übermensch"²¹ ou

¹⁸ ABM, 202 ["modernen Ideen"]. Cf., p. ex.: EH, Além de bem e mal, 2; GM, Prefácio, 6 e GC, 380. Lembrando sempre que, para Nietzsche, a modernidade se inicia com Sócrates.

¹⁹ Cf.: KSA 10, 53; GC, 343 e GC, Apêndice: "Para novos mares" ["Nach neuen Meeren"]. Nestes textos Nietzsche associa a expressão "jenseits von Gut und Böse" à idéia de lançar-se no mar para atravessá-lo, como fizera Colombo, em busca de novos mundos. Cf. também: C. P. Janz, II, 453.

²⁰ Cf.: GM I, 11; II, 16. Cf. também, K. Löwith, 1986, 29.

²¹ A discussão acerca da tradução do termo "Übermensch" para a língua portuguesa tem suas expressões mais significativas em notas de Rubens Torres Filho (da p. 184 do volume II das *Obras incompletas* de Nietzsche, publicada na Coleção Os Pensadores), que traduz o termo por "além-do-homem", e de Roberto Machado (da p. 45 de *Zaratustra – Tragédia nietzschiana*), que argumenta a

"Vornehm"²², a respeito do qual já se sabe que se encontra *além de bem e mal*, e sobre o qual deve-se acrescentar, de início, que igualmente à expressão "além de bem e mal", envolve uma pluralidade. Para tornar possível uma diferenciação entre as várias utilizações, por Nietzsche, desses termos, que, a princípio, indicam um modo de ser "além de bem e mal", serão apresentados alguns aspectos do que pode ser denominado como uma "*Vornehmheit*" em geral. Em torno dessa expressão, serão reunidas algumas características comuns às várias formas como Nietzsche identifica uma aristocracia (quando ele se refere a antigos povos e raças) e os tipos destacados (que aparecem na história aqui e acolá como acasos felizes, porém indesejados). Essas características devem dar um primeiro "padrão", a partir do qual poder-se-á, na seqüência, passar às especificações do tipo de homem que interessa mais propriamente a esta pesquisa.

favor da tradução por "super-homem". Optamos pela primeira justamente para evitar a associação que acompanha o termo "super-homem", na língua portuguesa, a um tipo fisicamente superior, o que associaria o pensamento de Nietzsche a um culto de heróis. Ao acatarmos a tradução "além-do-homem", no entanto, não gostaríamos que se perdesse a conotação de "über" no sentido de "sobre", que se encontra nas origens (medievais) do termo "Übermensch" associado ao adjetivo "übermenschliches" (sobre-humano) e à idéia de "sobrenatural", e também na própria oposição que Nietzsche faz entre "Übermensch" e "Unmensch" (= desprovido de humanidade, animal, monstro; que poderia ser lido como "abaixo do homem") (cf.: KSA 12, 426). Não gostaríamos também que "além" pudesse ser associado à idéia de algum tipo "além deste mundo", como ficaria denotado pelo termo alemão "Jenseits..." (= "além", cf. vimos anteriormente). "Além" deve designar aqui a elevação do homem para além (ou acima) do homem medíocre que é produzido pela moral de rebanho.

²² O termo "vornehm" é normalmente traduzido por "distinto, nobre" e "Vornehmheit" por "distinção, nobreza" (Langenscheidts). Para retratar o que Nietzsche está querendo expressar, no entanto, é imprescindível lançar um olhar mais atento ao termo: a palavra "vornehm" é composta pelo prefixo "vor[n]" (= adiante) mais o radical "nehm" (= tomar). Há várias utilizações do termo "vornehm" que confluem para a forma como ele se encontra no idioma alemão no século XIX (Cf.: W. Grimm, 1854). Uma utilização, que se apoia numa compreensão mais recente de "vorn" ["vome", "vomen"], designa algo que é tomado ["nehmen"] do grupo e colocado à frente, escolhido, separado: "aus einer Gruppe hervorzunehmen" (Fr. Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutsche Sprache*). Outra utilização, bem mais antiga, toma o termo "vornehm" como sinônimo de "in vor liegt" = estar à frente, como sinônimo de "eximius", de "excelens", de "aristos". É também pela forma como o termo fora utilizado em épocas mais remotas que ele se associa a "Adelung" = "enobrecimento", designando uma prerrogativa ligada ao nascimento, classe, aplicando-se, por exemplo, em relação a uma família: "aus einer der vornehmsten Familie des Landes" = "de uma das mais nobres famílias da região". Também neste sentido ele designa "raro", em oposição a "gemeine" = "comum".

No que se refere à tradução do adjetivo "vornehm" por "nobre" e do substantivo "Vornehmheit" por "nobreza", deve-se atentar para o fato de que o termo "nobre" se traduz para o alemão como "adelig" (adjetivo) e "Adel" (substantivo), termos que Nietzsche utiliza, da mesma forma que utiliza o termo "Aristokratie" quando quer se referir à aristocracia. Portanto, para não se perder de vista o significado de "destacado", "tomado e colocado à frente", tão próprio do período em que Nietzsche escreve seus textos, manteremos, quando o contexto exigir, o termo no original.

Uma primeira característica do “tipo” (genérico) aristocrático é aquela dada pelo próprio termo “Vornehm”, designando “destacado”, colocado à frente, separado do grupo²³ (gemein). Essa sua separação, seu *pathos de distância*, se dá pela fé (*Glaube*) que ele tem em si, pois ele “sabe que se encontra no alto”²⁴. É acima de tudo essa fé, “alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si”, que a torna nobre: “a alma nobre tem reverência por si mesma”²⁵.

Dessa primeira, decorre uma segunda característica, essencial a uma “aristocracia boa e sã”, que ela “não se sinta como função (...), mas como *sentido* e suprema justificativa”²⁶. Somente uma aristocracia saudável possui aquela “crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se”²⁷.

Por essa mesma hierarquia, na qual o tipo aristocrático se reconhece como “destacado, colocado acima”, ele reconhece também aqueles que lhe são iguais, tanto por sua “efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor” quanto pelo fato de “pertencerem a um corpo”²⁸. E estes semelhantes movem-se entre si “com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem no trato consigo”²⁹. Nesse grupo, a própria igualdade na convivência com a tensão, na “luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais”³⁰, que torna este

²³ Cf.: ABM, 270, 271. Cf. anteriormente, III.1.3, em nota de rodapé.

²⁴ ABM, 265 [“weiss sich in der Höhe”].

²⁵ ABM, 287 [“irgend eine Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat” ... “Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich”].

²⁶ ABM, 258 [“sich nicht als Funktion [...], sondern als [...] Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt”].

²⁷ ABM, 265 [“unverrückbaren Glauben, dass einem Wesen, wie ‘wir sind’, andre Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben”]. Por este princípio tem-se claro quem deve estar no topo de uma hierarquia estabelecida pelo nobre. Tem-se claro também a oposição deste princípio à idéia de rebanho. O próprio termo “rebanho” já designa “meio”.

²⁸ ABM, 259 [“nämlich deren thatsächliche Ähnlichkeit in Kraftmengen und Werthmaassen” ... “Zusammengehörigkeit innerhalb Eines Körpers”].

²⁹ ABM, 265 [“mit der gleichen Sicherheit in Scham und zarter Erfurcht, welche sie im Verkehre mit sich selbst hat”].

³⁰ ABM, 262 [“unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen *ungünstigen* Bedingungen”].

tipo duro, cultivador de si, reservado e educador, é o que possibilita a condição da igualdade³¹ e o respeito entre os pares.

Bem diferente é a relação deste tipo aristocrático com aqueles que não são seus iguais. Quando voltados para fora, para o que lhes é estranho ("...ali onde começa o que é estranho, o estrangeiro"), eles deixam as marcas do "bárbaro" por onde passam: "Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, retornam à inocente consciência dos animais de presa..."³². Eles têm claro "que, frente aos seres de categoria inferior, a tudo estranho-alheio, pode-se agir ao bel prazer ou 'como quiser o coração', e em todo caso, 'além de bem e mal'"³³. Essas características, no entanto, que produzem uma ressonância um tanto desconfortável nos ouvidos modernos, nem são, no entender de Nietzsche, particulares a uma aristocracia, pois nisto ela é apenas como todo corpo saudável, que procura o confronto, que procura combater para se expandir e dominar.³⁴ A necessidade de inimigos, para uma aristocracia, se dá por algo que é comum a toda forma de vontade de poder, pela necessidade de resistência. O que ela tem de particular é que, para ela, esses inimigos representam também canais de escoamento, o que permite ao nobre ser "bem amigo"³⁵.

O nobre, sinônimo de uma permanente tensão elevada, diferentemente do "covarde", possui disposição para o combate,³⁶ diz "sim" ao conflito. Esse aspecto é de tal forma capital para uma aristocracia sã que, normalmente, sua dissolução está

³¹ Observe-se uma diferença fundamental em relação ao próprio termo "igualdade". Numa sociedade como esta Nietzsche pode falar em igualdade, mesmo tendo afirmado que a "igualdade entre os homens" ["Gleichheit der Menschen"] (Schlechta III, 472) é a maior de todas as mentiras. No contexto desta afirmação (igualdade = mentira), o que está em questão é a igualdade como "instinto de rebanho" ["Heerden-instinkt"], com a idéia de "sempre mais equiparar o homem ao homem" ["immer mehr Menschen als Menschen gleichzusetzen"] (III 514).

³² GM, I, 11 ["...dort wo das Fremde, die Fremde beginnt" ... "Sie genossen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens zurück..."].

³³ ABM, 260 ["dass man gegen die Wesen niedrigeren Ranges, gegen alles Fremde nach Gutdünken oder 'wie es das Herz will' handeln dürfte und jedenfalls 'jenseits von Gut und Böse'" – tradução modificada].

³⁴ Cf.: ABM, 259. Cf. também: II.1.6.

³⁵ ABM, 260 ["(...) um gut *freund* sein zu können"].

relacionada justamente à diminuição da tensão e à diminuição das dificuldades (inimigos, escassez...). Na abundância “se rompem o laço e a coação da antiga disciplina”, que já não é mais indispensável. Se destaca então a figura do indivíduo e da disputa “por sol e luz” entre indivíduos, que já não conseguem extrair “nenhum limite, nenhum freio, nenhuma consideração da moral até então vigente”. Deste rompimento há um processo de corrupção que culmina na dissolução da aristocracia e na produção de uma espécie de homens *medíocres* (*Mittelmässigen*) e de uma “moral da mediocridade”, que prega: “sejam como eles! Tornem-se medíocres!”³⁷.

Outra característica que normalmente se associa ao “tipo aristocrático”, ao “tipo homem nobre”, é que ele é um homem da solidão,³⁸ das alturas, um eremita. Nele se encontra uma alma “perigosamente testada”³⁹, com a qual ele se entrevistou longamente. Uma alma que lhe permite um gosto no tato e na reverência por si mesmo, por seus iguais, e também por seus antepassados, o que lhe confere também um senso histórico acerca de sua origem (*Herkommen*) e respeito por ela. Este homem da profunda solidão possui também “reverência ‘diante da máscara’”, ele próprio precisa dela para se proteger, “sobretudo, de todo aquele que não lhe é igual na dor”, daqueles que não possuem a distinção do conhecimento que se obtém no sofrimento. Para Nietzsche, o sofrimento enobrece. A altivez espiritual (e também o grande nojo) pertence àquele que sofreu profundamente: “a hierarquia é quase determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar – na arrepiante certeza da qual é impregnado e tingido, de, mediante seu sofrimento, saber mais do que os mais inteligentes e sábios podem saber...”⁴⁰. Um sofrimento que ele torna ainda mais tenso pelo rigor que exerce sobre si mesmo. Ele “honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer

³⁶ Cf.: ABM, 257; 259; 260; 262 e 263.

³⁷ ABM, 262 [“(...) reißt das Band und der Zwang der alten Zucht” ... “um Sonne und Licht” ... “keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral” ... “Moral der Mittelmässigkeit” ... “seid wie sie! werdet mittelmässig!”].

³⁸ Cf.: KSA 12, 493.

³⁹ ABM, 263 [“gefährlich auf die Probe gestellt”]. Cf. também, ABM 289.

⁴⁰ ABM, 270 [“Ehrfurcht vor die Maske” ... “vor Allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist” ... “es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen können – seine schaudernde Gewissheit, von der er ganz durchtränkt und gefährbt ist, vermöge seines Leidens *mehr zu wissen*, als die Klügsten und Weisesten wissen können...”].

exerce o rigor e a dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro⁴¹. Tudo isso permite compreender porque a elevação do tipo homem foi sempre obra de uma sociedade aristocrática,⁴² pois sem esses fatores não se pode falar em elevação do tipo homem.

Um aspecto que a princípio parece estranho, mas que não pode ser menosprezado, é aquela tendência à ruína que parece acompanhar o tipo aristocrático: “a corrupção e a ruína dos homens mais elevados, das almas de constituição mais estranha constituem a regra”⁴³. Talvez seja justamente pela manutenção da tensão elevada, pela necessidade de solidão, pelo grau de exigência para consigo mesmo, que esse tipo parece condenado a sucumbir. O fato é que tudo leva a evidenciar que o modelo comum de homem se produz e se reproduz mais facilmente, que o homem “evolui” mais facilmente “rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao *vulgar*”⁴⁴. Tanto que historicamente, no Ocidente, o tipo de homem de rebanho predominou.⁴⁵

Dadas essas características do destacado em geral, e admitindo-se que elas são importantes para identificar “virtudes” nos escritos de Nietzsche (entendendo por virtudes: a fé em si mesmo e o sim incondicional a si mesmo, de quem não se admite como meio; a coragem e a disposição para o combate, para manter a tensão elevada; a simpatia e a polidez na relação com seus iguais; a solidão que o separa do que é vulgar etc.), e considerando-se que estas virtudes deverão estar presentes “de alguma forma” no tipo que Nietzsche postula, torna-se claro, por um lado, que

⁴¹ ABM, 260 [“ehrt an sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat”].

⁴² Cf. ABM, 257.

⁴³ ABM, 269 [“die Verderbniss, das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteten Seelen ist nämlich die Regel”]. Cf. também: ABM 284; 268; GM I, 9, 11, 16 e KSA 12, 87; KSA 13, 323 e 365.

⁴⁴ ABM, 268 [“in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte – in's *Gemeine*!”].

⁴⁵ Diferentemente do nobre, que não consegue levar a sério os seus inimigos, que confia nos instintos básicos e que tem a inteligência apenas como um luxo (cf.: GM I, 10), o escravo não é “imprudente”, ele valoriza a inteligência, a perspicácia, a pequena luta, ele sabe esperar...

esses escritos não remetem a um relativismo ou àquelas idéias que se convencionou chamar de "pós-modernidade"⁴⁶. Por outro lado, no entanto, deve-se admitir também, que essas mesmas idéias já foram utilizadas para associar os escritos de Nietzsche a uma espécie de "culto ao herói"⁴⁷, num modelo aristocrático antigo, do qual ele esperaria um retorno. Uma idéia que se reforça quando o próprio Nietzsche empreende esforços para apontar "para uma moral dos fortes"⁴⁸, ou quando ele afirma, por exemplo, "falso ensinamento que se extrai da história. *Porque* algo elevado falhou ou fracassou (como a aristocracia) ele não está refutado!"⁴⁹, ao que se acrescentaria, por exemplo, que "na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de presa, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de despojos e vitórias"⁵⁰ ou que "o rebanho é meio, e nada mais"⁵¹. Esta idéia, de um culto a um tipo guerreiro e violento do passado, se acentua, tornando a oposição à filosofia de Nietzsche ainda mais ruidosa, quando ele próprio cita, por exemplo, Napoleão e César Bórgia "como uma espécie de além-do-homem"⁵².

A associação dos escritos de Nietzsche a um culto a antigas formas de aristocracia poderia lançar o que inicialmente fora apontado como solução (à possibilidade de um relativismo) no extremo oposto, na defesa de tipos guerreiros e violentos, numa moral da tirania. O que se, por um lado, não poderia ser chamado de imoral, pois essa denominação revelaria apenas o comprometimento dessa avaliação

⁴⁶ Pela supressão do sujeito e pelo anúncio da morte de Deus, estariam eliminadas as condições básicas para se falar em moral, restando apenas a fórmula: "tudo é permitido...". Segundo o próprio Nietzsche este tipo de possibilidade só seria comemorado por aqueles que "não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um auto-desprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar" ["wollen nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin abwälzen zu können"] (ABM, 21). Por aqueles cansados, dos quais nada mais se poderia esperar, em termos de um futuro para o homem, além do nada.

⁴⁷ EH, Por que escrevo tão bons livros, 1 ["Heroen-Cultus"].

⁴⁸ KSA 12, 82 ["zu einer Moral der Stärken"]. Cf.: KSA 12, 94.

⁴⁹ KSA 12, 97 ["Falsche Lehren aus der Geschichte. Weil etwas Hohes mißriecht oder mißbraucht wurde (wie die Aristokratie) ist es nicht widerlegt!"].

⁵⁰ GM I, 11 ["auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachttvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen"].

⁵¹ KSA 12, 228 ["die Herde ist Mittel, nicht mehr"].

⁵² ["als eine Art Übermensch"]. Há várias passagens em que Nietzsche se refere a estes personagens. Citamos aqui: CI, Incursões de um Extemporâneo, 35, para César Bórgia e, neste mesmo capítulo do Crepúsculo dos Ídolos pode-se ler no aforismo 49, para Napoleão.

com o critério de moralidade da modernidade, por outro, representaria, ao menos, um retrocesso, uma opção por trilhar o “*caminho do caranguejo*”⁵³, que Nietzsche rejeita.

Independentemente do fato de ambas as “vertentes” indicadas aqui (que em Nietzsche não há uma moral; e que ele proporia uma moral no modelo das antigas aristocracias guerreiras) não poderem ser consideradas como interpretações de Nietzsche, pois revelam apenas uma falta de contato mais profundo com seus escritos, elas são importantes como indicadoras dos extremos possíveis, aos quais uma análise deformadora destes escritos poderia conduzir.

Tomando-as, portanto, como problemas de interpretação, pode-se dizer que a primeira (Nietzsche = sem moral) já parece ao menos parcialmente resolvida, pois já ficou claro que, de sua crítica à moral, não se pode inferir que ele postule uma dispensa da moral. Quanto à segunda (filosofia de Nietzsche = culto ao herói e expectativa de retorno de uma aristocracia), sua análise é importante nesse momento, pois afastando os possíveis equívocos que envolvem esse problema, obtém-se as condições tanto para solucionar definitivamente a primeira (Nietzsche = sem moral) quanto para voltar ao problema central deste capítulo, que é chegar à proposição moral de Nietzsche pela análise das características do tipo de homem, do modelo fisiológico que sua moral apresenta como “melhor”.

Para facilitar a compreensão da forma como Nietzsche concebe e utiliza os “tipos” que ele cita – por exemplo, no *Crepúsculo dos Ídolos* referindo-se a “um tipo além-do-homem” (donde se infere que há outros⁵⁴) – e lançar algumas luzes sobre outros exemplos e utilizações do conceito de *além-do-homem* em seus escritos, essa questão será analisada, inicialmente, a partir de três aspectos distintos: primeiro, a expressão *além-do-homem* indica parte da constituição do próprio homem; segundo, muitas vezes Nietzsche a utiliza como uma “Gegensatz” ao tipo “homem bom moderno”; e, terceiro, essa expressão, em muitos casos, indica um tipo do passado que aparece nos escritos de Nietzsche como parte da história da emergência das formas de valoração que se debatem na modernidade. Resolvidos esses problemas,

⁵³ Cf.: CI, Incursões de um Extemporâneo, 43 [“*Krebstgang*”].

e estabelecida uma distinção entre o que pertence ao passado e o que Nietzsche propõe como possibilidades de presente e futuro para o homem, será possível retomar a avaliação do tipo que Nietzsche propõe como meta, e em função do qual ele articula seus escritos sobre a moral (revela-se, de alguma forma, moralista).

III.2.3 A pluralidade de tipos na constituição do homem⁵⁵

Em relação à indicação, por meio da expressão *além-do-homem*, de parte da constituição do próprio homem, pode-se tomar, inicialmente, um fragmento de 1887, no qual Nietzsche abre a possibilidade de se comparar o “homem mais elevado” ao “homem” naquilo que os constitui. Por um lado, ele associa ao conceito “homem” o “*não-animal [monstro] e [o] acima do animal*”, designando uma exterioridade em relação ao animal, tanto pela negação (un) do que é próprio ao animal (ao ter de abandonar a vida instintiva ele perde uma primeira seguridade e se coloca abaixo do próprio animal) quanto por uma superioridade (über) em relação ao animal. Por outro, ele designa, pelo conceito “homem mais elevado”, o “*não-homem e [o] além-do-homem*”⁵⁶, apontando uma exterioridade que reúne o que está abaixo do homem (de certa forma o próprio animal⁵⁷) e o que está além-do-homem. Embora, no tratamento desta questão, Nietzsche se coloque provocativamente nos limites de uma análise evolucionista no modelo darwinista,⁵⁸ é quase dispensável afirmar que não se trata aqui de uma análise nestes padrões, mas da indicação da pluralidade de forças que constitui o homem (“pois isso se dá conjuntamente”⁵⁹). Trata-se também da indicação da possibilidade de elevação do homem pela maior pluralidade, pois, da mesma forma que o homem se distingue do animal por sua maior variedade de impulsos, “o

⁵⁴ AC, 4 [“eine Art Übermensch”]. Especificamente nesse aforismo, ele usa essa expressão “eine Art Übermensch” para se referir às formas como estes tipos aparecem no passado.

⁵⁵ Cf.: KSA 11, 110: “Nós temos *muitos tipos* em nós”. [“Wir haben *viele Typen* in uns”].

⁵⁶ KSA 12, 426 [“*Unthier und Überthier*” ... “*Unmensch und Übermensch*” ... “so gehört es zusammen”].

⁵⁷ Cf., p. ex.: CI, Flechas e sentenças, 3.

⁵⁸ Cf., p. ex.: Kaulbach, 1980, 257.

⁵⁹ KSA 12, 426 [“so gehört es zusammen”].

homem mais elevado possui a maior pluralidade de impulsos"⁶⁰. O que pode ser tomado também como um critério para se avaliar o grau de elevação do homem.

Outra referência necessária para se adentrar na compreensão desses tipos como partes constitutivas do próprio homem é o aforismo 197 de *Além de Bem e Mal*, especialmente onde se lê: "demonstramos profunda incompreensão do animal de rapina e do homem de rapina (César Bórgia, por exemplo), incompreensão da 'natureza', ao procurar por algo 'doentio' no âmago desses mais saudáveis monstros e criaturas tropicais..."⁶¹. Também no texto de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche faz referência a esse tipo, tanto saudável quanto próximo a um estado de "natureza bruta" (a uma espécie de "estado natural"), quando faz alusão à "*besta loura*", ou então a algum "bando de bestas louras", que, sem conhecer o que é misericórdia, teria se lançado sobre as massas de povos, dominando-as por meio da violência e constituindo o Estado.⁶² Ele identifica também esse tipo como "aves de rapina"⁶³, criaturas que não são "más", mas que estão acima das proposições de bem e mal das ovelhas, consideradas tão "boas" quanto "suculentas". Enquanto figuras históricas, esse tipo pertence a um passado⁶⁴ que não volta, mas, enquanto aspecto constitutivo do homem, trata-se de algo sempre presente, uma força em relação à qual não se pode esperar que "não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos,

⁶⁰ KSA 11, 289 ["der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben"]. Cf.: 282, quando ele identifica o homem elevado como "eine Vielheit belebter Wesen".

⁶¹ ABM, 197 ["Man missversteht das Raubthier und den Raubmenschen (zum Beispiele Cesare Borgia) gründlich man missversteht die 'Natur', so lange man noch nach einer 'Krankhaftigkeit' im Grunde dieser gesundensten allen tropischen Unthiere und Gewächse sucht..."].

⁶² Cf.: GM I, 11 ["blonde Bestie"] e GM II, 17 ["Rudel blonder Raubthiere"]. A expressão "*blonde Bestie*" Nietzsche retira certamente de uma tradição que associou este termo às hordas de bárbaros que, por volta dos séculos IV e V, assolaram o Império Romano (cf.: Brennecke, 1976, 116). Historicamente estas hordas estavam evidentemente fora (außer) das considerações de "bem e mal" do Império, mas numa forma muito mais próxima de "Unmensch", que também poderia ser denominada de "aquém (das fronteiras) de bem e mal".

⁶³ Cf.: GM I, 13 ["Raubvögel"].

⁶⁴ Cf.: KSA 14, 360. Normalmente a referência de Nietzsche a estes tipos guerreiros liga-os normalmente ao passado e não ao futuro, como alguma "utopia".

resistências e triunfos”; pois isto “seria tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”⁶⁵.

Ora, por mais que estas considerações possam parecer demasiado fortes para o gosto moderno, elas não podem ser deixadas de lado. Não somente porque “pode-se ter inteira razão, ao guardar temor e se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda raça nobre”⁶⁶, mas principalmente porque, quando a cultura coloca, como seu objetivo mais elevado, amestrar o animal de presa homem (que há no homem), ela se esquece que a “besta louca” não pode ser eliminada da constituição do homem: “não se pode querer um [não-animal e acima do animal – não-homem e além-do-homem], sem o outro – ou mais ainda: cada vez que se quer radicalmente um, tem-se exata e radicalmente o outro”⁶⁷. Não adianta tentar esconder o aspecto conflitante, que é constitutivo do homem, como se fosse apenas um “subproduto indesejado”, um erro, pensando num “rebanho total”, num modelo de homem constituído apenas pelo aspecto do rebanho, pois isto faz apenas com que a “besta” venha à tona nas formas mais violentas, uma vez que a tensão que lhe é própria tende a emergir, necessita saltar para fora.⁶⁸

Esse tipo, pensado em seu aspecto violento, seria, enquanto uma proposta moral para a modernidade, algo impossível e sem sentido.⁶⁹ Entretanto, quando a

⁶⁵ GM I, 13 [“dass sie nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herwerden-Wollen, ein Dürst nach Feinden und Widerstanden und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere”].

⁶⁶ GM I, 11 [“man mag im besten Rechte sein, wenn man vor der blonden Bestie auf dem Grunde aller vornehmen Rassen die Furcht nicht los wird und auf der Hut ist”].

⁶⁷ KSA 12, 426 [“man soll das Eine [Unthier und Überthier – Unmensch und Übermensch] nicht wollen, ohne das andere – oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das Andere”]. Como se pode ver pela superpopulação das prisões e asilos, a “besta” está sempre explodindo nas formas mais “patológicas”. Algo diante do que a sociedade moderna se debate (inventando formas de amansar este homem “mau”), como se fosse um infeliz acaso e não uma decorrência de sua própria lógica.

⁶⁸ Cf.: GM I, 11: “...o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva...” [“...das Thier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildniss zurück...”]. Cf.: II.3.6.

⁶⁹ Cf.: CI, Incursões de um Extemporâneo, 43, especialmente onde se lê: “O que não se sabia antes, o que se sabe hoje, é possível saber – , um retorno, uma regressão em qualquer sentido e grau é algo impossível” [“Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte –, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich”]. Nietzsche rejeita o que ele define como “a meta do caranguejo” [“...als Ziel den Krebsgang”]. (Cf. também, CI, Incursões de um Extemporâneo, 35).

cultura moderna busca distender “o arco teso” que é o homem, ignorando que o “tipo besta louca” participa necessariamente de sua constituição, ou quando ela quer simplesmente tomar este aspecto “agressivo”, ou às suas manifestações, como “doença”, ela está se condenando a vê-lo “explodir aqui e ali” nas formas mais bizarras (e nada nobres), pois, como foi apontado (II.3.6), a atitude de híbris participa do niilismo como parte da lógica da *décadence*. A própria moral que produz a moderna “democracia” produz também tiranos. Melhor: ela exige tiranos, pois cultiva um tipo de homem apto à escravidão, e estes dois tipos florescem necessariamente no mesmo solo.⁷⁰ Exatamente nesse caso, e por admitir o surgimento desses tipos “tiranos” como produtos do desdobramento da *décadence*, é que se pode falar de uma relação da filosofia de Nietzsche com absurdos, como por exemplo, o Nacional-socialismo alemão; mas, tenha-se claro, como uma espécie de profecia⁷¹ (que se realizou).

Além da violência na modernidade ser de outra ordem e estar associada ao movimento de híbris próprio do estado psicológico do niilismo, deve-se ressaltar ainda que não é no sentido físico, de força mecânica que Nietzsche entende a elevação do homem. Aliás, a própria redução da necessidade do esforço físico pode ter relação com essa elevação, pois “é sempre necessário menos força física: com inteligência deixa-se as máquinas trabalharem, o homem se torna mais poderoso e mais espiritual”⁷² (cf. adiante, III.2.7 e III.2.8).

⁷⁰ Cf.: ABM, 200: “...os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas” [“...beiden Typen gehören zu einander und entspringen den gleichen Ursachen”]. Como exemplo, pode-se apontar o fragmento de 1887, no qual ele afirma que “a revolução tornou possível Napoleão” [“Die Revolution ermöglichte Napoleon”] (KSA 13, 471).

⁷¹ Cf., neste sentido, KSA 10, 251 e 257. Sobre as relações que se estabeleceram (e que ainda se estabelecem) entre a filosofia de Nietzsche (e especialmente pelo seu conceito de “besta louca” [“*blonde Bestie*”]) e o alemão contemporâneo, leia-se: D. Brennecke: “Die blonde Bestie – Mißverständnis eines Schlagworts”. In *Nietzsche-Studien*, 1976.

⁷² KSA 12, 41 [“es ist immer weniger physische Kraft nothig: mit Klugheit läßt man Maschinen arbeiten, der Mensch wird *mächtiger* und *geistiger*”].

III.2.4 O tipo “aristocrático guerreiro” como *contraposição* ao tipo “homem bom moderno”

O segundo aspecto que deve ser considerado quanto à espécie de além-do-homem, que está mais próxima a um “estado bruto”, animal, na qual se incluiria a figura de Napoleão e César Bórgia, é o caráter de “contraposição ao homem ‘moderno’, ao homem ‘bom’”¹, como uma forma de mostrar a fragilidade e a “mediocridade” que é própria ao homem “moralmente bom” da modernidade. Esse aspecto aparece bem claro, tanto no parágrafo 197 de *Além de Bem e Mal* quanto no capítulo “Incursões de um Extemporâneo” do *Crepúsculo dos Ídolos*. Deste último, tome-se como exemplo o parágrafo 35, quando Nietzsche cita César Bórgia como “uma espécie de além-do-homem”.

Para Nietzsche, César Bórgia não é “mau”, mas apenas um “tipo” que, de alguma forma, se encontra além de bem e mal. Quem avalia César Bórgia como “mau” é a “moral da compaixão”, que o exclui terminantemente do grupo dos homens bons, identificando-o como o extremo oposto do tipo de homem que ela apresenta como ideal. É justamente isso que interessa a Nietzsche, e não propriamente se, para ele, ou para uma suposta “moral nietzscheana”, César Bórgia seria “bom”. Do contrário, alguém poderia perguntar: quem é Nietzsche para avaliar se César Bórgia é ou não “bom”? A partir de que critério ele poderia dizê-lo? Daqueles critérios próprios da moral da compaixão? Mas, exatamente porque ele *não* faz esse tipo de avaliação, outra questão se coloca: o que teria Nietzsche a ver com César Bórgia, se ele não fosse justamente o oposto – estabelecido pela própria moral do rebanho – ao “homem bom”?

A Nietzsche interessa tomar o “elemento” estabelecido como diferente, como inimigo² pela própria “moral de rebanho” para mostrar, por contraposição a ele, o quanto é desprezível e fraco o modelo que ela propõe e também para evidenciar o quanto o resultado do progresso (Fortschritt) pode ser associado ao enfraquecimento do homem. O próprio título do aforismo em que Nietzsche acentua esta comparação

¹ EH, Por que escrevo tão bons livros, 1 [“Gegensatz zu ‘modernen’ Menschen. Zu ‘guten’ Menschen”]. Cf. anteriormente, III.1.5.

é “se nos tornamos mais moralizados”³, colocando em questão se: enfraquecer, tornar doente, é o que deve ser denominado como moralizar.

Particularmente sobre a figura de Napoleão deve-se observar alguns aspectos.

Há, no final do século XIX, uma espécie de consenso na compreensão de Napoleão como o último representante do terrorismo revolucionário (guerra permanente), como uma contrapartida à sociedade burguesa-capitalista⁴, que se desdobra a partir da Revolução Francesa. Já existia também, no período em que Nietzsche produz seus escritos, a associação dos termos “Unmensch” e “Übermensch” a Napoleão, assim como a relação de Napoleão com o Renascimento. Na década de 80, essa forma de associação é comum em alguns círculos de intelectuais como Germaine de Staël, Stendhal e Edgar Quinet⁵, que tomam Napoleão como uma espécie de herdeiro do ideal do Renascimento e o opositor mais explícito do ideal da moderna civilização, das instituições democráticas etc. A diferença entre Nietzsche e estes intelectuais de seu tempo, na forma de conceber o tipo “Napoleão”, não se dá, portanto, nessa associação, mas na inversão de posições, ou, mais propriamente, na maneira como ele experimentalmente faz uma inversão dos valores usualmente atribuídos a Napoleão e à sociedade que se constitui a partir da Revolução, que é o que deve ser criticado, na perspectiva que Nietzsche assume. E é exatamente para fazer a crítica a esta sociedade que ele toma o seu opositor por excelência e o apresenta como uma forma afirmadora de um ideal que a Revolução suprime.⁶

O segundo aspecto se refere à possibilidade de apontar nos escritos de Nietzsche uma distinção entre o *tipo* “Napoleão” e a *figura histórica* Napoleão. Pelo *tipo* “Napoleão”, além de sua associação à história da emergência de formas de

² Cf.: GC, 362 e GM I, 10.

³ Cf., Incursões de um Extemporâneo, 35 [“Ob wir moralischer geworden sind”].

⁴ Cf.: Marti, 1989, 55.

⁵ Cf.: U. Marti, 1989, 553s.

⁶ Sobre a utilização por Nietzsche do “tipo” Napoleão em oposição às “idéias modernas”, confira-se, por exemplo, GC, 362; GM I, 16; Cf., Incursões de um Extemporâneo, 48 e 49.

valorização,⁷ pode-se identificar claramente as duas utilizações expostas anteriormente. Primeira: ele é um tipo além de bem e mal, que corresponde a uma das formas possíveis de se conceber o além-do-homem. Segunda: ele é útil como um instrumento de que Nietzsche lança mão para fazer vir à luz o quanto é fraco o tipo de homem que se produz pelas “idéias modernas”. Diferentemente, Nietzsche afirma que a *figura histórica de Napoleão* “foi [...] corrompida e perdera a nobreza de seu caráter”⁸. É também a *figura de Napoleão* que está em questão quando Urs Marti afirma: “A Revolução Francesa, Napoleão e a democracia pertencem, também para Nietzsche, em última instância – apesar de algumas garantias em contrário – ao mesmo grupo”⁹. Portanto, apesar do perigo de um reducionismo que tal análise pode representar, é no mínimo autorizável manter a distinção entre o *tipo “Napoleão”*, que afinal nem é Nietzsche quem produz, mas que ele utiliza, e a *figura histórica*, criticável, da qual o *tipo* emerge e se separa. Mas, mesmo separado da *figura histórica*, o *tipo “Napoleão”*, explicitamente exterior às considerações de bem e mal da sociedade moderna, não é apresentado por Nietzsche como uma alusão ao futuro do homem.

A partir dessas considerações, já não se pode mais ter dúvidas que a “espécie de além-do-homem”, que inclui César Bórgia e Napoleão, e que pode ser associada às antigas formas de aristocracia predominantemente guerreiras, mesmo que possa ser tomada como uma contraposição ao “tipo medíocre moderno”, não corresponde à idéia de uma nova “Vornehmheit”, ou ao tipo proposto por Nietzsche como a superação do “produto da *décadence*”. Diferentemente, na modernidade, estas figuras correspondem muito mais à idéia de tiranos, à híbris própria de um estado

⁷ Cf., p. ex., GM I, 16.

⁸ KSA 10, 251 [“war [...] corumpirt worden und hatte die *noblesse* des Charakters *verloren*”]. Cf. também, 257.

⁹ Marti, 1989, 556 [“Die Französische Revolution, Napoleon und die Demokratie gehören letztlich auch für Nietzsche – trotz mancher gegenteiliger Versicherungen – zusammen”]. Ele cita em nota: “Was ist denn Großes geschehen, und geschaffen, was nicht vor 1800 geschehen und geschaffen ist? Obschon manche Frucht, die im 18. Jahrhundert wuchs und reifte, erst in diesem von Baum gefallen ist. Nehmt die französische Revolution und Napoleon hinweg aus der Politik – damit nehmt ihr die Demokratie [...]” KSA 11, 492. Vgl. auch die Version zu ABM 200, KSA 14, 360.

psicológico de niilismo.¹⁰ O que particularmente chama a atenção nos escritos de Nietzsche, no entanto, é que o tipo que ele propõe e defende, ao ponto de denominá-lo como o "tipo mais elevado de homem"¹¹, como o "melhor", tem sua emergência neste mesmo solo, "cinco passos adiante do tirano. Assim, caso se queira ter algo mais elevado no homem "deve-se ir adiante, quero dizer, *passo a passo adiante na decadence*"¹². O novo e mais elevado tipo de homem se torna possível a partir do desdobramento do niilismo (ele é um objetivo a ser colocado após a perda de todo objetivo), que é o desdobramento da absolutização e da dogmatização da meta proposta pela *décadence* e, conseqüentemente, pelo descrédito em qualquer possibilidade de novas metas.¹³

III.2.5 O tipo "aristocrático guerreiro" como parte da história da emergência de formas de valoração

Um dos pontos mais importantes a ser considerado quando se analisa os escritos de Nietzsche, é que, muitas vezes, ao utilizar termos como "vornehm" e "Vornehmheit", designando raças, povos e antigas aristocracias em vários tempos e lugares, ele está reunindo dados para fazer a história da emergência de diferentes formas de valoração moral. Este é o caso, por exemplo, da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* e dos primeiros aforismos do capítulo 9 de *Além de Bem e Mal*¹⁴.

Nesses textos, por um lado, tem-se o esforço genealógico por chegar às origens de formas de interpretação moral, especialmente da moral moderna-cristã – que apresenta sua avaliação de "bem e mal" como "valor em si" –, e por mostrar que ela nasce "do espírito do ressentimento" e "não, como se crê, do 'espírito'", que ela é

¹⁰ Cf. foi visto, II.3.6.

¹¹ Cf., p. ex., CI, Incursões de um Extemporâneo, 38 ["...die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat"].

¹² CI, Incursões de um Extemporâneo, 43 ["man muss vorwärts, will sagen *Schritt für Schritt weiter in der decadence*"].

¹³ Essa questão, trabalhada em II.3.6, é central para este trabalho, será retomada adiante (III.2.7).

¹⁴ Veja-se, por exemplo: GM, I, 4; 5; 10 e 11; e os aforismos 257, 260 e 268 . Cf. também: Van Tongeren, 1989, 161 e anteriormente, III.11.

"um antinascimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*"¹⁵, que em sua origem encontra-se um *Não*.¹⁶

Por outro lado, pode-se identificar no procedimento genealógico de Nietzsche algo que vai além de uma crítica à forma de valoração moderna (inibidora) ou do esforço por apontar traços de antigas formas de Aristocracia que se encontrariam nas origens dos "novos destacados" (cf. anteriormente, III.2.3). Mais do que isso, trata-se de identificar momentos significativos da "transformação conceitual"¹⁷ que conferiu à forma platônico-cristã de interpretação moral o poder que ela possui e também de apontar as possibilidades que ela não fecha (como pretende), mas que deixa em aberto, ou melhor, que ela acirra, possibilitando não apenas a manutenção da aventura que é o homem, mas a sua elevação (cf. adiante, III.2.7).

Sinteticamente, até o momento, o que se pode dizer é que a presença de tipos aristocráticos predominantemente guerreiros nos escritos de Nietzsche atendem a diferentes necessidades: à indicação de tipos que constituem o homem, que a moral moderna não pode suprimir e que devem estar presentes "de alguma forma" no tipo mais elevado de homem; como contraposição (*Gegensatz*) ao "homem bom moderno", tanto melhor quanto mais fraco; e para fazer uma história da emergência de formas de valoração e de possibilidades que se colocam para o homem a partir do próprio caminho aberto pela moral.

III.2.6 "O que significa para nós hoje ainda a palavra 'destacado'"¹⁸

Foi indicada anteriormente (III.2.3) a possibilidade de associar aos escritos de Nietzsche um "culto ao herói", num modelo aristocrático antigo, do qual ele esperaria um retorno.¹⁹ Como foi visto também (II.3.3 e II.3.6), um retorno de tipos além-do-

¹⁵ Cf.: EH, Genealogia da moral ["die Wahrheit der ersten Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment, *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem 'Geiste', — eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der grosse Aufstand gegen die Herrschaft *vornehmer* Werthe"]. Cf.: AC, 45-.

¹⁶ Cf. AC, 24 e, anteriormente, III.1.3.

¹⁷ Cf.: GM I, 4, 5 ["Begriffs-Verwandlung"] e GM II, 3 ["Form-Verwandlung"].

¹⁸ ABM, 287 ["Was bedeutet uns heute noch das Wort 'Vornehm'?"].

¹⁹ Cf.: EH, Por que escrevo tão bons livros, 1. Nesta passagem de *Ecce Homo*, Nietzsche faz menção à associação de sua doutrina do além-do-homem com a idéia de uma "...espécie mais elevada de homem, meio 'santo', meio 'gênio'...", que seria fruto de uma evolução no modelo darwinista. Esta

homem predominantemente guerreiros e próprios ao passado, só é possível, na modernidade, na forma de híbris. Estas considerações no entanto não dão conta, ainda, de uma questão à qual Nietzsche se refere como um problema, que é a possibilidade de retorno,²⁰ “de alguma forma”, das antigas aristocracias, independentemente do fato de que historicamente as formas escravas de valoração foram vencedoras.²¹ A questão que se coloca é justamente: “de que forma” as virtudes da aristocracia em geral devem aparecer no novo e mais destacado tipo de homem?

Juntamente com o problema da relação entre a filosofia de Nietzsche e um “culto ao herói”, foi apresentada a sua afirmação de que “na base de toda raça nobre está a *besta loura*”, indicando que o tipo “*Vornehm*” do futuro deve ter as características básicas do tipo aristocrático, inclusive do aristocrático guerreiro (disposição para o conflito...). Mas, também nesse caso, a questão que se coloca é: qual é o significado dessa disposição para o conflito, e de outros traços do nobre em geral, quando se trata de um tipo que se dá na sequência da consumação da *décadence*, quando a violência não participa de alguma forma de nobreza, mas de híbris?

Essa mesma preocupação pode ser percebida no parágrafo 287 do capítulo 9 de *Além de Bem e Mal*, quando Nietzsche faz uma passagem da primeira pergunta, mais geral, “o que é destacado?”²² (que é o título do capítulo), para uma segunda, mais específica: “o que significa para nós hoje ainda a palavra ‘destacado’?”. Uma primeira pista para a resposta a essa questão e também para solucionar o problema que se associa à idéia de um “retorno” da aristocracia se encontra nos textos em que Nietzsche se refere a uma “história natural dos homens mais elevados”²³. Tomando-se como exemplo um fragmento de 1885/86 (KSA 12, 74s), tem-se, em meio a várias

interpretação, bem como a própria idéia de um “culto de heróis”, que são recusadas “desdenhosamente” [“*boshaff*”] por Nietzsche, apontam para a obra de Thomas Carlyle, *Os heróis e o Culto dos Heróis*, que exemplifica um modo de historiografia que Nietzsche considera inadequado para a compreensão de uma história efetiva da moral.

²⁰ Cf. citamos (III.2.2): KSA 12, 97 e CI, O que devo aos antigos, 1.

²¹ Cf.: GM I, 9 e 16.

²² ABM, Nono capítulo [“Was ist vornehm?”].

²³ KSA 12, 82s [“Naturgeschichte des höheren Menschen”].

proposições de títulos, o mesmo movimento delimitativo que acompanha a demarcação da questão ("o que é destacado?" em *Além de Bem e Mal*), terminando por apontar o tipo "espírito livre" como sendo este novo destacado²⁴ e indicando-o como a resposta à pergunta "o que é destacado [hoje]". Em outro texto (GM, II, 24), tem-se outra indicação de resposta ao que poderia ser chamado de um "novo destacado", ou "a quem se dirigir atualmente com tais esperanças e pretensões?". Nesse texto, ele se refere a outro tipo de além-do-homem, o "homem *redentor*"²⁵, como aquele que nasce forçosamente do ideal vigente.

Também no Prefácio de 1886 à *Gaia Ciência*, tem-se uma indicação para se distinguir os tipos aristocráticos do passado e do futuro (leia-se: possibilidades presentes), e para entender o que significa uma possível "aristocracia renascida". Nietzsche se refere ao renascimento das formas aristocráticas nos seguintes termos: "...com uma segunda e mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo infantil e cem vezes mais refinada do que já fora anteriormente"²⁶. A pergunta que naturalmente se segue (ainda) a esta afirmação é: o que tornaria a nova "Vornehmheit" cem vezes mais refinada? A resposta a essa questão pressupõe dois pontos que já foram indicados anteriormente e que devem ser retomados. O primeiro é a idéia geral, que está diluída em nossa análise, de que o termo "Übermensch", quando associado às possibilidades de futuro do homem, envolve uma pluralidade de significados (por exemplo, espírito livre e homem redentor) e uma pluralidade em sua constituição, pois supõe tanto antigas formas de além-do-homem (diferentes formas de estar além de bem e mal) quanto também tipos abaixo do homem (produzidos, por exemplo, pelo esforço da *décadence* de levar o homem a uma autodiminuição). O segundo ponto é que o conceito "Übermensch", como aparece nos escritos de Nietzsche, associado a tipos do passado, não corresponde a uma proposta de

²⁴ Esta indicação se dá tanto pela referência ao conteúdo do escrito que deveria versar sobre o tipo mais elevado e difícil, o "tipo espírito livre" ["Typus des freien Geistes"] (KSA 12, 75. Cf.: 82ss), quanto pela associação desses títulos ao problema da hierarquia, ao problema do espírito livre (cf. HH I; Prefácio, 7. Cf. adiante, III.2.8).

²⁵ GM II, 24 ["An wen sich heute mit solchen Hoffnungen und Ansprüchen wenden?" ... "erlösende Mensch"].

²⁶ GC, Prefácio, 4 ["neugeborene" "Vornehmheit" ... "...mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinierter als man jemals vorher gewesen war"].

Nietzsche de um tipo ideal, em função do qual ele estabeleceria uma moral, mas que essa proposta se articula com termos como "uma nova aristocracia", e com "um tipo ainda mais elevado de homem", que corresponderia à espiritualização de um conflito que se desdobra na história das formas de valoração do homem.

No parágrafo 16 da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, tem-se a mais clara indicação sobre o que definiria o "destacado hoje"; quando Nietzsche se refere à constituição de uma nova "natureza elevada", que é apresentada como sinônimo de uma natureza espiritualizada: "estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos ['bom e ruim', 'bom e mal']"²⁷. A elevação do conflito entre as formas opostas de valoração não significa sua transferência para qualquer campo geográfico ou sócio-político, mas para o campo espiritual, no qual ele é aprofundado.

Alguns outros textos da *Genealogia* são muito elucidativos quanto a esta idéia da presença da pluralidade em conflito como um fator decisivo para se falar de um tipo mais elevado de homem, que não seja nem um olhar para o passado nem algo associado a alguma utopia no futuro (para a qual o homem estaria em vias de desenvolvimento²⁸), mas a possibilidades presentes nele mesmo. Na Primeira Dissertação, ao tratar da revolta escrava na moral, Nietzsche destaca o aspecto paradoxal da reinterpretação sacerdotal, afirmando que é no solo desta "forma essencialmente perigosa de existência humana, a sacerdotal", que o homem se tornou "um animal interessante"²⁹, que a alma humana ganhou *profundidade* e tornou-se *má*. Deve-se ter presente que são estes traços: profundidade, maldade e uma espécie de impiedade consigo mesmo, que distinguem o homem do animal (Gethier), e também que servem para distinguir, do homem comum, o tipo "homem mais elevado", aquele que possui maior alargamento de seu mundo espiritual. Este é

²⁷ GM I, 16 ["als zwiespältig in jenem Sinne und wirkliche noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze ('gut und schlecht', 'gut und böse') zu sein"]. Cf.: ABM, 260, especialmente onde ele afirma que este conflito pode ser percebido: "...até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*" ["...sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele"].

²⁸ Cf., p. ex.: Lebrun, 1978, 46.

²⁹ GM I, 6 ["wesentlich gefährlichen Daseinform des Menschen, der priesterlichen" ... "ein interessantes Thier"].

o motivo que permite a Nietzsche afirmar, neste mesmo parágrafo, que "a história humana seria uma tolice sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram"³⁰.

Na Segunda Dissertação, o alargamento do interior do homem é apresentado como um produto da "má consciência", que é mostrada inicialmente como uma consequência do processo de moralização do homem, mas ganha um significado muito mais amplo no contexto da reinterpretação religiosa da "dívida" em "dívida para com Deus", culpa para com Deus e, finalmente, em "pecado". Nesse momento, a descarga para dentro (*hemmen*) dos antigos instintos que já não podem mais explodir para fora ganha contornos peculiares, torna o homem paradoxal ao extremo, capaz de despertar interesse e cheio de futuro: "...com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de *futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente"³¹. Novamente é acentuado o caráter paradoxal no homem e o alargamento de seu mundo interior como fatores que tornam o animal-homem um animal interessante.

Na Terceira Dissertação, Nietzsche é enfático ao afirmar: "se desconsiderarmos o ideal ascético, o *animal* homem não teve até agora sentido algum"³². Nesse texto, ele deixa claro que o ideal ascético mantém ativo o querer no homem, fechando as portas para um "niilismo suicida"³³, para a absoluta falta de sentido.

Em síntese, a oposição do sacerdote ascético aos impulsos expansivos do homem não significou a eliminação desses impulsos, mas, ao comprimi-los, acabou por se dilatar o campo espiritual do homem e destacar seu caráter paradoxal. Poder-se-ia mesmo afirmar que na *Genealogia*, como um todo, tem-se a tese de que as

³⁰ GM I, 7 ["Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist"].

³¹ GM II, 16 ["mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und Zukunftsvolles gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte"].

³² GM III, 28 ["Sieht man vom Asketischen Ideale ab: so hätte der Mensch, das Thier Mensch bisher keinen Sinn"].

³³ GM III, 17 ["selbstmörderischen Niilismus"].

mesmas forças que tornaram possível o processo de moralização do homem não são eliminadas por esse processo, mas elevadas, permitindo que a partir dele se possa divisar novas possibilidades dessa aventura do espírito: o além-do-homem.

Neste sentido, por mais que possa soar estranho num primeiro momento, é justamente da inclusão de aspectos oferecidos pela forma escrava de valorar, pela mediação sacerdotal, pela imposição da “camisa de força social” e pela própria presença desta forma de valoração (bem e mal – cf. GM I, 16), que advém o elemento diferencial entre a antiga aristocracia (tribal, guerreira) e a nova “Vornehmheit”, na qual o conflito se faz presente e é igualmente necessário, porém numa esfera interna, espiritualizada, superior. “A diferença se encontra nisso: que o homem de hoje não é mais um guerreiro, porém, mais que isso, um cenário de batalha de vários partidos”³⁴. O dístico da nova “Vornehmheit” é a soma do tipo nobre com a forma escrava de valorar: “sob a ótica dos valores, essas duas formas contrapostas [moral de senhores e a moral dos conceitos de valores cristãos] são imprescindíveis”³⁵. Nele estão juntos o “não-animal” e o “acima-do-animal”, o “não-homem” e o “além-do-homem” e todos esses tipos e fatores, extremamente conflitantes, numa tensão elevada a um plano espiritual. Este dístico é fundamental também para se eliminar a associação que se poderia fazer (quando Nietzsche fala em “elevação do homem”) entre “mais poder”³⁶ e mais força ou algo semelhante, pois no homem, o tender para mais poder, que é próprio de uma forma de vontade de poder ativa, resulta num tipo mais espiritualizado.

Esta análise, além de possibilitar a identificação de alguns diferentes tipos que participam no conceito mais amplo de “Vornehmheit” permite também que se entenda porque “história natural” de uma nova “Vornehmheit” deve incluir as diferentes fases de interpretação do próprio conceito “bom”, pois, para esse “tipo mais elevado de homem”, tanto as antigas formas aristocráticas de valoração quanto

³⁴ Van Tongeren, 1989, 168 [“Der unterschied besteht darin, daß der heutige Mensch nicht mehr Kämpfer ist, sondern überdies Kampfschauplatz mehrerer Parteien”].

³⁵ CW, Epílogo [“diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind beide (Herren-Moral und Moral der christlichen Werthbegriffe) notwendig”].

³⁶ Cf.: KSA 13, 305 e 52.

a forma escrava de valorar são partes constitutivas e indispensáveis (cf. anteriormente, III.2.5).

No aforismo 57 de *O Anticristo*, Nietzsche distingue mais claramente o “tipo aristocrático predominantemente espiritual” do “tipo aristocrático guerreiro”, apontando a superioridade do primeiro sobre o segundo, permitindo associar à expressão “o mais elevado tipo de homem”, que corresponderia à “nova ‘Vornehmheit’”, um tipo eminentemente espiritualizado. Nesse aforismo, numa referência explícita a Platão, ele apresenta a divisão do homem, pela natureza, em três tipos: o “tipo predominantemente espiritual”, o “tipo aristocrático guerreiro” e o “tipo homem de rebanho”. Em relação ao primeiro, que Nietzsche considera o mais elevado, os demais estariam subordinados e, no caso particular da aristocracia guerreira, seu papel seria de “executora” daquilo que é determinado pelo tipo “aristocrático predominantemente espiritual”. Também neste texto o tipo espiritualmente destacado corresponde à idéia de um campo de batalha e sua felicidade se encontra justamente onde os demais caem, no labirinto.

A pluralidade de tipos e formas de valoração constitui, portanto, um quesito pertencente à idéia de um tipo mais elevado. Entretanto, do mesmo modo que a pluralidade de perspectivas, na forma de um relativismo (cf.: II.2.7), não significa qualquer ganho em termos filosóficos, a simples presença de pluralidade de tipos e de formas de valoração não significa, necessariamente, que se tenha algum tipo de homem superior, ou qualquer elevação do homem. A idéia de elevação do homem pressupõe a *pluralidade disposta como conflito*. Uma idéia de pluralidade como “mistura” não designaria um tipo elevado, pois: “supondo que esses dois (princípios opostos de valoração) um dia se casassem, inevitavelmente algo monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo”³⁷.

É imprescindível também que à idéia de pluralidade e de conflito se acrescente a idéia de *hierarquia*. Aquele tipo de hierarquia que, por um lado, elimina

a idéia de pluralidade como uma "mistura" disposta ao acaso e, por outro, permite a esse tipo a compreensão e a crença de que ele se encontra no alto e que ele não pode ser um meio, mas um fim ao qual tudo deve estar subordinado. A idéia do conflito de forças no interior do homem, dado ao acaso, ainda que estabeleça uma hierarquia qualquer, não seria um fator de elevação do homem. Neste sentido, é importante notar que o homem moderno traz em si a possibilidade do além-do-homem, não somente porque nele se encontra uma forma de moral de senhores, que poderia, numa "mistura", ou "por acaso", "contaminá-lo positivamente" ou mesmo "predominar e eliminar a concorrente"³⁷, mas a elevação do homem, permitida pela pluralidade em tensão, pressupõe que *a esta tensão seja dada uma orientação deliberada neste sentido*, o que só se encontra num tipo de vontade de poder impregnada pelas características aristocráticas. À pluralidade devem-se acrescentar distâncias e uma hierarquia, na qual *devem* predominar, sob esse aspecto, as formas próprias de valoração nobre, um tipo de vontade de poder impregnada pela afirmação do conflito que é o homem, e não por sua negação, sob pena de se perder a própria condição da pluralidade como conflito³⁸. Da mesma forma que nesse novo tipo também deve estar presente a espiritualização que a interpretação sacerdotal

³⁷ GM, III, 14 ["Gesetzt, dass diese beiden eines Tages sich begatteten, so würde unvermeidlich sofort etwas von Unheimlichsten zur Welt kommen, der 'letzte Wille' des Menschen, sein Wille zum Nichts, der Nihilismus"].

³⁸ Consideramos estas questões resolvidas uma vez que já deixamos claro tanto que a vontade de poder não se exerce senão por resistência quanto que uma proposição que de alguma forma vise a suspensão do conflito, a distensão do "arco teso", é própria da moral do rebanho e, portanto, rejeitada por Nietzsche.

³⁹ Nesse ponto não é possível deixar de fazer menção a Van Tongeren, que afirma: "a conclusão que se impõe é que a moral de senhores não é a moral ideal para Nietzsche, porém, o conflito entre morais; não uma nobreza num sentido aristocrático, que a genealogia acentua, porém a tensa relação entre morais de dois tipos" ["Der Schluß drängt sich auf, daß nicht die Herrenmoral Nietzsches moralisches Ideal ist, sondern der Kampf zwischen Moralen; nicht die Vornehmheit im aristokratischen Sinne, die die Genealogie hervorhob, sondern das Spannungsverhältnis zwischen Moralen zweierlei Typs"] (Van Tongeren, 1989, 167), destacando o aspecto do conflito como a condição para se ter a elevação do homem. Em nossa interpretação, que não difere essencialmente dessa de Van Tongeren, procuramos enfatizar o aspecto do conflito com a predominância de certos traços de uma vontade de poder do tipo que coloca em movimento as morais nobres, ou nem se poderia manter o conflito. Isto é, chamamos a atenção para o fato de que o conflito entre formas e tipos que se passa no interior de uma *natureza elevada*, para que se mantenha como conflito, pressupõe que nessa *natureza* predomine uma vontade de poder ativa, que se traduz por um "querer o conflito" e não uma vontade de poder nos moldes do ressentimento, que significaria a opção pelo fim do conflito.

produzira na moral, sob pena de se perder a noção de *um novo tipo ainda mais elevado*.

Neste ponto, após essa primeira análise do aspecto da pluralidade que caracteriza o novo tipo (que Nietzsche concebe como possível após a derrocada da *décadence*), pode-se afirmar que esse tipo reúne formas próprias do tipo aristocrático em geral, tais como a disposição para o conflito e a hierarquia, que devem prevalecer sobre a disposição para a mediocridade, própria da moral de rebanho. Do mesmo modo, nele o aspecto da ampliação do campo espiritual deve prevalecer sobre a forma guerreira, que seria incompatível com o próprio processo de moralização dos costumes. Isto é, como no caso da vontade de poder (Cf.: II.1.4), também não se pode falar de um “caos absoluto” no que tange à presença do conflito no tipo mais elevado de homem. Também nele é possível divisar certas interdependências e uma hierarquia (que não significa o fim do conflito mas a sua manutenção⁴⁰) que sintomatizam a ação de uma determinada forma de vontade de poder marcada pela afirmação, que diz “sim” ao conflito que o homem é.

Portanto, por um lado, o tipo mais elevado de homem é muito mais refinado porque sabe retirar da própria *décadence* “o que antes não se sabia e que agora se sabe, foi possível saber”⁴¹; por outro, ele só pode fazê-lo, e com isto saltar para adiante da própria *décadence*, porque nele, “de alguma maneira”, se fazem presentes e predominantes sobre outros traços do tipo escravo alguns traços gerais que acompanham a idéia de aristocracia e de tipos aristocráticos, ou ele nem seria um “*vornehm*”. Estas considerações permitem também esclarecer o motivo da explícita preferência de Nietzsche pelos tipos aristocráticos, mesmo quando ele está usando o passado para identificar tipos ou fazendo a história da emergência de formas de valoração e elaborando uma tipologia aparentemente neutra. Esclarecem também sua insistência em relação ao papel dilatador do interior do homem que tem

⁴⁰ Cf.: KSA 13, 475: este tipo deve ter o instinto da guerra, ser por instinto um guerreiro ofensivo [Angriffskrieger] e não um guerreiro obstruído [Widerstandskrieger].

⁴¹ Cf., Incursões de um Extemporâneo, 42 [“was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte”].

lugar no processo de moralização, especialmente pela intervenção do sacerdote ascético.

III.2.7 O tipo mais elevado de homem como *meta*⁴²

A idéia de um engajamento de Nietzsche por um determinado tipo que ele defende, dizendo ser o “tipo mais elevado de homem”, chama a atenção para a idéia deste tipo como “meta” (Ziel), bem como para a necessidade de se compreender a idéia de “meta” na filosofia de Nietzsche.

Algumas questões vistas anteriormente – tais como: que o homem é o animal ainda não consolidado; que “a cinco passos adiante” do tirano se encontra o tipo mais elevado de homem; que não se deve querer andar “na meta do caranguejo”, mas “*passo a passo adiante na decadence*”⁴³ – poderiam “tentar” um leitor de Nietzsche a querer ver em seus escritos uma espécie de “linha evolutiva” na história, que teria por meta e termo final um tipo de além-do-homem que Nietzsche denominaria como o “tipo mais elevado de homem”. Como se a natureza já tivesse pensado este tipo como meta, desde o início, quando se propôs a criar no homem um animal “*ao qual seria permitido prometer*”⁴⁴; como se o cristianismo, a *décadence*, houvesse interrompido este processo; e como se o engajamento de Nietzsche fosse para recolocá-lo em movimento, num circuito de afirmação, negação e posterior

⁴² Conforme detalharemos no decorrer deste item, o termo “meta” (Ziel), como utilizamos aqui e como Nietzsche utiliza no Prefácio de *Além de Bem e Mal*, não pode ser confundido com alguma meta em sentido teleológico, que se realizaria em algum momento do futuro. Por hora, pode-se adiantar que, para Nietzsche, não se poderia falar de uma meta que permaneceria sempre, como um objetivo da humanidade enquanto espécie, por exemplo, para a qual o homem evoluiria. Uma meta é sempre algo que se torna possível em uma determinada organização e que é substituída no momento em que uma nova interpretação passa a ditar as regras do jogo. Para Nietzsche, graças à infinitude do tempo, à inexistência de começo e fim, se o mundo tivesse um “fim” (Ziel), “ele já deveria ter sido atingido” [“so müßte es erreicht sein”] (KSA 11, 556. Cf.: KSA 13, 44). Esse argumento é enfatizado por Deleuze que afirma: “le devenir aurait atteint l'état final s'il en avait un, et qu'il ne serait pas sorti de l'état initial s'il en avait un. Si le devenir devient quelque chose, pourquoi n'a-t-il pas depuis longtemps fini de devenir?” (Deleuze, 1991, 53). Normalmente, a idéia de um estado final, de um *fim da história* (cf.: Maurer, “Nietzsche und das Ende der Geschichte” e também, anteriormente, I.2.5) está associada à idéia de uma igualdade total entre os indivíduos e estados, que se traduziria numa paz absoluta, numa ausência de guerras e de conflitos. Segundo Nietzsche, no entanto, tanto esse quanto qualquer outro estado final não existe, ou já teria se concretizado.

⁴³ Cf. Incursões de um Extemporâneo, 43 [“als Ziel den Krebsgang” ... “*Schritt für Schritt weiter in der decadence*”].

⁴⁴ GM II, 1 [“*das versprechen darf*” – tradução modificada].

negação da negação, numa seqüência histórica de uma grande meta que perpassaria estes momentos ou, no mínimo, como uma meta para a qual o homem tenderia, e para a qual *evoluiria*. Algo que poderia ser explicado por determinações lógicas ou naturais – causais, dialéticas ou evolutivas⁴⁵ – da própria história. Essa leitura e suas conclusões, no entanto, seriam erradas. A própria pluralidade e hierarquia que se associam ao termo “além-do-homem” não se dispõem, no entanto, necessariamente como uma evolução para um determinado tipo tanto mais elevado quanto mais projetado no futuro, como se a própria elevação do homem fosse uma constante utopia.

Talvez o texto mais elucidativo de Nietzsche para eliminar a possível associação da proposição de um *tipo mais elevado de homem* à idéia de progresso (Fortschritt), seja o 4º aforismo de *O Anticristo*. Nele fica claro que, para Nietzsche, o conceito “progresso” é apenas uma idéia moderna: “a humanidade não apresenta uma evolução para algo melhor ou mais forte ou mais elevado, no modo como hoje se acredita”. Diferentemente da idéia de progresso, ele afirma que é possível perceber, em vários povos e culturas, alguns casos felizes de tipos mais elevados, “algo que em relação à humanidade em geral é uma espécie de além-do-homem”⁴⁶. Dois aspectos nesse texto são extremamente elucidativos: Um primeiro, já visto, que a expressão “uma espécie de além-do-homem” indica uma pluralidade de possibilidades, que ela é utilizada muitas vezes para indicar acasos felizes do passado, os quais não correspondem propriamente à idéia do *tipo mais elevado*, cuja emergência se torna possível após a *décadence*. E um segundo, que expressões como um “tipo mais elevado” não indicam um conceito fixo, uma definição, mas se dão no contexto de uma comparação (a expressão “mais elevado” – “höher” – já é um comparativo), isto é, o tipo “além-do-homem” é mais elevado “em comparação com a humanidade em geral”. Desses dois aspectos, pode-se deduzir ainda que, em

⁴⁵ Cf.: KSA 13, 476. Cf. Lebrun, 1978, 46.

⁴⁶ AC, 4 [“die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Bessern oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird” ... “etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist”].

diferentes momentos e em relação a diferentes traços da "humanidade em geral", diferentes aspectos se associam ao termo "além-do-homem".

Nesse mesmo aforismo (4), Nietzsche afirma também que: "tais acasos felizes de grandes êxitos foram sempre possíveis e continuarão sendo, talvez, sempre possíveis"⁴⁷, apontando a possibilidade de se pensar em algo mais elevado como uma possibilidade sempre presente no homem (até porque, como foi visto, trata-se de um comparativo...). E, por se tratar de um *acerto*, de uma espécie de *sorte* (*Treffer*), ele depende de condições específicas para sua emergência e não de "causas", pois o além-do-homem não é algo que pode ser "feito", "produzido", mas um lance que, sob determinadas condições, pode-se obter novamente, e não somente como um acaso feliz, mas como uma família, como uma estirpe, como uma raça, como um povo...

É neste contexto (tomando o além-do-homem como uma possibilidade que se associa ao próprio homem, como algo sempre presente e que varia conforme condições e momentos específicos, e não como uma indicação de progresso) que se pode retomar a expressão de Nietzsche sobre *finalidade* (*Ziel*), que se encontra, por exemplo, no Prefácio de *Além de Bem e Mal*: "nós ainda a temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a meta..."⁴⁸. Acatando a idéia de que esta meta corresponde à proposição moral de Nietzsche e que ela se associa ao tipo que ele quer tornar possível, pode-se dar mais alguns passos para solucionar a questão da maneira como as características do que denominamos "aristocracia em geral" devem se fazer presentes no novo e mais elevado tipo homem.

Como já foi visto (II.1.7, II.2.5 e III.2.6), a vontade de poder não é algo cego, em relação ao qual não se possa falar de qualquer tipo de meta.⁴⁹ Mas, como

⁴⁷ AC, 4 ["Solche Glücksfälle des grossen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein"]. Cf.: GM I, 11.

⁴⁸ ABM, Prefácio ["wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? Das Ziel..."]

⁴⁹ No parágrafo 17 da Terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* fica claro que, para Nietzsche, a proposição de uma "libertação de todo fim" ["loskommen von jedem Ziele"] é própria do cristianismo e da idéia de *redenção*. Para Nietzsche, "parece ser impossível que 'a ausência de finalidade em si' seja a nossa crença fundamental, quando se vai de encontro a um fim" ["Wenn man

também se expôs, quando tratamos da perspectiva nietzscheana da vontade de poder, não se pode associar “meta” a “teleologia”, pois, para ele, uma meta se encontra sempre e necessariamente ligada a determinadas organizações, a determinados momentos de conflitos nos quais se estabelecem determinadas possibilidades. É a percepção das possibilidades dadas pela tensão do espírito produzida *em sua época*, que permite a Nietzsche afirmar “...pode-se agora mirar nos alvos mais distantes”⁵⁰.

Anexar a meta a momentos e a organizações retoma também a idéia de história como ruptura, por meio da qual pode-se falar de um objetivo da natureza de produzir um “*indivíduo soberano*”; de um período moral da humanidade, centrado no indivíduo – que reinterpreta a meta anterior, separando meta de realidade e conferindo à sua “meta” um valor absoluto⁵¹ – e se pode falar também da meta que se coloca para o homem após a *décadence*. Trata-se, portanto, de rupturas que determinam o fim de organizações e o estabelecimento de novas metas. É também como uma ruptura para com a *décadence* (uma organização nos moldes do negativo, uma agonia tornada “estilo de vida”, mas que pede seu fim) que se pode distinguir traços de uma nova organização e de uma meta que ela torna possível: o “tipo mais elevado de homem”.

O que se pode concluir neste momento é que, embora este novo tipo deva se apresentar com as características gerais do tipo destacado/aristocrático, e embora o próprio Nietzsche esteja querendo um retorno à idéia de meta associada a um estado (*Zustand*), é justamente a associação da meta a uma organização, a um contexto, que impede que se pense esta *nova* meta como uma “reedição” de outra meta do passado, ou como uma utopia de valor universal, como um *fim* que se colocaria para a “humanidade”.

einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß ‘die Ziellosigkeit an sich’ unser Glaubensgrundsatz ist] (KSA 12, 408) e se retornaria às formas inúteis de contraposição que já foram descartadas anteriormente (cf.: II.2).

⁵⁰ ABM, Prefácio [“...kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen”].

⁵¹ Como foi visto (II.3), esta absolutização da “meta” culminou na ausência de metas (Sinnlosigkeit alles Geschehen).

Admitindo-se que as possibilidades de elevação do homem estão associadas a organizações com metas específicas, pode-se retomar os tipos que aparecem como meta nos escritos de Nietzsche. Um deles pode ser identificado com a expressão "novos filósofos"⁵², que devem ser "espíritos muito livres"⁵³, ou simplesmente "espíritos livres". Outra expressão que Nietzsche utiliza para identificar sua esperança é "homem redentor". Independentemente, neste momento, de uma diferenciação entre ambos, interessa frisar que o novo tipo, para o qual Nietzsche volta suas esperanças, tem em suas denominações a ênfase no aspecto espiritual e possui "valores nobres por toda parte, uma perfeição de sentimento, uma afirmação da vida, um triunfante sentir-se bem em relação a si mesmo e à vida"⁵⁴, que é o mais repleto de pluralidades e também o mais solitário, o mais divergente e ao mesmo tempo aquele pelo qual mil gerações foram sacrificadas.⁵⁵

III.2.8 Espíritos livres

É importante ter presente, inicialmente, que a expressão "espírito livre", não esgota o conceito, mais amplo, de "um tipo mais elevado de homem", mas é utilizada por Nietzsche apenas "como um meio de expressão, como uma fineza, caso se queira, como uma modéstia..."⁵⁶. Da mesma forma, a utilização dessa expressão aqui não se dá com vistas a uma redução do conceito mais amplo, mas como uma via de acesso àquele conceito e também pela possibilidade de ressaltar aquilo que é essencial neste novo tipo: o seu aspecto espiritual, a elevação ao plano espiritual de um conflito não resolvido, que é entendido neste trabalho como o ponto-chave para se pensar a meta tornada possível com a derrocada da *décadence*.

⁵² Cf. p. ex., respectivamente, HH I, Prefácio 3; ABM, 203; 22 e GC, Prefácio, 3.

⁵³ Cf.: ABM, 44 ["sehr freie Geister"].

⁵⁴ AC, 56 ["vomehrne Werthe überall, ein Vollkommenheits-Gefühl, ein Jasagen zum Leben, ein triumphirendes Wohlgefühl an sich und am Leben"].

⁵⁵ Cf.: ABM, 213. Cf. também: 188.

⁵⁶ KSA 12, 156 ["als ein Ausdrucksmittel, als eine Feinheit, wenn man will, als eine Bescheidenheit"]. Conforme veremos, o espírito livre, diferentemente do *livre pensador*, é uma espécie de além-do-homem que poderia ser exemplificado por Zaratustra, ou Goethe, talvez. Ambos preencheriam a definição de além-do-homem, no sentido de que o conflito se encontra, neles, elevado num plano espiritual. Essa espécie de além-do-homem, no entanto, não corresponde ainda à idéia do "homem

Sem esquecer as questões concernentes ao tipo "espírito livre" que já foram apontadas nos itens anteriores (na análise das características gerais do tipo "Vornehm" e na referência à espiritualização do conflito entre "bem e mal" e "bom e ruim" como critério de elevação do homem), deverão ser abordados especificamente neste item alguns aspectos concernentes à emergência do espírito livre e duas questões: ele é "livre" do quê? e "como se pode distinguir entre o espírito livre e o espírito aprisionado?".

Ao tratar do espírito livre, Nietzsche parece querer, de forma muito particular, colocar-se para além de certos preconceitos filosóficos como "causalidade", "dialética necessária" e "evolucionismo", demarcando e explicitando uma liberdade em relação a eles e procurando tornar claro que a emergência do espírito livre *não* pode ser entendida por padrões lógicos nos moldes da filosofia tradicional. Acerca dessa emergência, pode-se encontrar nos escritos de Nietzsche algumas passagens nas quais ele se pergunta sobre a possibilidade de se falar em espírito livre, ou em tais filósofos,⁵⁷ ou se já existiram tais filósofos.⁵⁸ Em outras, ele se apresenta como arauto e precursor desses novos filósofos;⁵⁹ em outras, ele se refere a eles como realidade⁶⁰; e em outras ainda ele próprio se identifica como espírito livre.⁶¹ A essa "miscelânea", que não se permite dispor numa ordem causal, pode-se acrescentar também, por exemplo, a afirmação do aforismo 257 de *Além de Bem e Mal*, que diz que toda elevação do tipo homem deve ser obra de uma sociedade aristocrática (que, nesse caso, por uma avaliação da filosofia tradicional, precisaria atuar antes de ser...). Considerando ainda os escritos de Nietzsche como um engajamento prático por este "tipo mais elevado", que já é também o exercício de uma forma de vontade de poder ativa, própria a este tipo, ter-se-ia novamente essa mesma "contradição", que se confirmaria nos seus escritos como um todo. A impressão que se tem diante

redentor" (Cf.: GM II, 24), uma espécie mais elevada de além-do-homem. Para essa última, o espírito livre pode ser definido como um precursor.

⁵⁷ Cf., p. ex.: GM I, 17; II, 24; KSA 12, 78s...

⁵⁸ Cf.: ABM, 211.

⁵⁹ Cf., p. ex.: ABM, 203 e 225.

⁶⁰ Cf., p. ex.: HH I, Prefácio.

dos textos de Nietzsche que tratam da emergência do espírito livre é que ele está fazendo um movimento parecido com aquele do Barão de Münchhausen, de arrancar a si mesmo do pântano pelos cabelos. Isto é, que ele se permite aquilo que criticara na filosofia tradicional ao tratar da "causa sui"⁶².

Para a análise desse aspecto, que Nietzsche se permite mas que não permite aos demais filósofos, deve-se retomar alguns resultados obtidos, a título de pressupostos, nos capítulos Perspectivismo (II.2) e Vontade de poder (II.1).

Como foi visto (II.2.7), nestes textos do primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche está fazendo uma contraposição às pretensões de certas filosofias e argumentando a partir dos pressupostos internos dessas filosofias (que elas, portanto, não podem negar) para se contrapor a elas. Diferentemente, o que se tem nos textos que tratam do espírito livre é Nietzsche se expressando de fora de "bem e mal", o que, em termos filosóficos, significa: de fora do círculo daqueles pressupostos com os quais a filosofia tradicional se articula. Tanto que ele se permite apanhar (pelos critérios "internos" da filosofia tradicional) no que seria uma contradição extremamente primária e evidente. Mas, ao passar ao largo desses princípios (especialmente neste caso de uma sucessão causal), o que ele está estabelecendo é uma liberdade em relação ao campo da metafísica, em relação, por exemplo, àquele pressuposto de que por trás de todo acontecer deve haver um sujeito operante.

Como foi visto também (II.1.3), este tipo de "contradição" é própria a qualquer forma de vontade de poder em seu exercício por expansão e domínio. Um exercício em relação ao qual a questão *quem opera, quem quer poder*, é sem sentido (II.1.5), pois não há um *sujeito operante* por trás do agir da vontade de poder. Da mesma forma, não há uma antecendência, na forma de um sujeito operante, quando uma vontade de poder, em seu esforço por expansão, institui uma moral, que por sua vez torna possível o prosperar de um determinado tipo fisiológico... (II.2.3 e III.1.2); pois esta própria vontade de poder já é sintoma deste tipo fisiológico (que é sintoma desta forma de vontade de poder...) E mesmo o estabelecimento dessa sequência significa

⁶¹ Cf.: ABM, 44; HH I, Prefácio, 7.

⁶² Cf.: ABM, 21. Cf. citamos em II.2.5.

um esforço para tornar apreensível o movimento da vontade de poder, que é sempre de ação por expansão e domínio, e no qual a identificação das partes se dá apenas como um trabalho de sintomatologia/tipologia que permite entender esta ação, que é tudo.⁶³

Sobre a emergência do espírito livre, normalmente Nietzsche a expõe por meio da relação entre doença e saúde, na qual o espírito livre é, em várias passagens, associado à “grande saúde”⁶⁴, à possibilidade da *grande saúde* emergir da doença.⁶⁵ Dessa forma, ao apresentar a doença como o pressuposto da grande saúde, Nietzsche está também tomando distância de outro preconceito dos metafísicos de todos os tempos: que algo não poderia nascer de seu oposto.⁶⁶

Quando Nietzsche afirma que a emergência do espírito livre (*grande saúde*) não prescinde da doença, pode-se ler aqui doença = *décadence*,⁶⁷ e o que não pode faltar é a “vontade de saúde”⁶⁸. É indispensável ser forte o bastante, ter saúde suficiente para o estimulante que a doença pode representar.⁶⁹ Somente então essa doença será uma doença como a gravidez poderia ser entendida como uma doença.⁷⁰ Em outros termos, o novo e mais elevado tipo de homem não prescinde do niilismo, que também não é sua causa, mas que coloca as condições-chave para sua emergência: “um tal pessimismo *poderia desaguar* na forma de uma *afirmação dionisiaca do mundo*”⁷¹. A título de exemplo, pode-se apontar o papel da moral da *décadence* para a produção de um novo tipo mais elevado de homem: tornar o homem mais *profundo*, mais espiritualizado.⁷²

A diferença entre os termos “saúde” (que pode ser associado às antigas aristocracias em “estado bruto”) e “grande saúde” (que é como se definiria a “nova

⁶³ Cf.: GM I, 13.

⁶⁴ Cf.: GC, 382.

⁶⁵ Cf.: ABM, 270.

⁶⁶ Cf.: ABM, 2.

⁶⁷ Cf.: CW, Epílogo.

⁶⁸ HH I, Prefácio, 4 [“Wille zur Gesundheit”]. A mesma vontade de saúde que se faz presente em Nietzsche quando produz seus escritos (Cf. EH, Por que sou tão sábio, 2).

⁶⁹ Cf.: KSA 12, 109 e KSA 13, 480.

⁷⁰ Cf.: GM, II, 19. Cf. anteriormente II.3.1.

⁷¹ KSA 12, 455 [“Ein solcher Pessimismus könnte münden in jene Form eines dionysischen Jasagens zur Welt”].

Vornehmheit") pode ser expressada também pela diferença entre o belo e aquilo que o belo "se torna", quando o próprio feio diz: "eu sou feio"⁷³; pois, nesse momento, tem-se a possibilidade de um novo conceito de belo, pela elevação à consciência da diferença, da contradição que o feio permite. Igualmente, a nova saúde se dá pela elevação, à consciência, da contradição que a doença representa. Quando a *décadence* atinge o extremo do niilismo, a mais absoluta falta de sentido (Sinnlosigkeit), é que ela passa a permitir o estabelecimento do tipo "espírito livre", essencialmente experimentador, como meta, pois em seu ponto extremo o niilismo pode se tornar ativo,⁷⁴ contanto que se tenha saúde suficiente para isto.

No contexto das possibilidades de elevação do espírito humano, a questão que se colocaria é: "o que será do pensamento mesmo, que é posto sob a pressão da doença?"⁷⁵ E novamente tem-se a "miscelânea" que Nietzsche quer que se mantenha nesta origem, pois tal questão, típica do experimentalismo, da liberdade de espírito, tem por pressuposto aquela vontade de saúde, que pode tomar a própria doença como "o último libertador do espírito. Como a mestra que ensina a grande suspeita..."⁷⁶. Somente essa doença-niilismo, "somente a grande dor, aquela longa, lenta dor, que leva tempo, em que nós somos queimados como sobre madeira verde, obriga a nós, filósofos, a descermos à nossa última profundidade e a tirarmos de nós toda confiança, tudo o que há de bondoso, adulator, brando, mediano, e em que talvez tivéssemos posto nossa humanidade"⁷⁷. A própria idéia de *grande saúde* não significa a eliminação da doença, pois a doença, enquanto produtora de tensão, é um "poderoso estimulante"⁷⁸, "pois por meio dela a vida é novamente uma luta"⁷⁹.

⁷² Cf.: GC, Prefácio, 3 e GM II, 16. Cf. anteriormente, III.2.7 e II.3.4.

⁷³ GM II, 18 ["ich bin hässlich"].

⁷⁴ KSA 12, 350s.

⁷⁵ GC, Prefácio, 2 ["was wird aus Gedanken selbst werden, der unter den *Druck* der Krankheit gebracht wird?"].

⁷⁶ GC, Prefácio, 3 ["der letzte Befreier des Geistes. Als der Lehrmeister des *grossen Verdachten*..."].

⁷⁷ GC, Prefácio, 3 ["Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrant werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiende, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun"].

⁷⁸ KSA 13, 480 ["mächtiges Stimulans"].

⁷⁹ Van Tongeren, 1989, 224 ["denn dadurch ist das Leben wieder ein Kampf"]. Cf.: KSA 13, 480: Doença = um "forte estimulante" ["machtes Stimulans"].

Entendida assim, a doença é um meio para se ter uma saúde maior,⁸⁰ pois somente ao passar pela doença é que se pode tornar-se “ainda mais longamente saudável, quero dizer, tornar-se ainda ‘mais sadio’”⁸¹.

A questão: “livres do quê?” é respondida pela exigência, que se coloca ao novo filósofo, de “se colocar *além* de bem e mal”. No bojo dessa exigência, está também em questão a capacidade do filósofo de colocar “a ilusão dos juízos morais *abaixo* de si”⁸², de tal forma que ele tenha claro “que não existe qualquer fato moral”⁸³. Esta capacidade, que o filósofo adquire pela genealogia, possibilita perceber que “bem” e “mal” são apenas interpretações, o que confere a ele uma liberdade diante da própria moral,⁸⁴ ou melhor, dos preconceitos morais, e uma posição acima da crença na moral, além de bem e mal. Aliás, é “talvez além de bem e mal e em nenhum outro lugar”⁸⁵ que um espírito livre pode se sentir em casa (zu Hause).

O antagonista do espírito livre é o “espírito aprisionado”⁸⁶. Esta contraposição, no entanto, não quer dizer que o tipo “espírito aprisionado” seja o “inimigo” do tipo espírito livre, contra o qual o espírito livre empreenderia guerra. Isto é impensável não somente porque não é próprio ao nobre fazer guerra ao escravo,⁸⁷ mas principalmente porque o espírito livre possui a guerra como uma realidade interior. A oposição entre ambos se dá enquanto posturas distintas frente à verdade e à moral: enquanto o tipo “espírito aprisionado”, o “fanático” (Fanatiker), é o filósofo da verdade em todos os sentidos desta palavra,⁸⁸ o espírito livre é o filósofo da profunda

⁸⁰ Sobre esta relação pode-se conferir ainda: ABM, 23, 44, 62, 203, 213 e 256.

⁸¹ HH I, Prefácio, 5 [“...noch länger gesunde, ich meine ‘gesünder’ zu werden” – tradução modificada].

⁸² CI, Os “melhoradores” da humanidade, 1 [“sich *jenseits* von Gut und Böse zu stellen” ... “die Illusion des moralischen Urtheils *unter* sich”]. Cf.: KSA 12, 175.

⁸³ CI, Os “melhoradores” da humanidade, 1 [“dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt”]. Cf.: KSA 12, 131.

⁸⁴ Cf.: KSA 12, 132.

⁸⁵ KSA 10, 657 [“vielleicht jenseits von Gut und Böse sonst nirgends”].

⁸⁶ MA I, 225 [“gebundener Geist”].

⁸⁷ Como foi visto (III.1.3), o nobre não reconhece o escravo como inimigo, ele não o traz com esta distinção para o campo de suas relações. Já o escravo tem o nobre como o inimigo ao qual ele vai procurar fazer guerra, ainda que em “*effigie*”, cercada de prudências...

⁸⁸ Cf. anteriormente II.2.2.

suspeita, "do perigoso talvez a qualquer custo"⁸⁹. Neste sentido é que Nietzsche afirma que os novos filósofos poderiam ser nomeados "como experimentadores"⁹⁰, aqueles que possuem uma "vontade de vontade livre"⁹¹, um querer para a liberdade de espírito, para a liberdade do querer. Para o espírito livre, que é orientado pela aparência e não pela crença, "todos os crentes são ruidosos e inoportunos"⁹² e os artigos de fé, motivo de riso.⁹³ O que não quer dizer também que os novos filósofos sejam inimigos da verdade. O que eles não se permitem é aquele tipo de relação com a verdade que acaba por ganhar contornos de dogmatismo.⁹⁴ Para esse novo tipo de nobres, que como o nobre em geral possui reverência diante da máscara, diante da maneira específica como se coloca em cena, seria um atentado ao seu orgulho que sua verdade se tornasse verdade para todos, comum.⁹⁵

O aspecto da crença do filósofo na verdade é de tal forma decisivo para a definição desse novo tipo de filósofos, que é justamente o que impede os filósofos modernos, os "livres pensadores"⁹⁶, de serem espíritos livres. Os filósofos modernos, ateístas e negadores de todos os tipos "...*crêem ainda na verdade*"⁹⁷. Mas Nietzsche reconhece também que a tarefa de não se deixar prender, não constitui um empreendimento fácil,⁹⁸ tanto que ele define como um ascetismo, para o espírito livre, "aprender a andar seu caminho, passo a passo, 'além de bem e mal'"⁹⁹. Para isso ele precisa ser cético e crítico, sem se esquecer que o ceticismo e o criticismo designam algo do espírito livre, mas não ele mesmo,¹⁰⁰ pois enquanto o ceticismo e o criticismo são seus instrumentos, aquilo que o designa é o seu prazer em experimentar. Ceticismo e criticismo são apenas meios para sua obra, que é ousar

⁸⁹ ABM, 2 ["des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande"]. Cf.: HH I, Prefácio, 1.

⁹⁰ ABM, 42 ["als Versucher" – tradução modificada].

⁹¹ HH I, Prefácio, 3 ["Wille zum freien Willen"].

⁹² ABM, 112 ["sind alle Gläubigen zu lärmend und zudringlich"].

⁹³ Cf.: ABM, 223.

⁹⁴ Cf.: ABM, 43. Cf. também II.2.1.

⁹⁵ Cf.: ABM, 43.

⁹⁶ Cf.: ABM, 44.

⁹⁷ GM III, 24 ["...*glauben noch an die Wahrheit*"].

⁹⁸ Pois, como foi visto (II.2.1), também ele retira seu fogo da chama milenar que fora acesa por Platão...

⁹⁹ KSA 13, 476 ["Schritt für Schritt seinen Weg gehen lernen zum 'Jenseits von Gut und Böse'"].

¹⁰⁰ Cf.: ABM, 210.

“criar valores” e é isto que os caracteriza: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores [...] Seu ‘conhecer’ é *criar*, seu criar é um legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*”¹⁰¹.

Para que sua vontade de verdade seja vontade de poder, a virtude por excelência do espírito livre é não se deixar prender pela “crença dogmática na verdade”. Somente assim ele pode colocar-se acima da “crença nos governantes”¹⁰², somente assim ele pode afastar-se da “perspectiva da rã”¹⁰³, da moral do melhoramento do homem, do autoconhecimento para a autocorreção, que começa com Sócrates, e ganhar uma perspectiva de pássaro, “liberdade de pássaro, panorama de pássaro, desenvoltura de pássaro”¹⁰⁴. Somente então ele poderá identificar “a perspectividade em toda estimativa de valor”¹⁰⁵, e mais, identificar essa pluralidade de perspectivas *abaixo* de si, a ponto de poder dizer: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!”¹⁰⁶.

Sobre a segunda questão, acerca da diferença entre os tipos “espírito livre” e “espírito aprisionado”, o que se deve acrescentar é que o espírito livre se propõe a ir para além daquilo em que o homem se acomodou, do “punhado de ‘certeza’” que esse homem prefere a qualquer “carroça de belas possibilidades”¹⁰⁷, do sentir-se em casa com estas “certezas”. Diferentemente do espírito aprisionado que “...já não sabe afirmar, nem sabe negar”, que “não incomoda” e que “tampouco destrói”, mantendo-se à distância por uma espécie de “conhecimento desinteressado”¹⁰⁸, o espírito livre coloca a faca no peito “*das virtudes do tempo*” para vivissecá-las. E, com isto, com sua atitude imoralista, ele delata seu segredo: “de uma nova grandeza do homem, de

¹⁰¹ ABM, 211 [*Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber [...] Ihr ‘Erkennen’ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht* – tradução modificada].

¹⁰² Cf.: ABM 34 [*Gouvernanten-Glauben*] e neste trabalho, II.2.1.

¹⁰³ ABM, 2 [*Frosch-Perspektiven*].

¹⁰⁴ HH I, Prefácio, 4 [*Vogel-Freiheit, Vogel-Umblick und Vogel Uebermuth*]. Cf. também: ABM, 41.

¹⁰⁵ HH I, Prefácio, 6 [*das Perspektivische in jeder Werthschätzung*].

¹⁰⁶ GM, Prefácio, 7 [*vorwärts! Auch unsere alte Moral gehört in die Komödie!*].

¹⁰⁷ ABM, 10 [*eine Handvoll “Gewissheit” immer noch einem ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten vorzieht*].

um caminho não trilhado para o seu engrandecimento¹⁰⁹. Para trilhar esse caminho, ele precisa abnegar da “vontade desinteressada”, sua vontade de verdade deve ser “vontade de poder”.

Como é regra, quando se trata das chances de sobrevivência do que é comum e do que é destacado, também no que se refere a estes dois tipos opostos, o que prevalece é a proliferação do espírito aprisionado em detrimento do espírito livre.¹¹⁰ Como qualquer tipo elevado, há uma tendência para se perder o espírito livre. Primeiramente, pelos mesmos fatores comuns que parecem conspirar para a perda de todo tipo destacado, mas especialmente porque sua própria emergência se dá num contexto de tensão extremamente elevada, e também porque nele o conflito, elevado ao plano espiritual, se encontra particularmente acentuado. Além das resistências de seu meio, deve-se considerar também que ele possui resistências nele mesmo, pois ele é um exemplo daquela natureza elevada por estar dividida e ser um campo de batalha de diferentes formas de valorar e de diferentes tipos, e também porque nele se encontra a pluralidade de possibilidades e tentações da vida, pois ele próprio se arrisca constantemente, jogando “o jogo ruim...”¹¹¹. Tudo produz nele uma incurabilidade interior, de tal forma que aquilo mesmo que o constitui, que o caracteriza, “pode talvez algum dia tornar-se causa de ele se voltar com amargura contra a sua sorte e fazer uma tentativa de autodestruição – de ele próprio se ‘corromper’”¹¹².

¹⁰⁸ ABM, 207 [“...weiss nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen” ... “befiehlt nicht” ... “zerstört auch nicht” ... “interesseloses Erkennen”].

¹⁰⁹ ABM, 212 [“um eine neue Grösse des Menschen zu wissen, um einen neuen ungegangenen Weg zu seiner Vergrösserung” ... “den Tugenden der Zeit”].

¹¹⁰ Cf.: ABM 269 e, também: MA I, 225.

¹¹¹ ABM, 205 [“das schlimme Spiel...”].

¹¹² ABM, 269 [“kann vielleicht eines Tages zur Ursache davon werden, dass er mit Erbitterung sich gegen sein eignes Loos wendet und einen Versuch der Selbst-Zerstörung macht, – dass er selbst ‘verdirbt’”].

III.2.9 “Transvaloração de todos os valores”¹ e a tarefa do espírito livre

Toda a problemática que envolve o tipo que a moral de Nietzsche postula e o alcance da transvaloração que ela significa passa necessariamente pela compreensão da proposição “transvaloração de todos os valores”² e pela relação do espírito livre com essa transvaloração.

Colocar estes dois conceitos, “espírito Livre” e “transvaloração de todos os valores”, num mesmo conjunto e em relação, pode suscitar novamente a “tentação de se querer ver neles uma relação “sujeito-operante – resultado”. No entanto, a forma como Nietzsche concebe a relação entre esses dois conceitos não se dá no contexto de uma relação causal, como se percebe, por exemplo, quando ele afirma: “*nós mesmos, nós espíritos livres somos já uma transvaloração de todos os valores*”³. Dessa passagem, apontada para abrir essa discussão, além da clara disposição da transvaloração de todos os valores como algo que se passa no espírito livre, pode-se apreender que se trata de *uma* transvaloração de todos os valores, o que permite inferir que existam *outras* e que, por fim, a própria idéia de transvaloração também se associe a determinadas organizações...

A peculiaridade da relação entre o espírito livre e a transvaloração específica que se torna possível com a derrocada da *décadence* obriga que essa transvaloração seja analisada por partes: começando pela indicação do que é suprimido por ela; em seguida, apontando o tipo de inversão que ela propõe; e, num terceiro momento, analisando o tipo de relação que se estabelece entre homem e moral no contexto dessa transvaloração. Somente então será possível a análise da tarefa do espírito livre.

A moral que essa transvaloração pretende suplantir é a moral que inverte a relação de valor entre a própria idéia de moral e o homem. Na modernidade, em decorrência da concepção mecanicista do mundo, que tem nas leis da natureza às quais o homem estaria submetido uma espécie de determinismo, a lei moral foi

¹ EH, Aurora, 1 [“Umwerthung aller Werthe”]. Cf.: KSA 11, 619.

² Cf., p. ex.: AC, 13 [“Umwerthung aller Werthe”].

colocada para o homem como algo dado, anterior a ele, em relação à qual seu campo de possibilidades estaria reduzido a agir de acordo ou em desacordo com ela, sem se esquecer que, dessa liberdade, extremamente restrita, adviria ainda o “castigo” como algo “automático” frente a uma ação que estivesse em desacordo com a lei moral. Trata-se da moral do “sujeito livre”, que tem por pressuposto o “querer livre” e a responsabilidade associada às intenções,⁴ da moral do “melhoramento do homem” ou, da domesticação do homem,⁵ que se associa a conceitos como “culpa” (Schuld), “castigo” (Strafe), “pecado” (Sünde).⁶

Algo que pode ser traduzido pelo tipo “Kant”: “Kant como o fanático da fórmula conceitual ‘tu deves’”. A idéia de fanático pelo dever, que não é privilégio apenas de Kant, mas que remonta a Sócrates e perpassa os escritos de vários filósofos sobre a moral, pode ser traduzida pela expressão “a lei pela lei” e se articula colocando, uma diante da outra numa “Gegensatz”, a disposição/prazer (Lust) e o dever (Pflicht). De tal interpretação moral, o único tipo de existência que pode decorrer é aquele tipo monótono, preenchido pela “atividade maquinal”, pelo “cumprimento maquinal do dever”. Uma forma de existência que se assenta nesta idéia da “lei em si”, inquestionável, que entende a lei como algo a ser cumprido independentemente da possibilidade de ser uma exigência “além de toda utilidade, deleite, conveniência...”⁷.

Conforme foi visto (II.3.4), essa interpretação se tornou hegemônica no Ocidente, estabelecendo uma forma de existência maquinal como a mais elevada forma de vida.

A transvaloração de todos os valores que se torna possível na derrocada da *décadence* tem a ver especialmente com a forma como se estabeleceu a relação entre a moral (o dever) e o homem. Para Nietzsche, o filósofo, o experimentador, o espírito livre, salta para além do bem e do mal quando se pergunta: “...não se pode

³ AC, 13 [“*wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine Umwerthung aller Werthe*”].

⁴ Cf.: KSA 13, 308 e também, neste trabalho, II.3.1.

⁵ Cf.: GM I, 11.

⁶ Cf., por exemplo KSA 12, 479, 13 e 109 e KSA 13 637 e 398. Cf.: GM II, 20s.

desvirar todos os valores? E bom é talvez mau? Deus apenas uma invenção e refinamento do diabo? É talvez tudo, no último fundo falso? E se somos enganados não somos por isso também enganadores? Não temos que ser enganadores?"⁸. Por essas questões o Novo Filósofo opera uma transvaloração dos valores vigentes, e não somente por negar os postulados da moral, mas por se permitir um tal questionamento diante da moral. Essa postura, aparentemente leviana do espírito livre, não possui o objetivo simples de "depreciar" a moral em geral (cf.: III.1.7), mas a própria "depreciação" se dá na medida em que ela é necessária para uma revalorização do próprio homem em sua relação com a moral.

A moral do dever pelo dever, do auto-conhecimento para fins de autocontrole, da relação culpa/castigo, deve ser depreciada para que possa ter lugar um outro tipo de relação entre homem e moral. Para ilustrar a inversão da relação homem e moral que está em questão aqui, pode-se retomar um exemplo apontado por Nietzsche: "Jesus disse a seus judeus: 'A lei era para servos, - amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós filhos de Deus!'"⁹. Este é o *problema do espírito livre*¹⁰: o *problema da hierarquia*. Uma hierarquia que não se limita a restabelecer "relações hierárquicas de valores" no interior da moral, numa espécie de reformulação interna de alguma moral vigente, mas que significa antes de tudo uma mudança hierárquica entre homem e moral. Por essa transvaloração específica, exigida nesse contexto específico, a lei moral deve passar a ter por função o engrandecimento do homem. E essa deve ser a única razão para se ter uma moral. Para além disto, ela não possui qualquer valor e deve ser depreciada.

⁷ KSA 12, 460 ["Kant als Fanatiker des Formelbegriffs 'du sollst' ... 'machinaler Pflichterfüllung (als Staats-Beamter, Ehegatte, Bureauschreiberling, Zeitungsleser und Soldat)' ... 'Pflicht an sich' ... 'jenseits aller Nützlichkeit, Ergötzlichkeit, Zweckmäßigkeit..."]. Cf.: KSA 13, 238. Cf. II.3.5.

⁸ HH I, Prefácio, 3 ["kann man nicht *alle* Werthe umdrehn? Und ist Gut vielleicht Böse? Und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? *müssen* wir nicht auch Betrüger sein?"].

⁹ ABM, 164 ["Jesus sagte zu seinen Juden: 'das Gesetz war für Knechte, - liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!"]].

¹⁰ Cf.: HH I, Prefácio, 7. Cf. KSA 12, 45.

Essa nova forma de relação entre homem e moral participa no próprio conceito de espírito livre, que deve tornar-se não somente senhor sobre si mesmo, mas também senhor “sobre as próprias virtudes”, sobre aquelas mesmas virtudes às quais ele já fora subordinado (ele emerge deste solo). E sua subordinação anterior à lei deve ser, para ele, uma espécie de pré-requisito, pois somente porque ele conheceu o “tu deves”, ao qual outrora “pertenceu”, é que ele agora *pode*, é-lhe *permitido*¹¹, ter a moral e o “tu deves” abaixo de si, apenas como instrumento. Em oposição à “justiça repressiva”, o espírito livre deve ter “as sentenças morais como *meio para poder*”¹², para mais poder, para o crescimento da “planta homem”.

O que se revela no contexto dessa transvaloração é aquele princípio nobre que não se permite estabelecer como meio, que não aceita ser instrumentalizado, e que por seu pathos de distância estabelece a si como o fim pelo qual as coisas são dispostas e se justificam.¹³ Esse mesmo princípio se revela, também, na idéia de que “os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores”, pois quando Nietzsche diz que o filósofo *coloca a lei*, não se trata apenas de legislar, no sentido do filósofo legislador de Platão, que apresenta as leis para os cidadãos da República, mas de *estar acima da lei*, de ter a existência da lei subordinada a ele, à sua determinação, ao seu dizer “assim deve ser!” e à determinação do “para onde? do ser humano”¹⁴. O espírito livre não pode prescindir dessa liberdade diante da lei, da mesma forma como não pode prescindir da liberdade diante da verdade. O que não implica em uma dispensa da lei ou da verdade,¹⁵ mas em ter a lei e a moral, da mesma forma que a religião, a filosofia, a ciência etc., apenas “como meio de cura e de auxílio a serviço da vida que cresce, que combate”¹⁶. Para Nietzsche a moral deve estar nas

¹¹ HH I, Prefácio, 6 [“über die eigenen Tugenden” .. “du sollst” ... “kann” ... “darf”]. Cf.: AC, 57.

¹² KSA 12, 408 [“strafenden Gerechtigkeit” ... “die moralische Verurtheilung als *Mittel zur Macht*”]. Cf.: KSA 12, 157. A moral permite ao homem dominar a natureza, e o poder que lhe confere o domínio sobre a natureza lhe permite fazer a si mesmo livre (cf.: KSA 12, 208).

¹³ O que não equivale a dizer que o além-do-homem seria uma espécie de fim da história ou de finalidade à qual o homem tenderia.

¹⁴ ABM, 211 [“so soll es sein!” ... “erst das wohin? Und Wozu? Des Menschen”].

¹⁵ Cf.: II.2.1 e II.2.2.

¹⁶ GC, 370 [“Heil- und Hülfsmittel in Dienste des Wachsenden Kämpfenden Lebens”].

mãos do filósofo para, de alguma forma, servir ao cultivo do homem e não querer ser fim em si.

A transvaloração de que se trata aqui opera, portanto, uma inversão em relação ao modelo anterior, que também se constituiu por uma transvaloração de todos os valores; mas uma transvaloração de outra ordem, que fez uma confusão entre meio e fim: “a vida e a sua ascensão para o poder foram inversamente reduzidas à condição de meios”¹⁷, num movimento absurdo que colocou como *meta* (Ziel) da vida “a ‘negação da vida’”¹⁸. A transvaloração que se torna possível e necessária agora é uma ruptura com essa interpretação. Uma ruptura que deve dar lugar a outra forma de interpretação, que pretende se assenhorar do jogo, dos sinais, e lhe impor novas formas e novos sentidos. E é como o exercício dessa forma de vontade de poder, que quer se expandir, que o espírito livre leva ao seu extremo a subversão daqueles valores morais, que se mantiveram por milênios, como parte da afirmação de uma vontade de poder impregnada pelo negativo e que, pela própria derrocada da metafísica e pelo movimento de híbris frente aos valores mais sublimes da moral, estão ruindo.

Essas considerações permitem que se retorne ainda a questão da forma como nesse tipo destacado, o espírito livre, aparecem as características próprias do tipo aristocrático em geral. Além da fé em si mesmo que não permite se considerar como meio, pode-se indicar também o direito senhorial de dar nomes, e o fato de que ele não precisa ser “abonado” por possuir poder suficiente para dizer que o que lhe é prejudicial é prejudicial em si¹⁹; pois ele se sabe como o único a partir do qual se cria valores, como o único referencial básico a partir do qual se pensa a lei, a partir da qual algo tem valor, honra (cf. III.1.3). As coisas se constituem por ele e encontram nele sentido e honra.

¹⁷ KSA 12, 533s [“Eine Art der Mittel ist als Zweck mißverstanden worden: das Leben und sein Machtsteigerung wurde umgekehrt zum Mittel erniedrigt”].

¹⁸ KSA 12, 534 [“die ‘Vemeinung des Lebens’”]. Cf.: cap. Nihilismo.

¹⁹ Cf. P. ex.: GM I, 2; ABM, 260. Cf. foi visto, III.1.3 e III.2.2.

Pode-se afirmar, portanto, que a tarefa do espírito livre não é propriamente de realizar uma transvaloração, no sentido de ser causador dela, uma vez que ele próprio é essa transvaloração. Mas, num contexto específico de possibilidades de elevação do homem, ele possui um papel de precursor e realiza uma espécie de engajamento por condições de possibilidade de elevação do tipo homem, e por tipos ainda mais elevados de homem. É propriamente da idéia de um engajamento que se tem o papel do espírito livre.

O engajamento de Nietzsche (do espírito livre) pode ser interpretado pelo menos de duas maneiras: uma primeira pela elevação do tipo homem, algo que poderia ser identificado como um esforço para se produzir uma sociedade de espíritos livres ou, no mínimo, por criar as condições de emergência do tipo "espírito livre"; e uma segunda que toma o próprio espírito livre como precursor de um tipo ainda mais elevado, que Nietzsche define como o "redentor".

No primeiro caso, o que deve ser considerado é a idéia que aparece em *Além de Bem e Mal*, de que o homem "está ainda inesgotado para as maiores possibilidades"²⁰, e que toda elevação do homem é tarefa de uma sociedade aristocrática²¹. É por esses motivos que ao espírito livre se coloca, como uma imposição, misturar-se à regra homem e ensinar "ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de sua vontade humana"²². Pois qualquer elevação do tipo "homem" só pode ser obtida como o fruto de um querer: "deve-se ter por imprescindível, ser forte, ou não se chega jamais a sê-lo"²³. Nesse sentido, é papel do espírito livre preparar "grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo"²⁴. Essas empresas, que implicam uma disciplina parecida com aquela que Nietzsche se impõe para realizar seu próprio trabalho (cf. III.1.5), estão associadas

²⁰ ABM, 203 ["noch unausgeschöpft für die grössten Möglichkeiten ist" – tradução modificada]. Cf. ABM, 62. Cf. foi visto anteriormente.

²¹ Cf.: ABM, 257; KSA 12, 73 e CI, Incursões de um Extemporâneo, 38.

²² ABM, 203 ["den Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen"]. Cf. ABM, 62, 225; GM II, 2 e anteriormente, III.1.8.

²³ CI, Incursões de um Extemporâneo, 38 ["Erster Grundsatz: man muss es nöthig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie"].

²⁴ ABM, 203 ["grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung"].

ao cultivo do homem e não se justificam com um valor em si, ou para qualquer finalidade “além deste mundo de bem e mal”.

No segundo caso, o engajamento do espírito livre está muito mais próximo de uma esperança e admite muito mais o aspecto de sorte, de acaso (Treffer) que envolve o aparecimento de um outro tipo mais elevado de homem. Um tipo capaz de “transformar todo ‘foi assim’ em ‘assim eu o quis’”²⁵, o que Nietzsche chamaria de redenção (única redenção), a redenção que se dá pelo mais pleno *amor fati* (cf., III.2.10). Essa espécie de além-do-homem, que aparece muito pouco nos escritos de Nietzsche, é descrita de forma muito clara na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, quando ele se refere ao “homem redentor” como aquele no qual coloca suas *esperanças*, nos seguintes termos: “esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristo e anti-niilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia...*”²⁶.

Diante da possibilidade desse “homem redentor”, pode-se dizer que o papel do espírito livre é abrir os olhos para a questão “onde e de que modo, até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais viçosamente às alturas”, e para as condições em que “sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até tornar-se absoluto querer-poder”²⁷. Assim, sua tarefa consiste em compreender o seu tempo para poder reconhecer o tipo de elevação que se torna possível nele e responder a questão “que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como o mais valioso, o de um tipo de vida mais apreciável, o mais pleno de futuro”²⁸. E, por fim, sem perder de vista que esse

²⁵ ZA II, Da redenção [“...und alles ‘Es war’ umschafen in ein ‘so wollte ich es’”]. Cf.: EH, Zaratustra, 8.

²⁶ GM II, 24 [“Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, *was aus ihm wachsen musste*, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muss einst kommen...*”].

²⁷ ABM, 44 [“wo und wie bisher die Pflanze ‘Mensch’ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist” ... “sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste” – tradução modificada].

²⁸ AC, 3 [“welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren”].

tipo mais elevado de homem é algo a se “esperar”, “querer”, mas também a se “promover”²⁹, ele deve se colocar a questão: “como se poderia sacrificar o progresso da humanidade, para ajudar a vir à existência um tipo mais elevado do que o homem é?”³⁰. Sempre lembrando que o engajamento do espírito livre por essa outra espécie de além-do-homem não encontra muito o que preparar, mas requer o esperar...

III.2.10 Observações finais sobre uma moral afirmadora (Jasagende Moral)

A partir das considerações anteriores, o primeiro e mais básico aspecto que se tem acerca de uma “vornehme-Moral” é que ela deve ser meio para a elevação do homem, para a elevação do poder no homem. É nesse sentido que a moral pode ser entendida como a disciplina que se opõe a um *laisser aller* (cf. III.1.4). É nesse sentido também que se deve deixar de lado qualquer idéia de moral “como se houvesse alguma ‘moralidade em si’ ou um tipo de homem ideal” com a qual se pudesse “melhorar” o homem, e admitir a idéia de se “*produzir um estado sob o qual homens mais fortes são necessários*, os quais por sua vez precisam de uma moral (mais claramente: uma disciplina corpóreo-espiritual), *que torne mais forte*, em consequência a *efetivação*!”³¹. Trata-se, portanto, da moral disposta como meio para a afirmação de um determinado tipo fisiológico, mais propriamente, para a produção de tipos fortes e destacados. Trata-se da moral capaz de produzir um refinamento no homem, da moral que se articula, entre outras virtudes, por meio da *veracidade*, da *responsabilidade* e da *probidade*.

Desse primeiro traço básico decorre um segundo aspecto dessa moral: que ela “não pode mais, de ora em diante, ser dirigida contra a vida, contra os sentidos e especialmente contra os outros homens”³². Da mesma forma, ela não pode mais ser

²⁹ Cf.: GM, I, 17.

³⁰ KSA 12, 281 [“Wie könnte man die Entwicklung der Menschheit *Opfern*, um einer höheren Art als der Mensch ist, zum Desein zu helfen?”]. Cf.: KSA 12, 519s.

³¹ KSA 12, 495 [“...als ob ‘Moralität an sich’ oder eine ideale Art Mensch überhaupt gegeben sei: sondern *Zustände schaffen*, unter denen *stärkere* Menschen *nötig sind*, welche ihressets eine Moral (deutlicher: eine *leiblich-geistige Disziplin*); *welche stark macht*, brauchen und folglich *haben* werden!”].

³² Gerhardt, 1995, 170 [“kann nun nicht mehr gegen das Leben, gegen die Sinnlichkeit und schon gar nicht gegen andere Menschen gerichtet sein”].

"um *contramovimento contra o esforço da natureza*, por trazer à luz um tipo mais elevado"³³, constituindo-se como negação das possibilidades que se encontram no homem.

Essa moral deve corroborar o esforço da natureza e do homem, quando, em momentos específicos, diferentes metas são apresentadas para o homem, metas que são iguais entre si apenas no esforço por obter algo mais elevado no homem, algo que o diferencie do comum de cada momento. Trata-se, portanto, de um esforço de afirmação do homem, por dizer "sim" às possibilidades que existem nele. É nesse sentido que Nietzsche associa esse esforço à sexualidade (doença = gravidez) e ao mistério da procriação. Um mistério que ele encontra sua melhor forma de expressão na figura do deus filósofo Dionísio³⁴. "No ensinamento do mistério, a dor é sacramento expressa: as 'contrações da parturiente' santificam as dores, – tudo o que vem-a-ser e cresce, tudo o que é garantia de futuro exige a dor... Com isso é dada a eterna disposição do criar, com isso a vontade de vida afirma a si mesma eternamente, *deve também* haver eternamente o 'sofrimento da parturiente'... Isso tudo significa a palavra Dionísio: eu não conheço qualquer símbolo mais elevado que esse símbolo *grego*, que é Dionísio. Nele o mais profundo instinto de vida, de futuro da vida, de eternidade da vida possui uma sensibilidade religiosa, – o caminho mesmo da vida, da geração, como o caminho *sagrado*..."³⁵. Trata-se de uma vontade de vida que, em sua autocompreensão mais trágica, se eleva à condição de vontade de poder e pede seu eterno retorno, em oposição a qualquer proposição de "mudança da vida" com vistas a algo que supostamente seria mais elevado (que poderia ser um tipo de homem mais elevado, mais completo, estabelecido como uma utopia...), ou diante da possibilidade de se estabelecer a vida como meio para algo.

³³ KSA 12, 334 ["eine Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur, es zu einem höheren Typus zu bringen"].

³⁴ Cf.: KSA 11, 494. Cf.: KSA 12, 71 – O espírito Livre é também um "religioso[r] Mensch".

³⁵ Cf., O que devo aos antigos, 4 ["In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die 'Wehen der Gebälerin' heiligen den Schmerz überhaupt, – alles Werden und Wachsen, alles Zukunfts-Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit ist die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, *muss es auch* ewig die 'Qual der Gebälerin' geben... Dies alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese *griechische* Symbolik, die der Dionysien. In ihr ist der Tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Zwigkeit des Lebens, religiös empfunden, – der Weg selbst zum Leben, die Zeugnung, als der *heilige* Weg..."].

A apresentação de traços dessa moral e o esforço por articular tais valores sem estabelecer uma nova moral restritiva só é possível como parte da “procura por uma forma divina de filosofar”³⁶. Uma forma de filosofar que expressa o esforço por conferir um “sim” incondicional à vida e à contraposição própria da vida como conflito, que permite o devir; e uma recusa radical do mecanicismo e do conceito metafísico de “ser”, que designa a estaticidade.³⁷ Dionísio é a melhor forma de expressar o movimento de auto-fazer e de auto-destruir do mundo.³⁸ O deus-filósofo Dionísio ensina a aumentar a tensão e, ao mesmo tempo, a rir. Ao referir-se ao homem ele diz: “em todo caso, eu amo o homem – [...] Eu sou bom para com ele: com freqüência medito em como fazê-lo avançar e torná-lo mais forte, mais malvado e mais profundo do que ele é’. – ‘mais forte, mais malvado e mais profundo?’ perguntei [Nietzsche] assustado. ‘Sim’, disse ele mais uma vez, ‘mais forte, mais malvado e mais profundo; também mais bonito’ – e então sorriu o deus-experimentador com seu sorriso alciônico”³⁹.

Acrescente-se que este dizer “sim” é “como ele [o mundo] é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade”⁴⁰. Trata-se de uma aceitação plena e incondicional do mundo como ele é, sem a busca de um “mundo verdadeiro”, que sirva para corrigir o momento presente, ou de um instante futuro que o compense. Uma aceitação que não somente suporta a idéia de que tudo pode retornar (o pensamento abissal), como quer que tudo retorne. Trata-se do “amor-fati”⁴¹, da coragem para viver a vida em sua tragicidade sem cair no passivo niilismo que

³⁶ KSA 11, 494 [“Versuch einer göttlichen Art zu Philosophieren”]. Cf. também, KSA 12, 483.

³⁷ Cf.: EH, O nascimento da Tragédia, 3.

³⁸ KSA 11, 610s. Cf. também: NT, Prefácio, 5.

³⁹ ABM, 295 [“unter Umständen liebe ich den Menschen – ... Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.” – ‘Stärker, böser und tiefer?’ fragte ich [Nietzsche] erschreckt. ‘Ja, sagt er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner’ – und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln” – tradução modificada]. Cf. P. ex., GM I, 6.

⁴⁰ KSA 12, 455 [“wie sie [o mundo] ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit”]. Cf.: CI, A “razão” na filosofia, 1; GC, 341; ZA, O convalescente, 2 e ABM, 56. Não se trata de uma aceitação por resignação, como a atitude paralisante daquele que não vê outra possibilidade, daquele que se choca com a irremediável realidade de que “tudo dá no mesmo, de que tudo é igual, nada vale a pena” (R. Machado, 1997, 131; cf.: G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 77ss), própria do passivo niilismo, mas justamente do passo para além do passivo, para um ativo niilismo.

⁴¹ Cf.: EH, Zarathustra, 1.

entende que nada vale a pena.⁴² E somente um tipo que tenha a *grande saúde* pode dizer “sim” a si mesmo e à existência (à sua espécie de vida, à *forma mais elevada de vida* que é a que ele quer): “o mundo é perfeito – diz o instinto do mais espiritual, o instinto afirmador”⁴³.

Esta é basicamente “a moral do destacado, a moral de senhores” que tem, num sentido inverso à moral platônico-cristã, “sua raiz numa afirmação triunfante a si mesmo – ela é auto-afirmação e autoglorificação da vida”⁴⁴. E o tipo de homem, o tipo fisiológico que ela apresenta como melhor é um tipo que tem nessa moral suas condições de emergência, de conservação na existência e de expansão. Um tipo que é mais elevado porque é mais espiritualizado, porque tornou a afirmação do mundo e de si mesmo como um instinto, porque possui a *grande saúde* e o *amor fati*.⁴⁵ Ambas as expressões se articulam e designam “a grandeza no homem”. Somente quem possui a grande saúde pode possuir o *amor fati*. Somente esse tipo de homem pode querer a si mesmo e a esse mundo “como ele é, sem descontos, por de parte e escolha”⁴⁶. Ele é a própria afirmação dionisiaca do mundo, e sua moral uma vontade de saúde, de vida, como Nietzsche quer que sua filosofia seja entendida.⁴⁷ como

⁴² Cf.: R. Machado, 1997, 131.

⁴³ AC, 57 [“Die Welt ist vollkommen – so redet der Instinkt der Geistigsten, der Jasagende Instinkt”]. Cf.: KSA 12, 309s. A afirmação de que o mundo é perfeito não deve ser confundida com a atitude do tipo “onícontente”, que acredita que todas as coisas são boas e este é o melhor dos mundos; nem com a atitude do tipo “bajulador”, que a tudo diz sim (ja), que não ama o mundo, mas quer “desfrutá-lo” (cf.: ZA, Do espírito da gravidade, 2).

⁴⁴ CW, Epílogo [“die Vornehme Moral, die Herren-Moral” ... “ihre Wurzel in einen triumphierenden Jasagen zu sich – sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens”].

⁴⁵ EH, Por que sou tão esperto, 10. Para Nietzsche *amor fati* significa: “que não se quer nada de outro modo, nem para adiante, nem para trás, em toda eternidade”. [“Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*” ... “dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht”]. Neste mesmo sentido, encontra-se também no *Ecce Homo*, no comentário ao *Zaratustra*, o seguinte texto: “– Zaratustra é um dançarino – : como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado dizer Sim e Amém’...” [“– Zaratustra ist ein Tänzer – ; wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‘abgründlichsten Gedanken’ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, ‘das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen’...” – tradução modificada] (EH, Zar., 6).

⁴⁶ KSA 13, 492 [“dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl”]. Cf.: EH, Por que sou tão esperto, 10; NW, Epílogo, 1; KSA 12, 334 e 398 e KSA 13, 492.

⁴⁷ Cf.: KSA 13, 631.

sintoma da ação de uma vontade de poder impregnada por um phatos ativo e não por um phatos reativo⁴⁸ e produzida como o trabalho de um precursor por um tipo destacado.

⁴⁸ Cf.: GM II, 11. Cf. anteriormente II.3.3.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto, Nietzsche não é exatamente um filósofo avesso à moral. Isso fica claro, por exemplo, quando se considera a árdua disciplina e as virtudes (veracidade, probidade e responsabilidade) que norteiam seu trabalho de genealogista. Tomando-se também o oposto da moral que critica, é possível apontar alguns traços de uma moral que ele dificilmente poderia rejeitar. Outro procedimento consiste em tomar sua premissa – de que todo discurso no campo da moral se faz para afirmar algum tipo fisiológico – e identificar, por um lado, o tipo fisiológico que ele defende como sendo o melhor e, por outro, a moral que a afirmação desse tipo requer. Sobre essa moral, que não deixa de ser a mesma que Nietzsche se impõe e que se articula com as três virtudes apontadas acima, não se pode afirmar apenas que seja algo que aparece eventualmente em seus escritos, ou mesmo que os permeia, mas que esses escritos se produzem justamente em função dela (o que não quer dizer que ele escreva para expô-la); de uma moral que pode ser identificada como afirmadora do mundo e de um determinado tipo de homem, e que pode ser denominada “moral afirmadora”.

Como se viu também, nos escritos de Nietzsche não se encontram apenas os traços de uma nova moral, mas a apresentação da necessidade que o homem tem de uma moral. Mais propriamente, que qualquer elevação do tipo homem se dá sob a pressão de uma moral. Não se trata, portanto, nem de negar a moral, nem de propor uma equação que negaria uma moral para afirmar outra, mas de uma filosofia que parte da afirmação da moral presente e passada. E ele o faz tanto por reconhecer a importância delas no processo que tornou o animal homem um animal capaz de fazer promessas e possuidor de uma consciência, quanto por tê-las como pressupostos quando se refere às possibilidades de elevação do homem, conquanto elas sejam levadas a dar seus próximos passos. Nietzsche não rejeita o processo de sociabilização e de moralização do homem. Não nega, por exemplo, a participação

nesse processo da forma escrava de valorar, tampouco o papel do sacerdote ascético para tornar o homem um animal interessante, mas os toma para levá-los adiante, impedir que signifiquem para o homem sua estagnação e para extrair deles suas últimas consequências.

Tomar os escritos de Nietzsche dessa forma significa fazer uma opção por colocar em segundo plano o aspecto corrosivo de sua filosofia – a crítica à cultura ocidental, que já foi o lado mais valorizado da sua filosofia – e privilegiar seu caráter afirmador.

Essa possibilidade de leitura, que toma inclusive as contraposições da filosofia de Nietzsche como parte de um projeto afirmador, tem lugar a partir da interpretação de Müller-Lauter (*Nietzsche Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de 1971 e "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", de 1974) e teve um de seus marcos mais significativos no trabalho publicado por Paul Van Tongeren com o título *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. A partir especialmente do esforço desses comentadores é possível retomar a preocupação que angustiava o próprio Nietzsche, qual seja, de que seu posicionamento diante da moral e da filosofia fosse confundido com a ação própria de um "espírito negador"¹. Diferentemente da transvaloração de todos os valores que se caracterizou pela negação, ele quer se ocupar da afirmação. Assim, mesmo quando um leitor se depara com o "lado negador de seu projeto", deve ter presente que esse empreendimento crítico-corrosivo tem por objetivo liberar a moral enquanto meio e, retomando essa relação entre fins e meios a partir de outra perspectiva, recolocar como meta a afirmação do mundo e a elevação do homem.

Entendida dessa maneira, a transvaloração que Nietzsche divisa e pela qual se engaja, não equivale a uma nova "revolta escrava na moral", tampouco a uma "revolta nobre na moral", mas a uma transvaloração que não significa em hipótese alguma uma revolta, e sim a afirmação tanto do que era negado pela moral que predominou no Ocidente – os valores ligados ao homem e ao mundo –, quanto dessa

¹ Cf.: EH, Por que sou um destino, 1 e, II.2.5.

moral mesma, com tudo o que ela significa de negação, como algo necessário para um projeto afirmador do homem e do mundo.

A interpretação da filosofia de Nietzsche como uma filosofia afirmadora e que recusa qualquer possibilidade de negação, mesmo que fosse uma “negação da negação”, é exposta de forma privilegiada e sucinta no fragmento intitulado “meu novo caminho para o ‘sim’”. Nesse fragmento é apontada a possibilidade de se extrair do pessimismo a forma mais extrema de afirmação do que existe: “...uma afirmação dionisiaca do mundo como ele é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade...”. Ainda nesse fragmento, sem perder de vista o “instinto do animal de rebanho”, o “instinto de padecimento”, Nietzsche afirma: “não apenas conceber o lado até agora *negador* do ser como necessário, mas como desejável; e não apenas desejável em relação ao lado até agora afirmador (algo como seu complemento e condições prévias), mas por seu próprio querer, como o lado forte, terrível, verdadeiro lado do ser, no qual se manifesta claramente sua vontade”².

Não se trata, portanto, de negar a moral, como comemoram os anunciadores da supressão do sujeito, ou de deixá-la de lado, como convém aos fomentadores do *laissez aller*, mas de tomar a moral em toda sua riqueza e complexidade, associando-a ao processo de sociabilização do homem, aos absurdos que levaram até a produção no homem de uma “má consciência” (e coisas afins). Absurdos que são necessários e desejáveis caso se queira levar a aventura que é o homem ainda mais adiante.

Trata-se de tomar a moral no conjunto de relações dinâmicas de vontade de poder. Uma dinâmica que não é negada mesmo com a moral da compaixão, a *décadence* que se, por um lado, é produtora de um passivo niilismo, por outro, coloca as condições para se pensar uma forma de ativo niilismo e um novo tipo de além-do-homem. Permitindo-se experimentar nesse campo, é possível avançar no único

² KSA 12, 455. [“*Mein neuer Weg zum ‘Ja’*” ... “...Ein solcher Pessimismus könnte münden in jene Form eines dionysischen *Jasagens zur Welt*, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit” ... “Die bisher *verneinten* Seiten des Daseins nicht nur als notwendig zu begreifen, sondern als wünschenswerth; und nicht nur wünschenswerth in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complement und Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als die mächtigeren, fruchtbareren, wahren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht”].

caminho que se coloca, aquele aberto pela *décadence*, através do qual se pode chegar ao seu fruto mais maduro.

O que se tem com Nietzsche, portanto, é a recondução da moral e da filosofia ao campo da dinamicidade, ou, mais propriamente, da dinâmica da vontade de poder, e a proposição de toma-las, a moral e a filosofia, como meios num processo que tem a elevação do homem por “meta”.

Por fim, às questões analisadas anteriormente, poder-se-ia aduzir ainda duas últimas considerações. Uma primeira seria advertir que essa forma de valoração, que pressupõe a moral e que a concebe como meio para a elevação do homem e para manter abertas as possibilidades de um tipo mais elevado de homem, estabelece a moral em um campo perigoso, no qual as possibilidades de se perder não são pequenas. Trata-se de uma forma de se relacionar com a moral e com os valores que não se aplica a todos, mas somente àquele que passou pela moral da *décadence*, que aprendeu o “tu deves”, que mergulhou no mais profundo niilismo e viu morrerem seus deuses e valores, que assumiu esse caminho, avançando nele e permitindo que a própria moral e as formas de valoração fossem elevadas ao plano da consciência como problema e em conflito. Somente esse “indivíduo soberano”, que não dispensa a lei, mas que a supera, pode articular uma relação com a moral como se propõe nos escritos de Nietzsche. Somente a ele é permitido transvalorar todos os valores.

A segunda consideração é a mesma questão que Nietzsche se coloca: se haveria alguém forte o bastante para fazer uma tal tentativa inversa? Seguramente não seriam “os homens *bons*”, que nem podem sentir a presença do niilismo, mas “uma *outra* espécie de espíritos”, uma espécie vivissecada pela experiência do niilismo, mas, ao mesmo tempo, com aquela petulância e propensão à *grande saúde*. No entanto, a questão que ainda permanece, presente e desafiadora, é: “Seria ela

[essa *grande saúde*] possível agora?"³. Ou a sociedade moderna, posterior a Nietzsche, se aperfeiçoou ainda mais na produção e manutenção do último homem? Nós hoje!

³ GM II, 24 ["ein umgekehrter Versuch *wäre an sich* möglich" ... "aber wer ist stark genug dazu?" ... "An wen sich heute mit solchen Hoffnungen und Ansprüchen wenden?" ... "die *guten* Menschen" ... "*anderen* Art Geister" ... "Ist diese gerade heute auch nur möglich?"].

BIBLIOGRAFIA

Escritos de Nietzsche

Werke. Kritische Studienausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1967-1995.

Briefwechsel. Kritische Studienausgabe (KGB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1975-1993.

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSB) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Stuttgart/Leipzig: Kröner Verlag, 1930.

Traduções

Genealogia da Moral. Um escrito polêmico. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

O nascimento da Tragédia. Ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg (Coord. Paulo C. de Souza). São Paulo: Cia das Letras, 1992.

Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém. 7 ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

Ecce Hommo. Como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

Obras incompletas. Vol. I e II. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

Biografias de Nietzsche

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. 2. ed. Germany: Hanser, 1993, 3 v.

Comentadores de Nietzsche

ABEL, Gunter. "Nietzsche contra 'Selbstaufhebung' Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr". In: *Nietzsche-Studien* 10/11: 366-407. Berlin: W. de Gruyter, 1981/1982.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 v. Paris: Éditions Gallimard, 1958.

BAIER, Horst. "Die Gesellschaft – Ein langer Schatten des Toten Gottes". In: *Nietzsche-Studien*: 10/11: 6-33. Berlin: W. de Gruyter, 1981/1982.

BLONDEL, Eric. "The Question of Genealogy". In: SCHACHT, Richard (Ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. 306-317. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

BONN, Ingeborg Heidehann. "Nietzsches Kritik der Moral". In: *Nietzsche-Studien* 1: 95-137. Berlin: W. de Gruyter, 1972.

BRANDES, Georg. "Aristokratischer Radikalismus". In: GUZZONI, Alfredo (Hrsg.). *90 Jahre Philosophische Nietzsche Rezeption*: 1-15. Königstein/Ts.: Hein, 1979.

BRUSOTTI, Marco. "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne": Studie zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral". In: *Nietzsche-Studien* 20: 81-136. Berlin: W. de Gruyter, 1992.

COLLI, Giorgio. *Nach Nietzsche*. Aus dem Italianischen übers. von Reimer Klein. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

———. *Scritti su Nietzsche*. 4. ed. Milano: Adelphi, 1995.

CONNAY, Daniel W. "Genealogy and Critical Method". In: SCHACHT, Richard (Ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. 318-333. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

CORMAN, Louis. *Découverte de Nietzsche*. Paris: Jacques Grancher, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Ed. 70, s/d.

———. *Nietzsche et la philosophie*. 8. ed. Paris: PUF, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Éperrons - Les Styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

DOISY, Marcel. *Nietzsche. Homme et Surhomme*. Bruxelles: Editions "La Boétie", 1946.

ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx". In: *Cahiers de Royaumont*: 183-200. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.

———. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

———. *As palavras e as coisas*. (Trad. Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes, 1990.

———. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: *"Dit et écrits" II*: 136-156. Paris: Gallimard, 1994.

———. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do poder*. 8. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1989, p. 15 - 37.

———. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

———. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

———. "A verdade e as formas jurídicas". In: *Cadernos da PUC-RJ – série Letras e Artes – 01/78*, Caderno n. 16. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1978.

GERHARDT, Volker. *Pathos und Distanz*. Stuttgart: GmH & Co, 1988.

———. "Die Perspektive des Perspektivismus". In: *Nietzsche-Studien* 18:260-281. Berlin: W. de Gruyter, 1989.

———. "Selbstbegründung Nietzsches Moral der Individualität". In: *Nietzsche-Studien* 21:28-49. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

———. *Friedrich Nietzsche*. München: Beck, 1995.

GIACÓIA JR. Oswaldo. *Von der Kunstmetaphysik zur Genealogie der Moral: Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches*. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Dr. Phil. Am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin. Berlin, 1987.

———. "O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (Sittlichkeit) e autonomia em Nietzsche". In: *Trans/Form/Ação* 12: 85-96. São Paulo, 1989.

———. "Filosofia da Cultura e Escrita da História". Notas sobre as relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche. Rio de Janeiro, *Cadernos da PUC-RJ*, 3: 24 - 50, 1990.

———. "A crise da cultura como escalada do Nihilismo": De onde procede o mais sinistro dos hóspedes? In: Benedito Nunes (org.): 1-34. Pará, UFPA, 1994.

———. *Labirintos da alma*. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

———. "O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão". In: *Cadernos Nietzsche* 3:23-35. São Paulo: Dep. Fil. - USP, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. *Nietzsche et la question politique*. Paris: Éditions Sirey, 1977.

GRANIER, Jean. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

GRAU, Gerd-Günther. "Sublimierte oder realisierter Wille zur Macht?". In: *Nietzsche-Studien* 10/11: 222-277. Berlin, W. de Gruyter, 1981/1982.

GUZZONI, Alfredo (Hrsg.) *90 Jahre Philosophische Nietzsche-Rezeption*. Königstein/Ts.: Hein, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Zwei Bände. Stuttgart: Günter Neske Pfullingen, 1989.

———. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". In: *Holzwege*. 2. Ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952.

———. *Holzwege*. 2. Ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952.

———. *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Gunther Neske Verlag, 1954.

HELLER, Edmund. "Diesseits und jenseits von Gut und Böse". In: *Nietzsche-Studien* 21: 10-27. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

HOY, David Couzens. "Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method". In: SCHACHT, Richard (Ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. 251-268. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

IBÁÑEZ-NOÉ, Javier. "Nihilism and Culture". In: *Nietzsche-Studien* 25: 1-23. Berlin: W. de Gruyter, 1996.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 1947.

KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln: Böhlau Verlag, 1980.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
- KUHN, E. "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs". In: *Nietzsche-Studien* 13: 253-278. Berlin: W. de Gruyter, 1984.
- LEBRUN, Gérard. "A dialética pacificadora". In: *Almanaque* n. 3. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- . "Surhomme et homme total". In: *Manuscrito* 3: 31-58. Campinas: UNICAMP, 1978.
- LICHTENBERGER, Henri. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Librairie Fêlix Alcan, 1923.
- LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 4. Auflage: Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- . *Zaratustra – Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MARQUES, António (Org.) *Nietzsche: cem anos após o projeto "vontade de poder - transmutação de todos os valores"*. Lisboa: Vega, 1989.
- MARTI, Urs. "Der plebejer in der Revolte - Ein Beitrag zur Genealogie des 'höheren Menschen'". In: *Nietzsche-Studien* 18: 550-572. Berlin: W. de Gruyter, 1989.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche - uma filosofia a marteladas*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- . *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- . *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- . "Foucault leitor de Nietzsche". In: RIBEIRO, Renato Janine (org.) *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 36-46.
- . "L'éternel retour du même: Thèse cosmologique ou impératif éthique?" In: *Nietzsche-Studien* 25: 42-63. Berlin: W. de Gruyter, 1996.
- . "A terceira margem da interpretação". In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacobá Júnior. São Paulo: Annablume, 1977.
- MAURER, Reinhart. "Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer Konsequenzen ideologiekritik". In: *Nietzsche-Studien* 8: 104-126. Berlin: Walter de Gruyter, 1979.

———. "Nietzsche und die Kritische Theorie". In: *Nietzsche-Studien* 10/11:34-79. Berlin: W. de Gruyter, 1981/1982.

———. "Nietzsche und das Experimentelle". In: *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 1: 7-28. Würzburg: M. Djuri, 1984.

———. "Nietzsche und das Ende der Geschichte". In: *Weltbürgerkrieg der Ideologien*: 421-439. Berlin: Propyläen, 1993.

———. "Der andere Nietzsche. Gerechtigkeit kontra moralische Utopie". in: *Aletheia* 5: 9-20. Berlin, 1994. ("O outro Nietzsche: Justica contra utopia Moral" – Trad. Oswaldo Giacóia Júnior - in: *Trans/Form/Ação* 18: 171-182. São Paulo, 1995).

———. "Thesen über Nietzsche als Theologen und Fundamentalkritiker". In: *Nietzsche-Studien* 23: 102-122. Berlin: W. de Gruyter, 1994.

MONTINARI, Mazzino. *Friedrich Nietzsche: eine Einführung*. Aus dem Ital. Übers. von Renate Müller-Buck. Berlin; New York: de Gruyter, 1991.

———. *Nietzsche*. 2. ed. Roma: Riunit, 1996.

MÜLLER, Thomas. *Die Poetik der Philosophie*. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1995.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1971.

———. "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht". In: *Nietzsche-Studien*, 3: 1-60, Berlin: W. de Gruyter, 1974.

———. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

———. "Das Willenswesen und der Übermensch - Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation". In: *Nietzsche-Studien* 10/11: 133-177. Berlin: W. de Gruyter, 1981/1982.

MÜLLER-LAUTER; HAASE; SALAQUARDA. "Konkordanz – Der Wille zur Macht: Nachlas in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe". In: *Nietzsche-Studien* 9:446-490. Berlin: W. de Gruyter, 1980.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. Leben als Literatur*. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger. Göttingen: Steidl, 1996.

OEHLER, Richard. *Nietzsche-Register*. Stuttgart: Kröner Verlag, 1943.

PAUTRAT, Bernard. *Versions du soleil*. Figures et système de Nietzsche. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

PICHT, Georg. *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

- RIES, Wiebrecht. *Nietzsche: zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1995.
- ROSS, Werner. *Der Wilde Nietzsche*. Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt, 1994.
- SALAUQUADA, Jörg "Leib bin ich ganz und gar... – Zum dritten Weg 'bei Schopenhauer und Nietzsche'". In: *Nietzsche-Forschung* 1:37-50. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- . (Hrsg.) *Nietzsche*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1996.
- SCHMID, Wilhelm. "Uns selbst Gestalten". In: *Nietzsche-Studien* 21: 50-62. Berlin: W. de Gruyter, 1992.
- SCWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Nietzsches Überwindung der Moral*. Zur Dialektik der Moralkritik in "Jenseits von Gut und Böse" und in dem "Genealogie der Moral", Würzburg: Königshausen U. Neumann, 1988.
- STEGMEIER, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: W B D, 1994.
- TONGEREN, Paul van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. Bonn: Bouvier, 1989.
- TÜRCKE, Christoph (Coord.). *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 1994.
- . *Der tolle Mensch*. Frankfurt am Main: Fischer, 1995.
- VATTIMO, Gianni. *Friedrich Nietzsche*. Übers. Klaus Laermann. Stuttgart: Metzler, 1992.
- ZWEIG, Stefan. *Nietzsche*. Trad. A. Hella et O. Boumac. France: Éditions Stock, 1993.

Outros

- ARISTOTELES. *La Métaphysique*. Par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1953.
- CARLYLE, Thomas. *Os heróis e o culto dos heróis*. São Paulo: Cultura Moderna.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Siebzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- KANT, Immanuel. *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994-1996.
- RÉE, Paul. *Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1877.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.
- SPAEMANN, Robert; LOW, Remhard. *Die Frage Wozu? - Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München/Zürich: R Piper & Co. Verlag, 1981.

Dicionários

BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego - Português*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941.

BROCKHAUS WAHRIG - *Deutsches Wörterbuch*. 6 Bänden. Hsg. von Gerhard Wahrig u. a. Stuttgart: F. A. Brockhaus Wiesbaden, 1980.

BUENO, Silveira. *Grande dicionário etmológico prosdócimo da língua portuguesa*. 8 v. São Paulo: Saraiva, 1963-1967.

DUDEN. *Fremdwörterbuch*. Mannheim: Dudenverlag, 1974.

GÖTZ, Dieter u. a. Langenscheidts. *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. 5. Aufl. Berlin und München: Langenscheidt KG, 1997.

GRIMM DEUTSCHES WÖRTERBUCH. Von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Leipzig: S. Hirzel, 1854.

IRMEN, Friedrich & KOLLERT, Ana Maria Cortes. *Langenscheidts. Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin und München: Langenscheidt KG, 1995.

KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 21. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etmológico da língua portuguesa*. 5 v. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

RITTER, Joachin (Hrsg.). *Historisches Worterbuch der Philosophie*. 9 Bände. Basel: Schwabe & Co., 1971.