

Evaldo Sampaio

Por que somos decadentes:

Afirmção e negação da vida segundo Nietzsche

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFMG

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

2009

Evaldo Sampaio

Por que somos decadentes:

Afirmção e negação da vida segundo Nietzsche

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/ UFMG

2009

100 Sampaio, Evaldo

S192p Por que somos decadentes [manuscrito]: afirmação e negação da vida segundo

2009 Nietzsche / Evaldo Sampaio. - 2009.

334 f.

Orientador: Ivan Domingues

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Tese defendida e _____ com a nota _____ pela

Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Ivan Domingues (Orientador) - UFMG

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura - USP

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto - UFOP

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin - UFMG

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes – UFMG

Agradecimentos

À Maria Sampaio da Silva, Katarina Damasceno Sampaio e Maria Vilani Sampaio pelo apoio, paciência, incentivo e felicidade.

À Eraldo Pereira da Silva, *in memoriam*.

Ao Prof. Dr. Ivan Domingues pela orientação cuidadosa, aprendizado filosófico e cordial recepção nestes anos de doutoramento nas montanhas.

Aos professores do Depto. de Filosofia/ UFMG pelo convívio amistoso e interlocução privilegiada.

Ao Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin, Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes, Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura e Prof. Dr. Olímpio Pimenta pela participação na Banca examinadora, leitura atenta e sugestões ao trabalho.

Aos confrades Arthur Grupillo e Fábio Carvalho pela amizade, receitas culinárias, reflexões céticas e/ou dogmáticas e pela ajuda com a correção do manuscrito.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, especialmente à competência e amabilidade de Andrea Baumgratz.

Aos amigos ou colegas Harlleen Almeida, Iracema Macedo, Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Marco Aurélio Sousa Alves, Giovanni Beviláqua, Giovânio Aguiar, Rachel Cecília de Oliveira Costa, Silvia Machado Lage e Luiz Henrique de Lacerda Abrahão que, em âmbitos distintos e igualmente importantes, contribuíram para este trabalho.

À Emanuelle Dantas Saraiva por me fazer acreditar.

À CAPES pelo financiamento indispensável para a realização desta pesquisa.

Trata-se de pensar os pressupostos e implicações de uma questão original da filosofia, a saber, “qual a melhor maneira de viver?”, revestindo-a pela obra de Friedrich Nietzsche. Espera-se mostrar que a reflexão sobre os preconceitos morais desenvolvida por Nietzsche alcança sua plenitude numa investigação sobre a ascensão e decadência dos impulsos vitais de modo que, além de constituírem o núcleo de suas pretensões, indicam que tanto o adequado questionamento como as eventuais respostas sobre as formas superiores ou inferiores de viver convêm a uma crítica dos juízos de valor morais. Por um exercício de leitura orientado principalmente segundo o método estrutural, justifica-se a centralidade e coerência interna da teoria da decadência através de um exame da autointerpretação do discurso filosófico de Nietzsche. Em seguida, mostra-se como sua autointerpretação é parte do movimento interno de seu pensamento que o conduz a uma filosofia moral ou extra-moral. Enfim, por uma análise do projeto de “reavaliação de todos os valores”, determina-se que a afirmação e a negação da vida constituem o modo de avaliação pelo qual compete indagar e estabelecer quais são as formas superiores ou inferiores de viver e, com isso, sentencia-se por que somos decadentes.

Palavras-chave: Filosofia Moral; Teoria da decadência; Nietzsche, F.

Abstract

The aim of this work is to think the presuppositions and implications of a philosophy's original subject, that is, "which is the best way to live?", on the context of Friedrich Nietzsche's work. It is hoped to show that Nietzsche's reflexion on moral prejudices reaches its fullness in an investigation of the ascension and decadence of the vital drives. This research indicate that as much the appropriate inquiry as the eventual answers on the superior or inferior forms of live are related to a critic of the moral judgments and constitute the nucleus of Nietzsche's philosophical ambitions. It is justified the relevance and consistence of the Nietzsche's theory of decadence for an exam of his self-interpretation by an analysis guided primarily second the structural method. After, it is exposed how his self-interpretation is an expression of an internal movement of Nietzsche's reflexions which conduct him to a moral or extra-moral philosophy. Finally, for an analysis of his project of the revaluation of all values, it is determined that the affirmation and the denial of life constitute the way to establish which are the superior or inferior ways of living and, with that, why we are decadent.

Key-words: Moral Philosophy, Theory of Decadence, Nietzsche, F.

Abreviaturas

NT: *Nascimento da Tragédia*

CE I: *I Consideração Extemporânea*

CE II: *II Consideração Extemporânea*

CE III: *III Consideração Extemporânea*

CE IV: *IV Consideração Extemporânea*

HH: *Humano, Demasiado Humano*

HH II (OS): *Humano, Demasiado Humano II, Opiniões e Sentenças Diversas*

HH II (AS): *Humano, Demasiado Humano II, O Andarilho e sua Sombra*

A: *Aurora*

GC: *Gaia Ciência*

Z: *Assim Falou Zaratustra*

BM: *Além do Bem e do Mal*

GM: *Genealogia da Moral*

CI: *Crepúsculo dos Ídolos*

CW: *O Caso Wagner*

NW: *Nietzsche contra Wagner*

EH: *Ecce Homo*

AC: *O Anticristo*

Prólogo, 10

I. *A Vida Secreta das Palavras*

A) A ordem de reflexão, 26

B) A arte da guerra, 33

C) Um renascimento da arte de ouvir, 49

D) As máscaras de Dioniso, 68

E) Uma vontade fundamental de conhecimento, 82

F) “Que quer ele, afinal?”, 112

II. *A Moral de um Imoralista*

A) Aquém e além do bem e do mal, 116

B) “Nós, homens do desconhecimento”, 119

C) O primeiro imoralista, 158

D) “Onde encontrei vida também encontrei vontade de poder”, 202

III. *A Filosofia do Anticristo*

A) “Zaratustra, o ateu”, 216

B) A psicologia do ideal ascético, 230

C) “Nós, hiperbóreos”, 272

Epílogo, 303

Repertório bibliográfico, 312.

Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto. Agora vou vivendo meus dias em um canto, incitando-me a mim mesmo com o consolo raivoso – que para nada serve – de que um homem inteligente não pode, a sério, tornar-se algo, e de que somente os imbecis o conseguem. Sim, um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter; e uma pessoa de caráter, de ação, deve ser sobretudo limitada. Esta é a convicção dos meus quarentas anos; e quarenta anos são, na realidade, a vida toda; de fato, isso constitui a mais avançada velhice. Viver além dos quarenta anos é indecente, vulgar, imoral! Quem é que vive além dos quarenta? Respondei-me sincera e honestamente. Vou dizer-vos: os imbecis e os canalhas. Vou dizer isso na cara de todos esses anciões respeitáveis e perfumados, de cabelos argênteos! Vou dizê-lo na cara de todo mundo! Tenho direito de falar assim, porque eu mesmo hei de viver até os sessenta! até os setenta! até os oitenta!... Um momento! Deixai-me tomar fôlego

(Fiódor Dostoiévski, *Memórias do Subsolo*)

Prólogo

As pessoas costumam avaliar o modo de viver umas das outras. Eventualmente se perguntam se este indivíduo ou esta comunidade são melhores ou piores do que aquele ou aquela. Por vezes se voltam também para si e, medindo-se pelo que acreditam que podem vir a ser, procuram as maneiras mais adequadas de conquistar êxitos e aprenderem com os fracassos. Explicitamente ou não, vive-se assim de acordo com valores que guiam ou permitem estimar desde as decisões aparentemente mais banais até as mais difíceis, que estão às vezes contra e noutras a favor daquilo que se quer e que tanto nos aproximam quanto nos afastam de nós mesmos e dos outros. É verdade que estas questões não ocupam a todos e que muitos jamais indagam com alguma profundidade para que vivem e, por conseguinte, como viver melhor. Contudo, há quem fique *admirado* com tantas formas diferentes de apreciar, depreciar ou se pôr indiferente àquilo que o ser humano é capaz e, diante disso, não mais interessado nesta ou naquela conduta, mas na própria existência ou no humano que as adorna, ponha-se a pensar até onde pode ir a vida e o homem.

A filosofia moral clássica se dedicava “à vida e ao que se relaciona conosco”¹ e seu propósito era justamente indicar como se pode alcançar uma vida feliz. Afinal,

¹ Diôgenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 18.

como professou Sócrates, “o importante não é viver, mas viver bem”². Mesmo quando Aristóteles, na *Ética a Nicomacos*, identifica filosofia com teoria, tem em vista especialmente argumentar que a vida seria bem realizada como uma atividade teórica. Logo, não é casual que uma das mais antigas fontes conservadas acerca da história da filosofia reúna numa mesma exposição as vidas e as doutrinas dos filósofos ilustres, pois estas sem aquelas seriam como que sofismas. A filosofia era então procurada por aqueles que se consideravam aptos ou simplesmente desejavam se tornar os melhores seres humanos e viverem tão bem quanto um homem possa viver³. Dito de maneira direta: na origem da filosofia persiste a evidência de que há diferentes maneiras de viver e a pretensão de que umas são superiores e outras inferiores. Justificar uma forma superior de vida equivale assim a justificar a própria necessidade da filosofia. Por isso se torna tão importante saber o que é a excelência [ἀρετή] do homem para, em seguida, determinar “se é algo que se ensina, ou que se adquire pelo exercício, advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira”⁴. A ideia mesma de excelência humana já pressupõe ou constata que a condição comum do homem está abaixo do que ele pode vir a ser e, se tal como parecia às doutrinas clássicas a excelência é a própria vida feliz ou, no mínimo, um seu requisito indispensável, o tipo ordinário de homem é não-feliz ou infeliz, *i.e.*, aquele cuja vida não é plenamente realizada. Não obstante as escolas filosóficas antigas se distinguissem pela maneira de definir o soberano bem que todos procuram, em momento algum lhes ocorrera separá-lo da felicidade e da vida

² Platão, *Crítion*, 48b. Por isso, convém concordar com a suspeita de V. Goldschmidt quando interpreta que, segundo os diálogos de Platão, “talvez o conhecimento das formas nos é necessário não para viver, mas para viver bem” [*Os Diálogos de Platão*, p. 26].

³ A. Nehamas, *The Art of Living: socratic reflexions to Plato from Foucault*, p. 2.

⁴ Platão, *Menon*, 70a-71b.

presente. Como não seria um bem o que não oferecesse a seu possuidor nem aprovação nem vantagem, às doutrinas clássicas “seria absurdo ou irrelevante dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso e assumir um ar ameaçador a fim de lhe prescrever sua própria felicidade”, de modo que a moral grega e latina contém sobretudo quadros ou retratos que exortam a superioridade do sábio⁵.

Embora um tanto exagerado, não é um equívoco concordar com Arthur Schopenhauer que, com o advento do cristianismo, inconscientemente ou não, a filosofia moral moderna tomou em geral sua forma da moral teológica e dela extraiu noções como *lei*, *prescrição* e *dever*. Daí porque a ética moderna assume uma gramática imperativa, encontrando nestas ideias sua concepção fundamental e parte por vezes imprescindível de sua definição. Quando Immanuel Kant, para tomar aqui um caso paradigmático, considera que cabe à ética dar leis ao que “deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”⁶, traça-se uma cisão entre esta realidade e uma “outra”, pois a instância da moral é agora o *ideal* e não o *real*. Se o soberano bem diz respeito ao que é ideal, então não procura legislar sobre o que é vantajoso na vida presente e não pode mais ser simplesmente identificado com a vida feliz. Torna-se assim imprescindível não apenas exortar e sim *fundamentar* a ética. Nessa conjuntura, uma vez que a condição suprema para o soberano bem é a conformidade do agente para com a lei moral e o homem é, por suas próprias limitações, incapaz de alcançá-lo em sua vida sensível, o primeiro “postulado da razão prática” e condição de possibilidade da moralidade é a imortalidade da alma, porquanto a completa correlação da vontade com a lei moral (ou seja, a “santidade”)

⁵ V. Brochard, “Moral Antiga e Moral Moderna”, p. 136-136.

⁶ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §4, §6.

exigiria uma “existência e personalidade duradoura no infinito do mesmo ser racional”⁷. Essa completa correlação da vontade com a lei moral é aquilo que Kant denomina de “boa vontade”, a vontade de agir por dever, e somente ela pode ser considerada boa sem restrição⁸. Se “algumas qualidades [‘discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar, coragem, decisão, constância de propósito’, etc.] são favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, estas não têm, todavia, nenhum valor íntimo absoluto”, pressupondo ainda e sempre “uma boa vontade que não é boa por aquilo que promove ou realiza, [...] mas tão-somente pelo seu *querer*” considerado em si mesmo. Com esse deslocamento sinuoso, Kant propõe que “a metafísica dos costumes deve investigar a ideia e os princípios duma *vontade pura* e não as ações e condições do querer humano em geral”⁹, recaindo o valor moral de uma ação na intenção do agente submetido àquilo que este “deve” querer e/ou fazer. Como a Schopenhauer parece que puros conceitos abstratos *a priori* sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica não poderiam pôr em movimento a vontade humana, “para que se possa admitir numa ciência da moral leis para a vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las a partir de sua existência¹⁰. Logo, à ética convém apresentar as “leis da motivação” que conduzem a vontade humana e assim “esclarecer, explicar e reconduzir a sua *razão última* os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral” e cujo impulso próprio “será a razão última da moralidade e o seu conhecimento o fundamento da moral”¹¹.

⁷ I. Kant, *Crítica da Razão Prática*, segunda parte, IV.

⁸ I. Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, primeira seção.

⁹ *Ibidem*, introdução.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §6.

¹¹ *Ibidem*, §13. Uma vez que o recurso às citações é incorporado diretamente à argumentação, destaca-se eventualmente (a despeito do autor não tê-lo feito) em itálico alguma expressão ou proposição que melhor esclareça ou corrobore o que está em debate,

No entanto, diferente de Kant, para quem se impõe uma vontade pura submetida ao dever e independente do querer sensível, a concepção de vontade em Schopenhauer é antivoluntarista e antidualista por rejeitar que haja ocorrências exclusivamente mentais da vontade, uma vez que todo ato volitivo seria também um movimento ou ação corporal¹². O motivo para a identificação dos movimentos corporais com os atos da vontade concerne à natureza de nosso acesso cognitivo ao corpo, pois “as afecções corporais são [...] para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo” e por meio delas o corpo é dado ao sujeito do conhecimento “de duas maneiras completamente distintas”, no caso, “uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes” (representações abstratas), ou “como aquilo que é conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra *vontade*” (representações intuitivas)¹³. As representações abstratas podem ser explicadas pelas representações intuitivas, mas qual seria o significado das próprias representações intuitivas? Esse “enigma” remete ao mundo para além de nossas representações subjetivas e aponta para o que Schopenhauer designa como “Vontade”, um conhecimento *a priori* do corpo, sendo que devido à relação íntima entre ambos “não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo”. Se a ética consiste em apreender aquilo que move a vontade, diz respeito então a esse conhecimento *a*

deixando-se ao leitor ou especialista, se o interessar, cotejar com os originais. Segundo parece, em nenhum destes casos o sentido do texto foi adulterado, mas tão-só enfatizado.

¹² C. Janaway, *Schopenhauer, Will and Nature*, p. 141-142. Com tal identificação entre vontade e corpo, Schopenhauer estabelece uma fissura na longa tradição que, mais precisamente desde Santo Agostinho toma a vontade como tema filosófico de modo que, como bem destaca Janaway, um verbete do *The Oxford Companion to Philosophy* sobre o tópico parece correto ao informar que “the Will reached its philosophical apotheosis in Schopenhauer’s *The World as Will and Idea*” [*Ibidem*, 138]. Dentre outras consequências, note-se que a vontade não pode então ser dissociada, como antes, do “desejo” ou de sua realização propriamente dita.

¹³ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §18.

priori do corpo, o ser íntimo de cada um que, com Kant, Schopenhauer personifica como um “sujeito inteligível”. A tarefa da filosofia é, portanto, uma repetição completa ou “espelhamento” do mundo em conceitos abstratos através do qual a vontade se torna autoconsciente do que quer, a saber, a própria vida tal como essa se manifesta, sendo assim “vontade de viver”. Diante disso, diz-se que a vontade *afirma* a si mesma através dos indivíduos quando, descobrindo-se objetivada no mundo e na vida não mais através de um desejo cego e sim com conhecimento, consciência e reflexão, tal conhecimento não obstrui de modo algum o seu querer; entretanto, dá-se outra orientação “com a *negação* a que a vontade chega quando um conhecimento total de sua essência atua sobre ela como um sedativo da volição”¹⁴. Essa negação da vontade de viver não é o aniquilamento da vida, já que afirmar e negar são modos de existir, de maneira que a afirmação e a negação do querer-viver são, respectivamente, “um simples querer e não-querer”¹⁵ o mundo tal como este se mostra. Do ponto de vista ético-metafísico, a afirmação e a negação da vida exprimiriam assim a razão última dos modos muito diferentes de agir do homem. Haveria então três motivações para a vontade humana desigualmente distribuídas entre os indivíduos: o egoísmo [“não ajudas a ninguém, mas prejudica a todos se fores levado a isso”], a maldade [“prejudica a todos que puderes”] e a compaixão [“não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos os que puderes”]¹⁶, sendo que as duas primeiras representariam a afirmação da vontade de viver e a terceira a sua negação. Como a uma moral genuinamente filosófica não cabe prescrever o que deveria ser, mas tão-só mostrar aquilo que necessariamente é,

¹⁴ *Ibidem*, §54; §68.

¹⁵ A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §161.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §14.

Schopenhauer considera que “expor a afirmação e a negação [da vontade] à luz da razão é o único fim que me posso propor; quanto a impor uma ou outra facção, ou a aconselhá-la, seria coisa tola e aliás inútil”, já que “a vontade é em si a única realidade, puramente livre, que se determina a ela mesma; para ela, não existe lei”¹⁷. Todavia, não ser *prescritiva* não impede que a ética seja *normativa* e assim estabeleça qual tipo de conduta é mais elevada.

Desse ponto de vista ético superior, aprende-se que a satisfação ou a felicidade são apenas negativas e que as conhecemos indiretamente, porque consistem apenas no desaparecimento de uma privação e precisamente esta privação do querer é sua condição preliminar. Portanto, o que há de imediato é somente a necessidade, a vontade não satisfeita, a “dor” – cujo significado Schopenhauer não restringe “ao sofrimento efetivo e visível, mas a toda espécie de desejo que [...] perturba o nosso repouso e também qualquer aborrecimento que [...] faz da vida um fardo”. Uma vez satisfeita a vontade, cessa momentaneamente a privação; porém, logo em seguida, o indivíduo retorna ao estado de privação em que se encontrava antes da satisfação do desejo. Se “nenhuma satisfação e nenhum contentamento podem durar”¹⁸, então o próprio termo “felicidade” é um eufemismo, porquanto “por viver feliz se deveria entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável”¹⁹. Como se rejeita que a existência possa ser, por si mesma, preferível a não-existência²⁰, o que seria então o “soberano bem”? Nada mais do que “a supressão espontânea e total, a negação do querer, o verdadeiro *nada* de toda vontade, esse estado único em que o desejo se detém e se cala, em que se encontra o

¹⁷ *Ibidem*, §16, §54.

¹⁸ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §58.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 141.

²⁰ *Ibidem*, introdução.

único contentamento que não se arrisca a passar, esse último estado que *liberta* de tudo”, algo como “o único medicamento radical para a *doença*”, a negação da vontade de viver²¹. Se o soberano bem é a negação da vontade, então o egoísmo e a maldade dele nos afastam por serem formas de afirmação do querer individual e a compaixão (cujo pressuposto é a renúncia de si) se torna a conduta moral por excelência. Por sua “abnegação e guerra de morte travada contra o egoísmo”, a negação da vontade de viver consiste numa sabedoria de vida e constitui a essência de um modo de viver superior, o *ascetismo*²². Uma vez que “o espírito ascético forma a alma do Novo Testamento”, Schopenhauer considera, “por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas”, que sua filosofia, mesmo sem Deus, merece ser denominada como a doutrina propriamente cristã, porquanto também “confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para a sua salvação”²³. Se houver alguém *forte* o bastante para afirmar a vida incondicionalmente apesar de desperto para todo o sofrimento e dor que nela imperam, que o faça; contudo, a doutrina de Schopenhauer apenas encontra seu consolo metafísico na negação ascética da vontade de viver cujo tipo ideal é o *santo*.

Por sua vez, a filosofia de Friedrich Nietzsche é uma experiência de pensamento sobre quem seria forte o bastante para afirmar a vida incondicionalmente. Uma vez que a suprema afirmação da vida não se dá por aquele que meramente rejeita por um *otimismo* superficial a angústia e a dor, Nietzsche percebe que não se trata ali de apenas contestar uma descrição da existência e sim a

²¹ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, §65.

²² *Ibidem*, §68.

²³ A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §163.

inevitabilidade de uma avaliação *pessimista* caso a existência seja tal como se a descreve. Assim, aceita-se a imagem schopenhauriana do mundo como um conflito incessante da vontade consigo mesma, ditando-se uma existência marcada pela falta que não pode jamais ser suprimida por completo e se questionando como e para quem é possível neste estado de coisas alcançar a “serenidade” [*Heiterkeit*]²⁴. O que encontra então é a pergunta pelo valor do otimismo e do pessimismo para a vida e, num sentido mais amplo, o valor da *afirmação* e da *negação da vida*. A reorientação básica consiste em perguntar que tipo de vida é esta que afirma ou que nega a própria vida, entendendo que aquela representa a saúde, força e *ascensão*, enquanto esta parece apontar para a doença, fraqueza e *decadência* dos impulsos vitais. A primeira indicação de resposta é sugerida involuntariamente pelo próprio Schopenhauer quando este analisa que no contraste simbólico “entre o espírito do paganismo greco-romano e o cristão se situa de modo acentuado a diferença da afirmação e da negação do querer-viver”²⁵. Daí por que, inicialmente, Nietzsche se interroga sobre a origem da tragédia ática, interessado especialmente na relação entre o pessimismo e o helenismo, pois que tipo de sensibilidade dos gregos para com a dor lhes teria conduzido “para o mito trágico, a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência”? Teria sido, como no caso do cristianismo, “essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença de uma ‘outra’ ou ‘melhor’ vida”? Ou a arte e mitologia trágica teriam origem no

²⁴ CI, prólogo: “Manter a serenidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena; e, no entanto, o que seria mais necessário do que a serenidade?”.

²⁵ A. Schopenhauer, “Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, §162.

“prazer, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande”²⁶ que encontra “até no ferimento o poder curativo”²⁷? Se uma análise psicológica da origem da tragédia a partir da relação dos gregos com a dor mostrasse que, diferente dos indianos e dos modernos europeus retratados por Schopenhauer, as festas em homenagem ao deus Dioniso revelam “uma propensão para o duro, horrendo, o mal, o problemático na existência, devido ao bem-estar, a uma plenitude de existência”, isso significaria que “há um *pessimismo da força*” bastante distinto do pessimismo romântico moderno. Afinal, esse pessimismo da força - ou segundo uma terminologia mais depurada, o *dionisíaco* -, não seria como que uma indicação de potência e saúde da própria vontade de viver? E, em contrapartida, aqueles que negam o querer-viver pela incapacidade para suportá-lo em suas mais diversas formas não seriam como “o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados”, enfim, tipos de uma *decadência* dos impulsos vitais?

Por tais interrogações se pretende aqui retomar a filosofia trágica ou dionisíaca de Nietzsche para se investigar os pressupostos e implicações relacionados à determinação de formas superiores e inferiores de vida na modernidade. A hipótese inicial de leitura é que, tendo como pano de fundo aquela “doutrina propriamente cristã”, Nietzsche, com “seu instinto em prol da vida, [...] inventou para si uma contradoutrina e uma contravaloração da vida puramente artística” e, por isso, já “anticristã”, uma vez que o cristianismo apenas admite uma “ordem moral do mundo” e condena qualquer valor que não seja moral²⁸. Para tal tarefa não encontrou aliados mesmo na própria filosofia, pois o desaparecimento da

²⁶ NT, “Tentativa de autocrítica”, §4-5.

²⁷ CI, prólogo.

²⁸ NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

arte trágica e sua substituição pelo “otimismo teórico”²⁹ lhe suscitou a desconfiança que depois se pôde melhor comprovar de que o socratismo seria também “um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos” e que a “serenidade grega’ do helenismo posterior seria tão-somente um arrebol do crepúsculo”³⁰. Por conter assim em suas entrelinhas uma radical crítica dos juízos de valor da moral e da filosofia é que *O Nascimento da Tragédia* representa uma primeira e decisiva reavaliação de todos os valores³¹. No entanto, se aquele “precavido e hostil silêncio”³² inicial à moral cristã era necessário para o cultivo e distanciamento de uma contradoutrina, em seguida, de posse desta contra-avaliação, Nietzsche começa a sua campanha contra a moral da renúncia de si³³, justamente por que um maior aprendizado sobre a própria natureza do dionisíaco³⁴ lhe revelou a importância de “derrubar ídolos”³⁵, *i.e.*, *ideais*, como parte da plena afirmação da vida. Assim, uma segunda e decisiva hipótese de leitura é que a filosofia de Nietzsche é uma teoria da ascensão e decadência dos impulsos vitais cuja própria realização literário-filosófica é uma prova de seu caráter ascendente. O motivo é que, similar às tragédias gregas, seu pensamento então assume a si mesmo como um desenvolvimento derradeiro da moral que enfrenta, como uma espécie de autossuperação da própria moralidade cristã que, conduzida até o último ato, aponta para um derradeiro e mortífero “pessimismo além do bem e do mal”³⁶. Diante dessa nova instância de avaliação “extra-moral” ou “imoral”, Nietzsche pode

²⁹ NT §15.

³⁰ NT, “Tentativa de autocrítica” §1.

³¹ CI, X §5.

³² NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

³³ EH, “Aurora”.

³⁴ GC §370.

³⁵ EH, prólogo §2.

³⁶ NT, “Tentativa de autocrítica” §5.

então sentenciar por que nós, homens modernos, somos decadentes e quais seriam as condições para o que é “nobre”, ou seja, para a vida plenamente realizada [ευδαιμονία]. Para que não restem dúvidas: propõe-se aqui, em distinção aos que ignoram ou que consideram secundárias as observações de Nietzsche quanto à ascensão e decadência dos impulsos vitais, que tal doutrina ou teoria é o núcleo da filosofia de Nietzsche e que, desse modo, ele sentencia a afirmação da existência como a forma superior de viver e a negação da vida como o modo inferior de existir.

Já na década de 1960, Pierre Klossowski questionava “como será possível falar do ‘pensamento de Nietzsche’ sem fazer um balanço de tudo aquilo que já foi dito? Não correríamos o risco de seguir por caminhos já percorridos, por trilhas já tantas vezes demarcadas, de fazer imprudentemente perguntas já ultrapassadas e mostrar assim uma negligência, uma total falta de escrúpulos, em relação a exegeses minuciosamente empreendidas ainda bem recentemente?”³⁷. Julga-se aqui que a principal dificuldade não reside na quantidade de volumes dedicados à filosofia de Nietzsche e sim nos problemas hermenêuticos que se mostram em tais leituras. Mais precisamente: a multiplicidade (e conflito aparentemente insolúvel) de interpretações sobre o pensamento de Nietzsche se deve sobremaneira à falta de uma reflexão adequada acerca de qual a melhor forma de ler seus escritos. Afinal, se a referida pluralidade de interpretações disponíveis prova que há mais de uma forma de ler Nietzsche, não convém ao intérprete procurar, caso exista, a mais apropriada? Diante disso, o caminho aqui é tão inusitado quanto evidente: trata-se de escutar o que o próprio Nietzsche diz acerca de si para, em seguida, constatar se esta autorrepresentação é compatível com o que se mostra em ato em suas

³⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche e o Círculo Vicioso*, p. 15.

investigações. Como o que Nietzsche declara sobre suas incursões filosóficas não diz respeito a frases isoladas ou esboços preparatórios, mas sim as suas obras propriamente ditas, a saber, os escritos por ele publicados e/ou preparados para publicação, a leitura pretendida está em manifesta polêmica com a principal abordagem historiográfica da atual recepção crítica. Isso por que esta por vezes confere – explícita ou implicitamente – estatuto próximo ou até superior aos esboços preparatórios em relação às obras publicadas e/ou preparadas para publicação por Nietzsche, procurando assim problematizar/ explicar estas por aquelas versões preliminares e, frequentemente, desconsiderando a articulação interna das linhas de argumentação na estrutura discursiva da filosofia em que estas se inscrevem. Ora, como o ponto de partida e de chegada de uma hermenêutica responsável é sempre a obra assumida pelo autor – e não seus esboços ou extratos -, a proposta aqui é, como dito, óbvia – embora inusitada dada a tendência hegemônica da recepção crítica à filosofia de Nietzsche. Se ainda assim se corre o risco de repetir problemas e hipóteses já levantados por leitores competentes, julga-se que se o faz por uma trilha ainda por se percorrer adequadamente, no caso, a “análise estrutural”. Ao se assumir o epíteto “estruturalismo”, tem-se agora em mente menos as direções propostas por Emile Brehier ou Martial Gueoult, dentre outros, mas sobretudo a linha metodológica de Victor Goldschmidt, que distingue “estrutura e gênese”, “tempo lógico e tempo cronológico”, “método ensinado e método em ato”, etc. Tal adoção não se deu de maneira acrítica e nem a *priori*, sendo o resultado das perguntas e respostas obtidas diante das inúmeras dificuldades hermenêuticas com as quais a pesquisa se confrontou quando de sua elaboração. Inclusive se tenta incorporar este processo de descoberta ao próprio trabalho na medida em que se

evita uma apresentação prévia da abordagem de leitura, discutindo-a quando as citadas dificuldades aparecem pontualmente. Até onde foi possível averiguar, esta seria a primeira análise estrutural de amplo alcance acerca do pensamento de Nietzsche, embora, como é óbvio, esse ineditismo precisará ser avaliado especialmente pelos eventuais resultados. Ademais, como se tentará mostrar adiante, se não se pode dizer que Nietzsche se poria ao lado ou se restringiria ao estruturalismo, parece certo que ele rejeitaria a leitura histórico-genética – ou a simples inconsciência e/ou inconsistência metodológica - que impera em parte substancial de seus leitores. Contudo, o debate direto com a literatura especializada ficará em segundo plano, restrito por vezes às notas de rodapé e centrado antes nas opções metodológicas daqueles do que em seus resultados para, quem sabe, “negligenciando” algumas exegeses minuciosamente empreendidas ainda bem recentemente o debate direto com Nietzsche enquanto intérprete privilegiado de si possa se realizar como o núcleo mesmo desta investigação. Tentar entender Nietzsche por como “ele” entende a si próprio seria uma inovação metódica? Talvez não. Mas ao menos não seria uma corrupção metodológica.

Ramifica-se então a exposição em três momentos que reúnem hermenêutica e exame conceptual. Esse duplo eixo convida tanto a uma inquirição da plausibilidade da leitura ora apresentada do pensamento de Nietzsche quanto, principalmente, da pertinência da proposta filosófica aqui assumida a despeito de sua correção exegética. Isso não significa nenhum relaxamento na seriedade da leitura e sim que as pretensões não se esgotam tão-somente com um acertado exercício de interpretação. O primeiro capítulo (“A vida secreta das palavras”) consiste num discurso sobre o discurso filosófico de Nietzsche que, partindo da

constatação de que embora o próprio declare que o “problema da decadência” foi o que sempre lhe ocupou, poucos deram a devida relevância a tal indicação. Tenta-se reconstituir a *intenção* do autor e, tomando como chave de leitura as indicações que o filósofo nos fornece para que possamos compreendê-lo por seu ponto de vista crítico, busca-se mostrar que a autointerpretação de Nietzsche, se problemática, é justificável por si mesma e coerente com suas pretensões. Segue-se assim a proposta estrutural de inicialmente verificar aquilo que o autor nos ensina – direta ou indiretamente – quanto à compreensão de sua doutrina. Nesse itinerário, aspectos imprescindíveis da relação entre estrutura e método do pensamento de Nietzsche são recuperados e discutidos, como a unidade de seu pensamento, o estilo polêmico e aforismático, a arte de interpretação afetivo-expressiva, os seus leitores privilegiados, dentre outros necessários para que se compreenda como a filosofia de Nietzsche se apresenta como uma teoria da decadência. O capítulo adentra num debate um tanto esquecido e/ou conduzido superficialmente quanto à interpretação filosófica de Nietzsche – e talvez quanto à própria filosofia contemporânea -, no caso, se há uma forma de leitura superior dentre as inúmeras possibilidades de compreensão de um discurso filosófico. O motivo para se recorrer a tal arsenal hermenêutico é, como dito, a desconfiança de que, quanto ao dissenso que multiplica as linhas de interpretação da filosofia de Nietzsche, subsiste uma inconsciência ou mesmo inconsistência metodológica quanto ao que sua obra requer para uma adequada leitura.

No segundo capítulo (“A moral de um imoralista”), seguindo o movimento interno do pensamento de Nietzsche para mostrar como suas reflexões (inclusive autorreflexões) ditas “psicológicas” sobre os preconceitos morais o conduziram a

uma doutrina da ascensão e decadência dos impulsos vitais, espera-se comprovar em ato o que a autointerpretação de Nietzsche já ensinara acerca de sua filosofia – a saber, que o problema da decadência foi o que sempre lhe interessou. Escolhe-se assim explicitar o percurso que vai da moral do conhecimento para o conhecimento da moral, reconstituindo-se a singularidade da abordagem dos preconceitos morais que tornam seu autor o “primeiro imoralista”. Para tanto, examina-se a peculiar relação de psicologia e história na filosofia de Nietzsche até que se esclareça como pelo contraste entre a afirmação e a negação da vontade de vida, *i.e.*, da “vontade de poder”, ele encontra o “objeto” de sua filosofia “extra-moral” ou “imoral”, o que lhe permite uma perspectiva inédita quanto ao valor dos valores que evita tanto o realismo quanto o relativismo moral.

No terceiro e último capítulo (“A filosofia do anticristo”), após revelado *como* Nietzsche pôde entender sua filosofia enquanto uma teoria da decadência e o *quê* esta veio a ser, trata-se enfim de indagar *por que* a crítica dos valores da modernidade nos sentencia como decadentes e de que maneira o dizer Não aos mais “altos ideais” pode ser a expressão de uma natureza afirmativa por excelência. Nesse ínterim, recuperam-se as análises de Nietzsche quanto ao ideal ascético que lhe parece persistir sob as mais diferentes expressões da modernidade, permitindo assim revelar e quem sabe combater, por um “contraideal”, a fonte mesma da decadência.

A vida secreta das palavras

A) A ordem de reflexão

1. Se um autor declara explicitamente que sua obra trata de um determinado tema ou questão, talvez seja apenas repetir o óbvio elaborar uma interpretação para mostrar qual é seu ponto de vista crítico acerca de si. No entanto, quando o autor é Friedrich Nietzsche, parece que não se pode sequer ter o luxo de contar com a obviedade. No prefácio de *O Caso Wagner*, tendo em vista ao que propriamente constitui seu itinerário filosófico, revela: “O que me ocupou mais profundamente foi o *problema da decadência* – para isso tive razões. ‘Bem’ e ‘Mal’ é apenas uma variante desse problema”³⁸. Pela importância que tal “variante”

³⁸ CW, prólogo. Embora Nietzsche empregue o termo francês *décadence*, opta-se aqui por também traduzi-lo. No panorama da ideia de “decadência” para a cultura ocidental, Arthur Herman faz ver que “the idea of decline is actually a theory about the nature and the meaning of time. So is the idea of progress. The notion of history as progress stands largely discredited today among intellectuals, and especially among historians. They dedicate instead the origins and history of ‘the idea of Progress’ and how it has served as a powerful cultural ‘myth’ in Western thought. The origin and significance of the myth of decline have attracted less notice. Yet the two ideas are actually opposite sides of the same coin. Every theory of progress has also contained a theory of decline, since ‘inevitable’ historical laws can just as easily shift in reverse as move forward. Likewise, whenever we meet a theory about the decline of Western civilization, we can probably find lurking underneath a theory or progress” [*The Idea of Decline in Western History*, p. 13]. Todavia, já por A. Herman contrapor “decadência” a “progresso”, vê-se porque no capítulo que dedica à questão em Nietzsche não é capaz de apreender o sentido vital em pauta, pois, para este, “decadência” se distingue de “ascensão”, sendo então progresso e sua contraparte, o “declínio” - tal como no *The Decline of the West* de O. Spengler -, as alternativas de uma mesma Modernidade enfraquecida. Clademir Luís Araldi, retomando a descoberta por Nietzsche da noção de decadência nos *Ensaio de Psicologia Contemporânea* de Paul Bourget, propõe que “há uma aproximação, ou melhor, uma afinidade no modo como Nietzsche e Bourget caracterizam a ‘doença’ que se intensifica no séc. XIX, principalmente no vazio de sentido da existência humana e no desacordo com o mundo. O complexo de temas declínio (*Verfall*), decadência

assume em seus pensamentos, uma afirmação que a submete a uma pergunta ainda mais valiosa dá inequívoco testemunho de que este é o ponto de inflexão de sua filosofia. Não há outro operador conceptual tão referido ou que ocupe igual destaque em tantos de seus trabalhos publicados e/ou preparados para publicação. Especialmente no *Ecce Homo*, sua autobiografia filosófica, quando da reapresentação de suas obras e das condições pelas quais foram escritas e vivenciadas, a teoria da decadência é a conjuntura dominante, sendo aquelas inclusive entrelaçadas pelo vocabulário desta. Apesar disso, concordar com Nietzsche que seu pensamento é uma incursão sobre esta problemática é corrigir ou contrariar muito do que até agora sobre ele foi comentado. Conquanto poucos tenham uma recepção crítica tão heterogênea e abundante no século XX, poucos de seus intérpretes assumiram *enfaticamente* esta tese – e “poucos” é um eufemismo e um eventual pedido de desculpas àqueles até aqui desconhecidos³⁹. Em favor

(*décadence, Untergang, Niedergang*), esgotamento (*Erschöpfung*), desagregação dos instintos (*Disgregation der Instinkte*), degeneração (*Entartung*), passam a ocupar na filosofia de Nietzsche uma importância sempre maior de modo a ampliarem o campo de significação do niilismo, *aprofundando* e *deslocando* o diagnóstico de Bourget” [*Niilismo, Criação e Aniquilamento*, p. 59-60]. Se correto quanto ao aprofundamento e deslocamento da teoria da decadência de Nietzsche em relação à de Bourget, Clademir Araldi se equivoca ao julgar que esta seria parte do campo semântico do “niilismo”, sendo o contrário o caso, porquanto a teoria da decadência tanto adquire um desenvolvimento conceptual explicita e implicitamente maior nos escritos publicados e/ou preparados para publicação por Nietzsche do que o niilismo quanto este indica, como se mostrará adiante, um dos aspectos da decadência dos impulsos vitais [ver §29, §35, §48, infra]. É bastante provável que a predominância hermenêutica concedida ao niilismo esteja relacionada a sua ênfase em estudos influentes que, centrados na análise das notas preparatórias de Nietzsche, deixara encoberto o que uma atenção privilegiada ao que o filósofo publicou e/ou preparou para publicação deixa patente.

³⁹ Um desses “desconhecidos” que merece destaque é George de Huznar, cujo “Nietzsche’s theory of decadence and the transvaluation of all values” comenta que “Nietzsche uses the term ‘decadence’ in a broader and deeper sense than literary historians who employ it either to indicate the presence of critical mentality and the cult of form or, in the modern sense, to refers to writers like Baudelaire and Proust. According to Nietzsche, all philosophies, religions and arts which spring from weakness are decadent. He combats them not as one would refute an error, but one as would fight against disease” [p. 259]. Adota-se aqui, com Huznar, a expressão “teoria da decadência” para reunir as indagações,

deles se pode dizer que, malgrado proposta e aceita com suficiente clareza, por si só tal noção suscita lá alguma suspeita. Isso porque consiste numa figuração tardia, originando-se e perpassando os últimos escritos que Nietzsche publicou e/ou preparou para publicação. Logo, como se justificaria que sempre lhe esteve presente? Por vezes, a autoconsciência se revela um autoengano. A princípio, parece mais plausível aceitar que se está diante de uma importante, embora anacrônica reformulação. Que talvez seja um exagero programado ou até um julgamento arbitrário. Acrescente-se a tais interdições algumas outras declarações diretas ou indiretas quanto ao que lhe parece o cerne de suas investigações e se colide então com uma contradição estrutural ou com um enigma hermenêutico. Desse modo, qual a veracidade da teoria da decadência na filosofia de Nietzsche?

Como do fato de um texto autorizar mais de uma interpretação não se segue que permita infinitas interpretações e nem que todas sejam de igual valor, a *autointerpretação*, que sem dúvida é um dos aspectos fundamentais de um pensamento, pode não ser o único, mas talvez o principal guia para mitigar e até solucionar leituras conflitantes. A apreciação de como o autor se toma enquanto objeto temático, mormente quando de uma revisão crítica de seu projeto filosófico, possibilita decidir dentre as várias leituras que as suas expressões parciais deixam entrever, aquela ou aquelas que lhe são mais apropriadas. Isso requer que não se inicie uma leitura por um prolongamento hipotético sobre a obra para lhe determinar o fio condutor, porém de um que esta autorize espontaneamente, abandonando-o se e somente se for insuficiente ou até equívoco para o entendimento daquele que o conduz. Por se tratar de uma abordagem da obra que

hipóteses e teses desenvolvidas por Nietzsche quanto à ascensão e declínio dos impulsos vitais.

também é parte da obra, instaura-se uma recursividade conceptual que, se não pode a princípio ser aceita como a legítima reconstituição de seu percurso gerativo de sentido, é indiscutivelmente sua decisiva reformulação cronológica. Seria também a contundente formulação “lógica”? O problema, portanto, não é se Nietzsche caracteriza sua filosofia como uma inquirição sobre a decadência, pois expressamente assim o faz, porém qual a probidade de tal juízo. Admitindo-se que as indicações textuais e categóricas do autor quanto ao caso não são – ou não foram - o bastante para lhes conceder a imediatidade que lhes é de direito, apenas retomar suas declarações não seria condição suficiente – mesmo que imprescindível - para se obter melhor sorte. O caminho aqui é inicialmente esclarecer o que Nietzsche disse a partir de *como* o disse, reconstituindo a doutrina pela perspectiva de seu autor e encontrando em sua própria obra os elementos que permitam lê-la com a sua leitura e então julgá-la pelo seu ponto de vista crítico. Para tanto, propõe-se uma análise do discurso filosófico de Nietzsche, destacando-lhe alguns traços de composição que permitem esclarecer o próprio movimento de seu pensamento. Pelo engendramento de certas estratégias que o próprio julga tê-lo conduzido, pretende-se acentuar o “método ensinado” da filosofia de Nietzsche, complementando-o pelo que se mostra “em ato” nas suas investigações⁴⁰. A

⁴⁰ Com Victor Goldschmidt cabe distinguir o *método ensinado* – textos ou passagens nos quais se apresentam os recursos de argumentação e estruturação de sentido de uma doutrina - do *método praticado* ou “em ato” – quando os citados recursos são efetivamente exercidos na elaboração da doutrina. Embora “o método ensinado por um filósofo [tenha-se em mente as indicações acerca da dialética no *Teeteto* ou a conduta filosófica descrita no *Discurso do Método*] é o primeiro, mais aparente e acessível modelo que se deve comparar à obra a qual o método é aplicado, [...] a reflexão metodológica de um autor, mesmo quando é expressamente formulada num programa, permanece *aquém* do procedimento metódico efetivamente seguido pelo filósofo e não poderia dar conta inteiramente deste”. Isso porque “tal procedimento não se reduz à simples aplicação de ‘regras’ preestabelecidas, pois obedece em seu desenvolvimento a novas exigências metódicas que parece inventar à medida que progride e que não são necessariamente objeto de uma teoria reflexiva” [“Notas

suspeita aqui é que podemos melhor entender o autor a partir da maneira como sua autorrepresentação se torna um dispositivo de argumentação filosófica ou, mais especificamente, de como os procedimentos de exposição, constituição do destinatário, investigação, descoberta, argumentação e adoção ou rejeição de hipóteses permitem apreender como a teoria da decadência seja o que mais ocupou o pensamento de Nietzsche. Trata-se enfim de pensá-lo pela ordem das razões ou, mais precisamente, pela ordem de suas razões⁴¹.

sobre o método estrutural em Filosofia”, p. 125-128]. Daí a relevância hermenêutica deste método em ato – distinto do método ensinado – que “coincide com a própria filosofia onde ela expõe e no que ela expõe”, por permitir não apenas verificar o alcance – e mesmo a correção - da autointerpretação metódica do autor quanto descobrir, simultaneamente à elaboração de hipóteses e teses, procedimentos de composição exercidos, porém não refletidos *per se*. Portanto, “parece legítimo explicar os textos que ensinam o método por aqueles que o praticam e englobar o método e a estrutura [...] em um único e mesmo estudo”. Assim, “A obrigação, para a exegese, de compreender os textos que ensinam o método à luz daqueles que o colocam em prática, e reciprocamente, se nos impôs [...] a propósito de todos os autores sobre os quais nos pusemos pôr à prova: Aristóteles, os estoicos, Plotino, santo Agostinho, Espinosa, Bergson [...]”. A fecundidade de tal estratégia hermenêutica levou a refletir se “quando do estudo de todos os grandes autores, mesmo daqueles, *e.g.*, cujo ensinamento não admite metodologia explícita, não se requereria também a análise da estrutura de suas obras, a qual por ter sido ditada por um procedimento filosófico implica e propriamente constitui um *método*, no sentido etimológico do termo (que se notem, *e.g.*, as observações de Nietzsche sobre o aforismo na *Genealogia da Moral*, prólogo, §8)” [*Os Diálogos de Platão*, prefácio à segunda edição, p. xxiv-xxvi]. Com Goldschmidt, pretende-se mostrar que ele mesmo se apressa ao acreditar que o procedimento filosófico de Nietzsche não admite metodologia explícita, pois este reflete com frequência acerca de seus procedimentos filosóficos; e, dessa maneira, comprovar a fecundidade da abordagem estrutural do próprio Goldschmidt ainda mais do que o próprio esperaria num autor e obra de extrema dificuldade hermenêutica, complementando a citada reflexão metodológica de Nietzsche pelas inferências a partir de sua prática metódica.

⁴¹ Um caso exemplar das distorções - independente de sua boa ou má-consciência interpretativa - que uma abordagem alheia ao movimento filosófico imanente ao texto pode promover está em Christoph Turcke, *O Louco: Nietzsche e a Mania da Razão*, p. 14-15. Guiando-se pelo princípio indemonstrado - talvez indemonstrável - de que a filosofia de Nietzsche “não contém teses rigorosamente conexas, fragmentando-se antes em inúmeros aforismos, igualmente resplandecentes pelo brilhantismo literário e pela ambiguidade de seu conteúdo, visando todos a um conjunto no qual, no entanto, não se encaixam”, Turcke rejeita sem maior exame algumas opções hermenêuticas para a leitura da obra de Nietzsche e propõe que esta pode ser adequadamente compreendida caso “se encontrasse entre os fragmentos aforísticos um que funcione em relação com toda a obra como o microcosmos em relação ao macrocosmos” e, admitindo que possa haver vários destes aforismos, escolhe “um que me chamou especialmente a atenção”, a saber, o GM §125, “O louco”. Que tal “escolha” não possa ser um ponto de partida é patente pelo fato de que, para fazê-la, precisa-se antes

2. Seria despropositado dizer que não podemos contar com o que Nietzsche declara sobre si, pois ele não somente considerou indispensável nos dizer quem é como também exigiu não ser confundido⁴². Entretanto, seguramente não podemos concordar com ele apenas por sua autoridade, já que o sentido de uma filosofia não está no que seu autor supôs dizer, mas no que de alguma forma disse. Apesar de nem sempre explícitas, indicações metodológicas se encontram dispersas por quase toda a sua obra. Especialmente nos prefácios de seus livros se encontra uma exposição de seus procedimentos de pesquisa estreitamente associada a uma apreciação dos tópicos ali presentes, sendo um registro privilegiado quanto a seu autoexame⁴³. Parte destes prefácios são, a rigor, posfácios, visto que foram

ter informações acerca da obra de modo que, conhecendo-a ou intuindo-a em sua totalidade, seja possível determinar aquele ou aqueles aforismos que melhor a representam em seu “microcosmos”. Mas isto exigiria não apenas que a obra tivesse uma unidade global que pudesse ser exemplarmente apresentada pelo aforismo escolhido - o que Turcke nega - como também tal escolha, por pressupor este conhecimento “macrocósmico” marcaria o fim e não o começo da leitura. Afinal, como determinar *a priori* ou por uma leitura superficial qual é ou são os aforismos exemplares sem já se pressupor ou saber do que eles são o exemplo? O método de Turcke, portanto, pressupõe aquilo que deveria provar. Vê-se assim como a proposta de pensar Nietzsche pela ordem de reflexão ou ordem das razões, seguindo criticamente suas indicações autorreferenciais, revela um apropriado ponto de partida por, dentre outros motivos, iniciar a leitura pelo que o próprio autor considera como lhe sendo central, evitando escolhas arbitrárias e circularidades argumentativas.

⁴² EH, prólogo §1.

⁴³ Karl Löwith propôs que, quanto a Nietzsche, deve-se tentar compreendê-lo tanto quanto o próprio se compreendeu e que para tais objetivos os prólogos de 1886 e sua autobiografia seriam exemplares, pois demonstram como ele sempre se esforçou por fazer o balanço de seu próprio pensamento [In: *Nietzsche Hoje?*, p. 158-159]. Tal propósito foi contestado por ser acrítico quanto ao alcance hermenêutico tanto dos prólogos quanto da autobiografia, já que, como as demais partes da obra, estes não admitem ser lidos tão-só literalmente [Thelma Lessa da Fonseca, *Nietzsche a Autossuperação da Crítica*, p. 24-25]. Esta cláusula é bastante razoável, desde que não se a exagere a ponto de julgar *a priori* ou como hipótese de trabalho que Nietzsche sempre está escrevendo de maneira velada - o que seria igualmente acrítico. Sobre as maneiras diferentes de “dar testemunho de si”, Nietzsche oportunamente questiona “por que deveríamos dizer tão alto e com tal fervor aquilo que somos, que queremos ou não queremos? Vamos observá-lo de modo mais frio, mais distante, com mais prudência, de uma maior altura; vamos dizê-lo, como pode ser dito entre nós, tão discretamente que o mundo não o ouça, que o mundo não *nos* ouça! Sobretudo, digamo-lo *lentamente*... [...] Não fui filólogo em vão, talvez ainda o seja, *i.e.*, um professor de lenta leitura: - afinal, também escrevemos lentamente” [A, prólogo §5]. Dizer algo “discretamente”, de maneira que o “mundo” não nos ouça, não significa realizar uma escrita

incorporados quando das segundas edições de vários de seus trabalhos. Enquanto esses são como um diagnóstico e explicitação de escritos precedentes, os demais prólogos, se também fornecem indicações relevantes para que se compreendam as obras a que pertencem, consistem numa antecipação temática dessas e, repetidas vezes, em prognósticos. Contudo, admitindo-se que não apenas esses, mas até os próprios livros prefaciados devam ser *retrodatados* a experiências já vividas e superadas por seu autor⁴⁴, então se pode reuni-los como expressões parciais de um mesmo processo de leitura. Assim, alguns prefácios se destinam a uma interpretação das citadas experiências de si, outros visam uma reinterpretação de como estas foram previamente transpostas. Dessa maneira, a autointerpretação não é apenas uma circunstância particular da filosofia de Nietzsche e sim *a forma por excelência pela qual essa se estrutura*. Não deveria surpreender então que escritos posteriores, como parte de seus procedimentos de pesquisa e descoberta, reapresentem a obra sob outros enfoques e mesmo lhe descubram novas camadas hermenêuticas. Se inclusive na sua autobiografia há poucos relatos pessoais – e,

obscura, porém uma que *exige* uma “lenta leitura” com atenção para detalhes, ênfases, desvios, aparentes contradições, ininteligibilidade planejada, etc. Löwith tem razão ao acompanhar de perto o discurso autorreferencial de Nietzsche desde que se tenha em vista que este, como qualquer outra leitura, somente pode ser considerado justificado se os argumentos que apresenta são adequados para entender as obras, inclusive as próprias autointerpretações. Por isso Richard Schacht se apressa ao considerar, quanto aos prólogos e demais opiniões publicadas a partir de BM, que “[...] it is implausible (to say at least) to ascribe views to Nietzsche about what (his) philosophy is that are at fundamental variance with what he does in these works, and with what he says in these prefaces about what he is doing” [*Nietzsche’s Kind of Philosophy*, p. 152]. Afinal, não obstante sejam um ponto de partida autorreferencial legítimo para se investigar o tipo de filosofia de Nietzsche, os prólogos (todos e não apenas os das segundas edições editadas em 1886), enquanto autointerpretação, não escapam à possibilidade de serem uma releitura arbitrária ou inconsistente, exigindo-se um exame de sua aplicação às investigações propriamente ditas e, se for o caso, sua refutação por estas.

⁴⁴ HH II, prólogo §1: “Devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar apenas daquilo que *superamos* - todo o resto é tagarelice, ‘literatura’, falta de disciplina. Meus escritos falam *apenas* de minhas superações. [...] Todos os meus livros, com uma única e substancial exceção [Z], devem ser *retrodatados* - eles sempre falam do que ‘deixei para trás”.

em alguns casos, até uma falsificação desses - é porque aquilo que cabe aos textos apresentar não é redutível ou dizível por acontecimentos históricos⁴⁵ ou cronologias e sim aponta para um *páthos*. Além disso, se a filosofia é sobretudo uma transfiguração pela qual alguém eleva seus estados afetivos “para a mais espiritual forma e distância”⁴⁶, então a maneira como a expressa, seu “estilo”, espelha ou é um traço fundamental de sua constituição. Daí inclusive se distinguir entre o “Eu” e o “*ego ipsissimus*” (ou “*ego ipsissimum*”) de que falam os textos⁴⁷, como se aquele fosse uma exposição de aspectos superficiais, co-extensivo à consciência, e este se voltasse para o seu caráter íntimo, sub-consciente. Logo, a autocompreensão oscila – embora não vacile - entre um tipo explicitamente construído e as inclinações latentes que subjazem a tal elaboração de si, sendo especialmente por estas que convém entender o núcleo de uma filosofia.

B) A arte da guerra

3. Quando Nietzsche indica as condições para que a *Genealogia da Moral* seja decifrada, pondera que essa parecerá simples para os que leram com cuidado as difíceis obras que a antecedem e que, quanto a estas, algumas exigem que se compartilhem certas “disposições afetivas”, como no caso de *Assim Falou Zaratustra*, e as demais demandam uma *arte de interpretação* adequada para o

⁴⁵ Já num primeiro momento de recepção da filosofia de Nietzsche, Lou Salomé assegurava a irredutibilidade da obra aos dados históricos ao julgar que “Quem quisesse partir da vivência exterior de Nietzsche a fim de apreender seu interior, reteria nas mãos uma casca vazia na qual seu espírito repousaria. Pois de Nietzsche se pode dizer que, na verdade, nada vivenciou exteriormente. Toda a sua vivência foi tão profundamente interior que só se comunicava no diálogo de boca a boca e nos pensamentos de suas obras. *A soma dos monólogos em que, no fundo, consistem os muitos volumes de suas coletâneas de aforismos formam uma grande e única obra memorialista em cuja base repousa a imagem de seu espírito*” [Nietzsche em suas Obras, p. 30].

⁴⁶ GC, prólogo §3.

⁴⁷ HH II, prólogo.

seu estilo, o *aforismático*⁴⁸. Seria então casual que a terceira dissertação da *Genealogia* se proponha um comentário exemplar sobre tal arte de interpretação e que tome como objeto justamente um aforismo extraído do *Zaratustra*? Se as citadas observações se dirigissem aos seus leitores proficientes seriam por si dispensáveis, porque esses ou bem já as conhecem ou adquiriram sua competência por outros meios. Logo, parece se tratar de uma advertência àqueles que não se dedicaram aos trabalhos preliminares, como uma instrução sobre sua própria ignorância. No pormenor, esta divisão se refere aos que podem e aos que não podem compreender o discurso filosófico de Nietzsche. Dentre eles, pode-se destacar os que leram as tais obras, porém não as entenderam, e os que as desconhecem. Aos primeiros fica sugerido o porquê de sua *necessária* incompreensão. Aos demais, fica indicado o caminho para superá-la. Os obstáculos se devem à falta de “algo que precisamente em nossos dias está esquecido – que exigirá tempo até que minhas obras sejam ‘legíveis’ -, e para o qual é imprescindível ser quase uma vaca e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*”⁴⁹. Diferente dos mamíferos monogástricos, os ruminantes possuem quatro estômagos, recebendo sua designação, que etimologicamente significa “repetição”, pela maneira como consomem o alimento, a saber, ingerindo-o rapidamente para em seguida regurgitá-lo e, por fim, novamente mastigá-lo para aí degluti-lo. “Ruminar” aponta figurativamente para a obrigação de uma leitura atenta,

⁴⁸ GM, prólogo §8. Como bem adverte Robert Solomon, [*One Hundred Years of Ressentiment*], p. 95], “A GM é uma das cinco ou seis mais importantes obras da História da Ética. É também uma das mais *ofensivas*. Platão nos oferece uma sociedade perfeita; Aristóteles nos retrata uma vida virtuosa e feliz; Kant desenvolve uma análise da moralidade e da razão prática; J. S. Mill nos oferece um princípio de utilidade que insiste na aquisição coletiva da maior felicidade; Nietzsche, em contraste, oferece um diagnóstico em que a moral é identificada como algo malicioso e patético”.

⁴⁹ GM, prólogo §8.

seletiva, que distingue o que é “alimento” do que é “resíduo”. Igualmente sugere que os signos precisam ser como que regurgitados antes de deglutidos, *i. e.*, medidos e sopesados amiúde e pacientemente para serem assimilados. Que os homens modernos, “monogástricos”, sejam incapazes de tal dedicação suscita a dúvida tanto sobre o porquê desta carência quanto acerca de como seria um “leitor com vários estômagos”. Parte da “declaração de guerra” de Nietzsche para com seu tempo, ou melhor, para com nosso tempo, é assim uma recusa quanto ao que nos faz leitores medíocres, questão para além de uma desavença bibliográfica por diagnosticar prioritariamente uma veleidade quanto à compreensão de si. Isso porque o estilo aforismático está estreitamente associado ao que Nietzsche denomina de “observações psicológicas” ou, numa sinonímia que lhe é própria, ao estudo do *humano demasiado humano*⁵⁰. É-lhe sintomático que a modernidade se mostre indigente quanto a este tipo de inquirição, acolhendo até alguma repulsa para com os que a praticam, tendo-os como “atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro da natureza humana”. O motivo estaria na falta de uma educação prática que permita, mesmo aos mais refinados, “apreciar a arte de polir sentenças” que caracteriza os aforismos destes “psicólogos”. Tal mudança de gosto (ou seria de capacidade para digestão?) tem consequências existenciais, pois em séculos passados as observações psicológicas eram vistas como um exercício que aliviaria o fardo da vida ao contribuir para uma presença de espírito que, pelo cunhar de sentenças, até diante dos momentos mais desagradáveis pudesse nos fazer sentir um pouco melhor. Isso é um pré-requisito àquela disposição afetiva que se requer a um leitor apto ao *Zarathustra*, evanescente no “homem moderno”

⁵⁰ HH §35.

cujo “espírito humanitário amaldiçoa uma arte que parece plantar na alma o gosto pela diminuição e pela suspeita”⁵¹.

Assim é inevitável que a filosofia de Nietzsche se apresente como uma crítica da modernidade, ou melhor, uma crítica acerca do valor da modernidade⁵². Segundo lhe parece, a maior exigência para um filósofo quanto a si mesmo é “superar em si o seu tempo”, tornar-se “extemporâneo”, e, por conseguinte, cabe-lhe “travar seu mais duro combate contra aquilo que o faz um filho de seu tempo”⁵³, o que não significa rejeitá-lo, mas ser capaz de lhe sopesar o valor para além dos modos de avaliação unilaterais de seu próprio momento⁵⁴. Assim como em relação a sua leitura de si, Nietzsche duvida que o mais relevante para o sentido de uma ação resida na sua intenção e cultiva a suspeita de que a avaliação de um comportamento está naquilo que nele é não-intencional, sendo os atos conscientes melhor interpretados como sintomas ou efeitos de superfície⁵⁵. O que os sintomas ou efeitos superficiais indicam são as virtudes - “ânimo, força” - de um modo de vida. Há assim as virtudes da vida que ascende e as virtudes da vida que declina⁵⁶, algumas permitidas e outras proibidas de acordo com a medida das forças ou condição vital de uma época. A modernidade seria um período no qual se necessita das virtudes do declínio, daí porque “odeia tudo que se justifica apenas a partir da abundância, da sobre-riqueza de forças”⁵⁷. Revestindo tais distinções pelos

⁵¹ HH §36.

⁵² EH, “Além do bem e do mal” §2 e CW, epílogo.

⁵³ CW, prólogo.

⁵⁴ Ir além dos modos de avaliação unilaterais de seu próprio tempo ao menos não significa ir além do próprio tempo, *i.e.*, querer meditar os valores pela perspectiva da eternidade. Ser “extemporâneo”, portanto, antagoniza tanto com o “objetivismo/realismo” quanto com o “relativismo” moral.

⁵⁵ BM §32.

⁵⁶ CW, epílogo.

⁵⁷ *Ibidem*.

conceitos existenciais de *saúde* e *morbidez*, Nietzsche diagnostica que a modernidade (sua ciência, arte, política, etc.) é uma expressão da vida que degenera, que diz “Não” a si mesma, ou seja, decadente, ao que sobrepõe um modo ascendente e “o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim”⁵⁸. Uma vez que “todos nós carregamos, sem o saber e contra nossa vontade, valores, palavras, fórmulas, morais de procedências *contrárias*”, um “diagnóstico da alma moderna” exige “uma incisão nesta contradição instintiva, pelo desvendamento de seus valores opostos” e vivissecação de seus casos mais “instrutivos”⁵⁹. Por essa chave de leitura, o problema da decadência consiste em decifrar como e por que os homens modernos são um sintoma da vida que degenera, avaliação que exige uma *norma* apropriada para sua realização. Portanto, se é bastante conhecida a rejeição de Nietzsche ao realismo moral, para seus propósitos ele precisa ser ainda mais antagônico para com o relativismo moral⁶⁰, porquanto aceitá-lo significaria a impossibilidade de qualquer tipo de avaliação vital. Não obstante sua enunciação posterior, adotar tal caracterização como uma conjuntura que sempre esteve presente insinua considerá-la como uma trama implícita que, quando vem à superfície, permite reavaliar as ações pelo que nelas havia de não-intencional. Em seu quadro geral, trata-se de enfrentar a decisiva questão – ainda incompreensível para muitos – acerca de qual é o valor de nossos julgamentos de valor. Tal percurso não pressupõe como que um plano traçado desde o início, mas a descoberta de um “padrão” que lá operava. A indagação sobre a ascensão e decadência dos impulsos vitais surge então como um impasse doutrinal que, refletido sobre si mesmo,

⁵⁸ EH, “Além do bem e do mal” §2.

⁵⁹ CW, epílogo.

⁶⁰ CI, VII §1: “Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente fatos morais*”.

constitui a autoimagem do pensamento que lhe professa.

4. Já nessa primeira aproximação da teoria da decadência se mostra plenamente a principal vocação assumida pelo estilo filosófico de Nietzsche: a *polêmica*. Se quanto à composição e temática de um de seus primeiros trabalhos confessa ter posto em prática uma máxima de Stendhal que aconselha a fazer “a entrada na sociedade com um duelo”⁶¹, Nietzsche, talvez por desde então ter constatado que a fecundidade de seus pensamentos exige mais “inimigos” do que “amigos”, mantém-se distante do desiderato não por acaso cristão da “paz de espírito”⁶². Assim, estende a toda sua série de “extemporâneas” um projeto cuidadosamente elaborado de ir *contra* e *sobre* sua época⁶³. Tal intempestividade o leva também a subtitular sua contribuição à genealogia da moral como “um escrito polêmico” e a parodiar no título de um de seus últimos livros o “Crepúsculo dos Deuses” de Richard Wagner – cuja “música do futuro” provavelmente também serviu de antípoda para o conhecido “prelúdio a uma filosofia do futuro”. Para que não restem dúvidas quanto a esse antagonismo em particular, o filósofo chega mesmo a reunir os principais momentos de seus duelos com o exímio compositor alemão num único livro, “Nietzsche contra Wagner”. Além disso, sua alardeada “reavaliação de todos os valores” se intitula “O Anticristo” (ou “O Anticristão”) e, no frontispício de sua autobiografia, identifica a si próprio pelas palavras daquele que condenou “o único verdadeiro cristão” a morrer na cruz. As constantes “tentativas de autocrítica”, explícitas ou não, indicam que Nietzsche não era menos virulento com seus adversários do que para consigo, julgando que “a cada dia se

⁶¹ EH, “As extemporâneas” §2.

⁶² CI, V §3.

⁶³ CE II, prólogo.

deve conduzir sua própria campanha contra si mesmo”⁶⁴, uma vez que “somos fecundos apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *joventes* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não encontre paz”⁶⁵. Por isso, concordando e acentuando opiniões alheias, considera que “de fato, eu mesmo não acredito que alguém alguma vez tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, *como inimigo e acusador de Deus*”. Mas qual o papel filosófico da polêmica para Nietzsche? Por que seus escritos precisam provocar a impressão de serem como “laços e redes para pássaros incautos, e quase sempre um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e de todos os hábitos valorizados”⁶⁶?

Não é sem razão que Arthur Greive avalia que, quando nos perguntamos como funciona a escrita polêmica, a literatura consultada é exígua a ponto de se considerar que uma análise em pormenor deste gênero ainda está por se fazer. De acordo com sua etimologia grega, “*polemiké*” significa “uma arte da guerra”, “uma ciência do combate”, registrada eventualmente como “um tipo de escrita na qual se critica com acidez” (Furetière, “Dictionnaire universel”, 1690) ou “uma forma intolerante de controvérsia” (Tommaseo-Bellini, “Dizionario della lingua italiana”, 1916). Embora alguns textos de referência, sobretudo na antiguidade, estendam o campo semântico da polêmica a vários domínios, outros mais recentes e prudentes restringem sua aplicação obrigatoriamente à escrita e assim, para o *Meyers Konversationslexikon* (1890) a polêmica não é meramente uma disputa verbal, mas

⁶⁴ A §370.

⁶⁵ CI, V §3.

⁶⁶ HH, prólogo.

uma “arte da melhor disputa” de uso especialmente político e/ou contraideológico⁶⁷. Por essa conotação, Caroline Dubois parece correta ao propor que uma adequada análise do texto polêmico precisa se concentrar tanto na descrição de suas estratégias de refutação quanto na articulação global de seu discurso. Um primeiro traço fundamental é que na produção do discurso polêmico apenas uma das partes está efetivamente presente, sendo que as demais se inscrevem pelas palavras do polemista. Trata-se então de um tecido dialógico e uma primeira dificuldade é entender o que melhor lhe caracterizaria, sendo o conflito e a agressividade para tanto insuficientes porquanto há textos que se afirmam “analíticos” ou “históricos”, mas que, por uma alusão direta ou não a outros textos, podem até ser descritos como “hiper-polêmicos”⁶⁸. Um caso exemplar quanto a isso seria a (contra)hipótese de leitura de Michel Onfray segundo a qual a história da filosofia seria uma “polemologia” pela qual os “vencedores” relegam os “vencidos” ao esquecimento de maneira que mesmo não havendo um consenso explícito sobre a unidade ou melhor narrativa da história da filosofia, “manuais, antologias ou enciclopédias dirigidos a pessoas diferentes, escritos por indivíduos dessemelhantes e publicados por editoras concorrentes, contam a mesma epopeia, mudando-se apenas alguns detalhes”, enfatizando ou silenciando quase sempre sobre as mesmas informações. Daí que Onfray questione por que Platão, com apenas uma exceção depreciativa, “nunca cita Demócrito em sua obra completa, ao passo que todo o seu trabalho *pode* ser lido como uma máquina de guerra contra o materialismo”; e “como explicar que nunca se explore a informação dada por Diógenes Laértio que relata o

⁶⁷ Arthur Greive, “Comment Fontionne la Polemique?”, p. 17-19.

⁶⁸ Caroline Dubois, “Claude Poirier, linguiste-réfuteur, le discours polémique illustre”, p. 42-44.

desejo enfurecido do autor do *Fédon* de destruir num auto-de-fé justamente todas as obras de Demócrito?”⁶⁹. Por suas diversas intenções e estratégias para desmentir, refutar e contestar, Dominique Garamand sugere enfim que o texto polêmico não diz respeito à mera agressividade ou violência, mas tem a função de trazer o conflito para o âmbito da linguagem, sendo então uma guerra em sentido metafórico - o que, de modo algum, diminui a tensão que nela se inscreve e por vezes amplia o alcance de seus efeitos⁷⁰.

5. Mas seria apenas um impulso de reação ou alguma forma de rancor o que move o polemista? Ao justificar por que é tão “sábio”, Nietzsche adverte que se proíbe qualquer contramedida, defesa ou justificação nos casos em que se lhe comete algum tipo de estupidez, sendo que “sua forma de ‘retribuição’ consiste em fazer seguir à estupidez, o mais rapidamente possível, algo inteligente”, algo como “enviar um recipiente com doces para desfazer-se de uma coisa azeda”⁷¹. Por tal índole se faz ver aqui que essa “retribuição” não se quer confundir com algum tipo de vingança, cabendo assim distinguir tanto quanto possível entre uma condição existencial que se volta contra seus oponentes por ressentimento de outra que se põe em conflitos para demonstrar e estimular sua própria vitalidade. Logo, quando Nietzsche reconhece ter uma natureza de guerreiro, que agredir faz parte de seus instintos e que, por sua própria força, “necessita de resistências e, portanto, busca resistência”, tem em mente que “o *páthos agressivo* está ligado tão

⁶⁹ Michel Onfray, *Contra-história da Filosofia*, vol. 1, p. 13-14. A contra-hipótese de Onfray, de assumida inspiração em Nietzsche, é de que “A escrita da história da filosofia grega é platônica. Ampliemos: a historiografia dominante no Ocidente liberal é platônica. Assim como se escrevia a história (da filosofia) apenas do ponto de vista marxista-leninista no Império soviético do século passado, em nossa velha Europa os anais da disciplina filosófica se estabelecem do ponto de vista idealista” [*Ibidem*, p. 15].

⁷⁰ *Apud* Caroline Dubois, *op. cit.*, p. 44-47.

⁷¹ EH, “Por que sou tão sábio” §5.

necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza”. Como lhe parece que “todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema, pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo”⁷², Nietzsche se considera forte tanto por poder ter inimigos quanto por não nutrir sentimentos de vingança ou rancor para com seus adversários. A ambivalência constitutiva do estilo polêmico pode então lhe ser representada através do tipo *ressentido* (reativo) e do *guerreiro* (ativo), discriminando-se duas espécies de contradição: *reativa* e *ativa*. A contradição reativa é aquela que se faz por uma negação do interpretado, derivando dali seu único ato interpretativo criador; a contradição ativa se faz por uma negação do interpretado a partir de uma posição interpretativa (existencialmente) independente da qual se situa a citada objeção. Enquanto a contradição reativa é uma negação como oposição e inversão (“de x se deriva não-x”), a contradição ativa é uma negação como distinção e singularização (“diante de x, y”). Por isso Nietzsche demarca que sua estratégia de contradição ativa segue quatro princípios: (i) pôr-se em conflito apenas contra causas vitoriosas; (ii) comprometer-se somente contra aquelas causas vitoriosas nas quais não encontre aliados; (iii) nunca polemizar contra pessoas, servindo-se de alguma personalidade apenas “como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado”; (iv) evitar conflito em que haja algum tipo de diferença pessoal, acreditando-se prestar honras a uma causa ao se ligar a ela, seja contra ou a favor⁷³. Dos quatro princípios de contradição ativa se pode concluir que o discurso polêmico de Nietzsche se destina não a indivíduos e sim a *tipologias*. As tipologias

⁷² EH, I §7.

⁷³ *Ibidem*.

são uma categoria diferente tanto das figuras quanto dos temas⁷⁴, semântica e gradualmente mais concretas do que estes e mais abstratas do que aquelas já que não se referem a algo que tenha relação direta com o mundo natural nem são apenas uma organização e ordenamento de seus elementos. Tal recurso metonímico está na base da composição de personagens como “espírito-livre”, “espírito cativo”, “senhor”, “escravo”, “super-homem”, “último homem”, dentre outros, que, desse modo, não se aplicam diretamente a sujeitos empíricos, porém apontam em grau elevado características distintivas de um grupo ou classe. Não obstante sua situação histórica, as tipologias indicam caracteres transistóricos, *i.e.*, que permanecem indefinidamente e/ou podem pertencer/reaparecer em diversas conjunturas, constituindo um meio precioso para aquele que tenta superar em si o seu tempo. Daí Nietzsche julgar que em sua *I Consideração Extemporânea* obteve um “êxito formidável” quando, (ii) indo por conta própria de encontro à crença da “opinião pública” alemã para mostrar que (i) a vitória na guerra contra a França “*não* era um acontecimento e demonstração da força da cultura germânica”, mas talvez a expressão insuspeita e calamitosa de sua degeneração pelas “ideias

⁷⁴ Como explica José Luiz Fiorin, “A oposição entre tema e figura remete, em princípio, à oposição entre abstrato / concreto. Entretanto, é preciso ter em mente que concreto e abstrato não são termos polares que se opõem de maneira absoluta, mas constituem um *continuum* em que se vai, de maneira gradual, do mais abstrato ao concreto. A figura é o termo que remete a algo do mundo natural: árvore, vagalume, sol, correr, brincar, vermelho, quente, etc. Assim, a figura é todo conteúdo de qualquer língua natural ou de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural. Considerar gradual a oposição concreto / abstrato permite aplicar essa categoria a todas as palavras lexicais e não apenas aos substantivos como sempre faz a gramática. Quando se diz que a figura remete ao mundo natural, pensa-se não só no mundo natural efetivamente existente, mas também no mundo natural construído. É o caso, *e.g.*, de um texto de ficção científica em que apareça um ser que em lugar dos pés tenha rodinhas para se locomover, que não tenha carne, mas um revestimento de pedra, etc. Esse ser é uma figura do mundo natural construído. “Tema” é um investimento semântico, de natureza puramente conceptual, que não remete ao mundo natural. Os temas são categorias que organizam e ordenam os elementos do mundo natural: elegância, raciocinar, calculista, orgulhoso, etc.” [*Elementos de Análise do Discurso*, p. 91]

modernas”, (iv) defrontou-se não com o indivíduo David Strauss, mas contra o “primeiro livre-pensador alemão” e (iii) “o sucesso de seu livro senil” que figurava o “protótipo do filisteu da cultura”. Com isso quis promover “uma forma inteiramente nova de livre-pensar alheia e distante a toda espécie americana e europeia”, alguém que não quer “melhorar a humanidade a sua imagem” e que alcança no próprio Nietzsche sua polêmica personificação: o *imoralista*⁷⁵.

Assumindo-se aqui, mesmo que provisoriamente, o imoralista como aquele que está contra e sobre a moral, não se lhe podem dirigir as mesmas perguntas que exigem respostas de um moralista e cabe submeter a própria moralidade a novas indagações. Como já registrava Marco Túlio Cícero, “morus”, transliteração do grego “êthos”, refere-se ao modo de ser, ao caráter e aos costumes⁷⁶. Contudo, especifica Nietzsche, “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o sentimento do costume (moralidade) não diz respeito àquelas experiências enquanto tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume”⁷⁷. Se a filosofia de Nietzsche se instaura como uma crítica acerca do valor da modernidade, trata-se portanto de uma conflito aos sentimentos desta para com seus costumes e, nesse âmbito *psicológico-moral*, sua referida arte da interpretação vem a ser contígua a uma arte da guerra. Por não estar em litígio – a não ser secundariamente – com as experiências acerca do que se presume ser útil ou prejudicial e sim o valor e sobretudo indiscutibilidade dessas presunções, Nietzsche recorre, seja quanto a si ou aos outros, a argumentos que se direcionam não às próprias coisas (*ad rem*) e sim àqueles que as enunciam (*ad*

⁷⁵ CI I, §1; EH, “As extemporâneas” §2. Para um desenvolvimento da noção de “imoralista”, ver o segundo capítulo, *infra*.

⁷⁶ Marco Túlio Cícero, *Do Destino*, p. 7.

⁷⁷ A §19.

hominem). Como bem destaca Robert Solomon, o argumento *ad hominem* é uma técnica retórica costumeiramente reconhecida como uma falácia por consistir numa tentativa de refutar uma proposição por um ataque aos motivos e/ou emoções de quem a profere. A propósito, comenta-se acertadamente que Nietzsche não emprega tais raciocínios para desmentir doutrinas, mas eventualmente indeterminá-las ou desmerecê-las ao expor algumas das condutas patéticas ou mórbidas que as motivam. Afinal, o que poderia ser mais devastador contra as pretensões edificantes de teólogos e filósofos do que uma argumentação que indetermina e/ou mitiga sua credibilidade, denunciando a pequenez ou vilania de seus objetivos a despeito da correção de suas provas?⁷⁸. Portanto, o argumento *ad hominem* é o principal recurso do discurso polêmico de Nietzsche. O que guia tal procedimento é a admissão de um vínculo essencial entre o pensador e o pensado, o filósofo e a filosofia, julgando-se que a qualidade ou valor de uma ideia depende em grande parte da pessoa e de seu contexto. Mas não se trata do indivíduo empírico e sim de um conjunto de aspectos, propriedades e relações, ou seja, de tomar uma personalidade como uma lente de aumento para tornar visíveis suas condições vitais, encontrando na revelação de seus motivos, intenções e circunstâncias o solo no qual a planta cresceu e se proliferou. Em abstrato, pode-se diferenciar entre quem propõe e aquilo que é proposto. Todavia, fazê-lo implica perder de vista o que torna aquela tese pertinente

⁷⁸ Robert Solomon, *Nietzsche ad hominem: perspectivism, personality and resentment*, p. 181-182. Como explica Solomon, “What could be more humiliating against a morality that incessantly preaches against selfishness and self-interest, that it, too, is in fact not only the product of impotent self-interest, but hypocritical as well? And what could be a more effective argument against theism than ridiculing the ground from which such a belief has arisen?” [...] That humiliation, of course, is Nietzsche’s objective in his psychological analysis against Christianity and Judaeo-Christian bourgeois morality. Humiliation, if you like, is his style. He wants to shock us. He wants to disgust us. He wants us to see through the well-rationalized surface of traditional morality to the historical development and the actual human beings who lie behind it”. [*Ibidem*, p. 187].

para aquele que a profere e, com isso, o próprio valor do que é proferido. Se as doutrinas filosóficas relevantes não pretendem tão-só oferecer uma série de proposições válidas, mas em alguma medida alterar como seus leitores interpretam a si mesmos e ao mundo, meditar acerca do que persiste em tais pretensões permite compreender que tipo de pessoas articularam e/ou acreditaram nessas doutrinas.

A desconfiança é que, mesmo se verdadeiras, as brilhantes racionalizações da *Crítica da Razão Prática* ou as pretensões de “bem-estar para o maior número” dos Utilitaristas talvez sejam sutis estratégias dos “fracos” para adquirir alguma vantagem - ou ao menos evitar desvantagem - quanto aos mais “fortes”⁷⁹. É nesse sentido que, “ainda sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz”⁸⁰. Isso não quer dizer que Nietzsche deixe de empregar com frequência sutis contestações quanto as “coisas mesmas”, porém que estas são subsidiárias aos julgamentos sobre as pessoas que as professam. Por ser exatamente nesse ponto que sua “nova linguagem soa mais estranha”, a autorreflexão de Nietzsche se torna suscetível de objeções externas ou mesmo desconsiderada por aqueles que a pensaram como uma argumentação *ad rem* quando se trata decisivamente de um *ad hominem*. Bastante razoável e até previsível que alguém preocupado em avaliar a ascensão e decadência dos impulsos vitais de toda uma época se perguntasse até com maior rigidez sobre como ele mesmo, enquanto perfil filosófico, apresenta em si tal condição existencial.

Mas nos casos em que ataca diretamente à ambição dos projetos de fundamentação ou autocertificação racional não se poderia questionar que tais

⁷⁹ *Ibidem*, p. 187-188.

⁸⁰ BM §187.

críticas pretenderiam também ser fundamentadas?⁸¹ Daniel Conway sugere com acerto que as críticas desenvolvidas por Nietzsche quanto à legitimidade de determinadas doutrinas se dão preponderantemente pelo que denomina de “validade relativa”, recurso pelo qual os contra-argumentos assumem estrategicamente os valores de verdade da doutrina contradita para mostrar que, diante dos pressupostos que a própria julga como válidos, suas proposições estão erradas. Assim, do ponto de vista dos juízos em si mesmos, apenas por tal crítica interna é que estamos justificados em preferir as hipóteses alternativas ou o vocabulário “imoralista” que, embora possa estar errado, é mais adequado do que uma doutrina rival que *está* errada⁸². Levando-se a sério a estratégia polêmica do discurso filosófico de Nietzsche, vê-se que, para se desacreditar àqueles que propõem uma explicação sobrenatural de um fenômeno, não é preciso necessariamente refutá-la, mas simplesmente indicar que há outras hipóteses plausíveis para se explicar o mesmo fenômeno e que, por isso, “talvez as coisas pudessem ocorrer de outro modo”⁸³. Que assim por vezes venha a somente “substituir um erro por outro” não parece um problema para Nietzsche, já que muito

⁸¹ Sobre o “novo lugar” de onde Nietzsche elabora seu pensamento, Jürgen Habermas, comenta que “com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como rememoração compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento de si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa. Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento. [...] É certo que Nietzsche aplica mais uma vez a figura de pensamento da dialética do esclarecimento ao esclarecimento historicista, mas com o objetivo de romper o invólucro racional da modernidade enquanto tal” (*Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 124-125).

⁸² Daniel Conway, *Genealogy and Critical Method*, p. 323-338.

⁸³ HH II (AS) §7.

se ganha ao “substituir o improvável pelo mais provável”⁸⁴. Portanto, quando admite que o problema da decadência é o que sempre lhe ocupou mais profundamente, Nietzsche não está buscando um remanejamento conceptual derivado da descoberta de um pressuposto latente a sua filosofia, mas caracterizando quanto a índole de seu autor o conjunto de antagonismos que sempre a acompanharam e cujo entrelaçamento lhe constitui o movimento interno.

Por tão estreita relação entre polêmica e filosofia, difícil não concordar então com Alain Roger de que Nietzsche, embora não tenha sido o primeiro a deflagrá-la, faz da polêmica em seus escritos um “ato filosófico por excelência”, parte de seu “grande estilo”⁸⁵. Para o leitor atento, isso implica levar a sério as mencionadas regras de contradição ativa, não admitindo em princípio contradição onde talvez seja mais apropriado se falar em contradição – até do autor quanto a si mesmo. Que a adequada leitura da filosofia de Nietzsche demanda certa disposição afetiva e/ou uma arte da interpretação dos aforismos é um escólio que o próprio alcançou por estes mesmos tais pré-requisitos para sua autocaracterização, reencontrando-os *em ato* nas suas obras e mostrando-os oportunamente para indicar aos leitores o caminho – “método” - que trilhou como escritor e oráculo de si. Ainda que possa estar equivocado, sem dúvida está longe de qualquer anacronismo ou exagero programado, pois visa não uma reformulação, mas antes a própria formulação de sua filosofia. Se o discurso polêmico de Nietzsche não é tão-só um panfleto, então,

⁸⁴ GM, prólogo, §4.

⁸⁵ Alain Roger, “Polemique et philosophie”, p. 11-13. Como diz Roger, com Nietzsche, “Tout système philosophique est justiciable d’une “psychologie”, mieux, d’une physiologie qui élève l’argument *ad hominem* à la dignité d’outil généalogique, permettant de débouter tous les philosophes de les prétentions dogmatiques”. Para Roger, os grandes conceitos da filosofia de Nietzsche são inclusive melhor compreendidos como “anticoncepts, contraceptions, si l’on nous permet ce mauvais mot. La Philosophie como “agonie”, au double sens étymologique et moderne du terme: une lutte à la mort”.

como o próprio reconhece, destina-se menos aos seus adversários textuais, mas sobretudo à influência ou significado destes para com seu público. Logo, para que se compreenda o que Nietzsche disse a partir de como o disse, é fundamental esclarecer para e contra que tipo de leitores ele escreve.

C) *Um renascimento da arte de ouvir*

6. Diante de todas as dificuldades que suscitam, não surpreende então que Nietzsche estime que seus livros são para os mais raros⁸⁶, leitores e filólogos perfeitos⁸⁷ que talvez ainda nem vivam. Não obstante, deve-se evitar uma simples identificação desses com destinatários de fato presentes na comunicação. O destinatário em textos escritos é uma imagem que o sujeito que diz tem daquele para quem está se dirigindo⁸⁸, uma projeção cuja presença é instaurada por sua ausência. Tal projeção independe de se o leitor foi ou não explicitado discursivamente, já que escolhas formais e conceptuais quando da tessitura demarcam virtualmente o interlocutor. Vê-se, tomando Nietzsche como exemplo, que o estilo de exposição, o uso dessas ou daquelas citações e vocabulários, a recorrência de alguns figuras e temas, dentre outros elementos, sugerem que se delineia um destinatário com certas características e interesses – recuperável em seus detalhes a despeito de não receber uma formulação expressa. Se tal artifício é parte da composição de todos os textos – esteja seu autor consciente disso ou não -,

⁸⁶ AC, prólogo.

⁸⁷ A, prólogo § 5: “Pois Filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento - como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar e nada consegue se não for *lento*. [...] Meus pacientes amigos, este livro [A] deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendam* a ler-me bem”.

⁸⁸ Arnaldo Cortina, *O Príncipe Maquiavel e seus Leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*, p. 19-20.

quando posta na superfície textual se incorpora as suas estratégias de argumentação. Pelo contraste entre as diferentes recepções quanto aos aforismos Nietzsche pode, pelo escrutínio dos leitores, estimar a distância entre os que incorporam a perquirição quanto ao humano para *afirmarem* a si mesmos e os contemporâneos para os quais isso se torna um outro motivo para sua própria *negação*. O recurso polêmico ao destinatário é, portanto, co-extensivo à crítica das “ideias modernas” e parte integrante da teoria da decadência dos impulsos vitais⁸⁹.

Há momentos em que Nietzsche reveste o leitor num *dramatis personae*, assumindo-o como uma aspiração. Este é o caso quando da composição dos chamados *espíritos livres*. Como se confessa no prelúdio tardio do livro a eles dedicado, tais personalidades não existiam, tendo sua invenção o objetivo de imaginar ouvidos atentos quando de fato não se encontrava nenhum⁹⁰. O cultivo do espírito livre ali narrado é concomitante ao aprimoramento de uma atitude filosófica que, em seu grau mais elevado, parece mitigar os limites entre o autor e o leitor, pois ambos compartilham o mesmo processo de maturação. Essa maturação é compatível com a mencionada educação prática que procura “uma nova

⁸⁹ AC, prólogo: “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam. Seriam aqueles que compreendem meu *Zaratustra*: como *poderia eu* me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora? – Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos. As condições para que alguém me entenda *por necessidade*, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a pôr *abaixo* de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo das nações. É preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser uma fatalidade para alguém... Uma predileção ao labirinto. Uma experiência de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até agora permanecem mudas. *E* a vontade para a economia do *grande estilo*: manter junta a sua força, seu *entusiasmo*... A reverência a si mesmo... Pois bem! Estes são meus leitores, meus verdadeiros leitores: que importa o *resto*? – O resto é apenas a humanidade. – É preciso ser superior à humanidade pela força, pela *altura* da alma – pelo desprezo...”.

⁹⁰ HH, prólogo §2.

consciência para verdades que até agora permanecem mudas”⁹¹, ou seja, um estado existencial afirmador da vida sobretudo diante das por vezes incômodas descobertas psicológicas dos aforismos. Dessa maneira, “tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de sua liberação, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre sua vivência: ‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer corpo e *vir ao mundo*’”⁹². Se este desenvolvimento é reconhecidamente também o do próprio Nietzsche⁹³, entende-se como ele generaliza seu caso particular e considera como hábil apenas um leitor que vivera semelhantes experiências. Mas nesse ponto não se poderia censurá-lo, como o próprio faz com os artistas quando o refinamento de estilo os põe num nível que lhes torna inacessíveis não só aos demais autores como também aos expectadores, contribuindo com a distância de suas obras para rebaixar ainda mais seu público? Provavelmente sim, caso o filósofo, tanto quanto o artista que ele desaprova, desejasse um séquito⁹⁴, o que não é a ambição de quem escreve “para todos e para ninguém”⁹⁵ e, diga-se, de quem não se propõe a ser um “melhorador da humanidade”⁹⁶. Evitar-se um séquito e restringir seus potenciais

⁹¹ AC, prólogo.

⁹² HH, prólogo §7.

⁹³ HH, prólogo §8.

⁹⁴ HH, §168.

⁹⁵ “Um livro para todos e para ninguém” é o subtítulo de Z. Com perspicácia, Martin Heidegger comenta: “Para todos’- evidentemente, isto não quer dizer: para qualquer um, enquanto qualquer. ‘Para todos’ – isto quer, sim, dizer: para cada homem enquanto cada homem; para cada um, sempre e à medida que este se faz, em sua essência, digno de ser pensado. E ‘para ninguém’ diz: para nenhum da horda de curiosos de toda parte adventícios, *que se embriagam e se extasiam com passagens isoladas*, com frases e ditos deste livro e assim caem em delírios e vertigens, cegos em razão da linguagem meio cantante, meio gritante, ora temperada, ora tempestuosa, quase sempre elevada, às vezes dura e chã – tudo isso, ao invés de pôr-se a caminho do pensamento que aqui procura por sua palavra” [“Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”, p. 87].

⁹⁶ HH II, (OS) §158: “Todo bom livro é escrito para um determinado leitor e os de sua espécie, e, justamente por isso, não é visto de modo favorável por todos os demais leitores, a grande maioria: motivo pelo qual sua reputação se fundamenta numa base estreita e

ouvintes não significa abdicar da persuasão⁹⁷ e sim direcioná-la e refiná-la para uma audiência privilegiada – uma “aristocracia do espírito”⁹⁸ - buscando sua companhia e não sua vassalagem, “confrades [...] com os quais proseamos e rimos [...] e que mandamos ao inferno quando se tornam entediados”⁹⁹. Sendo assim, compreende-se com maior precisão o papel argumentativo que a explicitação de seus leitores (aqui oportunamente identificados com os espíritos livres) ocupa para o discurso filosófico de Nietzsche, uma vez que, se o julgamento desse se faz pela competência daqueles, “como *poderia eu* me confundir com aqueles para os quais há ouvidos agora?”¹⁰⁰. Afinal, não teria a força de uma refutação que um autor assumidamente “extemporâneo” fosse plenamente “entendido” em seu próprio tempo?

apenas lentamente pode ser construída. O livro medíocre e ruim o é justamente porque busca agradar e agrada a todos”.

⁹⁷ HH, prólogo §2. Encontra-se aqui a questão do *auditório*, desenvolvido contemporaneamente por Chaim Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca no *Tratado da Argumentação: A nova retórica*, no qual se diz que “todo discurso oral se dirige a um auditório, sendo muito frequente esquecer que se dá o mesmo com todo escrito. [...] Com efeito, se quiser agir, o orador é obrigado a adaptar-se a seu auditório, sendo facilmente compreensível que o discurso mais eficaz sobre um auditório incompetente não é necessariamente o que comporta a convicção do filósofo. [...] Mudando o auditório, a argumentação muda de aspecto e, se a meta a que ela visa é sempre a de agir eficazmente sobre os espíritos, para julgar-lhe o valor temos de levar em conta a qualidade dos espíritos que ela consegue convencer” [p. 7-8]. Se é assim, o valor de um discurso ou de um procedimento argumentativo se julga não pela quantidade de ouvintes que é capaz de persuadir, mas pela qualidade daqueles a quem satisfaz. Disso se entende como o discurso de Nietzsche, dedicando-se a leitores de exceção, esmera-se em recursos aptos a tais exigentes interlocutores.

⁹⁸ Num aforismo intitulado “A questão da compreensibilidade” [GC §381], explica-se que “não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor - ele *não queria* ser compreendido por ‘uma pessoa’. Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’. Todas as mais sutis leis do estilo tem aí a sua procedência: elas afastam, criam distância, ‘proíbem a entrada’, a compreensão, como disse - enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.

⁹⁹ HH, prólogo §2.

¹⁰⁰ AC, prólogo.

7. Contudo, por estas ressalvas, não se estaria diante de uma utopia?

Uma utopia se caracteriza por uma descrição ideal e reconhecidamente irrealizável. Em contraste, uma aspiração diz respeito a um projeto que, se dificilmente pode ser concretizado – porque necessita de condições extraordinárias e elevadas para tanto -, é ainda assim possível e tem um suporte na experiência. O espírito livre [*freie Geister*] é “aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo”¹⁰¹. Trata-se de uma exceção àqueles que constituem a regra, os *espíritos cativos* [*gebundene Geister*], sujeitos que adotam um *modus vivendi* não por aquela ou esta razão, mas por hábito¹⁰². A elaboração conceptual do espírito livre não se faz *in abstracto*, sendo um prolongamento hipotético – e sobretudo “poético”¹⁰³ - a partir de um fato, a saber, a predominância de indivíduos submissos às opiniões de seu tempo, cuja inteligibilidade admite conceitualmente um seu antagonista, o tipo extemporâneo. Esse espírito livre e extemporâneo, enquanto um aspecto do próprio imoralista,

¹⁰¹ HH §225.

¹⁰² HH §226.

¹⁰³ HH, prólogo §1-2: “onde não encontrei o que *precisava*, tive que obtê-lo á força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo *poeticamente* para mim. [...] Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres” [...]. Pode-se melhor entender o estatuto “poético” destes personagens pelo HH II (OS) §99: *O poeta como sinalizador do futuro*. - Há ainda, entre os homens de hoje, tanta força criadora excedente não utilizada na configuração da vida, tanta força que deveria se dedicar integralmente a uma única meta, *não*, digamos, à representação do que é presente, à reanimação e recriação imaginativa do passado, mas à sinalização do futuro: - não no sentido de que o *poeta*, como um fantástico economista, deva prefigurar condições melhores para o povo e a nação, juntamente com os meios de realizá-las. Mas sim, como faziam antigamente os artistas com as imagens divinas, que vá *elaborar poeticamente* a bela imagem humana e sondar os casos em que, em meio a nosso mundo e realidade moderna, sem nenhuma artificial recusa e afastamento dele, ainda seja possível a grande alma bela, ali onde ainda hoje ela possa materializar-se em condições harmoniosas, mediante as quais adquira visibilidade, duração, exemplaridade, e assim, com o estímulo e da emulação e da inveja, ajude a criar o futuro. [...] Tudo isso seria o abrangente, o geral, o fundo dourado sobre o qual as sutis diferenças dos ideais encarnados constituiriam o quadro mesmo, o da sempre *maior elevação humana*.

serve inclusive de modelo para que Nietzsche positivamente situe ao menos uma vivência de exceção, qual seja, a sua própria. Como seu interlocutor é uma projeção dele mesmo ou justamente de um alguém que chegue a vivenciar a trajetória que ele se atribui, o psicólogo e leitor de signos¹⁰⁴ aspirado por Nietzsche revela uma autoimagem dele próprio como intérprete, sendo por isso uma expressão de sua leitura de si. Trata-se da *excelência* quanto à leitura e, por conseguinte, de uma prerrogativa da boa escrita se a entendermos enquanto congênita de uma transposição em palavras de experiências sentidas e superadas. Por isso, “que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar”¹⁰⁵. Se Nietzsche observa que “a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram”¹⁰⁶ é porque avalia que uma filosofia que

¹⁰⁴ HH, prólogo §8.

¹⁰⁵ HH, prólogo §2. Numa de suas várias referências à incapacidade de ser entendido pelos alemães, Nietzsche observa que, dentre estes, “quem acreditou haver compreendido algo de mim, havia me feito como algo a sua imagem - não raro um oposto de mim, um ‘idealista’, *e.g.*; quem nada havia compreendido de mim, negou que eu tivesse de ser considerado”. O motivo principal desta incompreensão estaria em que “- em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara - que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Nesse ponto simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* de minha experiência” [EH, “Por que escrevo livros tão bons” §1]. A incomunicabilidade que parece advir deste julgamento se dilui quando, polemizando ainda com os alemães, Nietzsche, na seção imediatamente posterior à citada, esclarece que “Isso foi dito para alemães: pois em toda outra parte tenho leitores - inteligências *seletas*, caracteres provados, formados em elevados deveres e posições; tenho inclusive verdadeiros gênios entre meus leitores. Em Viena, em São Petesburgo, em Estocolmo, em Copenhague, em Paris e Nova York - em toda parte sou descoberto: *não* o sou na Terra Chata da Europa, a Terra dos Alemães” [*ibidem* §2].

¹⁰⁶ EH, prólogo §1.

afirma as virtudes da vida que ascende é vedada ou mortal àqueles que necessitam ou suportam tão-só as da vida que declina. Vê-se então como o problema da decadência na Modernidade é central à maneira como Nietzsche glosa a incontornável má recepção de seus escritos, requerendo “filósofos do futuro” para sua adequada compreensão por apenas eles serem “saudáveis” o bastante para tanto e julgando que “talvez contribua para apressar a sua vinda descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer”¹⁰⁷.

8. Um dos caminhos - ou seriam fados? - para o surgimento desses intérpretes-filósofos são as próprias obras de Nietzsche. Para fazer da interpretação uma “arte da suspeita”, propõe-se conduzir o interlocutor a questionar o quadro referencial pelo qual interpreta os valores que persistem à interpretação¹⁰⁸, sendo também para isso que se precisa de uma escrita polêmica. Desse modo, a estratégia expositiva se dirige em primeiro lugar não às opiniões e sim ao *gosto*, propondo-se que aquelas são como que sintomas deste. Não se dá ênfase a “provas, refutações e demais artifícios intelectuais”, empregando-os instrumentalmente à proporção em que ajudam a conduzir os indivíduos a “saborearem” de maneira diferente suas experiências, conjecturando-se inclusive que, para tais fins, uma inspeção de sua “alimentação, digestão, menor ou maior quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro” é de maior relevância. O preposto é que os juízos estéticos, morais ou religiosos adquirem um “sabor” bastante diferente em função de qual modo de vida ou condição “fisiológica”

¹⁰⁷ HH, prólogo §2.

¹⁰⁸ BM §192: “Quem tiver acompanhado a história de uma ciência particular encontra em sua evolução um fio condutor para compreender os processos mais antigos e mais comuns de todo ‘saber’ e ‘conhecer’. [...] Para nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já produzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão; isto exige mais força, mais “moralidade”. Ver também GC §355.

adornam. No detalhe, não se pretende intervir simplesmente nas opiniões dos leitores, fazendo-os afastar estas ou adotar aquelas, e sim penetrar no modo de vida que lhes persiste, vendo-se aí a direção para uma escuta dos “tons sutilíssimos” da *physis*¹⁰⁹. Nietzsche até mesmo recupera que “a palavra grega que designa o ‘sábio’ pertence etimologicamente a */sapiol/*, ‘eu degusto’, */sapiens/*, ‘aquele que degusta’, */sisyphos/*, ‘o homem com o mais apurado gosto’, o que indica que “de acordo com a antiga consciência popular, a arte peculiar do filósofo consiste, pois, num apurado discernir e conhecer, num relevante diferenciar”¹¹⁰. Um discurso filosófico voltado para o gosto, que analisa as opiniões pela crítica e avaliação fisiológica do modo de vida ascendente ou decadente que as sustentam: eis o que exige a arte da interpretação.

Isso também implica num manuseio sutil da composição textual em vista de suscitar experiências até então desconhecidas ou raras ao leitor, cultivando-lhe uma “diferença de olhar”¹¹¹. A novidade aqui não é a adoção de novos objetos, mas de outra base de apreensão aspectual. O reforço dado por Nietzsche ao registro fisiológico se opõe a uma interpretação *idealista* dos fenômenos. O uso amplo e multifacetado dessa classificação não visa indeterminá-la e sim cercá-la em suas mais diversas e até insuspeitas manifestações¹¹². Inclusive a pesquisa do “humano, demasiado humano” é por si uma contradição ativa aos que buscam explicar e/ou avaliar a vida tão-somente por “ideias” ou “ideais”¹¹³. Daí se dizer, com ironia acentuada, que alguém se torna mais inteligente por não se desperdiçar em questões como “Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação”, “além” e demais *puras*

¹⁰⁹ GC §39.

¹¹⁰ *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, §3.

¹¹¹ HH, prólogo §1.

¹¹² CI, prólogo.

¹¹³ CI, III §2-3.

noções, preocupando-se ao invés disso com “uma questão da qual depende mais a ‘salvação da humanidade’ do que qualquer curiosidade de teólogo: a questão da alimentação”, do clima, da habitação, da distração, do *gosto*¹¹⁴. Essa interpretação e avaliação das condições da leitura tem por hipótese que “de tempos em tempos, em determinados lugares da Terra, um sentimento de obstrução fisiológica deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas” e permanece oculto à consciência quando envolta por certas opiniões psicológico-morais¹¹⁵. Uma obstrução ou impedimento significa aquilo que enfraquece e mesmo degenera um modo de vida, bastante diferente de uma liberação ou abertura que estimula seu crescimento e proliferação. Não se trata de uma redução do existencial ao fisiológico, mas da elevação da fisiologia a uma expressão filosófica da existência (“*physiologia*”). Os “laços e redes para pássaros incautos” esperam mostrar que

¹¹⁴ EH, “Por que sou tão inteligente” §8: “Em tudo isso - na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração - reina um instinto de autoconservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*. [...] A palavra corrente para esse instinto de autodefesa é *gosto*”. Quanto aos desvios acerca do que nos é mais importante, Nietzsche já se pronunciara enfaticamente em HH II (AS) §5-6 quando sentencia que “há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*. [...] Os sacerdotes e metafísicos nos habituaram a uma *linguagem* hipocritamente exagerada nestas áreas [...]. Uma deplorável consequência disso é não tomar as coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reordenação contínua, dessasombrada e geral, mas sim afastar dela nossa seriedade intelectual e artística. [...] *Quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem desta falta: de não saber o que nos é benéfico e o que nos é prejudicial no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para *as coisas mínimas e mais cotidianas* – eis o que torna Terra um ‘campo do infortúnio’ para tantos”. Michel Onfray desenvolve astuciosamente estas indicações em dois livros: *O Ventre dos Filósofos: crítica da razão dietética* e *A Razão Gulosa: filosofia do gosto*, além de meditar especificamente sobre o papel do corpo na filosofia de Nietzsche em *A Arte de ter Prazer*, cap. 2. Vale também destacar a continuidade entre HH II e EH quanto à autoobservação psicológica, sobretudo em relação ao “que nos é mais próximo”, enquanto procedimento de investigação filosófica e orientação existencial. Apenas este ponto, dada sua importância, não seria suficiente para tornar improcedente a pretensão daqueles que propõem uma divisão tripartite da obra de Nietzsche na qual HH II pertence a um momento e EH a outro? Sobre a assumida unidade da filosofia de Nietzsche, ver E, *infra*.

¹¹⁵ GM, III §17.

estamos acometidos pelo mencionado sentimento de obstrução e, por conseguinte, que o quadro referencial de interpretação moderno é, no geral, *mórbido*. Substituiu-se assim a meditação acerca do “mundo inteligível” pela do “mundo sensível” ou, falando-se com maior rigor, a distinção mesma entre inteligível e sensível vem a ser interrogada em torno de suas condições vitais¹¹⁶. A própria filosofia de Nietzsche, encenada como a história de uma enfermidade e de uma cura, de decadência e ascensão vital, acredita que seus livros “peregrinos” não foram redigidos apenas para seu autor¹¹⁷. Seus destinatários? Intérpretes-filósofos, às vezes chamados de “espíritos livres”, noutras ocasiões de “filósofos do futuro”¹¹⁸, “esses são meus verdadeiros e predestinados leitores: que importa o *resto*? - O resto é apenas a humanidade”. Disso se infere que não se podem confundir os recursos estilísticos de composição com os efeitos que tais recursos ocasionam no destinatário¹¹⁹. Estes, pertinentes à recepção, independem em princípio de se a obra traz ou não os traços estilísticos para ocasioná-los; aqueles, relativos ao próprio texto, estão inscritos em sua tessitura, sendo recuperáveis por uma análise

¹¹⁶ CI, IV.

¹¹⁷ HH II, prólogo §6.

¹¹⁸ BM §44: “Após tudo isso preciso dizer que também eles serão espíritos livres, muito livres, esses filósofos do futuro – e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido, confundido?”.

¹¹⁹ O âmbito de investigação aqui desenvolvido por Nietzsche pode ser aproximado *ad hoc* de uma disciplina linguística conhecida como *Estilística*. Surgida no início do século XX especialmente pelos trabalhos de Charles Bally e Karl Vossler, a estilística consiste numa investigação acerca dos recursos afetivo-expressivos da língua. Tais recursos são passíveis de categorização e descrição de modo a se buscar compreender e produzir, como assevera Silvio Elia [*Orientações da Linguística Moderna*, p. 76] “o máximo de efeito expressivo que se consegue obter dentro das possibilidades da língua”. Não se trata de um âmbito centrado na recepção psicológica do discurso, porém na expressividade linguisticamente permitida ao receptor apreender, compartilhando-se até a mesma subdivisão da gramática tradicional, a saber, estilística fônica, sintática e lexical. Para maiores informações sobre a estilística, ver Joaquim Mattoso Câmara, *Contribuição à Estilística Portuguesa* e Pierre Guiraud, *A Estilística*. O âmbito filosófico do “procedimento estilístico” empreendido por Nietzsche, seja como intérprete ou autor, consiste em propor que tal investigação revela não apenas subsídios linguísticos, mas também aspectos de um modo de vida, a mencionada condição “fisiológica” do discurso.

do discurso a despeito de alcançarem o efeito imaginado para com os leitores. É nessa acepção que “os atuais leitores de sentenças têm um prazer relativamente insignificante”, porquanto são incapazes de escutar e sentir “o que nelas é bem realizado e atraente”¹²⁰ e “um renascimento da arte de ouvir”¹²¹ é uma pré-condição para o *Zaratustra*, do qual, por uma hipérbole argumentativa, pode-se dizer que “haver compreendido seis frases dele, ou seja, tê-las *vivido*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que os homens ‘modernos’ poderiam atingir”¹²². O motivo é que, para acompanhá-lo, “é preciso primeiramente ganhar clareza sobre seu pressuposto fisiológico: *a grande saúde*”¹²³. Isso permite que se lhe perceba o *estilo*, cujo sentido é “comunicar um estado, uma tensão interna de *páthos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos”¹²⁴. Possuir ouvidos “capazes e dignos” para o “grande ritmo” e o “grande estilo” do *Zaratustra* – assim como para toda a filosofia que ele representa - significa ter alcançado ou entrevisto o que ali se transfigura: o *páthos* afirmativo¹²⁵.

9. Mas como se comunica um *páthos*? O maior obstáculo é que “é difícil ser compreendido quando se pensa e se vive *gangasrotogati* entre homens que pensam e vivem diferente, ou seja, *kurmagati* ou, no melhor dos casos, ‘conforme o andar da rã’, *mandeikagati*”¹²⁶. Que Nietzsche seja o primeiro a reconhecer que,

¹²⁰ HH §35.

¹²¹ EH, “Assim falou Zaratustra” §1.

¹²² EH, “Por que escrevo livros tão Bons” §1.

¹²³ EH, “Assim falou Zaratustra” §2.

¹²⁴ *Ibidem* §4.

¹²⁵ *Ibidem* §4; EH, “Assim falou Zaratustra” §1.

¹²⁶ BM §27. Termos do sânscrito: “Gangasrotogati” [conforme o andar corrente dos Gânges], “kurmagati” [conforme o andar da tartaruga] e “mandeikagati” [mandukagati, conforme o andar da tartaruga]. A seção seguinte, BM §28, corrobora a informação fornecida por Paulo César de Souza em suas notas à tradução brasileira de BM [verbete 66] de que tais vocábulos corresponderiam aos “termos italianos utilizados em música, a saber: *presto*, *lento* e *staccato*”.

expressando-se assim, está como que “fazendo de tudo para não ser compreendido” é uma pista de que se problematiza a própria dificuldade de compreensão, tornando-a uma peculiar estratégia de leitura, um convite ou exigência para uma escuta ainda mais atenta. Percebe-se que, a despeito do entendimento sobre o que os vocábulos sânscritos acima querem dizer, distinguem-se “ritmos fisiológicos” de pensar e viver, tendo-se em seu descompasso existencial a principal causa de incompreensão e não, como a superfície textual dissimula, pelo mero desconhecimento vocabular. Admitindo-se a adequada tradução de uma língua como re-criação do “caráter de uma raça, ou, falando mais fisiologicamente, do *tempo* médio de seu ‘*metabolismo*’”¹²⁷, percebe-se porque “*Bom* é todo estilo que adequadamente comunica um estado interior, que não se equivoca no *tempo* dos signos, nos *gestos* - [pois] todas as leis do período são arte dos gestos”¹²⁸. Por isso algumas traduções “honestas” - que recapturam com cuidado o campo semântico do discurso original - soam quase como falsificações quando nelas não se pôde reproduzir o tempo “ousado” ou “alegre” que persiste às palavras¹²⁹. Como suas obras foram escritas em alemão, tendo nos falantes desta língua seus destinatários iniciais, não surpreende que os exemplos frequentemente visitados por Nietzsche quanto às limitações hermenêuticas modernas sejam seus compatriotas¹³⁰. Por uma análise dos recursos estilísticos dos teutônicos, polemiza-se que a quase incapacidade de sua língua materna para o *presto* a dificulta ou impede de produzir certas “nuances do pensamento livre, próprias dos espíritos livres”¹³¹.

¹²⁷ BM §28.

¹²⁸ EH, “Por que escrevo livros tão bons” §4.

¹²⁹ BM §28.

¹³⁰ CW, segundo pós-escrito: “Dei aos alemães os mais profundos livros que eles possuem - razão suficiente para que não me entendam nenhuma palavra”.

¹³¹ BM §28.

Mesmo a prosa de um mestre como Goethe parece não escapar ao “gosto alemão”, no qual “tudo é grave, arrastado, solenemente canhestro”, com uma inclinação à prolixidade e a estilos monótonos. Apesar de ver uma exceção em Lessing - creditada a sua influência por Bayle, Diderot e Voltaire -, Nietzsche compara que ainda assim a prosa alemã dificilmente poderia reconstituir o *tempo* de Maquiavel, cujo *Príncipe* é capaz de expor “o assunto mais sério num indomável *alegríssimo*”. E, acrescenta, como alguns gêneros soam para os alemães incomuns e um tanto artificiais, *e.g.*, o bufão e o sátiro, Aristófanes e Petrônio lhes são por isso quase que *intraduzíveis*. Oportunamente, busca-se a semelhança fisiológica com tais inclinações no “homem da Antiguidade”, pois para ele “as leis do estilo escrito eram então as mesmas que as do estilo falado”, sendo essas preocupadas exclusivamente com a leitura em voz alta a ponto de despertar admiração e desconfiança para com aqueles que liam silenciosamente e em segredo. A leitura em voz alta era realizada até na ausência de ouvintes porque não visava a mera apresentação das palavras, mas dos “crescendos, inflexões, mudanças de tom e variações de ritmo com que o mundo *público* da Antiguidade se rejubilava”. Para os antigos, um período é um “todo fisiológico”, lido em “um só fôlego”, dependente de um “espantoso desenvolvimento do ouvido e da laringe”, bem como da “força, duração e potência dos pulmões”¹³². Não seria análoga a ambição literário-filosófica do jovem autor *d’O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, cuja composição e “métodos” cindira a filologia de sua época e lhe trouxera acusações de devaneio e imprecisão justamente por quem não percebera ou recusara as pretensões

¹³² BM §247.

estilístico-vitais que a obra reclamava para si?¹³³

A despeito de sua reconhecida formação filológica, Nietzsche se refere ao estilo e gosto da Antiguidade como se compartilhados indiscriminadamente por todos os homens de então, o que qualquer filólogo iniciante saberia ser falso. Há inclusive suficiente consenso de que a arte de falar nem sempre esteve ligada à vida pública dos antigos, sendo praticada em todos os seus gêneros (judiciário, deliberativo e epidítico) somente na Atenas dos séculos VI e V e na Roma republicana. Sendo irrazoável que o professor Nietzsche desconhecesse informações elementares de seu próprio *métier* disponíveis em sua época, percebe-se que seu uso indeterminado e geral de “homem da antiguidade” – e, por conseguinte, também do “homem moderno” - é um recurso argumentativo que não pretende em si diferenciar faticamente povos ou eras, mas sim disposições existenciais, acentuando polêmica e extemporaneamente sua crítica à modernidade. As notas de um curso quando de seu professorado na Basileia atestam que Nietzsche reconhece o desprezo recente à retórica ou arte do discurso, avaliando-o como uma das “diferenças específicas entre os antigos e modernos”¹³⁴. O que subsiste a esta querela é o contraste entre uma atitude refinada e outra superficial quanto à arte do discurso, relativas não somente à produção, mas também à interpretação. A ambivalência no tratamento da retórica por Platão é ali recuperada por passagens da *República* nas quais se separam duas práticas

¹³³ Tal como se mostra nos debates entre E. Rohde, U. Wilamowitz-Möllendorff e R. Wagner reunidos por Roberto Machado em *Nietzsche e a Polêmica acerca do Nascimento da Tragédia*.

¹³⁴ Nietzsche observa que “a antipatia mais vigorosa é manifestada por Locke (*Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, III 10, 34): “- nós precisamos admitir que toda a arte do discurso, todo emprego artístico ou figurado das palavras encontrado pela eloquência, não servem para nada além de provocar representações incertas, suscitar paixões e, através disso, desorientar o juízo, sendo assim, de fato, uma completa fraude” [CR §1].

discursivas, a saber, aquela que contém a verdade e a que mente. Esta convém aos mitos, cuja finalidade não é instruir e sim promover uma opinião, tendo seu uso apropriado em situações como aquelas nas quais não se dispõe de tempo o bastante para a instrução científica. A censura aos poetas não é enfim por eles mentirem, mas por não o terem feito pela via “correta”. A via correta assume que “a mentira pode ser útil em algumas situações e que os governantes devem estar autorizados a se servir dela para a satisfação de seus concidadãos” (*pia fraus*¹³⁵). Por isso não surpreende que “Platão descreve o verdadeiro filósofo, Sócrates, ora como instrutor científico, ora como retórico popular”. Todavia, cabe distinguir entre duas atitudes retóricas: uma que produz a crença sem a ciência e outra que produz a ciência¹³⁶. A arte do discurso é nociva se usada para interesses alheios à Filosofia, porém bem-vinda para “dividir com o outro o saber alcançado”. Que “a formação do homem antigo habitualmente culmina na retórica”, tendo nessa “a mais alta atividade espiritual do homem político instruído”, é suficiente para fazer ver que não se está meramente opondo habilidades de leitura e oratória e sim modos de vida. O desgosto ou ausência de gosto moderno para com a arte da interpretação é por isso sintoma de um declínio mais amplo e sinuoso¹³⁷. Não é casual que Nietzsche

¹³⁵ Ver também CI, VII §5.

¹³⁶ Platão, *Górgias*, 454e.

¹³⁷ Não obstante hegemônica, a depreciação da retórica pelos filósofos-cientistas da modernidade não se fez sem resistências. Como relata Helton Adverse [*Maquiavel: Retórica e Política*, p. 140-147], “O valor atribuído à retórica caracteriza o humanismo italiano desde, pelo menos, o *Trecento*, quer dizer, desde pelo menos Petrarca, que defende com convicção a eloquência desvalorizada, de seu ponto de vista, pelos escolásticos medievais e pelos seus continuadores, os lógicos ‘modernos’, contemporâneos ao poeta. No que diz respeito ao que Hans Baron denominou de ‘humanismo cívico’ [...] os *Dialogi* de Bruni, escritos no início do *Quattrocento*, dão mostra do lugar especial que a oratória e a arte da argumentação ocupavam no círculo dos homens cultos de Florença. [...] Em vários círculos intelectuais (na Itália e também fora dela) uma nova visão da retórica começa a se formar a partir de meados do século XIV que visa restaurar seus vínculos com a política. [...] Se por um lado é perfeitamente legítimo reconhecer a dívida dos humanistas do Renascimento para com os

associe tal arte à pureza, clareza e propriedade da elocução, concluindo até que “a retórica é o aperfeiçoamento de artifícios que repousam na linguagem”, polemizando com aqueles que veem como mero ornamento o emprego consciente dos recursos discursivos. Inclusive os requisitos para uma arte do discurso, no caso, clareza conceitual e de exposição, posse da verdade para também possuir o verossímil, conhecer a alma humana e lhe suscitar paixões - tudo isso guiado por uma ânsia de domínio-, não seriam indispensáveis àqueles que desejam adquirir uma “arte da interpretação” dos aforismos? Uma teoria da decadência, portanto, dá-se especialmente como uma investigação do páthos negativo ou afirmativo que se pode reconstituir por sua transfiguração nos aspectos afetivo-expressivos do discurso.

10. Se a retórica enquanto mais alta atividade do homem instruído é uma arte do discurso que exige um olhar sobre o humano, então se trata de uma habilidade co-extensiva às observações psicológicas. Afinal, o que “é bem realizado e atraente” nos aforismos é o refinamento destes artifícios que repousam na linguagem pela exploração dos recursos afectivo-expressivos que mimetizam um

retóricos e *dictatores* medievais, por outro é preciso destacar a inovação que trouxeram para o domínio da oratória: eles tentaram recapturar não apenas o conteúdo, mas igualmente o espírito da eloquência clássica modificando sua aplicação. [...] Quentin Skinner observa que o estudo da retórica, juntamente com o da filosofia antiga, era parte integrante da perspectiva educacional humanista que visava recuperar o ideal ciceroniano do *vir virtutis*. A geração de humanistas que seguiu-se a Salutati (chanceler da República de Florença entre 1375 e 1406) está inteiramente convencida da necessidade de união entre sabedoria e eloquência, o que, para eles, significava a mais fecunda aproximação entre teoria e prática. [...] A verdadeira eloquência é aquela que ao mesmo tempo em que mostra a verdade visa a modificação da alma do homem, conduzindo-o em direção a seu aprimoramento moral. Essa perspectiva será definitiva no projeto petrarquiano de renovação cultural que irá exercer forte influência durante todo o Renascimento [...] e [segundo J. Seigel] assim “possibilitou que a retórica se tornasse mais uma vez a via de acesso à cultura geral e *especialmente para o conhecimento da filosofia moral*, o que tinha sido na época de Cícero”. Tendo-se em vista o elogio de Nietzsche ao homem da “Renascença” [CW, epílogo], não parece difícil inferir de qual vertente ele se sentia mais próximo.

todo fisiológico e comunicam uma tensão interna por meio de signos. Trata-se em suma de revestir uma oposição temática entre uma arte da escrita e da interpretação na qual o próprio corpo toma parte (“estilo ascendente”) e uma escrita e leitura que abstrai as condições vitais de produção e compreensão se concentrando tão-só no plano ideacional (“estilo decadente”). Como se procura não apenas o estilo, porém o grande estilo, retomando-se as circunstâncias pelas quais se chegou ao *Zaratustra*, comenta-se que o pensamento foi ali marcado por uma decisiva e profunda mudança de gosto, “sobretudo na música”, sendo que “talvez se possa ler o *Zaratustra* inteiro como música”¹³⁸. Sob seu ponto de vista crítico, Nietzsche não se equivoca se julgar que “caso este livro resulte incompreensível para alguém, ou *dissonante* aos seus ouvidos, a culpa não será necessariamente minha”, porque a despeito do domínio lógico-semântico daquele escrito, “não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então terá o privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciônico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplidão e certeza”¹³⁹. Mas o que significa ler o *Zaratustra* – e as demais obras aforismáticas – como música? Além dos reconhecidos níveis fonológico, morfossintático, semântico, pragmático, etc., através dos quais se podem ler um texto, Nietzsche, incorporando e destacando filosoficamente um outro, o *estilístico*, pretende alcançar o âmbito fisiológico de um modo de pensar e viver¹⁴⁰. Isso não implica tornar supérflua a reconstituição

¹³⁸ EH, “Assim falou Zaratustra” §1.

¹³⁹ GM, prólogo §8.

¹⁴⁰ HH II, (OSD) §171: “A música não é uma linguagem universal, supra-temporal, como frequentemente se diz em sua homenagem [*e.g.*, A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, livro III], mas corresponde exatamente a uma medida de sensibilidade,

semântica ou vocabular, porém conceder aos aspectos afectivo-expressivos um papel filosófico de maior relevância quanto à (re)constituição e avaliação de uma forma de vida. De que haja uma indeterminação ou ambivalência nos enunciados que somente se mostra por seus recursos estilísticos talvez torne menos enigmático por que “bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’ ao ser apenas lido: ali deve ter início, então, a sua *interpretação*”¹⁴¹. Quem entende as relações coesivas sequenciais e referenciais e os mecanismos implícitos de coerência textual certamente alcançou uma competência geral para a leitura, mas ainda não dispõe, propriamente falando, da arte de interpretação do aforismo. Ter cunhado e moldado adequadamente um aforismo significa ser capaz de explicar com precisão o que nele se diz direta ou indiretamente. Todavia, a interpretação mesma vai além, pois trata do que fica latente nas sentenças e que pertence não ao implícito estritamente gramatical, mas, segundo Nietzsche, o fisiológico. O fio condutor para tal compreensão das sentenças é seu estilo, porque dele se pode reconstituir os crescendos, inflexões, mudanças de tom e cadência que transfiguram um modo de vida. Como uma mesma proposição pode ser sintoma de diferentes estados fisiológicos / existenciais, apenas pela escuta de sua tensão interna é que se pode entender qual o *páthos* que nela vigora. O que se espera com esta leitura é decifrar se na sentença dá-se uma obstrução ou liberação dos impulsos vitais, *i.e.*, se nela se expressa a vida que ascende ou que declina. Por isso a relevância filosófica da música como medida da arte da interpretação, pois cabe ao hermeneuta ler uma sentença da mesma maneira que um pianista apreende

calor e tempo, que uma cultura bem determinada, delimitada no tempo e no espaço, traz em si como uma lei interior”.

¹⁴¹ GM, prólogo §8.

uma peça musical.

Assim, na própria arte da interpretação indicada por Nietzsche quanto as suas obras se inscreve também o problema da ascensão e decadência dos impulsos vitais. A sua autocrítica, revelando que a teoria da decadência foi o que sempre lhe ocupou, busca apresentar à reflexão o “espírito” – o “sopro vital” – que persiste em sua filosofia, trazendo ao registro designativo o que até então se expressava nas palavras – e não por palavras. Como se trata de um aspecto não-intencional do discurso, pois recupera aquilo que reveste – ou é revestido – pela consciência, as objeções antevistas – autoengano, anacronismo, exagero programado, contradição estrutural -, perdem sua plausibilidade inicial, pois não se procura uma autorrepresentação de um conceito e sim de um impulso – ou conjunto de impulsos - que persistia em temas e algumas noções que, pela ordem de reflexão de Nietzsche, são-lhe subordinadas. Daí porque, para Nietzsche, conceitos são “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de *explicação*”¹⁴². Desfaz-se então a confusão entre níveis de explicação que sugere o este sim arbitrário enigma de como um operador tardio possa indicar o que continuamente persistiu numa filosofia. Afinal, não deveria surpreender que somente após se caminhar em várias direções e em diferentes circunstâncias por ruas e construções antigas ou recentes – às vezes voltando sobre os próprios passos – é que alguém adquira uma visão alargada acerca de onde sempre esteve e da trajetória que seguiu. Se isso pode parecer infável a quem pensa o fenômeno da comunicação por conceitografias ou análises lógicas de proposições, certamente não o é para quem, em consonância com a retórica filosófica clássica e o desenvolvimento da filologia

¹⁴² BM §21.

do século XIX, vê no estudo das línguas naturais e suas literaturas, com destaque para seus recursos prosódicos, métricos, tonais e demais traços supra-segmentais, uma transfiguração gramatical de condições fisiológicas que permitem melhor entender a expressividade humana.

D) *As máscaras de Dioniso*

11. Além dos aspectos musicais de sua escrita - que exigem ouvidos aptos para suas “sinfonias” e “orquestrações”-, Nietzsche executa torções semânticas em seus arranjos textuais que singularizam e justificam seus procedimentos de exposição. Quanto aos personagens conceptuais, por vezes lhes estabelece rupturas e continuidades, manipulando-as de acordo com os efeitos e antagonismos que se propõe realizar. Assim como na já mencionada contiguidade entre o tipo extemporâneo e o imoralista, como bem nota Walter Kaufmann, o “super-homem” inicialmente apresentado no *Zarathustra*, pouco ou nada acrescenta ao “homem dionisíaco”, antagonista do “homem teórico” d’*O Nascimento da Tragédia*¹⁴³. Justamente o “homem teórico”, identificado primeiramente com Sócrates e destacado como sintoma de uma hipertrofia mórbida das capacidades racionais que busca esconder e dominar aquilo que há de terrível na condição humana, é retomado em outras circunstâncias como um “espírito de ciência” cuja peculiaridade agora positiva é acometer à humanidade pela “visão cruel da mesa de dissecação psicológica” para precisamente fazer ver o que há de assustador na existência¹⁴⁴. O “espírito de ciência”, por sua vez, reaparece sob a alcunha do “homem do conhecimento”, no qual pode alcançar enfim os limites do que se pode

¹⁴³ Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, cap. 11.

¹⁴⁴ NT §15, HH §37.

conhecer e constata que o seu “instinto de conhecimento” era como uma “proteção e remédio” contra o absurdo¹⁴⁵. Tal como quando se recorre aos leitores na superfície textual, explicitar processos de interpretação por vezes incita à atenção quanto às estratégias que ainda permanecem implícitas, talvez por isso as que mereçam maior cuidado interpretativo. Tendo-se em vista a índole polêmica do discurso de Nietzsche, algumas dessas torções se mostram importantes para se perceber que, em certas ocasiões, um determinado “adversário” está oculto ou dissimulado e, noutras ocasiões, uma aparente exortação esconde uma refinada estratégia de contestação. Mas talvez aqui seja instrutivo analisar com maior cuidado quando Nietzsche recorre implicitamente a alguma personalidade como lente de aumento para um estado geral, porém dissimulado.

Veja-se o caso Paul Rée. O convívio dos amigos Friedrich e Paul por um período entre 1876-77 quando hóspedes na casa de Malwida Von Von Meysenburg em Sorrento, Itália, seria tão-somente um dado biográfico se não tivesse ocorrido ali a redação de duas obras: *Humano, Demasiado Humano* e *A Origem dos Sentimentos Morais* [*Der Ursprung der Moralischen Empfindungen*]. Como se admite na *Genealogia*, o impulso inicial para que Nietzsche *divulgasse* suas “hipóteses sobre a procedência da moral” lhe foi dado por este livro redigido em paralelo àquele dedicado aos espíritos livres. Inclusive a expressão “observações psicológicas”, advém de um escrito anterior de Rée¹⁴⁶. Contudo, previne-se que é um equívoco ver nisso uma adesão ao “Rééalismo”¹⁴⁷, pois do contato com este, “uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie

¹⁴⁵ NT §15.

¹⁴⁶ No caso, as *Observações Psicológicas* [Psychologische Beobachtungen, 1875].

¹⁴⁷ EH, “humano, demasiado humano” §6.

propriamente *inglesa*, pela primeira vez me apareceu nitidamente e me atraiu - com aquela força de atração que possui tudo que é *oposto e antípoda*¹⁴⁸. Através de referências “oportunas e inoportunas” ao trabalho de Rée, Nietzsche indica como já em *Humano, Demasiado Humano* estão esboçadas as principais hipóteses desenvolvidas na *Genealogia*¹⁴⁹. Não surpreende então que, quanto a esta, a *Origem dos Sentimentos Morais* lhe seja um pano de fundo decisivo a ponto de ambas compartilharem em seus primeiros capítulos precisamente os mesmos objetos de inquirição – e até uma ressonância onomástica¹⁵⁰. Embora se tenha convencionado tratar a genealogia como um método, Nietzsche não só jamais a caracterizou assim como nas sete vezes em que usa o termo na obra homômina, seis dessas a associam exclusivamente aos chamados “psicólogos ingleses”. Realiza-se então uma crítica aos operadores conceituais deles, à insustentabilidade histórica de seus raciocínios, aos seus contrassensos psicológicos, etc¹⁵¹. Que nenhum autor em particular seja analisado, mas tão-só opiniões, é uma pista para o que uma comparação entre a doutrina atribuída aos “psicólogos ingleses” com a citada *Origem dos Sentimentos Morais* denuncia, a saber: que o único “psicólogo inglês” na *Genealogia da Moral* é o filósofo alemão Paul Rée¹⁵². Embora “legítimos”

¹⁴⁸ GM, prólogo §4.

¹⁴⁹ GM, prólogo §2.

¹⁵⁰ Os dois primeiros capítulos d'A *Origem dos Sentimentos Morais* se intitulam, respectivamente, “Da Origem dos conceitos de *Bom* e *Ruim*” e “Da Origem da Consciência Moral”.

¹⁵¹ GM, I §2-3.

¹⁵² Observe-se que em GM, II §4, quando se inicia a hipótese acerca da origem do castigo, critica-se explicitamente aos genealogistas ingleses da moral; contudo, no prólogo §4, a ideia criticada fora atribuída a Paul Rée. Em GM, I §2, acusam-se aos psicólogos ingleses de falta de sentido histórico; porém, no prólogo §7, tal carência fora relacionada a Rée como consequência de seus pressupostos darwinianos. Quanto à moralidade do costume, discutida na segunda dissertação, o prólogo §4 adverte que “esta espécie de moral mais antiga e primordial difere *toto coelo* do modo de valorizar altruísta (que o Dr, Rée, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si)”. Note-se

candidatos como Herbert Spencer e T. H. Huxley sejam mencionados - duas vezes o primeiro, uma vez o segundo -, não são associados às teses dos psicólogos ingleses, sendo Spencer inclusive destacado como autor de uma hipótese que lhes é contrária, embora “nem por isso mais verdadeira”¹⁵³. Retomando-se aqui as quatro regras de contradição ativa, nota-se que Nietzsche tem em mente a agora hegemônica doutrina (i) daqueles que escreveram após e inspirados especialmente pelos influentes de Charles Darwin. Isso porque, convencido de que agora “os fenômenos morais podem ser reportados a causas naturais assim como os fenômenos físicos” a partir do entendimento de como os animais superiores evoluíram dos inferiores por seleção natural, Rée sentencia que sua obra nada tem a dizer para aqueles que rejeitam tal premissa¹⁵⁴. Portanto, (ii) a singular contribuição à genealogia da moral de Nietzsche polemiza com os pensadores contemporâneos à teoria da evolução, (iii) vistos como que por uma lente de aumento através de uma doutrina moral em particular, o Réalismo – (iv) sendo tal controvérsia uma peculiar forma de benevolência e gratidão para com seu autor.

Entretanto, se a “psicologia inglesa” mascara o Réalismo, o Réalismo mascara o próprio Nietzsche. Como expõe posteriormente, em *Humano, Demasiado Humano* se contornou “novamente a palavrinha ‘eu’” ao apresentar opiniões próprias através de fórmulas de Rée¹⁵⁵. Por isso se critica aos casos sem esperança entre seus leitores, o “típico catedrático alemão” (note-se: outra tipologia), que

também como a interpretação ambivalente sobre o valor dos psicólogos ingleses em GM, I §1 reescreve as mesmas dificuldades avaliativas associadas aos mestres franceses (aos quais Rée também fora explicitamente incluído) entrevistas em HH §35-37.

¹⁵³ GM, I §3.

¹⁵⁴ Paul Rée, *A Origem dos Sentimentos Morais*, introdução.

¹⁵⁵ EH, “Humano, demasiado humano” §6.

viram ali uma simples adesão ao Réalismo quando se tratava de subvertê-lo em seu próprio meio conceptual¹⁵⁶. Por essa razão Nietzsche pede que se releia pelos parênteses uma passagem onde se dizia e escondia o seguinte: “qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos Sentimentos Morais* (*lisez*: Nietzsche, o primeiro *imoralista*), graças as suas cortantes e penetrantes análises da atividade humana?”¹⁵⁷. Trata-se da tese de inspiração evolucionista de que “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico”, donde Nietzsche esclarece que concordava e a empregava instrumentalmente sobretudo “porque não há mundo inteligível” e não por esse ser incognoscível como admitia Rée. Indicando que se leia ainda pelos parênteses outra avaliação quanto a esta proposição réalista, Nietzsche reescreve que “Esta tese, temperada e afiada sobre os golpes de martelo do conhecimento histórico (*lisez*: *reavaliação de todos os valores*), talvez possa um dia, em algum futuro (1890!) servir como machado para cortar pela raiz a *necessidade metafísica* da humanidade”¹⁵⁸. À semelhança de Platão, que se serviu de Sócrates como uma semiótica [Semiotik] para si mesmo – talvez inclusive para suas próprias desconfianças e recusas -, Nietzsche assume também suas tipologias e personagens como máscaras que apresentam e ocultam seus pensamentos. Tal estratégia fora também utilizado quando da *III e IV Consideração Extemporânea*,

¹⁵⁶ GM, prólogo §7: “O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral - da moral que realmente houve, que realmente se viveu - com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região? ... Se para isso pensei no mencionado Dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas”.

¹⁵⁷ EH, “humano, demasiado humano” §6. Trata-se de uma citação originalmente redigida em HH §37.

¹⁵⁸ *Ibidem*. A referência ao ano de 1890 se deve à planejada publicação do AC, inicialmente como parte e posteriormente única expressão do projeto intitulado “reavaliação dos valores” [Umwertung der Werte]. Sobre a reavaliação dos valores, ver §51 em diante, *infra*.

dedicadas, respectivamente, a Arthur Schopenhauer e Richard Wagner, e, por isso, “eu não afirmaria que elas possam servir especialmente à compreensão ou mesmo à colocação dos problemas psicológicos dos dois casos”. Isso porque, “grosso modo, eu agarrava pelos cabelos dois tipos célebres e absolutamente ainda indefinidos,[...] para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos mais”. Dessa maneira, “agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, *não quero negar que no fundo falam apenas de mim*”. Enfim, “*Wagner em Bayreuth* é uma visão de meu futuro; [...] no fundo não ‘Schopenhauer como educador’, porém seu *oposto*, ‘Nietzsche como educador’ é quem assume a palavra”¹⁵⁹. Assim, obras que à primeira vista parecem apologias, sob um olhar mais rigoroso se revelam como escritos polêmicos.

12. Todavia, nenhuma destas máscaras é manipulada com maior habilidade retórica do que a da própria autoria. Mais precisamente: quem lê o *Ecce Homo* com a expectativa de encontrar Friedrich se surpreenderá diante de um personagem que ali o sobrepõe, a saber, *Nietzsche*. Talvez seja isso que ele mesmo aponta ao afirmar que “uma coisa sou eu, outra coisa são meus escritos”¹⁶⁰. Para tornar inteligível tal criação de si, cabe aqui refletir a distinção entre o autor da biografia e o autor da filosofia¹⁶¹. O autor-pessoa pertence ao âmbito psicológico

¹⁵⁹ EH, “As Extemporâneas” §3.

¹⁶⁰ EH, “Por que escrevo livros tão bons” §1.

¹⁶¹ Trata-se da instauração mesma do sujeito no discurso. Como relata José Luiz Fiorin [*As Astúcias da Enunciação*, p. 41], “Emile Benveniste, em seu célebre ‘Da subjetividade na linguagem’, diz que [...] é ‘na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito [...]’. A subjetividade é a ‘capacidade do locutor pôr-se como sujeito’ e, por conseguinte, a subjetividade estabelecida na fenomenologia ou na psicologia é apenas a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem: ‘é *ego* quem diz *ego*’. Encontramos aqui o fundamento da ‘subjetividade’, que se determina pelo estatuto linguístico da ‘pessoa’. [...] A linguagem só é possível porque cada locutor se coloca como sujeito, remetendo a si mesmo

e/ou histórico. O autor-criador é uma função estético-formal engendradora da obra, uma unidade pressuposta e virtual que constitui o discurso enquanto objeto de significação¹⁶². Na composição discursiva a “realidade” vivida, já em si perpassada por diferentes valorações e circunstâncias históricas, é transposta para outro plano (o plano da obra), que destaca, reorganiza, hierarquiza e intensifica a seu modo os aspectos do “plano da vida” numa outra unidade. A voz do autor-criador não é a voz direta do autor-pessoa, mas uma apropriação refratada de uma voz psico-social que adquire novo estatuto quando tornada objeto de sentido. É insensato tentar reconstituir ontologicamente o autor-pessoa a partir do autor-criador tanto quanto justificar as decisões filosóficas deste por aquele. Isso significa que, do comentário de uma obra, fala-se de “Friedrich Nietzsche” enquanto um sujeito ou instância hermenêutica e não como um sujeito psico-social. Se é possível conjecturar que a riqueza de um texto exige que se o interprete tanto enquanto objeto de significação (plano sêmico-linguístico) quanto como objeto de comunicação e cultura (plano

como ‘eu’ em seu discurso. Dessa forma, ‘eu’ estabelece uma outra pessoa, aquela que, completamente exterior a mim, torna-se meu eco ao qual eu digo ‘tu’ e que me diz ‘tu’. A categoria de pessoa é essencial para que a linguagem se torne discurso. Assim, o ‘eu’ não se refere nem a um indivíduo nem a um conceito, mas a algo exclusivamente linguístico, ou seja, ao ‘ato discursivo individual em que *eu* é pronunciado e designa seu locutor’. O fundamento da subjetividade está no exercício da língua, pois seu único testemunho objetivo é o fato de o *eu* enunciar-se (Emile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, 259-262)”. A julgar por aforismos como GC §354 e BM §20, Nietzsche parece concordar no essencial com esta gênese e conservação linguística do sujeito. Sendo assim, as opiniões de Benveniste não lhe seriam um acréscimo arbitrário, porém um desenvolvimento hipotético do que ele próprio argumentou textualmente, permitindo então que se examine por esta via suas estratégias de autoconstituição de si.

¹⁶² Opera-se aqui com as propostas de Mikhail Bakhtin (a partir de sua exposição por Carlos Alberto Faraco em seu “Autor e Autoria”). Bakhtin, em *Questões de Literatura e Estética*, analisa que “Se eu narrar (ou escrever) um fato que acaba de acontecer comigo, já me encontro, como *narrador* (ou autor), fora do tempo-espaço onde o evento se realizou. É tão impossível a identificação absoluta do meu ‘eu’ com o meu ‘eu’ de que falo como alguém suspender a si mesmo pelos cabelos. O mundo representado, mesmo que seja realista e verídico, nunca pode ser cronotopicamente identificado com o mundo real representante, onde se encontra o autor-criador dessa imagem” (*apud* Luiz Carlos Fiorin, *Astúcias da Enunciação*, p. 62-63).

psicossocial), parece equívoco confundir ou reduzir essas instâncias uma a outra¹⁶³ ou até lhes considerar como de idêntica importância filosófica. Mesmo adotando uma leitura “genético-histórica”, apenas se *poderia* determinar o que é relevante cronologicamente para uma obra a partir de uma prévia compreensão dessa (pois os “fatos” ou as fontes somente manifestam ou não sua influência por sua referência ao objeto de sentido¹⁶⁴), sendo o plano psico-social complementar (ou quem sabe suplementar¹⁶⁵) e exterior à interpretação filosófica propriamente

¹⁶³ Para uma distinção do texto enquanto objeto de significação e objeto de comunicação e cultura, ver Diana Luz Pessoa de Barros, *Teoria Semiótica do Texto*, especialmente cap. 1. Aqui, embora se adote tal caracterização, discorda-se da autora quanto à igual importância concedida aos dois âmbitos descritos. Estabelecer tal hierarquia pelo menos não quer dizer um menosprezo pelas investigações do texto enquanto objeto de comunicação e cultura, mas a sub-determinação (habitualmente negada por métodos genético-históricos) deste aos procedimentos hermenêuticos que assumem o texto enquanto objeto de significação. Admita-se, todavia, que a isonomia proposta por Diana Luz Pessoa de Barros aos dois âmbitos possa ser o caso em textos não-filosóficos, como no discurso político ou panfletário.

¹⁶⁴ Como nota Pierre Aubenque, a propósito de seu estudo sobre a prudência em Aristóteles, “O estudo das fontes não dispensa a tarefa essencial que continua sendo a interpretação. Além disso, é a interpretação, e apenas ela, que permitirá reconhecer ‘as fontes’ como tais. Portanto, é por ela que é preciso começar”. E o detalhamento de seu debate pontual com Werner Jaeger e seus seguidores parece suscitar quanto ao estudo de Aristóteles análogas dificuldades àquelas que hoje se encontram na leitura genético-histórica de Nietzsche, a saber: “Ao querer, em reação à tradição da exegese, submergir Aristóteles [ou Nietzsche] em seu meio histórico e multiplicar as pesquisas sobre as fontes e a evolução, terminou-se por só ressaltar textos marginais [no caso de Nietzsche, as chamadas ‘notas preparatórias’] [...] e negligenciar o texto essencial que continua sendo o livro VI da *Ética a Nicomaqueia* [seguindo-se a analogia, as obras publicadas e/ou preparadas para publicação por Nietzsche]. Se o trabalho filológico de reconstituição das fontes e da evolução teve por efeito despertar de sua sonolência uma longa tradição de paráfrase banal e de amplificação piedosa, não contribuiu menos para desencaminhar a interpretação numa direção que deixa de lado o essencial” [*A Prudência em Aristóteles*, p 48-49].

¹⁶⁵ Mazzino Montinari, em *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*, defende que o trabalho filológico-editorial é preliminar e insuficiente para a compreensão das obras de Nietzsche, embora lhe seja indispensável. Parece fora de disputa que a determinação editorial dos textos, assim como os recursos necessários para tanto, são pertinentes e prévios para que se possa dispor do que se estará a compreender filosoficamente, uma vez que diferentes editorações podem alterar consideravelmente a interpretação. Todavia, o trabalho filológico-editorial não é uma pré-condição apenas para uma obra filosófica, mas para qualquer obra, seja literária, científica, mitológica, *etc.* Portanto, não fornece nenhuma característica intrínseca à compreensão filosófica *per se*. Ademais, Montinari considera que tal abordagem filológico-editorial pode, tomando-se como corpus o CI, apresentar-se como “o estudo das intenções literárias de Nietzsche em relação a todo o material que ele reunira até então”, confundido assim a inquirição acerca das intenções do autor-criador instaurado pelo texto

dita¹⁶⁶. Por isso “os piores leitores de sentenças são os *amigos* de seu autor, quando procuram adivinhar, a partir do geral, o elemento particular a que a sentença deve sua origem: pois com essa abelhudice eles anulam todo o empenho do autor, de modo que [...] apenas [ganham] a satisfação de uma curiosidade *comum* em vez de uma disposição e instrução *filosófica*”¹⁶⁷. E, pelo mesmo motivo, “o autor tem de calar a boca quando o texto fala”¹⁶⁸. O autor é enfim um implícito constituído pelo texto, devendo-se inclusive diferenciá-lo daquele que diz “eu”, “pois [o autor] está

plenamente estabelecido com o dos estágios preparatórios. Se o autor-criador é uma função do texto, as versões preliminares deste não correspondem à intencionalidade posta pela obra propriamente dita, o que é evidente já pelas mudanças ou contradições de estruturação discursiva que um acompanhamento filológico como o de Montinari revelam. Por não discernir entre o autor-pessoa e o autor-criador, Montinari projeta uma mesma intencionalidade desde os fragmentos até a obra, julgando equivocadamente que acompanhar o processo psicológico ou biográfico de composição equivale a desvendar o caráter estético ou literário da obra composta. Antes o contrário parece ser o caso, ou seja, a partir da obra plena se é capaz de entender *a posteriori* os desvios e continuidades do material provisório, sendo então aquela a condição para se desvendar a intenção do autor (criador), mostrando que a investigação filológico-editorial é imprescindível para o estabelecimento da obra frente a seus leitores, contudo bastante distinta de sua investigação filosófica.

¹⁶⁶ Por isso não se pode aqui concordar com Maria Cristina Franco Ferraz quando ela propõe, em *Nietzsche: o bufão dos deuses*, um estudo dedicado ao EH, que “a fim de apreender toda a dimensão do impasse no qual o filósofo se encontrava, deve-se conhecer em detalhe os desdobramentos de sua relação com o circuito-público. Por outro lado, se os mal-entendidos que cercavam sua obra por vezes apenas configuram o contexto de *Ecce Homo*, mais frequentemente ainda tais confusões se inscrevem de forma explícita nesse livro. Para ler um texto complexo como o *Ecce Homo*, torna-se, portanto, imprescindível ter uma ideia mais precisa das circunstâncias que envolviam, de forma imediata, sua produção” [p. 2]. Sem dúvida estar a par do contexto externo de produção da obra pode ser relevante jornalisticamente ou historicamente, contudo não se confunde com a compreensão filosófica de um pensamento, sendo-lhe anterior ou posterior; de qualquer modo, complementar. O contexto interno de EH, *e.g.*, é criado semioticamente pelo próprio livro através de suas referências exofóricas. Que se remeta a outros discursos não significa que estes se tornem condição indispensável para o esclarecimento da obra, mas, pelo contrário, esta é que se torna o guia para a compreensão daqueles enquanto elementos de seu contexto. Se é verdade que em certos casos não há uma distinção nítida entre uma compreensão filosófica e uma jornalística ou histórica, isto não significa que não haja nenhuma distinção. Daí porque “uma ideia precisa das condições de produção” de um livro é quando muito preparatória para uma compreensão filosófica. Com alguma licença, pode-se dizer que o contexto tem sua maior pertinência ao colaborar “negativamente” para uma interpretação filosófica, no sentido de que desautoriza aquelas hipóteses de leituras cuja situação histórico-linguística inviabiliza.

¹⁶⁷ HH II, (OS) §129, grifos adicionados.

¹⁶⁸ HH II, (OS) §140.

fundado numa rede de índices pontuais e localizados que se espalham pelo discurso inteiro”¹⁶⁹. Reconhece-se a autoria não a quem efetivamente diz ou ocupa a posição do “eu” no discurso, mas a esta imagem projetada e/ou constituída do autor. Se tal projeção é comum a todos os textos, quando discutida na superfície se torna também parte da argumentação. Nietzsche opera nos detalhes desta constituição textual da autoria, como ao figurar nos prólogos um “eu” inatual segundo o princípio de que “devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que superamos - [...] meus escritos falam apenas de minhas *superações*”. Afinal, como esclarece, “sempre me foi necessário antes o tempo, a convalescência, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, ‘apresentar’ (ou como queiram chamá-lo) posteriormente, para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio”¹⁷⁰. Assim, e. g., no prólogo adicionado ao segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, instaura-se um “eu atual” que se afasta de si mesmo de modo a se “observar“, projetando-se num “eu pretérito” que, bem compreendido, falava de coisas que não lhe diziam respeito, mas como se lhe dissessem respeito¹⁷¹. Daí se revelar que mesmo os temas e experiências apresentadas nas três primeiras *Considerações Extemporâneas* são anteriores à “gestação e vivência de um livro editado antes”, no caso, *O Nascimento da Tragédia*, sendo que, pelo princípio acima, este também apresenta o que o autor superou e pôs “abaixo de si”¹⁷².

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 63

¹⁷⁰ HH II, prólogo §1.

¹⁷¹ *Ibidem* §5.

¹⁷² HH II, prólogo §1. Uma passagem da mesma obra [HH II, (OS) §152], aponta os motivos para tal procedimento: “Escrever deveria sempre indicar uma vitória, uma superação de si mesmo, que deve ser comunicada para benefício dos outros; mas há autores dispépticos, que escrevem quando não conseguem digerir algo, e mesmo quando esse algo lhes ficou nos

13. Por que adotar tais subterfúgios? Nietzsche se considera plenamente justificado perante aqueles que talvez o reprovem por um excesso de falsificação ao ter ocultado “consciente e caprichosamente” sua discordância moral com Schopenhauer quando já dispunha de clareza o bastante para renegá-la, ou se ter “enganado” quanto ao romantismo de Wagner, “também quanto aos gregos, também com os alemães e seu futuro”. Embora lhe fosse possível fazer uma lista desses também e que tais censuras possam ser razoáveis, parece-lhe que “quem adivinha ao menos em parte as conseqüências de toda profunda suspeita e isolamento“, compreende “a astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade [Falschheit] que ainda me é necessária para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade” [*Wahrhaftigkeit*]¹⁷³. Ou seja, para proteger-se das vicissitudes que “toda incondicional *diferença do olhar* condena quem dela sofre”, prescreveu-se “alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade, estupidez”, cuja dosagem metódica serviu “para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente”, sendo que “onde não encontrei o que *precisava*, tive de obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim”. Uma vez que para sua “cura e restauração própria”, Nietzsche confessa a necessidade de não se sentir como o único tomado pelos pensamentos e experiências que seus livros expressam, encontrou e desencontrou no convívio filosófico com vários personagens e doutrinas, através dos recursos acima, maneiras de resguardar seu próprio

dentos: involuntariamente procuram aborrecer também o leitor com seu desgosto, e assim exercer algum poder sobre ele, *i.e.*: também eles querem triunfar, mas sobre os outros”.

¹⁷³ HH, prólogo §1.

caminho¹⁷⁴. Com isso se revela ao leitor que a filosofia de Nietzsche por vezes reveste a si mesma através de forças e signos que, para serem adequadamente compreendidos num contexto global, exigem que se os entenda pela apropriação que lhes é feita. Algo que não chega a surpreender para quem considera que “talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo [que] ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador e, além disso, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre-pensador’”. Passar ao menos uma vez por tais “perspectivas” lhe é como uma condição para “cruzar todo o âmbito de valores e sentimentos de valor e poder observá-los com muitos olhos e consciências, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão”¹⁷⁵. Seja como um meio de proteção e saúde para si ou como um modo de ampliação e refinamento de sua (auto)interpretação dos fenômenos humanos, Nietzsche explica assim o que o leva por vezes a esconder sua filosofia por trás de outra filosofia, fazer de uma opinião um “esconderijo” e das palavras “máscaras”¹⁷⁶.

Percebe-se de imediato que, caso se comentasse algum de seus passos em separado de seu movimento filosófico integral, talvez leituras alternativas à autoanálise de Nietzsche alcançassem a mesma ou até maior plausibilidade hermenêutica. Como uma interpretação que retira um livro da doutrina da qual este participa é uma mera abstração, porquanto as expressões parciais de uma

¹⁷⁴ BM 45: “A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma até o *momento*, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘caça grande’. Mas com que frequência ele não diz a si mesmo, desesperado: ‘um caçador, apenas um, nessa floresta vasta e virgem!’ E então deseja algumas centenas de ajudantes e bem-treinados cães de caça que pudesse lançar na história da alma humana, para nela conseguir sua presa. Em vão: ele está sempre verificando, de maneira radical e amarga, como é difícil achar batedores e cães para justamente as coisas que excitam a sua curiosidade”.

¹⁷⁵ BM §211.

¹⁷⁶ BM §289.

obra se entrecruzam, com seu sentido condicionando e sendo condicionado umas pelas outras, vê-se por mais uma via que a autocompreensão de Nietzsche, por fazer uso de operadores e estratégias somente explícitos em outros de seus textos, não comete nenhuma prestidigitação por esta expansão de sentido pela qual um discurso local se determina à luz de sua conjuntura global. Por isso, após se descrever a trajetória do espírito livre no prefácio tardio de *Humano, Demasiado Humano*, desafia-se os interlocutores ao observar que “nenhum psicólogo e leitor de signos deixará de perceber por um instante em que lugar do desenvolvimento descrito se inclui (*ou está colocado*) o presente livro”¹⁷⁷. Que não se trata ali da sequência cronológica é evidente por esta não exigir chamar à atenção específica de psicólogos e leitores de signos, justificando que se requer com eles uma percepção de outra ordem – tópica e valorativa – que o citado livro ocupa na estrutura de sua filosofia. Vale para Nietzsche a resposta que o espírito livre dá a si quanto ao “enigma de sua liberação” e a “tarefa” que através dele “vem ao mundo”, a saber, que “a secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma *gravidez inconsciente*, por trás e em cada uma de suas vicissitudes – muito antes de ele ter em vista e saber pelo *nome* esta tarefa”, pois “nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras de nosso hoje”¹⁷⁸. Parece razoável supor que “raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *páthos* de cada período da vida enquanto nele estamos”, porque achamos que “ele é o único período possível e razoável para nós”, algo duradouro ou definitivo e não o que geralmente é, algo transitório e passivo¹⁷⁹. Assim, a “tarefa” ou “destinação”

¹⁷⁷ HH, prólogo §8.

¹⁷⁸ HH, prólogo §7.

¹⁷⁹ GC §317.

que Nietzsche se atribui tem de ser algo descoberto posteriormente e não um conceito ou noção pré-estabelecidos, sendo por tal razão “que alguém se torne o que se é pressupõe que não suspeite sequer remotamente do que é”. Logo, entende-se por que

“é preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais. – Entretanto segue crescendo nas profundezas a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao *todo*¹⁸⁰.”

O que, então, significa a autointerpretação de Nietzsche do problema da decadência como o que sempre lhe ocupou? Trata-se da descoberta dessa ideia organizadora, dessa “tarefa” que lhe permaneceu necessariamente sem nome e fora da consciência até o momento apropriado, embora, como uma leitura apropriada de si constata, já atuasse em sua filosofia e lhe concedesse a coerência interna. Por isso Nietzsche não retoma e reinterpreta seus textos para simplesmente lhes recuperar o sentido de quando foram redigidos, no entanto para situá-los numa ordem de reflexão superior, justamente a que o percurso desses prolonga e singulariza. É por tal procedimento de descoberta que se precisou aprender a compreender e comunicar seu *páthos*, o que justifica o cultivo do mencionado “grande estilo” que, para tal realização, não poderia ser outro senão o que soava mais apropriado para a dissecação psicológica, a saber, o aforismático. A “teoria da decadência” não remete a um estado de coisas e sim ao resultado de *uma* “vontade fundamental de conhecimento” que exigia de seu agente cada vez maior precisão, sendo este impulso primordial que o *Ecce Homo*, enquanto autobiografia filosófica,

¹⁸⁰ EH, “Por que sou tão inteligente” §9.

procura tornar enfim manifesto na reapresentação de suas obras e das condições pelas quais foram escritas e vivenciadas

E) Uma vontade fundamental de conhecimento

14. Mas que “unidade” esperar de tal vontade fundamental que persiste numa filosofia fragmentada em aforismos e que polemiza com os “sistematores” por ver em toda “vontade de sistema” uma falta de retidão?¹⁸¹ A noção de sistema filosófico é uma criação estoica e uma obsessão moderna, inspirada num contexto teórico dominado pela reflexão acerca da matemática, visando um conjunto de verdades articuladas por demonstrações e dependentes de um núcleo restrito de indemonstráveis que resume em si a totalidade dos fundamentos últimos da teoria¹⁸². Por isso, na primeira parte do *Discurso do Método*, René Descartes funda uma concepção de razão e de raciocínio que decreta como racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, estendem, mercê de provas apodícticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas. Se são essas verdades primitivas e pressupostas que garantem a presença daquelas verdades demonstráveis no sistema, vê-se por que “o ideal de sistematização se confunde com o de fundamentação”¹⁸³. Com a redução de toda a argumentação filosófica à demonstração condenam-se como insatisfatórias ou irrelevantes – às vezes até como absurdas – as pretensões tanto daqueles que igualmente seduzidos pelo ideal de fundamentação tentam realizá-lo por outros mecanismos de prova quanto dos refratários desse ideal. Pode ser um exagero, mas

¹⁸¹ CI, I §26.

¹⁸² Luiz Henrique Lopes dos Santos, *O Olho e o Microscópio*, p. 14.

¹⁸³ *Ibidem*.

nem por isso um equívoco, concordar que aí reside o principal pretexto para que Nietzsche, mesmo algumas décadas após o término de sua produção intelectual, ainda fosse questionável quanto ao estatuto filosófico de seu pensamento¹⁸⁴. O projeto de matematização da natureza - inclusive humana - é também uma daquelas diferenças específicas entre a Filosofia Antiga e a Filosofia Moderna, especialmente pela centralidade que esta concede para a geometria. Basicamente se trata de uma assimilação do modelo adotado nos *Elementos* de Euclides com a crucial diferença de lidar não apenas com retas e ângulos, mas princípios de metafísica, moral, política, etc. Sobretudo matematizar a moral ou apresentá-la como um sistema dedutivo se tornou uma pretensão de época, recorrente em diversos autores e que encontra sua mais rigorosa expressão na *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* de Bento de Espinosa, a qual se propõe demonstrar “*more in geometrico*” ou “*ordo geometricus*” as condutas e apetites humanos como se fossem “uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Referindo-se a uma tendência inicial da recepção do pensamento de Nietzsche, Scarlett Marton (*Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, p. 98-99) comenta que “Era na literatura mais do que em qualquer outro campo que se exercia sua influência. Nele se inspiraram autores naturalistas e expressionistas menos conhecidos e, também, escritores de renome como Stefan George, Thomas Mann e, mais recentemente, Robert Musil e Hermann Hesse. Muitos partiam do princípio de que Nietzsche não elaborou um programa, mas criou uma atmosfera: o importante era respirar o ar de seus escritos. Fascinados por sua linguagem, nele redescobriam a sonoridade pura e cristalina das palavras, a nova perfeição da língua alemã. Mas viam-no sobretudo como um fino estilista e abandonavam quase por completo o exame de suas ideias”. Embora este seja um quadro simplificado, uma vez que logo após seu colapso, Nietzsche passou a dispor de uma recepção crítica em vários países e grupos (como se vê em Ernst Behler, *Nietzsche in Twentieth Century*, ou em estudos específicos como Jacob Golomb, *Nietzsche e o Sião* ou Allan Schrift, *Nietzsche's French Legacy*), Marton parece correta em identificar uma associação mais literária do que filosófica para com a recepção inicial da obra de Nietzsche.

¹⁸⁵ Segundo o quadro histórico-conceptual traçado por Aaron V. Garrett em seu *Meaning in Spinoza's Method*, introdução, no prefácio ao *De Cive*, Thomas Hobbes promulga que “Tudo que nós devemos à física, a física deve a geometria”, influenciando decisivamente autores - favoráveis ou não as suas doutrinas - como Richard Cumberland, Samuel Pufendorf e John Locke pela aspiração de que, como “a razão nada mais é do que um cálculo”, as demais áreas da Filosofia, tal como ocorrera com a Física, poderiam ser geometrizadas. Por sua vez,

Contudo, as dificuldades aqui são igualmente claras e distintas. Em primeiro lugar, a despeito de compartilharem recursos argumentativos, a assumida objetividade não impediu que proliferassem doutrinas discordantes entre si, tampouco que se restringisse o sentido da matematização ou geometrização do real, admitindo-se variações de tal maneira que um de seus mais ilustres escritores, Isaac Newton, tinha plena consciência da distância entre o seu posterior “método analítico de fluxos” e o método geométrico empregado nos seus *Principia*¹⁸⁶. Além disso, entre seus próprios especialistas há uma controvérsia sobre a função estrutural do *more geometrico* em torno da questão de se este seria um recurso de investigação da verdade ou tão-só um gênero de exposição¹⁸⁷. Enfim,

na primeira parte do *Discurso do Método*, ao cogitar como se fosse falso tudo aquilo que seja apenas verossímil, René Descartes funda uma concepção de razão e de raciocínio que decreta como “racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, estendem, mercê de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas”¹⁸⁵, consolidando um modo de arranjar proposições que ficara conhecido como *ordo geometricus* ou *mos geometricus* [“ordem” ou “modo” geométrico]. É nessa conjuntura que B. Espinosa, na *Ética*, parte III, prefácio, julga que “os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de *coisas naturais, que seguem as leis da natureza*, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império dentro de um império. [...] A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e tolices dos homens segundo o método [*more geometrico*], e que queira *demonstrar*, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão. [...] E considerarei as ações e apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”.

¹⁸⁶ Como explica Niccol-Guicciardini, “the plurality and complexity employees in the *Principia* are reflected by the diversity of judgments that have been given during the centuries. [...] [Newton’s mathematical natural philosophy] was perceived [by some late-seventeenth-century] as based on modern techniques, geometrical limits or infinitesimals, and therefore ready to be translated into the language of the fluxional or differential/integral algorithms. [...] The mathematical methods employed by Newton drew considerable attempt, particularly in the first two decades of the eighteenth century. [...] Newton himself was well aware of the distance that separated the calculus of fluxions (the ‘analytical method of fluxions’, as he name it) from the geometrical methods employed in the *Principia*. In fact, he was not able to make much use of the *Principia* as proof of his knowledge of the algorithm of fluxions” [*Reading the Principia: the debate on Newton’s mathematical methods for natural philosophy from 1687 to 1736*, p. 2-3].

¹⁸⁷ Aaron Garrett, *op.cit.*, p. 8. Na nota 18, Garrett observa que “Piet Steenbakkens [See *Spinoza’s Ethics from Manuscript to Print: studies on text, form and related topics*] distinguishes between Spinoza’s method and the geometrical form or external order in

como lógicos eminentes reconheceram, um sistema lógico-demonstrativo não se pode fundamentar sem que se incorra num círculo vicioso, pois quanto à legitimidade da inclusão de suas verdades primitivas seria contraditório tentar reduzi-las a outras se aquelas se definem no interior do sistema como irreduzíveis¹⁸⁸. Se se pode almejar mais do que isso é algo que não se decide pela opinião de que se alguém tivesse uma visão evidente e nítida da verdade poderia expô-la a outro de tal modo que se acabaria por lhe forçar a convicção, porque esse suscetível ao convencimento ou persuasão seria um interlocutor - ou auditório - já pressuposto como também adepto da racionalidade exclusiva das demonstrações. Como é possível que alguém esteja com a verdade objetiva acerca de uma disputa e ainda assim pareça aos outros e a si próprio não ter razão, a verdade objetiva de uma proposição e a maneira de prová-la perante os ouvintes são coisas distintas¹⁸⁹. Como não se pode saber de início se as proposições são verdadeiras quanto ao seu conteúdo, a pretensão de objetividade filosófica da escrita geométrica é em princípio tão confiável quanto a de qualquer erística, sendo que os problemas se tornam ainda mais desconcertantes pelo fato de que a erística por vezes também alcança a persuasão pelo convencimento, repousando a falsidade de seu discurso sequer na forma do raciocínio, mas em seus princípios.

Parece então correto que, tanto do ponto de vista da investigação quanto

which Spinoza presented a number of his works. This is quite proper as the subtitle of the *Ethics* reads *ordine geometrico demonstrata*, not *in more geometrico*, and as the logic textbooks of the seventeenth century commonly distinguished between method and order, following the famous Renaissance controversy between Jacobo Zabarella and Francisco Piccolomini. [...]. I will argue that the *mos geometricus* is both a form and a method. But I certainly agree with Steenbakkers that this could be untenable if we construed the *mos* as a linear deduction from premise to consequence”.

¹⁸⁸ Luiz Henrique Lopes do Santos, *op. cit.*, p. 16-19.

¹⁸⁹ Seguem-se aqui as oportunas indicações sobre o tema propostas por Arthur Schopenhauer em *A Arte de ter Razão*, introdução.

da exposição, “esta [redução da argumentação à demonstração] é uma limitação indevida e injustificada do campo onde intervém nossa faculdade de raciocinar e de provar”¹⁹⁰. Platão, não obstante a importância que concedia à matemática, considerava que o geômetra produz tão-somente uma ciência imperfeita, porque suas deduções deixam de considerar as hipóteses das quais partem, sendo então a dialética o procedimento que conduziria além das meras hipóteses rumo “ao princípio de tudo”, “ao que há de mais luminoso no ser”¹⁹¹. Essa distinção e regência metódica é conservada nos *Primeiros e Segundos Analíticos*, nos quais Aristóteles diferencia dois tipos de ciência: (em sentido estrito) uma *demonstrativa*, que parte de premissas verdadeiras, primeiras e imediatas; (em sentido lato) uma *indemonstrável*, que examina o conhecimento anterior e necessário à formulação das tais premissas da demonstração. Por esta ciência propedêutica também ser identificada com a dialética, vê-se nessa um exame crítico que põe à prova as premissas da demonstração, sendo que a complementaridade desta por aquela justifica que o filósofo se eleve em relação às competências determinadas dos demais saberes científicos (restritos aos silogismos demonstrativos)¹⁹². Transpondo-se estas observações para o âmbito hermenêutico, quando da compreensão de uma doutrina, atendo-se a sua estrutura, *i.e.*, aos seus procedimentos de exposição, investigação, descoberta e comprovação de enunciados¹⁹³, nota-se uma multiplicidade – e, para alguns, incompatibilidade – entre as filosofias, uma vez que qualquer decisão quanto à legitimidade desses procedimentos já se faria de dentro de uma filosofia determinada e, por isso, seria

¹⁹⁰ Chaim Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado da Argumentação: a nova retórica*, introdução.

¹⁹¹ Victor Goldschmidt, *Os Diálogos de Platão*, introdução §5.

¹⁹² Oswaldo Porchat, *Ciência e Dialética em Aristóteles*, II.1 e conclusão.

¹⁹³ Victor Goldschmidt, *Notas Sobre o Método Estrutural*, p. 117.

arbitrária quanto às demais. Que tal arbitrariedade possa ou não ser superada posteriormente não desabona que, potencialmente, os mecanismos de raciocínio e prova continuem tão diversos quanto as doutrinas que lhes adotam. Logo, assim como não se pode compreender Platão em separado da dialética ou Descartes abstraído de suas “regras para direção do espírito”, não se pode entender Nietzsche sem o estilo aforismático e o modo de interpretação que este requer – como aliás o próprio reconhece. Se a demonstração não recobre nem subordina *a priori* todo o discurso filosófico, a pertinência do pensamento de Nietzsche repousa no seu movimento interno e não por um cânone previamente estabelecido sobre quais tipos ou critérios de composição possuem estatuto de filosofia¹⁹⁴. Mas como um

¹⁹⁴ Tal constatação marca uma disputa interna ao estruturalismo enquanto estudo das doutrinas e sistemas filosóficos. Martial Gueroult, em *Lógica, Arquitetônica e Estruturas dos Sistemas Filosóficos* considera que “Todas as grandes doutrinas [filosóficas] podem ser caracterizadas a partir de problemas. [...] a filosofia deve, ao instituir problemas, respondê-los através de *teorias*. Ora, toda teoria só é válida na medida em que é *demonstrada*. A demonstração não visa simplesmente que a teoria seja imposta a outrem, mas que faça *nascer em toda inteligência*, incluindo na de seu protagonista, a intelecção do problema e de sua solução. É por isso que o elemento lógico deve assumir em toda Filosofia não uma função de tradução (de uma paisagem mental ou de uma intuição), mas uma função de validação e até de constituição. Daí a importância da *sistematização*, que não aparece apenas como organização extrínseca de um conteúdo anteriormente dado, mas como aquilo pelo qual se engendra a filosofia propriamente dita. A sistematização aparece em todo lugar onde se instituem teorias; a começar pela ciência, em que todas as teorias não passam de sistematizações, a exemplo das teorias das equações, das seções cônicas, dos conjuntos, da gravitação universal, do metabolismo, etc. Por conseguinte, toda filosofia deve, qualquer que seja seu tipo, idealista ou realista, naturalista ou espiritualista, organizar o conjunto sob um princípio de totalidade que, por não poder estar contido em nenhum dado, é necessariamente *a priori*. Assim, a sistematização parte do princípio ou hipótese *a priori* em direção ao diverso das coisas, *a principiis ad principiata*, sendo, segundo o termo de Kant, *cognitio ex principiis*, não *ex datis*. Nenhuma filosofia, por mais hostil que se declare em relação ao *sistema*, pode lhe escapar, *a menos que renuncie a seu estatuto de filosofia* e se degrade em opinião, pois, ao se promover por meio de uma demonstração que se dirige ao essencial e ao total, só pode reunir o pensamento filosofante no interior de uma esfera que não deixa fora de si qualquer margem para uma opinião diferente” [In: *Trans/Form/Ação*, 30 (1), p. 235-236]. Uma consequência das exigências de Gueroult é que não apenas Nietzsche, mas todos aqueles que não se destinaram à demonstração também não seriam filósofos, *i.e.*, de modo que a Filosofia começaria propriamente falando com a Modernidade e seu projeto explícito de matematização ou geometrização. Ademais, alguns dos maiores pensadores da contemporaneidade, Martin Heidegger e [o segundo] Ludwig Wittgenstein também não seriam filósofos - exclusão que, dada tal definição de filosofia proposta por

discurso aforismático pode requerer a unidade de uma filosofia?

15. Tradicionalmente, o aforismo é entendido como uma máxima que, em poucas palavras, apresenta uma regra ou princípio de alcance moral e/ou existencial. Tal descrição é compatível com La Rochefoucauld ou Paul Rée, autores explicitamente destacados por Nietzsche quanto ao gênero¹⁹⁵. Subliminarmente, tenha-se em conta que o mais antigo discurso aforismático de que dispomos foi escrito por um médico grego, Hipócrates, preocupado justamente com a saúde e os males do homem, pretensão oportunamente compartilhada pelas observações

Gueroult, certamente os agradaria. Desse modo, as críticas quanto à redução da argumentação filosófica à demonstração encontram em Gueroult um alvo privilegiado. Já Victor Goldschmidt, cuja análise estrutural abdica do pré-conceito dedutivo, identifica seu estudo do método e estrutura das doutrinas filosóficas com o que Perelman & Olbrechts-Tyteca entendem por procedimentos de argumentação. Assim, para além de Gueroult, sugere que mesmo entre aqueles autores que parecem não admitir metodologia explícita o exame de seus procedimentos argumentativos traria à tona seu procedimento filosófico e este constituiria um método no sentido etimológico do termo. Não por acaso, como visto, Goldschmidt recorre então a Nietzsche e a GM, prólogo §8, conjecturando que as indicações ali seriam suficientes para que se procurasse pelo método de Nietzsche - conselho que aqui se segue no geral. Tomando “estrutura” como um “sistema de relações” que cabe ao intérprete entender - e não simplesmente prescrever - a ordem das razões -, Goldschmidt [*Notas sobre o Método Estruturalista*, p. 117-122] mostra que tal modo de composição já estava presente nos Estóicos, assumindo posterior destaque em autores como Schopenhauer e Henri Bergson, além de central na linguística contemporânea, como para F. Bopp. Portanto, com Gueroult e Goldschmidt, reencontra-se na análise hermenêutico-estrutural de textos filosóficos o problema da redução ou subordinação da argumentação filosófica à demonstração.

¹⁹⁵ Em um aforismo intitulado “livros europeus” [HH II, AS §214, Nietzsche revela que “ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, o *espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações de gosto nacional e do colorido filosófico, em que agora todo livro habitualmente reluz e tem de reluzir, para tornar-se famoso: eles contêm mais pensamentos reais do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos [...]. Mas, para dizer com claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos. O quanto Platão *poderia* entender dos escritos de nossos melhores pensadores alemães, Goethe e Schopenhauer, *e.g.*, sem falar da repulsa que seu modo de escrever nele despertaria. [...] Por outro lado, que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovariam essa arte, e uma coisa eles teriam que admirar e venerar, a espirotuosidade francesa da expressão: algo assim eles *amavam* bastante, sem aí serem particularmente fortes”.

psicológicas. Admitindo-se a “dissecação psicológica” da escrita aforismática enquanto um recurso para o inquérito polêmico à moralidade, a autofiliação de Nietzsche aqui é evidente. Embora pratique em alguns momentos o texto curto e sucinto à semelhança destes autores¹⁹⁶, com maior frequência escreve por parágrafos, alguns inclusive longos, ou, como ocorre na *Genealogia*, com dissertações subdivididas em seções. O próprio *Zaratustra*, de onde se extrai um suposto aforismo para conduzir um comentário exemplar, é redigido como um drama ou, como sugerem alguns, como uma tragédia¹⁹⁷. Se a limitação do leitor moderno é constatada em torno de sua incompreensão das sentenças psicológicas, enfatizando-se uma associação intrínseca entre sua temática e estilo, caso Nietzsche as assuma de fato apenas precariamente, como sentir-se representante de tal gênero e até co-participante de suas dificuldades hermenêuticas quanto ao

¹⁹⁶ Há inclusive alguns capítulos escritos por completo no estilo aforismático tradicional, como BM, cap. 4 (“Máximas e Interlúdios”) e CI, cap. 1 (“Máximas e Flechas”). Note-se a alusão nos títulos a obras consagradas do gênero, como a já mencionada *Reflexões e Máximas Morais* de La Rochefoucauld ou as *Máximas e Pensamentos* de Sebastien-Roch Chamfort, as *Máximas e Pensamentos* de Vauvenargues e também as *Máximas e Reflexões* de Johann Goethe.

¹⁹⁷ Quando Roberto Machado argumenta em seu *Zaratustra, Tragédia Nietzscheana*, que a poesia lírica pode ser vista como a expressão do pensamento do eterno retorno, espera mostrar que, em Z, Nietzsche realiza também no plano de expressão as pretensões que já alcançara do plano de conteúdo de NT. Dentre as dificuldades que parecem obstruir a (interessante) hipótese de Machado, destaque-se que (i) se Z significaria para Nietzsche um plano de expressão superior aos seus demais livros por recorrer de forma inédita ou superior ao gênero lírico ou dramático, por que Nietzsche não continuou com este modo de escrita nos livros que publica posteriormente?; (ii) se há uma cisão e hierarquia na escrita do Z, por que Nietzsche, como visto no prólogo §8 da GM, diz que lá *também* escrevera aforismicamente e que a diferença entre o Z e seus os demais escritos é que aquele exigiria do leitor não só a compreensão dos aforismos, mas precipuamente uma certa disposição afetiva?; (iii) Por que Nietzsche diria, no capítulo “O que devo aos antigos” (§1) do CI, que sempre buscou o *aere perennius* do estilo romano, “até em meu Zaratustra”? Por tais “perguntas”, vê-se que a tese de Machado vai contra a letra e o espírito da filosofia de Nietzsche. Talvez por interpretar a obra pela chave de leitura do NT ou da estética, Machado desconsidere que parte da autocrítica de Nietzsche consiste em revelar que ele sempre esteve ao lado dos *romanos*, mesmo quando pensava sobre os gregos (no §2 daquele mesmo capítulo do CI, Nietzsche diz: “Aos gregos não devo, de forma alguma, impressões tão fortes [quanto devo aos romanos]; e, francamente, eles não podem ser para nós o que são os romanos; não se aprende com os gregos!”).

todo de sua filosofia? A necessidade de uma arte da interpretação que permita decifrar os aforismos não advém de um interesse por sentenças isoladas, mas a propósito da compreensão de suas obras¹⁹⁸. A menção a La Rochefoucauld e Rée é uma metonímia para, respectivamente, as *Reflexões e Máximas Morais* e as *Observações Psicológicas*. O problema não é o esclarecimento deste ou daquele aforismo, porém o entendimento de um *discurso* aforismático. Sejam as máximas partes constituintes ou expressões parciais de um texto, por sua associação se encontra um percurso de sentido cujo re-estabelecimento de seu movimento interno é o que torna a obra legível. Se Nietzsche escreve por aforismos é pela ambição de dizer em poucos parágrafos aquilo que outros precisariam de todo um livro para explicitar e, por vezes, nem um livro inteiro lhes seria suficiente¹⁹⁹. Se extensos em relação às máximas de La Rochefoucauld ou Rée, os aforismos de Nietzsche são breves em proporção a um livro. Extrair uma passagem do *Zaratustra* e tomá-la em si como aforismática se justifica não por esta mimetizar a extensão material comum ao gênero, mas pela sua concisão e alcance existencial. Assim, quando se distingue concisão e brevidade, tomando-se aquela como uma busca por precisão e esta como indicando uma pequena extensão ou duração, vê-se que, para Nietzsche – e certamente não só para ele –, a composição aforismática prioriza o primeiro aspecto ao segundo, pois se não o fosse o aforismo não se diferenciaria, *e.g.*, dos ditados ou provérbios populares, igualmente lacônicos e de cunho moral. Com algum exagero, embora nem por isso incorretamente, pode-se até dizer que, quanto ao modo de composição e interpretação, o aforismo está para o espírito livre assim como o ditado popular está para o espírito cativo. Se quanto à extensão esses

¹⁹⁸ GM, prólogo §8.

¹⁹⁹ CI, IX §51.

modos de escrever se aproximam, divergem quanto à concisão e disposição vital que pretendem instaurar²⁰⁰. Portanto, com Nietzsche se dá uma renovação do gênero aforismático pela transposição de suas articulações semânticas das frases insuladas para uma obra ou mesmo para uma filosofia como um todo. Desde então, um discurso filosófico passou a ser dito aforismático quando desenvolve uma escrita fragmentada e por vezes assistemática ou, como disse um contemporâneo que adota tal gênero, ao fornecer “uma porção de esboços de paisagem”²⁰¹.

16. Cabe então concordar com Nietzsche e “contra os míopes” que uma obra escrita em fragmentos não implica necessariamente num pensamento fragmentado²⁰². Reconhecendo que os pensamentos que conduzem a *Genealogia* (1887) já eram essencialmente os que tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na “coletânea de aforismos” intitulada *Humano, Demasiado Humano* (redigidos em 1876-77), espera-se que

O longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos! O fato de que me ateno a eles ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isso fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental de conhecimento* que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos

²⁰⁰ Por isso Alcântara Machado, na introdução a sua tradução das *Reflexões e Máximas Morais* de La Rochefoucauld [p. 18-19], observa que “as máximas podem remotamente ser consideradas como aperfeiçoamento do ditado ou da sentença – gênero praticado no fim do século XVI por intelectuais como Pibrac (Quatrains) e Matthieu (Tablettes) [...]. Porém, não se confundem com o ditado, pois este é colhido na boca do povo – frases de bom senso sem qualquer revelação intelectual – enquanto aquelas encerram um torneio de inteligência que exige sagacidade e argúcia de espírito. Ninguém melhor do que Ph. Van Tieghem caracterizou as máximas quando escreveu serem elas um jogo delicado, em que o rigor e a finura devem se ligar estreitamente; jogo que exige conhecimento perfeito da língua e grande clarividência psicológica”.

²⁰¹ L. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, prefácio.

²⁰² HH II, [OS] §128.

valores, nossos sins e não e ses e quês - todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol²⁰³.

Não se trata aqui de uma comparação entre qualquer conjunto de pensamentos ao desenvolvimento de uma árvore, porquanto daqueles que, evitando o isolamento e uma relação fortuita ou esporádica, apresentam uma combinação que os torna relacionados e relativos uns aos outros. Se apenas esses convêm a um filósofo, faz-se uma cisão e hierarquia quanto àqueles desordenados ou de associação contingente. A aproximação gradativa entre temas, problemas, hipóteses e finalidades é avaliada como um amadurecimento natural e necessário por sua ascendência e vitalidade comuns. Como um autor que rejeita sistemas pode se elogiar pela continuidade de suas investigações e mesmo a considerar indispensável a sua filosofia? Porque a *unidade orgânica* ou existencial lhe é anterior e mais contundente do que a demonstrativa, sendo esta que assegura que a teoria da decadência foi o que sempre lhe ocupou. No prefácio ao *Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer soube distinguir com perspicácia duas formas de coerência ao advertir que não se deve confundir um *sistema de pensamentos* com um *pensamento único*. Isso porque “um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada“. Por sua vez, “um *pensamento único*, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser *orgânica*, *i.e.*, uma tal em

²⁰³ GM, prólogo §3.

que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”. Assumindo sua *opus magnum* como um pensamento único, Schopenhauer aconselha aos que desejam penetrar na sua exposição que a leiam duas vezes, “haurível da crença de que o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo”²⁰⁴.

Se as semelhanças aqui incitam o intérprete a associar a unidade pretendida por Nietzsche ao pensamento único de seu “grande mestre”, parece mais seguro ver antes uma inspiração do que uma adoção direta. Diferente de Schopenhauer, Nietzsche não enfatiza a unidade de um pensamento, mas de uma íntima *vontade* fundamental de conhecimento que lhe impulsiona. Por isso, alguns problemas e temas que surgem em determinadas conjunturas vão sendo redimensionados ou simplesmente refeitos à luz de novas questões latentes ou compatíveis com certas inferências que se sobredeterminam aos contextos originais de aparição. As metáforas orgânicas são aqui apropriadas tanto por dispensarem um nível elaborado de autoconsciência quanto por indicarem um desenvolvimento que segue um curso necessário – antes fisiológico do que lógico. Não se requer assim uma coerência linear, contudo *reticular*, com tensões e desdobramentos em torno de uma dita raiz comum, de uma certa “maneira de viver e encarar as coisas humanas” que, ainda que equivocada quanto as suas opiniões, “contém em si um ponto incontestável, uma *atmosfera pessoal*, uma coloração de que se pode lançar mão a

²⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, prefácio à 1ª edição.

fim de obter a imagem do filósofo”, sua *personalidade*²⁰⁵. Daí porque em sua autobiografia, privilegiando um discurso mostrativo a um discurso apodítico-demonstrativo, Nietzsche se importe mais em explicar as tonalidades afetivas nas quais seus livros se originaram do que meramente retomar-lhes diretamente os conteúdos, indicando que se trata ali de mostrar o “homem” ou, como se poderia também a ele imputar, o “grande homem”²⁰⁶. Com a teoria da decadência se dá um prolongamento ou redimensionamento investigativo, “logicamente” mais fundamental, que consolida a consonância de *um* perfil filosófico. Num quadro geral, tornar-se um polemista e não um conciliador, aproximar-se dos psicólogos e não dos geômetras dos sentimentos humanos, apropriar-se antes da retórica do que da análise lógica, privilegiar o argumento *ad hominem* ao *ad rem*, submeter o Idealismo à fisiologia, confiar numa unidade orgânica em vez de uma dedutiva, operam como passos cuidadosamente articulados em vista de uma crítica hermenêutico-filosófica à condição moderna pela descoberta de um âmbito que permita uma avaliação da ascensão e decadência dos impulsos vitais.

Note-se que a árvore – ou seria um “jardim”? - pela qual Nietzsche figura a maturação de seus pensamentos é plantada no prefácio a uma obra

²⁰⁵ *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, introdução. Parece valer para a filosofia de Nietzsche o que Rubem Fonseca, através do autor-personagem do Diário de um Fescenino, comenta acerca de Proust: “E nós, escritores, o que somos afinal? [...] Proust admitiu que todo o material do seu trabalho literário estava em sua vida passada, que ele o adquirira em meio a diversões frívolas, ócio, na ternura e na dor guardadas para ele, sem saber seu destino ou sua sobrevivência, sem saber que eram a semente e os ingredientes que fariam nascer e alimentariam a *planta*, a sua literatura” [p. 206-207].

²⁰⁶ *Ibidem*. CI, IX §44: “O meu conceito de gênio – Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto fisiológico é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais casual basta para trazer ao mundo o ‘gênio’, o ‘ato’, o grande destino. Que importa então o ambiente, a época, o ‘espírito da época’, a ‘opinião pública!’”.

dedicada ao estudo dos preconceitos morais. Por tal obra justamente se iniciar com uma crítica aos valores do “homem do conhecimento“, percebe-se que, em contraponto à árvore cartesiana – que nos *Princípios de Filosofia* estabelece a moral como o fruto privilegiado a ser colhido pelo pensador -, Nietzsche cultiva uma *árvore da vida*²⁰⁷. Essa inesperada troca de papeis, o “cristão” Descartes promovendo uma tarefa anticristã – já que foi o conhecimento do bem e do mal que nos levou à “queda” - e o “anticristão” Nietzsche valendo-se de um imagem cristã, não seria oportuna a um projeto de crítica e “reavaliação dos valores”?

²⁰⁷ Por figurar seus pensamentos como frutos maduros de uma raiz comum da qual brotaram, cresceram e se entrelaçaram, Nietzsche se inscreve em uma antiga tradição simbólica de cunho religioso e filosófico pela qual diferentes mitologias, com ritos e representações diversas, atribuem à árvore uma condição sagrada e/ou reveladora da existência e do saber. Embora seja alvo de disputa se a unidade de uma tradição implica algum parentesco entre origens, é fato que povos como os mesopotâmios, persas, gregos, hindus, árabes, judeus e cristãos compartilham de árvores sagradas, ditas cosmogônica, do universo, profética, do conhecimento, da vida, etc, e que encenam eventualmente imortalidade, sabedoria, tentação, vitalidade, felicidade, dentre outros atributos. As árvores da vida e do conhecimento, caras à tradição judaico-cristã, merecem aqui destaque e são incontornáveis como quadro referencial próximo. Segundo a mitologia hebraica [Gênesis, 2.9], ambas foram postas no centro do jardim do Éden, sendo o degustar da árvore do conhecimento do bem e do mal proibida aos homens de modo que sua posterior desobediência os leva à expulsão do paraíso [Conde Goblet D’alviella, *Migrações Simbólicas*, cap. IV]. Nietzsche recupera filosoficamente o contraste entre as duas árvores quando reflete que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida por causa de seus “frutos“ [HH II, (AS) §1]. Trata-se de uma distinção entre a verossimilhança [Wahrscheinlichkeit] e a aparência de liberdade [Freischeinlichkeit] daquela e a verdade e liberdade desta, ou, no nível fundamental, entre o que apenas parece ser e o que é. A idiossincrática adoção de imagens cristãs e dicotomias gregas se mostra já no fato de que o aforismo a que pertence tal consideração se intitula “Da árvore do conhecimento”, sugerindo que tal ideia é um fruto desta e não da árvore da vida. Se é assim, a verossimilhança e a aparência de liberdade revelariam a si mesmas como verossimilhantes e como aparência de liberdade. Contudo, fazê-lo seria dizer aquilo que é e não o que parece ser, o que conduziria à conclusão de que o aparente, ao dizer-se a si mesmo, mostraria a aparência do que é ou o ser da aparência, convergindo e diluindo tais oposições. Estas obscuridades e paradoxos estão supostos nas personagens que figuram o escrito de que tal aforismo não por acaso é o primeiro, *O Andarilho e sua Sombra*. Afinal, a sombra é semelhante ao andarilho, mas não pode ser dito seu falso ou oposto, pois a ele pertence, como se a própria verossimilhança, em sua desmedida e deformação, apresentasse a sua maneira o que é. Isso leva a ver que a diferença entre ser e aparência aqui, por uma estratégia recursiva de autointerpretação, é inclusiva e não exclusiva. E não se pode deixar de especular como o mencionado aforismo seria caso sua origem fosse um fruto da árvore da vida. Com isso, percebe-se uma alusão ao jogo de luz e sombra que perpassa tanto o mencionado livro quanto a autointerpretação filosófica de Nietzsche.

Diante do exposto, vê-se por que a filosofia de Nietzsche não é um sistema fechado, nem uma multiplicidade de aforismos independentes uns dos outros e tampouco um “sistema em aforismos” cuja conjunção viria tão-só da maneira como o autor formula seu projeto de experimentação filosófica²⁰⁸. Utilizando-se com algum rigor a ideia de sistema, vê-se que esta não comporta uma coesão que não seja “arquitetônica”, quem sabe tão-só dedutiva. Que os aforismos de Nietzsche possuem ou pretendem possuir dependência entre si é patente por serem pensados em função de um escrito em particular ou mesmo de toda a obra - sendo inclusive por vezes organizados em capítulos temáticos. Logo, sua coerência não é dedutiva e mesmo assistemática ou antissistemática. O erro aqui é identificar assistemático com incoerente ou sem sentido, o que, no detalhe, pressupõe a redução ou subordinação da coerência à dedução ou modelos semelhantes, levando à procura forçada de algum vicário metafórico que garanta a inteligibilidade de uma filosofia antissistemática. Abdicando-se de tal redução ou subordinação, como é justamente o caso de Schopenhauer e Nietzsche, pode-se requerer o nexo de suas ideias e valores por outras vias, como é o mote da mencionada “arte da interpretação”. Igualmente, o pensamento de Nietzsche não pode, como já se propôs, ser especificado pela distinção entre “pensador de problemas” e “pensador de sistemas”, entendendo-se por aquele uma inquirição acerca de premissas ocultas que se inicia por sua inserção numa situação-problema²⁰⁹. Procurar por

²⁰⁸ Karl Löwith em *Nietzsche: Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, defende a leitura de que a filosofia de Nietzsche seria um “sistema de aforismos”.

²⁰⁹ O contraste entre pensador de problemas e pensador de sistemas foi proposta por Nicolai Hartmann [*Der Philosophische Gedanke und Seine Geschichte*] e empregado para caracterizar o pensamento de Nietzsche por Walter Kaufmann, *op. cit.*, p. 82-84. Uma alternativa crítica a Kaufmann seria a opinião de Richard Schacht segundo a qual “Nietzsche is not only a ‘problem’ thinker, but a ‘case’ thinker. [...] Nietzsche was drawn to this ‘case-study’ approach from his earliest works onward. *The Birth of Tragedy* affords a

premissas ocultas é uma característica de praticamente todas as doutrinas filosóficas e, não obstante algumas o façam melhor do que outras, sua eficiência não as distingue quanto ao procedimento em si, mas apenas no tocante a sua execução ou método. Afinal, o que seria a dúvida metódica senão uma tentativa de sobrepor-se a falsas premissas? Além disso, uma leitura com boa-consciência do *Discurso do Método* ou do *Tratado Teológico-político* deixa claro que ali se parte de situações-problema e não de axiomas inquestionados ou inquestionáveis.

prime example: the case of the Greeks and their different art forms - and also the case Socrates. The *Untimely Meditations* provide others: the case of David Strauss, of Schopenhauer, of Wagner at Bayreuth, and of the new fashion of historical scholarship. The case of the Greeks, Socrates, Wagner and Schopenhauer continued to fascinate Nietzsche in his later life, and the cases of Christianity, Plato, Kant, Goethe, Napoleon, the New *Reich*, and a host of others were added to them. Nietzsche's pre-*Zarathustra* aphoristic works are full of small-scale case studs. In his post-*Zarathustra* works he undertook such studies on an expanded scale. *On the Genealogy of Morals*, *The Antichrist*, and *The Case of Wagner* are particularly obvious examples, with both *Beyond Good and Evil* and *Twilight the Idols* also featuring a considerable number of cases" [*Nietzsche's Kind of Philosophy*, p. 156-157]. Se vantajosa em relação à hipótese de Kaufmann, uma vez que a ideia de "pensador de casos" incorpora, além de problemas, temas, personagens, propósitos, etc, tal caracterização não ajuda a compreender várias das obras de Nietzsche, mesmo aquelas que explicitamente parecem direcionadas a um estudo de caso. A princípio porque, como o próprio Nietzsche sentencia, os diversos temas que trata estão entrelaçados, não sendo, portanto, estudos em separado mas como que expressões parciais das mesmas obsessões literárias. Em segundo lugar, porque o estudo de caso requer uma especificidade que, se podemos encontrar num capítulo (como no "Caso Sócrates" de CI), não descreve projetos mais amplos como o de um "crepúsculo dos ídolos". Note-se também que a *Genealogia* é composta por três dissertações, que investigam, respectivamente, "a psicologia do cristianismo", "a psicologia da consciência" e "a psicologia do ideal ascético", sendo que estes são circunstâncias de um quadro referencial maior, a "genealogia da moral" e "estudos preparatórios a uma reavaliação de todos os valores [EH, "Genealogia da moral"]". Se pensarmos em Nietzsche como um autor de obras e não de capítulos, o estudo de casos seria assim apenas uma estratégia de argumentação e não o específico de seu procedimento ou de sua filosofia. Em terceiro lugar, as citadas III e IV *Extemporâneas*, como o próprio Nietzsche advertiu, são antes estudos dele próprio do que, respectivamente, de Schopenhauer e Wagner, não servindo como estudos de caso. Seguindo-se as mencionadas regras de contradição ativa, as análises de personagens conceptuais como Kant ou Goethe os considera como tipos ou "lentes de aumento" e, por isso, antes formulações metonímicas e estratégicas para investigações de maior alcance. Daí ser difícil justificar como um estudo de caso quando Nietzsche sentencia que BM é sobretudo uma "crítica da modernidade". Aparentemente, Schacht exagerou e confundiu uma estratégia de argumentação ou composição com aquilo que unifica a filosofia de Nietzsche, abandonado cedo demais seu próprio princípio de leitura, a saber, acompanhar o que as obras a partir de BM dizem sobre Nietzsche como filósofo.

Acrescente-se que se pode operar com deduções também a partir de premissas questionáveis, já que ser questionável não significa equívoco, sendo este o procedimento específico de Newton ao renegar as “hipóteses” dos metafísicos e realizando assim um sistema dedutivo. Por fim, partir de situações-problema não impede que as eventuais respostas ou dissoluções dos problemas possam ser rerepresentadas posteriormente *in more geometrico*, trazendo à luz um “sistema oculto”²¹⁰. Daí o passo estratégico de Nietzsche ao entrelaçar sua filosofia em torno de uma conjuntura ou âmbito de reflexão e não de um conceito-base, conservando tanto sua repulsa aos sistemas quanto a aspiração de unidade a sua obra.

17. Mas será que a obra permite justificar que os pensamentos foram continuamente retomados, crescendo e se entrelaçando uns aos outros? O próprio autor comprova que as dissertações da *Genealogia* recuperam intuições divulgados inicialmente em *Humano, Demasiado, Humano*, porque nele já se encontram notas sobre a dupla pré-história do bem e do mal (§136), acerca da primordial “moralidade do costume” (§96, 99; e, no segundo volume, *Opiniões e Sentenças Diversas* §89) e do valor e da origem da moral ascética (§136), revistos e amadurecidos, respectivamente, na primeira, segunda e terceira dissertações da própria *Genealogia*²¹¹. Igualmente, o intenso debate com o Réalismo, num daqueles livros associado aos “psicólogos” franceses e noutra aos psicólogos ingleses atesta sua continuidade. Todavia, estas indicações apenas alertam para uma semelhança de família mais ampla entre seus escritos. Como consta no frontispício da primeira edição da *Genealogia*, esta consiste num complemento e clarificação de

²¹⁰ Deve-se a John Richardson uma das tentativas recentes de formular um “sistema” metafísico com Nietzsche, deduzindo-o a partir de alguns “axiomas” como “vontade de poder” e “vir-a-ser” [Ver *Nietzsche’s System*].

²¹¹ GM, prólogo §4.

Além do Bem e do Mal, obra imediatamente anterior. Sendo assim, por transitividade, *Além do Bem e do Mal* remete a *Humano, Demasiado Humano*, o que a homologia estrutural entre ambos corrobora²¹². Como se lê na contracapa da primeira edição da *Gaia Ciência*, concluir-se-ia ali uma série de obras que integram tanto *Aurora* quanto os dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* e “cujo objetivo é estabelecer uma nova imagem e novo ideal do espírito livre”²¹³. Portanto, como sequências de *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* e a *Gaia Ciência* se ligariam a *Além do Bem e do Mal* e a *Genealogia*. Veja-se que *Aurora*, e.g., investiga também sobre “a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais”²¹⁴, analisa a moralidade do costume²¹⁵ e já aponta a função

²¹² Já no prólogo de BM há uma referência à condição do “humano, demasiado humano”. Ambos compartilham do mesmo número de capítulos (nove), alguns com títulos homônimos, a saber, “Contribuição à história dos sentimentos morais” [HH] e “Contribuição à história natural da moral” [BM], “A vida religiosa” [HH] e “A natureza religiosa” [BM] ou denominações tematicamente próximas, como “Sinais de cultura superior e inferior” [HH] e “O que é nobre?” [BM]. Ambos são concluídos por canções-epílogos. O segundo capítulo de BM se intitula “O Espírito Livre”, personagem conceptual que sub-intitula e conduz HH. Os primeiros capítulos de um e outro, “Das Coisas primeiras e últimas” e “Dos Preconceitos dos Filósofos”, podem ser apropriadamente lidos como uma crítica aos preconceitos morais do conhecimento, chegando até a tratarem de um mesmo tema, a “falta de sentido histórico dos filósofos”, em seus respectivos §2. Há passagens nas quais como que um reescreve um trecho do outro, como quando em HH §1 se lê que “em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como algo pode se originar de seu oposto, e.g., o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”; e, em BM §2: “como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? [...] Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos”. Nos dois livros sobressai a importância dada às observações psicológicas (“[ou seja] a reflexão sobre o humano demasiado humano[...]” - HH §35) e a psicologia (“[...] reconhecida novamente como rainha das ciências, para cuja preparação e serviço existem as demais ciências [BM §23]). A mencionada intertextualidade se estende ao segundo volume de HH, pois o cap. IV de BM (“Máximas e interlúdios”) ressoa onomasticamente a primeira parte de HH II (“Miscelânea de opiniões e sentenças”) e se compartilham inúmeros temas (“arte, moral, conhecimento, sociedade, casamento, culturas, etc”).

²¹³ Ver o posfácio de Paulo César de Souza às notas de sua tradução da *Gaia Ciência*, p. 318.

²¹⁴ A, §112, como o próprio Nietzsche aponta em GM, prólogo §4.

²¹⁵ A, §9.

do sofrimento na origem da consciência moral²¹⁶, temas precípuos da segunda dissertação da *Genealogia*. Ademais, no penúltimo aforismo do capítulo quatro d'A *Gaia Ciência* (“que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável”) se apresenta a concepção fundamental do *Zaratustra* e “a diamantina beleza de suas primeiras palavras” ressoam em seguida com a conclusão do mencionado livro²¹⁷. Embora composto em circunstâncias especiais²¹⁸, *Assim falou Zaratustra* não se desvincula das demais obras, pois, como dito, a terceira dissertação da *Genealogia* consiste numa arte da interpretação a partir de um aforismo extraído daquele, o que o entrelaça aos escritos acima associados a esta. As quatro *Extemporâneas*, como sua designação em comum indica, integram-se e suplementam umas as outras, sendo repensadas de maneiras diversas nos livros que se lhe seguem. A crítica ao “darwinismo moral” da *I Extemporânea* é uma primeira expressão da discussão posterior deste através do Rééalismo na *Genealogia*. Já a *IV Meditação Extemporânea*, dedicada a Wagner (ou, como visto, a um Nietzsche-Wagner) tanto aponta a *O Nascimento da Tragédia* (mormente seções §16-25) quanto tem sua contraparte em *O Caso Wagner e Nietzsche Contra Wagner* – coletânea organizada por uma seleção com pequenas alterações de aforismos dispersos pelos demais livros. Não há como desconsiderar que *O Nascimento da Tragédia* é peculiarmente reposto e aprofundado num capítulo específico de *Humano, Demasiado Humano* (“Da alma dos escritores e artistas”) e sobremaneira no *Crepúsculo dos Ídolos*, mais explicitamente no capítulo dedicado ao caso Sócrates, em algumas seções

²¹⁶ Compare-se, *e.g.*, A §18 (“A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”) e GM, II §6 (“Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem - e no castigo também há muito de festivo”).

²¹⁷ Respectivamente, EH, “Assim falou Zaratustra” §1; EH, “A Gaia Ciência”. No caso, trata-se da conclusão da primeira edição da GC, pois um quinto livro foi adicionado posteriormente.

²¹⁸ HH II, prólogo §1; GM, prólogo §8.

específicas sobre Dionísio, Apolo, arte, embriaguez, e no confessional e conclusivo “O que devo aos antigos”. O *Anticristo* culmina o conflito de toda uma obra com o cristianismo, expresso tanto em passagens dispersas – ou no “silêncio” de sua primeira obra²¹⁹ - quanto em capítulos específicos de outros textos (como “A vida religiosa”, em *Humano, Demasiado Humano*, a “A natureza religiosa” de *Além do Bem e do Mal* e a primeira dissertação da *Genealogia*). Uma das hipóteses centrais d’*O Anticristo*, a saber, Paulo como o inventor do cristianismo por uma interpretação mórbida da “boa-nova”, está pela primeira vez formulada em *Aurora*²²⁰. Em suma, enquanto autobiografia filosófica, o *Ecce Homo* expõe a continuidade de todas as obras não apenas ao aprofundar as circunstâncias fisiológicas de suas composições quanto ao organizá-las em torno da teoria da decadência. Como uma comparação específica entre os aforismos tende a corroborar ainda mais a continuidade entre os livros de Nietzsche, segue-se que se precisa compreendê-los tanto no contexto local quanto em seu contexto global, com as eventuais ampliações e restrições de sentido que cada uma destas conjunturas exige, como vem sendo o caso das dezenas de aforismos até aqui citados e somados uns aos outros em torno da questão de sua interpretação de si. Como as correlações aqui podem ser facilmente multiplicadas, Nietzsche parece correto ao julgar que seus pensamentos se entrelaçam uns aos outros e que assim não lhe brotaram de maneira isolada e fortuita.

18. Diante de uma obra no sentido pleno da expressão, composta por um número considerável de volumes publicados e/ou preparados para publicação pelo autor e cuja unidade estilística e temática é promovida e celebrada por vezes nos

²¹⁹ NT, “tentativa de autocrítica” §5.

²²⁰ A, §68.

menores detalhes, é também desconcertante que tantas leituras especializadas tenham dado igual ou maior atenção às notas preparatórias publicadas postumamente, sejam essas versões preliminares ou abandonadas do material aproveitado nos livros²²¹. Tudo se passa como se o esboço parecesse mais esclarecedor do que a própria realização plena, de maneira que alguns sugerem ou procedem como se aqueles fossem a condição para o esclarecimento desta. Com Walter Kaufman²²² e R. J. Hollingdale²²³ é preciso distinguir hermeneuticamente

²²¹ Uma apresentação geral da relação entre as obras publicadas e/ou preparadas para publicação por Nietzsche e as notas de edição póstuma através do contraste entre alguns comentários especializados de maior destaque pode ser encontrada em Scarlett Marton, “A Terceira Margem da Interpretação” [In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*].

²²² Walter Kaufmann, *op. cit.*, p. 76-77, suscita o problema dos “fragmentos póstumos” a partir do uso ideológico destes por Alfred Bäumler, catedrático da Universidade de Berlim e “intérprete oficial” de Nietzsche para os nazistas, cujo *Nietzsche, Der Philosoph und Politiker* [1931] defende que o autor não queria realmente dizer o que escreveu em seus livros, estando sua “verdadeira” filosofia nos manuscritos. Para além do ardil de suprimir as contradições que sua interpretação encontrava frente às obras, o procedimento de Bäumler mostra como a supressão da unidade de pensamento que Nietzsche desenvolveu, equivocadamente justificada por seu estilo aforismático, permite que sobre ele recaia praticamente todo tipo de leitura. Quanto ao material preparatório, pode-se, com Kaufmann, dividi-lo em três categorias: i) trabalhos que Nietzsche preparou para publicação, mas que não publicou devido ao colapso de 1889 (AC, EH e NW), que devem ser tratados como obras; ii) Notas de aulas quando do professorado em Basileia, que apresentam importantes informações sobre sua compreensão da Antiguidade grega e que não mostram grandes dificuldades hermenêuticas; iii) Uma massa de fragmentos e notas que incluem ensaios inconclusos, breves anotações, esquemas e projetos de obras por serem redigidas. (c) pode ser dividido em duas classes: (c.1) o material que nunca fora publicado em nenhuma obra; (c.2) notas que foram aproveitadas com modificações em obras. (c.2) não revela as concepções finais de Nietzsche, mas apenas os seus estágios de preparação. O material de (c.1) precisa ser distinguido radicalmente das obras, uma vez que não se sabe como este seria utilizado ou mesmo se o seria. Estas notas, das quais se originou o “apócrifo” *Vontade de Poder* e cujas circunstâncias de edição são detalhadamente examinadas por Kaufman, apesar de filosoficamente interessantes, foram superestimadas no passado, especialmente por Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã e detentora do espólio de Nietzsche após o colapso do autor, que pela ocultação do *Nachlass* tentou impor a autoridade de sua própria leitura de que naqueles manuscritos que originaram a suposta *magnum opus* estavam às ideias centrais de seu irmão. Sobre o uso tendencioso das notas preparatórias de Nietzsche por Alfred Bäumler, ver também Mazzino Montinari, *Interpretações Nazistas*.

²²³ R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The man and his philosophy*, p. 223: “The *Nachlass* can be read with profit only by someone familiar with Nietzsche’s published works, the reason being the fact that its content is rejected material. In itself it is enormous and confusing

entre os escritos publicados e/ou preparados para publicação e os que se deixou em fase preparatória ou simplesmente abandonou. Como o próprio Nietzsche destaca, por uma seriedade de seu ofício, “todos os grandes [autores] foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar”, sendo ingênuo ou uma prestidigitação acreditar ou fazer crer que “o *pensamento fundamental* de uma filosofia caísse do céu como um raio de graça”, porque “o pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu *juízo*, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina”²²⁴. Se o que eleva o autor ou pensador é antes seu julgamento do que sua inspiração divina, no qual se cultivava “a diligente seriedade do artesão, que primeiro aprende a construir perfeitamente as partes, antes de ousar fazer um grande todo”, entende-se porque Nietzsche considera que o “talento” está num exercício estilístico constante como na escrita de dezenas de esboços “com tal clareza que todas as palavras sejam necessárias”, no registro diário de anedotas até que se aprenda a lhes dar “a forma mais precisa e eficaz”, no laborioso “juntar e retratar tipos e caracteres humanos”, na atenção para com os efeitos que o relato de histórias suscita, na extração daquilo que ao ser bem exposto cientificamente produz efeitos artísticos, e na reflexão “sobre os motivos das ações humanas, sem desdenhar nenhuma indicação que instrua nesse campo”²²⁵. Recusar a seleção do próprio autor quanto ao que lhe parecia maduro ou adequado quanto a sua

jumble of notes, aphorism and brief essays, some in a recognizably nietzschean style - although lacking the finish and ‘speaking’ quality of the published writings - but many no more than memoranda, jottings or list of themes. To attempt to absort this mass of unorganized material without some guiding principle is a lost labor, and the only principle which does not impose a spurious order upon it is that of comparison and collation with published work. [...] The basic consideration be kept in mind all the time is that anything in the *Nachlass* which cannot be paralleled in the published works is *not valid*’.

²²⁴ HH §155.

²²⁵ HH §163.

“tarefa”, dando-se igual ou superior relevância às versões preliminares do que depois refinou ou até ao que considerou inacabado ou desmereceu, é, sobretudo no caso de Nietzsche, perder de vista, quanto à (auto) interpretação, a disposição hierárquica que a constitui ou, em certos casos, invertê-la indevidamente contra o próprio autor. Há quem considere que a importância das notas preparatórias estaria “dentre outras razões porque é sobretudo nelas que se acham expostas *conceitos* - como os de ‘vontade de poder’ e ‘eterno retorno’ - centrais no pensamento de Nietzsche”²²⁶. Se é “sobretudo” nas notas que estas “ideias centrais” aparecem, então há aqui uma *petitio principii*, pois se estas não receberam tal destaque nos escritos publicados e/ou preparados para publicação, aceitá-las como centrais já pressupõe igual ou maior relevância das notas preparatórias e, por conseguinte, a menor pertinência da formulação nos escritos autorizados.

Caso se privilegie o que Nietzsche inventou, rejeitou, elegeu e remodelou, há de se separar o que julga digno de seu pensamento do que ficou por ser melhor trabalhado ou simplesmente lhe pareceu incompleto ou ruim. Como visto, as observações psicológicas de Nietzsche não se confundem com a mera recorrência biográfica e Lou Salomé, responsável pela divisão cronológica tripartite que mais circula, mesmo que inconscientemente, pela recepção crítica de Nietzsche, seria um caso exemplar de como os piores leitores por vezes são os amigos do autor²²⁷. Certo tipo de abordagem biográfica também anima àqueles que

²²⁶ Scarlett Marton, *Nietzsche: das Forces Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 30.

²²⁷ Como a própria Lou Salomé relata em *Nietzsche em suas Obras*, nota 1, p. 58, “Uma caracterização resumida de Nietzsche, na qual pela primeira vez estão distinguidas e precisamente caracterizados os três períodos da evolução de seu espírito, apareceu no suplemento dominial do *Vossische Zeitung*, de 1891, n. 2,3 e 4”. É curioso que este dado tenha ficado despercebido por parte significativa da recepção crítica, o que talvez não surpreenda quando também se nota a difusão quase acrítica da afirmação de que, *e.g.*, o segundo momento do pensamento de Nietzsche seria influenciado pelo “positivismo”, como

buscam indicações para a compreensão da obra na correspondência do autor. Não obstante possam fornecer interessantes indicações de leitura a julgar pelas opiniões nela contidas, as epístolas representam antes sinais do fluxo momentâneo de um trabalho em elaboração do que a excelência das exposições tais como alcançada nos escritos publicados e/ou preparados para publicação. Sem dúvida a própria obra também contém intuições em trânsito e reformulações, cuja comparação entre suas expressões parciais denuncia. Contudo, tendo-se em vista a distinção entre indivíduo e autor, convém separar entre a mudança ou evolução psicológica daquilo que devém no movimento estrutural do pensamento. Que Nietzsche tenha elogiado a Espinosa numa carta de 1881 e até o admitido como um seu predecessor é uma afirmação de menor valor hermenêutico do que as críticas que se dedica ao polidor de lentes em *Além do Bem e do Mal* ou que se lhe tenha considerado oportunamente como “o mais puro dos sábios”, estas sim referências hermeneuticamente responsáveis sobre as opiniões de um filósofo ao outro²²⁸.

Sendo o estilo aforismático um modo de composição em vista de uma obra e não de sentenças isoladas, não admira que proliferem leituras diversas e contrárias das mesmas notas preparatórias, pois a ausência de uma conjuntura textual específica a qual aquelas pertençam tornam seu decifrar uma arte da abstração²²⁹. Por isso que as sempre citadas contradições do pensamento de

se todos aqueles que, como HH, fizeram uma crítica à metafísica e “elogio” da atitude científica fossem conciliáveis com o projeto de um Augusto Comte.

²²⁸ BM, §5, §13; HH §475.

²²⁹ Walter Kaufman, *op. cit.*, p. 6-15, mostra como a proliferação da leitura de Nietzsche como um pensador contraditório surge a partir de escritos influentes de um primeiro momento de sua recepção crítica, principalmente da biografia escrita por Elizabeth Förster-Nietzsche em apêndice à segunda e expandida edição de *Vontade de Poder* [1905], cuja “interpretação oficial” determinou os dois aspectos centrais da “lenda Nietzsche”, a saber, a (i) incoerência, ambiguidade e autocontradição de suas obras e (ii) sua vinculação ao Nazismo. Devido às circunstâncias de edição de *Vontade de Poder*, cuja ordenação confere

Nietzsche são antes um problema da adoção de notas descontextualizadas literariamente do que uma dificuldade hermenêutica que mereça maior consideração²³⁰. Não deixa de ser curioso e até anedótico que a maioria dos comentários que advogam contradições no discurso filosófico de Nietzsche pouco ou sequer ofereçam exemplos, admitindo-as quase como uma evidência. Por isso aqui se deve concordar que “os chamados paradoxos do autor, aos quais o leitor faz objeção, frequentemente não estão no livro, mas na cabeça do leitor”²³¹. Há também aqueles que consideram que Nietzsche mais dissimulou do que publicou

aos seus aforismos um estatuto hermenêutico indeterminado, destacaram-se supostas incompatibilidades deste para com os últimos trabalhos redigidos por Nietzsche e, admitidos enquanto a posição final de seu pensamento, todos foram tidos como contraditórios e a mesma avaliação estendeu-se para a totalidade de sua obra. Como observa Kaufmann, até o George Kreis, grupo importante na cultura alemã contemporânea ligado ao poeta Stefan George, embora repudiasse a “interpretação oficial”, não escapou a sua influência ao descrever Nietzsche enquanto profeta inspirado e insano em conflito com seu tempo. Merece destaque o trabalho de um membro do grupo, Ernst Bertram, que em seu *Nietzsche: Versuch einer Mytologie*, propõe que o colapso de Nietzsche não deveria ser explicado patologicamente, mas como uma “ascensão mística” comparável à crucificação de Cristo, sugerindo-se que as constantes contradições de seu pensamento indicariam um desejo de se autopunir. Segundo Kaufmann, com exceção ao de Fräulein Nietzsche, talvez nenhum outro comentário foi tão influente na recepção crítica inicial de Nietzsche quanto o de Bertram, inspiração explícita de autores como Kurt Hildebrandt e E. Gundolf [que escreveram conjuntamente *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, 1923] e Thomas Mann [Rede über Nietzsche, 1925]. Para uma outra contundente abordagem crítica da “lenda Nietzsche”, veja R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Hero as Outsider*.

²³⁰ É suficientemente esclarecedor quanto ao problema das contradições no pensamento de Nietzsche recuperar o debate de Walter Kaufman [*op. cit.*, 73-75] com um trabalho hoje clássico, no caso, o *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* de Karl Jaspers. Para Kaufmann, Jaspers usa o termo “contradição” (*Zweideutigkeit*) em três sentidos: i) indicar que os aforismos de Nietzsche possuem um significado diferente em seus contextos e quando considerados *per se*; ii) concepções que parecem negar o que outras afirmaram; iii) uma avaliação da própria filosofia de Nietzsche como um todo, que suscita diferentes e divergentes interpretações. O sentido (i) não é problemático, uma vez que se trata de uma característica comum em muitos escritores, bastando-se tomar um dos sentidos – aquele associado ao contexto – como a expressão do pensamento do autor e o outro como um mero efeito de miragem; quanto a (ii), uma leitura atenta de qualquer escritor, como Kant, *e.g.*, provoca a impressão – que se pode confirmar posteriormente ou não – de inúmeras contradições em seus escritos, não sendo motivo para se estabelecer em princípio que um pensamento é contraditório; quanto a (iii), tal dificuldade se põe para aqueles que tentam entender Nietzsche como um pensador sistemático, ou seja, um filósofo passível de ser alcançado por estratégias de leitura similares as adequadas para autores como Kant e Hegel, o que obviamente não lhe é o caso.

²³¹ HH §185.

sua filosofia²³², motivado, *e.g.*, por críticas à função comunicativa da linguagem²³³. Curioso é que, aplicadas a si mesmas, tais críticas da função comunicativa da linguagem deveriam ser vistas como possível dissimulação e, por isso, não confiáveis como justificativa de leitura. Além disso, se Nietzsche considera que a linguagem não poderia exprimir minimamente um *páthos*, por que escreveria tantos livros com este propósito senão para indicar como, por uma arte da escrita e da interpretação, pode-se de algum modo dar testemunho de si? Que as dificuldades do que Nietzsche diz sobre si mesmo sejam tão grandes quanto em relação ao que ele diz acerca de outros assuntos²³⁴ não permite que se abdique daquilo que ele disse sobre si a ponto de pensá-lo pelo que não disse ou vagamente sugeriu, pois, ao fazê-lo, igualmente se justificaria que assim se procedesse quanto ao demais objetos de seu pensamento, resultando na impossibilidade *a priori* de qualquer leitura adequada (relativismo hermenêutico). Há mais complementaridade do que oposição entre pensar sobre Nietzsche e pensar com Nietzsche, embora pareça mais apropriado que este “pensar com” seja feito a partir de um adequado “pensar sobre” para não se tornar simplesmente “um pensar com

²³² Eugen Fink, *A Filosofia de Nietzsche*, p. 8.

²³³ Scarlet Marton, *A Terceira Margem da Interpretação*, p. 217-218.

²³⁴ Thelma Lessa da Fonseca, *op. cit.*, 24-27, aceita acriticamente - pois nenhuma prova é apresentada a esse respeito senão afirmações advindas de comentadores - que Nietzsche “não honra o imperativo da coerência”, considerando assim que os métodos correntes de leitura não são apropriados para interpretá-lo. A despeito de não apresentar então nenhum “novo método” para tanto, ela ressalta que “qualquer tipo de análise envolve decisões prévias e que estas devem ser claras para o leitor e, antes disso, claras para o autor do comentário”. Em outras palavras, assumindo que o autor comentado não tem coerência interna, esta lhe deve ser imputada pelo próprio comentador, entendendo-se que a arbitrariedade das leituras, desde que tornadas explícitas, “desaparecem ainda que submetidas ao claro risco da parcialidade”. Uma arbitrariedade que se reconhece como tal não deixa, por isso, de ser arbitrária. E, se fosse verdade que a obra de Nietzsche é apenas um campo de contradições, um comentário que lhe tornasse coerente seria falso, pois leu no texto aquilo que ele não diz e nem permite que dele se diga. Disso, ou bem o comentário “coerente” de Thelma Fonseca considera que as contradições em Nietzsche são superficiais - o que contradiz o estado de coisas que lhe sugeriu seu caminho de leitura - ou é uma falácia.

apesar de”. Afinal, se se procura cogitar sobre aquilo que Nietzsche não tratou ou apenas sugeriu, porque não fazê-lo por sua própria conta e risco à parte de uma hermenêutica lacunar ou falaciosa?

19. Um caso especial, tanto por sua influência quanto por sua relevância filosófica, é a interpretação de Martin Heidegger que, por uma década [1936-1946], apresentou e refinou preleções acerca da filosofia de Nietzsche. Não obstante admitir que a *Vontade de Poder* é uma edição arbitrária, Heidegger considerou que nas notas que integram o livro estaria a maior proximidade de Nietzsche para com “a questão fundamental do pensamento ocidental“, a questão do Ser ou do sentido do Ser²³⁵. O privilégio ali às notas, como atesta o descrédito de Heidegger para com as abordagens biologizantes ou psicológicas das edições histórico-críticas, se dá pela aposta de que, por um recontextualização de seu pensamento pelo “esquecimento do Ser”, Nietzsche ocuparia uma posição de zênite na tradição metafísica que seus esboços preparatórios mais do que nos escritos que publicou e/ou preparou para publicação permitem constatar²³⁶. Portanto, não se trata de compreendê-lo tanto quanto ele se compreendeu, porém mais do que ele mesmo se entendeu²³⁷. Embora não seja aqui o lugar para uma discussão em pormenor do

²³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. I, §2.

²³⁶ *Ibidem*: “O que o próprio Nietzsche publicou durante sua vida produtiva foi apenas um pano de fundo. [...] Sua verdadeira filosofia se encontra em seus escritos de publicação póstuma. [...] Jamais teremos êxito em nos aproximarmos de sua filosofia propriamente dita se não a concebermos como o término da metafísica ocidental e proveniente de outra e distinta pergunta pela verdade do Ser”. Reitera-se, portanto, que é a questão do sentido do Ser que conduz a leitura de Heidegger, sendo tal “destinação” da filosofia de Nietzsche o que guia a preferência pelos esboços e notas preparatórias e não, como se tornou frequente entre os intérpretes, orientações filológicas ou histórico-psicológicas. Vê-se então que Heidegger se ocupa das notas preparatórias por motivos diferentes daqueles que, como Alfred Baeumler, consideravam que Nietzsche *deliberadamente* ocultou sua filosofia ou dos que procuram em detalhes biográficos o fio condutor de um pensamento filosófico.

²³⁷ Como se vê numa seção intitulada “Planos e esboços preliminares da obra principal” [*ibidem* Vol. I, §3], Heidegger justifica sua interpretação aos esboços abandonados por

método fenomenológico de Heidegger²³⁸, fica evidente que sua leitura reordena a filosofia de Nietzsche sob a premissa de que “heideggerianizá-lo” é a melhor maneira de entendê-lo. Logo, caso se rejeite a sub-trama que conduz a interpretação de Heidegger, *i.e.*, não sendo em princípio heideggeriano, a leitura do mestre se torna mais importante para se entender a sua filosofia do que a de Nietzsche. Por isso, suas preleções são uma idiossincrática interpretação de inegável estímulo e densidade filosófica em si, mas de arbitrária e/ou externa atitude hermenêutica, pois parte destes pressupostos em vez de encontrá-los - e não reencontrá-los - no pensamento de Nietzsche. Se é verdade que um livro adquire seu valor por sua capacidade de nos conduzir para além de todos os livros²³⁹, a hermenêutica filosófica de Heidegger não pode ir adiante daquilo de que não esteve apropriadamente diante.

Nietzsche para a composição de uma “opus *magnum*”. Por dividi-los em três posições fundamentais, intituladas nos fragmentos de (i) “Eterno Retorno: uma tentativa de reavaliação de todos os valores”, (ii) “Vontade de Poder: uma tentativa de reavaliação de todos os valores” e (iii) “Reavaliação de todos os Valores”, Heidegger postula que “eterno retorno”, “vontade de poder” e “reavaliação de todos os valores” são as noções que guiam as diferentes versões e embates de Nietzsche quando do planejamento da rejeitada “obra principal”. Por isso, “Se não formularmos nossa investigação de um modo que apresente a unidade entre as doutrinas do eterno retorno e da vontade de poder, além de sua intrínseca coerência enquanto reavaliação dos valores, seremos incapazes de compreendê-las em sua necessidade no curso da metafísica ocidental e assim nunca encontraremos a filosofia de Nietzsche”. Portanto, amparado pela dicotomia *manifesto/velado* de seu método fenomenológico, Heidegger promove uma leitura não do que está linguisticamente implícito e pode ser recuperável no discurso de Nietzsche, mas daquilo que subjaz “ontologicamente” a sua filosofia e de que ele tão-só nestes esboços e notas preparatórias foi capaz de se aproximar, permanecendo, contudo, como mostra o abandono deste projeto, incapaz de realização plena. Isto não impede que se concorde com muito do que Heidegger interpreta quanto ao pensamento de Nietzsche, porém exige dos que em princípio não são discípulos daquele a desaprovar os caminhos e argumentos que o levaram a tal leitura. Afinal, o que faz com que duas ou mais interpretações concordem entre si não é a mera semelhança de opiniões, mas a função estrutural que estas desempenham no movimento interno do interpretado.

²³⁸ Para uma apresentação das vertentes iniciais da fenomenologia inspiradas por Edmund Husserl e sua adoção crítica por Heidegger, ver o estudo de Ernildo Stein, *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*.

²³⁹ GC §248.

F) *“Que quer ele afinal?”*

20. Ainda permanece uma imagem comum que Nietzsche é uma figura revolucionária que tão-só nega, destrói e profetiza. Além das circunstâncias de época que favorecem a caricatura de certas personalidades, o próprio estimulou junto ao grande público tais julgamentos, seja quando sentencia que sua tarefa é derrubar ídolos ou verdades ou ao reconhecer que sua sina é estar ligado a uma crise como jamais houve sobre a Terra por ir “contra tudo que até então foi acreditado, santificado, requerido”²⁴⁰. Afinal, “como aquele que nega tudo que até hoje se disse Sim pode ser o oposto de um espírito de negação”? A despeito do necessário tom hiperbólico desta indagação, se muito do que “até hoje se disse Sim” foram apenas as virtudes da vida que declina e se aquilo que até agora se acreditou, santificou e requereu, tudo que se fez moralmente valioso e superior, seja simplesmente uma negação das condições que promovem e fortalecem o homem, então negar a tudo isso em “grau inaudito” não seria alcançar uma suprema afirmação da vida? Como realizá-la senão por “uma filosofia a golpes de martelo” que se dirige à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada?²⁴¹ Por isso, embora assumo que há uma parte de sua filosofia “que diz Não, que faz o Não”, Nietzsche a condiciona àquela propriamente afirmativa, “que diz Sim”²⁴². Logo, ao menos em intenção, deve-se conceder que não se trata de uma contradicção reativa, que encontra seus valores na negação e inversão de um estado de coisas, porém uma contradicção ativa que procura depurar um estado de coisas que a impede de atingir

²⁴⁰ EH, prólogo; “Por que sou um destino” §1.

²⁴¹ EH, prólogo §1.

²⁴² EH, “Além do bem e do mal”.

a excelência de sua própria condição. Desse modo, Nietzsche compartilha o problema psicológico fundamental do tipo Zarathustra, a saber, “Como o portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode, no entanto, ser também o mais leve? Como aquele que pensou o ‘mais abismal pensamento’ não encontra nisso objeção alguma ao existir, - [mas] antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas?”²⁴³ Nesse sentido, alguém que se considera “o homem mais terrível que até agora existiu” pode não ver nisso algo que o impeça de vir a ser também o mais benéfico, ou que em seu “prazer em destruir” esteja a obedecer a sua natureza afirmativa “que não sabe separar o *dizer Sim do fazer Não*”²⁴⁴. Qual seria a afirmação que persiste à profunda negação levada adiante por tal natureza?

Essa dúvida consiste basicamente em saber se sua filosofia pertence à ascensão ou a decadência dos impulsos vitais, ou, dito de outro modo, se há ali efetivamente um tipo afirmador da vida ou um tipo que a nega. Como um polemista, alguém que duvida que outro alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, pode ser um tipo afirmador? Convém então parafrasear o que Nietzsche caracterizou como o enigma dos psicólogos ingleses enquanto o enigma dele próprio: “Que quer ele afinal? Voluntariamente ou não, está sempre aplicado à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento justamente ali onde nosso orgulho intelectual menos *desejaria* encontrá-lo. Seria um segredo, talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem? A suspicácia pessimista, a desconfiança de um idealista desencantado, empobrecido, enfim venenoso e enraivecido? Ou mesmo um gosto lascivo pelo que é

²⁴³ EH, “Assim Falou Zarathustra” §6.

²⁴⁴ EH, “Por que sou um destino” §2.

estranho, dolorosamente paradoxal, problemático e absurdo na existência? Ouço isso com relutância, mais ainda, com descrença: e se nos é permitido desejar, quando não podemos saber, então desejo que se dê precisamente o oposto - que esse pesquisador e microscopista da alma seja na verdade uma criatura valente, magnânima e orgulhosa, que saiba manter em xeque seu coração e sua dor, e que se tenha cultivado a ponto de sacrificar qualquer desejo à verdade, a *toda* verdade, até mesmo à verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã ... Porque existem tais verdades!”²⁴⁵. Ao se interrogar pela veracidade da teoria da decadência, mostrou-se como esta persiste e mesmo caracteriza a unidade da filosofia de Nietzsche. Nesse itinerário, alguns de seus principais processos de exposição vieram à tona, indicando a ordem de razões de sua leitura de si. Entretanto, que tal procedimento esteja autorizado por seus recursos metodológicos não implica que tenha o alcance que dele se espera. Em outras palavras: de que a autointerpretação de Nietzsche esteja agora bem cunhada e moldada não se segue sua correção filosófica, apenas se afastam, talvez em definitivo, aquelas aparentes contradições ou objeções que suscitava. A vantagem é que, ao provar-se autêntica, a autocrítica permite então que se verifique a atuação direta da teoria da decadência como uma privilegiada chave de leitura não apenas pela simples autoridade, mas por sua integração à filosofia que tanto interpreta quanto pertence. Que Nietzsche se possa dizer um pensador da afirmação e negação dos impulsos vitais incita agora que se pergunte o quê isso veio a ser, ou seja, qual movimento interno de sua filosofia o conduziu a tal condição, requerendo assim que se comprove *em ato* a autenticidade de sua autointerpretação.

²⁴⁵ GM, §1.

A moral de um imoralista

A) Aquém e além do bem e do mal

21. Quando se analisam mesmo que superficialmente as obras de Nietzsche, vê-se que as investigações sobre o bem e o mal são de extrema importância quanto as suas pretensões. Isso se mostra tanto nos títulos e ambições filosóficas de *Além do Bem e do Mal* e da polêmica *Genealogia da Moral* quanto no subtítulo de *Aurora*, “reflexões sobre os preconceitos morais”, ou ao se assegurar que *Humano Demasiado Humano* é uma “primeira e provisória” expressão de pensamentos acerca da origem de nossos preconceitos morais²⁴⁶. Até em escritos nos quais a tópica parece ausente ou ao menos secundária, como seria o caso d’*O Nascimento da Tragédia*, revela-se que, em meio às controvérsias que lá se projetam, sobressai “a sua questão mais difícil”, a saber: “O que significa, vista sob a ótica da *vida*, a moral?”²⁴⁷. Não deveria assim surpreender que, ao chamar à atenção quanto às razões pelas quais o problema da decadência foi o que sempre lhe ocupou, Nietzsche, para acentuar a relevância deste, destaque tão-só que “bem e mal é apenas uma *variante* desse problema”²⁴⁸, abstendo-se de referência a qualquer outro objeto de seu interesse, como aqueles que se inclinam à estética ou à teoria do conhecimento. Contudo, fazê-

²⁴⁶ GM, prólogo §2.

²⁴⁷ NT, “Tentativa de autocrítica” §4.

²⁴⁸ CW, prefácio. Ver §1, supra.

lo é apostar na pouca sutileza dos seus leitores de então e, quem sabe, mais uma isca para os seus “filólogos perfeitos”. Isso porque a suposta proeminência quanto ao estudo do bem e do mal denuncia a mesma obtusidade pela qual Nietzsche reclama e explica por vezes ter visto seu primeiro livro citado como “O *Renascimento da Tragédia*” por aqueles que apenas conseguiram lê-lo como uma apologia do wagnerismo²⁴⁹. Afinal, suas incursões dizem respeito aos *pré*-conceitos²⁵⁰ morais, ou seja, aquilo que condiciona e antecede aos juízos morais, ou a uma inquirição *além* do bem e do mal. Desse modo, “bem” e “mal” são operadores de um discurso que sempre se ocupou principalmente do que lhes antecipa e/ou supera. O acréscimo do sufixo no primeiro equívoco e a supressão deste no segundo indicam uma leitura negligente que “influiu, e mesmo fascinou, pelo que nela era erro”²⁵¹.

O objetivo no que se segue é mostrar que a reflexão sobre os preconceitos morais é uma investigação acerca da ascensão e decadência dos impulsos vitais em torno dos modos de afirmação e negação da vontade de viver (ou vontade de poder) e, justamente por isso, pensa a moral sob a ótica da vida. Pensar a moral sob a ótica da vida consiste em indagar “sob que condições o homem inventou para si os juízos ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o

²⁴⁹ EH, “O nascimento da tragédia” §1. No caso, Nietzsche se refere àqueles que interpretaram sua primeira obra um mero anúncio de que a tragédia grega como que renascia nas obras de R. Wagner.

²⁵⁰ GM, prefácio §2. Como esclarece Paulo César de Souza [BM, “Notas do tradutor”, verbete 9], “*Vorurteil* corresponde ao termo latino *preajudicium* (prefixo /vor/, “pré”, mais *Urteil*, “juízo”). Etimologicamente, a tradução mais adequada seria “prejuízo”. Assim ocorre nas demais línguas latinas: *prejudicio*, *pregiudizio*, *préjugé*, e também no inglês: *prejudice*. Mas em português essa palavra veio a significar ‘dano’, e não “conceito ou opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos” (na definição do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, de Aurélio Buarque de Holanda, 2ª. Edição revista e aumentada). Após tais ressalvas, P. C. de Souza traduz “*Vorurteil*” por “preconceito”, uma vez que assim melhor se reconstitui a naturalidade estilística desta expressão; decisão que, por se considerar apropriada, segue-se também aqui.

²⁵¹ EH, “O nascimento da tragédia” §1.

crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”²⁵². Dito de maneira direta: os juízos “bom” e “mau” são sintomas de ascensão ou de decadência da vida? O propósito de Nietzsche consiste em mostrar como sob os “mais sagrados nomes e fórmulas de valor” da modernidade se oculta “a vida empobrecida, a vontade de fim, o grande cansaço”²⁵³. Combina-se oportunamente tal diagnóstico com a “indicação de um tipo contrário e o menos moderno possível”, ascendente, que afirma a vida mesmo diante daquilo que nela há de mais terrível. Mas como se pode determinar que certos valores promovam ou obstruem a condição humana? Por que os preconceitos morais seriam aqui um percurso privilegiado quanto à afirmação ou negação da vida e conduziriam assim a uma teoria da decadência? Para tais esclarecimentos é preciso acompanhar de perto como Nietzsche, por “alguma educação *histórica* e *filológica*, juntamente com um inato senso em questões *psicológicas*”, dispôs-se a “encontrar e arriscar respostas diversas, diferenciando épocas, povos, hierarquias de indivíduos, especializando seu problema, encontrando nas primeiras respostas novas perguntas, suposições e probabilidades até que finalmente possuísse um país seu, um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse...”²⁵⁴. Mas interrogar assim os prejuízos morais não seria, digamos, *imoral*? Se “além do bem e do mal” não significa “além do bom e do ruim”²⁵⁵, poder-se-ia então falar na “moral de um imoralista”? Por isso, trata-se agora de mostrar *como* Nietzsche, ao se defrontar com o problema da origem e o

²⁵² GM, prólogo §3.

²⁵³ CW, prólogo.

²⁵⁴ GM, prólogo §3, segunda citação adaptada.

²⁵⁵ GM, I §17.

valor de nossos preconceitos morais, alcança uma filosofia da ascensão e decadência da vida. A progressão estrutural desse itinerário se ramificada expositivamente em três momentos: i) “os preconceitos dos filósofos”²⁵⁶; ii) a filosofia (i)moral como “uma teoria das relações de dominação sobre as quais se origina o fenômeno vida”²⁵⁷; iii) a vontade de poder enquanto vontade de vida.

B) *Nós, “homens do desconhecimento”*

22. A interpretação que Nietzsche desenvolve acerca de si pode ser entendida como um caso particular e especial de uma audaciosa leitura dos preconceitos da própria filosofia. Não parece ser mera força de expressão quando assume que “*nós, homens, do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos*”²⁵⁸. Para alguns, os sempiternos desacordos acerca daqueles objetos de importância capital para o homem do conhecimento poderiam ser superados se “antes de nos colocarmos em pesquisas dessa natureza, examinássemos nossas próprias habilidades e averiguássemos quais objetos são e quais não são adequados para serem conhecidos por nosso entendimento”²⁵⁹. Por isso, com o propósito de “investigar a origem, certeza e extensão de nosso conhecimento”, John Locke se pôs a “considerar as faculdades discernentes do homem e como elas são empregadas sobre os objetos que lhe dizem respeito”, acreditando que isso permitiria evitar a precipitação de almejar uma agnição seja sobre aquilo que não podemos formar percepções claras e distintas ou do que não

²⁵⁶ BM, capítulo I.

²⁵⁷ BM §19.

²⁵⁸ GM, prólogo §1.

²⁵⁹ John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, carta ao leitor, p. 136.

temos de modo algum quaisquer noções. Para Locke, tais prolegômenos seriam indispensáveis para não “deixarmos de pôr nossos pensamentos em atividade pelo desespero de nada conhecer” ou renunciarmos a toda ciência apenas “porque algumas coisas não podem ser compreendidas”²⁶⁰. Se insatisfeito tanto com a “fisiologia do entendimento humano” de Locke quanto com as réplicas que esta recebera sobretudo de Gottlob Leibniz²⁶¹, Immanuel Kant lhes compartilhava a convicção de que uma adequada crítica da razão poderia pôr termo ao “teatro destas disputas infundáveis que chamamos de *Metafísica*”. Todavia, julgava que as dificuldades impostas não se deviam, como até ali se pensava, tão-só às limitações do intelecto e sim a que “a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades”²⁶².

²⁶⁰ *Ibidem*, introdução, p. 139.

²⁶¹ I. Kant, Prolegômenos, introdução. As réplicas a Locke foram o mote para os *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* de G. Leibniz.

²⁶² I. Kant, *Crítica da Razão Pura* [CRP], respectivamente, AVIII e AVII. Segue-se aqui a opinião de Kant [CRP, A IX] de que o *Ensaio* de Locke consistiria num ponto de inflexão quanto à investigação do entendimento humano. Ademais, como ali reconhece, “houve um tempo em que esta ciência, a metafísica, era chamada rainha de todas as outras e, se tomarmos a intenção pela realidade, merecia amplamente este título honorífico, graças à importância capital de seu objeto. [...] Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo, indiferença (esses problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade [...])” [CRP, A VIII, B 7]. Quanto à caracterização dos objetos da metafísica, Kant parece seguir uma orientação já consolidada nas *Meditações* de Descartes, quando, na carta-dedicatória endereçada a Sorbonne, o autor revela que “Eu sempre pensei em dois tópicos – a saber, Deus e a alma – como os principais objetos para os quais provas demonstrativas precisavam ser dadas tanto na filosofia quanto na teologia”. Por isso, no prefácio à edição francesa de seus *Princípios de Filosofia*, Descartes decreta que “a primeira parte da filosofia é a metafísica, contendo os princípios do conhecimento, inclusive a explicação dos principais atributos de Deus, a natureza não-material de nossas almas e todas as noções claras e distintas que estão em nós”. Como observa Jean-Luc Marion, “Descartes in effect banishes from metaphysics the Aristotelian realm of objective essence and nature (*ousia* and *physis*), which antecedently determines the objects of knowledge, and substitutes the notion of intuitable objects directly and

Portanto, um esclarecimento dos limites de nossas faculdades discernentes não é por si suficiente para evitar a precipitação e o ceticismo generalizado por estes serem um efeito colateral destas próprias faculdades. Segundo Kant, uma tal pesquisa mostraria não só o que se pode conhecer como também porque se é conduzido inevitavelmente para além do que se pode conhecer, sendo justamente esta inevitabilidade o que convém amenizar.

Assim, “a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa teriam construído em vão. Tudo que eles próprios tinham séria e honestamente por *aere perennius* ameaça desabar ou já se encontra em ruínas”, porque “negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira”²⁶³. Mas não seria estranho esperar “que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor e limites?” e “até um tanto absurdo [...] exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e conveniência?”²⁶⁴. Afinal, como confiar num julgamento no qual o juiz também é réu? Como bem percebeu G. W. F. Hegel, se, como aspirara Kant, toda

immediately accessed by the human intellect” [*apud* comentário de John Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, introduction, p. 5]. De fato, como mostra Jonathan Barnes [“Metaphysics”, p. 66-68], há quatro indicações que podem explicitar os interesses de Aristóteles em sua *Metafísica*: (i) No livro alfa, diz-se que se trata de encontrar as causas e os primeiros princípios; (ii) no livro gama, propõe-se um estudo do ser enquanto [*qua*] ser; (iii) No livro épsilon é sugerida uma disciplina (que se poderia hoje denominar “teologia”) que indaga acerca das “substâncias imóveis”; (iv) No livro zeta se assevera como questão mais importante a descoberta do que é o Ser ou a substância. Sem dúvida este quadro geral, embora exemplar, é incapaz de recobrir as nuances do que até Nietzsche se enalteceu ou reprovou como metafísica. Contudo, permite que desde já se tenha em mente as dificuldades para uma adequada caracterização do “homem do conhecimento” e onde se encontram algumas das “colmeias de nosso conhecimento” [GM, prólogo §1]. Quanto a Nietzsche, convém reconhecer que emprega, na maioria dos contextos, o termo “metafísica” como hipônimo de “idealismo”, o que tanto significa uma indicação do padrão subjacente a diversas concepções que por vezes divergem entre si – detectando-lhes as semelhanças de família - quanto também incluir como “idealistas” doutrinas que costumeiramente não recebem tal designação, no caso, aquelas nas quais se pensa *sub specie aeterni*, como, *e.g.*, o espinosismo. Salvo indicação contrária, tenha-se em mente essa hiponímia quanto às demais aparições de ambos os termos

²⁶³ A, prólogo §2.

²⁶⁴ A, prefácio, §3.

ciência se dá por juízos sintéticos *a priori* e a crítica da razão tal como realizada por este reconhecidamente não se faz com tais juízos, então como pode ser conhecimento²⁶⁵? Como fazer uma crítica da própria crítica? Diante de tais dificuldades, Nietzsche – seguindo um percurso distinto do Idealismo alemão – julga ter encontrado menos uma nova resposta do que um novo problema, “o problema da ciência mesma”, a saber, “o que significa a ciência em geral, encarada como sintoma da vida?” Qual sua origem e finalidade? “É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o *pessimismo*?”²⁶⁶. Um indício da prioridade do vital frente ao conhecimento está em que, diante da pergunta por se “a vida deve dominar o conhecimento ou será o conhecimento que deve dominar a vida”, difícil duvidar que “a vida é a mais elevada, o poder dominante, pois um conhecimento que aniquila a

²⁶⁵ Em seu “Kant, Hegel e a possibilidade da metafísica”, José Maria Arruda, ao discutir a confusão categorial da metafísica pré-kantiana segundo Hegel, observa que “Hegel concorda com Kant no que concerne à crítica das categorias fundamentais da metafísica tradicional. Ele também considera que o esquema conceitual metafísico é inadequado para explicitar o verdadeiro Absoluto e que carece de fundamentação reflexiva. Apesar disso, Hegel não vê motivo algum para a redução da razão teórica a um mero conhecimento empírico ou para o rebaixamento da ideia da razão ao status de simples postulado da razão prática. Segundo ele, a contradição da filosofia kantiana consiste precisamente em que Kant, por um lado, considera a razão como completamente autônoma, uma vez que ela tem por objeto o incondicionado; mas, por outro, torna-a dependente de algo condicionado, como a intuição. Segundo Hegel, a filosofia de Kant padece de irreflexividade e está prenhe de contradições. Se a filosofia se critica a si mesma, ela deve, segundo Hegel, tomar como medida apenas a si mesma e não qualquer forma inferior do saber, seja a matemática seja as ciências naturais, cujos conceitos, axiomas e princípios podem ser legitimados apenas mediante a reflexão filosófica. Aqui a argumentação de Kant, como se sabe, cai num círculo, pois Kant toma como pressuposto justamente aquilo que deve ser fundamentado pela dedução transcendental, a saber a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. É uma deficiência não apenas da *Crítica da Razão Pura*, mas também das outras críticas de Kant, o fato de partirem da validade de um fato (da matemática, da ciência, da lei moral, de juízos estéticos) e, posteriormente, tentarem fundamentar as condições de possibilidade de sua validade. A tese fundamental da *Crítica da Razão Pura*, a saber, que todos os conhecimentos válidos devem consistir da junção entre esquema conceitual e conteúdo externo (intuição), é problemática, pois essa própria não se enquadra na definição kantiana de conhecimento válido. Para Hegel, o resultado da crítica à metafísica não pode ser meramente negativo, destrutivo, a saber, a autolimitação da razão, pois como crítica *racional* ela sempre pressupõe um conceito normativo e positivo de razão que, como tal, deve ser fundamentado de modo imanente; do contrário, o procedimento crítico perde toda consistência e validade”.

²⁶⁶ NT, “Tentativa de autocrítica” §1.

vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo”²⁶⁷. Polemiza-se aqui com uma antiga tradição segundo a qual “todos os homens têm, naturalmente, desejo de conhecer”²⁶⁸, pressuposto oblíquo da citada crítica da razão que tanto impede que se interrogue diretamente o quê concede a importância ao conhecimento quanto, se redirecionado contra si mesmo, permite enfim perguntar “o que em nós aspira ao conhecer?”, “por que não, de preferência, o desconhecimento, a incerteza ou mesmo a ignorância?”. Aqui conviveria o próprio enigma do homem do conhecimento, ou seja, como ele se tornou aquilo que é. Se estas perguntas nunca foram apropriadamente feitas, não seria necessário concordar que, quanto a nós mesmos, somos ainda desconhecidos? Tal alheamento não seria mera desatenção ou imperícia, pois como o problema da ciência diz respeito a sua utilidade e/ou desvantagem para a vida, então não se pode reconhecê-lo no terreno estrito da ciência, sendo que, sob pena de extrapolar os limites de investigação por eles mesmos traçados, os homens do conhecimento “têm” de se desconhecer²⁶⁹. Se Nietzsche inicialmente tenta mediar a subordinação do conhecimento à vida pela arte, suas exigências logo o conduzem a desconfiar se, sob o ponto de vista da moral, a ciência não seria “algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia?”²⁷⁰. O motivo é que, diante do problema da ciência, “os juízos de valor *lógicos* [analíticos, sintéticos, sintéticos *a priori*, dialéticos, etc.] não são os mais profundos e mais *fundamentais* a que pode descer a

²⁶⁷ CE II, §10.

²⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 980^a. Nos *Segundos Analíticos* [I, 2, 71b9-12], Aristóteles também apresenta a definição clássica acerca do conhecimento científico, a saber: “julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira”. Para uma análise em pormenor da estrutura da doutrina aristotélica da ciência, ver O. Porchat, *Ciência e Dialética em Aristóteles*.

²⁶⁹ GM, prólogo §1.

²⁷⁰ NT, “Tentativa de autocrítica” §1-2.

ousadia de nossa suspeita”, pois “a *confiança* na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...”²⁷¹.

23. Seria por esta “velha confiança”, e não por alguma *metaphysica naturalis* de nossas faculdades cognitivas que “nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se tivéssemos o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo o edifício desmoronasse até hoje”²⁷². Precisamente por isso “até agora foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira”, pois os códigos morais dispõem de inúmeros meios para conservar sua autoridade – “consciência, boa reputação, o inferno, a polícia”, etc. – de forma que, diante de suas normas “não se deve pensar, menos ainda falar: aí – se obedece”. O discurso moral opera com tantos instrumentos de persuasão, de apelo àqueles mais sagrados nomes e fórmulas de valor, que “consegue paralisar a vontade crítica” e até “fazê-la voltar-se contra si mesma”, repudiando imediatamente como “imoral” qualquer tentativa de tomar a moral mesma como um problema²⁷³. Portanto, na perspectiva moral, todo exame crítico de seus imperativos já é uma negação da própria moralidade. Todavia, “negar a moralidade” pode significar, em primeiro lugar, “negar que os motivos morais que as pessoas alegam tenham-nas realmente impellido em seus atos”, sendo estes tão-só embustes verbais e as condutas movidas por valores intencionalmente ocultos. Em segundo lugar, negar a moralidade pode significar admitir que “os motivos morais sejam realmente motivos para as ações”, porém rejeitar “que estes repousem sobre verdades”, concluindo-se que “o fundamento de todo juízo moral que impele os indivíduos em suas ações” são apenas erros. Se atento à utilidade geral que a

²⁷¹ A, prólogo §4.

²⁷² A, prólogo §1.

²⁷³ A, prólogo §2.

desconfiança do primeiro tipo suscita – tal como cultivada nos escritos de um La Rochefoucauld e demais mestres das sentenças psicológicas -, Nietzsche atribui-se o segundo ponto de vista e, por isso, nega a moralidade “como quem nega a alquimia, ou seja, nego os seus *pressupostos* [*Voraussetzungen*], não que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles”²⁷⁴. Essa é a primeira acepção pela qual Nietzsche se pode dizer um “imoralista” e, segundo lhe parece, o “primeiro imoralista”²⁷⁵. Interessa-lhe justamente entender como estes pressupostos se originaram e se conservam e como tais erros alcançaram autoridade sobre a nossa consideração do mundo. Isso requer “alguma reticência e desconfiança frente à moral” e mesmo alguma disposição para “fazer-se defensor das piores coisas – e se elas forem apenas as mais bem caluniadas?”²⁷⁶. Porém, não implica “que muitas ações consideradas morais devam ser evitadas e combatidas” ou “que muitas ações consideradas imorais devem ser praticadas e promovidas”, mas sim que cabe fazê-lo, “num caso e no outro, por *razões* diferentes que as de até agora”²⁷⁷. Os pressupostos consistem naqueles acordos explícitos ou não que impeliram os homens em suas ações e os preconceitos se referem ao quê permitiu ou incitou a tais acordos. Por isso Nietzsche adverte que, quanto à moral, “é preciso saber antes *do quê* se trata para dela tirar proveito”²⁷⁸. Ficam então apropriadamente separadas uma crítica que se poderia designar como “ideológica” de uma reflexão sobre os preconceitos morais.

Por que os fundamentos das condutas morais seriam erros? Há, filologicamente falando, uma diferença crucial entre um texto e a interpretação de

²⁷⁴ A §103.

²⁷⁵ EH, “As Extemporâneas” §2.

²⁷⁶ HH, prólogo §1.

²⁷⁷ A §103.

²⁷⁸ CI, VII §1.

um texto, assim como entre um fato e a interpretação de um fato. O texto – bem como o fato – é aquilo sob o que incide uma arte da interpretação que, adequada ou inadequada, permanece distinta do que é interpretado²⁷⁹. O primeiro equívoco promovido pelo julgamento moral é, à semelhança do julgamento religioso, tomar o real como moral e o moral como real, “crendo em realidades que não são realidades”, pois “não existem *absolutamente* fatos morais”, mas “apenas uma interpretação de determinados fenômenos” que, já por sua requerida objetividade, revela-se como uma “má-interpretação”. Os juízos morais não são descrições de estados de coisas, contudo de nossa inclinação, aversão ou indiferença para com eles²⁸⁰. Apontam assim um valor que atribuímos às coisas que, alterando-se ou não, sempre *pode* se deslocar, intensificar ou esvanecer, o que denuncia que não pertencem às coisas mesmas – existam ou não as coisas mesmas. Para uma moral da obrigação, tal como se apresenta a principal tendência da moral moderna, isto seria um obstáculo a sua efetividade, porque desde o século XVIII já se fortalece o consenso hoje assentado segundo o qual da maneira como as coisas são não poderíamos simplesmente determinar como elas devem ou deveriam ser. Por isso, uma filosofia moral como a de Kant entende como sua tarefa dar leis ao que “deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”, e não fundamentar aquilo que de fato acontece, permitindo que, com Schopenhauer, interrogue-se a procedência – ou o absurdo – do “postulado absoluto” da razão prática segundo o qual é preciso pressupor sem nenhuma experiência que “há leis às quais nossas ações devem submeter-se” ou que “*deve acontecer o que nunca acontece*”²⁸¹.

²⁷⁹ BM §22.

²⁸⁰ A §35.

²⁸¹ A. Schopenhauer, *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 3-4.

Se “o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra, pois assim ele constitui apenas um contrassenso”, já como “semiótica [*Semiotik*] é inestimável”, porque “revela, ao menos para os que sabem [decifrá-lo], as mais valiosas realidades das culturas e interiores que não sabiam o bastante para ‘compreenderem’ a si próprias”²⁸². Aqui se propõe uma decisiva subversão pela qual convém investigar a moral como um “uma linguagem figurada dos afetos” [*Zeichensprache der Affecte*]²⁸³, um sintoma ou “sintomatologia” [*Symptomatologie*]²⁸⁴. Que sejam erros que impeliram os indivíduos em suas ações morais não implica que se deva abandoná-los em busca do que realmente regeu as condutas, mas que são justamente estes equívocos *o que* cabe à sintomatologia perscrutar. Em primeiro lugar, porque “sem os erros que se acham nas superstições da moral, o homem teria permanecido animal; por eles o homem se tornou algo mais elevado, impondo-se leis mais severas”²⁸⁵. Em segundo lugar, porque “por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, *i.e.*, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor de seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento”. Afinal, “a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos – *não* em virtude do que era realmente motivo”, cujo interesse é apenas secundário²⁸⁶. Se a verdade ou falsidade de uma crença é aqui de pouca valia quanto a nossa miséria ou felicidade, vê-se por que, em princípio, “a falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção contra ele”, pois “a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até

²⁸² CI, VII §1.

²⁸³ BM §187.

²⁸⁴ CI, VII §1.

²⁸⁵ HH §40.

²⁸⁶ GC §43.

mesmo cultiva a espécie”. A desconfiança de Nietzsche é de que talvez “os juízos de valor falsos [...] nos sejam os mais indispensáveis” e que “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver”, ou seja, que diante de sua função para a conservação e fortalecimento da vida, “renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida, *negar* a vida”. Admitindo-se o revestimento moral do verdadeiro pelo proveitoso e do falso pelo prejudicial²⁸⁷, convém concordar com Nietzsche que “reconhecer a inverdade como condição para a vida significa enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor” e que “uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal”²⁸⁸.

Quem sabe por não terem ousado questionar o valor da verdade e da falsidade para a vida é que a “sensibilidade moral”²⁸⁹ de seus contemporâneos parece a Nietzsche “tão sutil, tardia, múltipla, excitável e refinada quanto a ‘ciência moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar”. Afinal, “tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos exigiram de si [...] a *fundamentação da moral* – e cada filósofo até agora acreditou tê-la fundamentado”. Um caso exemplar deste desejo – e de seu fracasso – é o projeto de fundamentação racional da moral de Schopenhauer²⁹⁰. Uma fundamentação racional precisa

²⁸⁷ BM §190.

²⁸⁸ BM §4.

²⁸⁹ Como se diz em A §230, “Agora as sensibilidades em questões morais seguem tantas direções que, para alguns, prova-se uma moral por sua utilidade [o caso dos Utilitaristas e, mais recentemente, dos Pragmatistas], enquanto, para outros, justamente por sua utilidade ela é refutada” [o caso, *e.g.*, da filosofia moral de Kant].

²⁹⁰ Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer procura responder a uma questão concorrente a prêmio formulada em 1837 pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague que diz respeito a saber se “a fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” [p. 3-4]. Embora única concorrente, a dissertação não foi premiada sob a alegação oficial de que não

demonstrar não apenas por que algo é, mas também por que não pode ser diferente daquilo que é, requerendo um consenso quanto a qual princípio ou proposição essencial lhe cabe fundamentar²⁹¹. Para Schopenhauer, “a tese fundamental em torno de cujo teor [...] todos os professores de ética se esforçam por fundamentar” é o princípio “não fere a ninguém, antes ajuda a todos que pudeses” [*neminem laede, immo omnes quantum potes juve*]. Se para assegurar o porquê algo precisa ser recomendado e louvado tem de se pressupor que este é o caso, então na

compreendera adequadamente o proposto, que supostamente se destinaria ao estabelecimento do nexa entre ética e metafísica, o que o autor fizera “superficialmente” como mero “apêndice” ao final de seu texto. Quando o publica em livro, Schopenhauer dedicou parte do seu prefácio a contestar o julgamento da Sociedade Real, replicando que nada justificava que se interpretasse a questão disputada como a consignação do vínculo entre ética e metafísica, tanto por esse sequer lá ter sido diretamente mencionado quanto porque a questão inclusive fora formulada a partir de constatações empíricas – sugerindo antes a associação entre ética e experiência-, concluindo enfim que “a Sociedade nega ter perguntado o que óbvia e incontestavelmente perguntou”. Mesmo quando aceita hipotética e retoricamente que a Sociedade perguntou aquilo que não perguntou, Schopenhauer retruca que a reconhecida “explicação metafísica do fenômeno ético originário” que ele oferece não se deu num “apêndice”, mas como um capítulo final de sua dissertação, de tal modo que teria respondido até segundo a (in)compreensão da Sociedade quanto ao problema [prefácio]. O argumento de Schopenhauer se divide basicamente numa extensa crítica ao fundamento dado à moral por Kant seguida de sua própria posição quanto à fundação da ética. Há uma simetria na relação de Schopenhauer para com Kant com a de Nietzsche para com Schopenhauer, uma vez que os primeiros tanto se filiam quanto criticam veementemente os segundos. As filiações, quando explícitas, visam reforçar o certame para com oponentes comuns e as críticas dão ensejo para se ir além de seus precursores encontrando suas próprias interrogações e respostas. Como “a grande reforma moral de Kant deu a esta ciência uma fundamentação que tinha reais vantagens diante das anteriores e [...] por isso, permanece [...] vigente e é ensinada correntemente”, Schopenhauer considera que “o exame dessa ética me dará a ocasião para pesquisar e expor a maior parte dos conceitos éticos fundamentais, [...] mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é [...] o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente a de Kant” [§2]. Portanto, Kant não oferece apenas mais uma doutrina e sim um quadro teórico imprescindível da fundamentação da ética [§3]. Que Nietzsche retome explicitamente o *Sobre a Fundamentação da Moral* num capítulo decisivo de BM permite que, através daquele, apresente-se um quadro geral acerca do projeto de fundamentação racional da moral, bem como a utilização estratégica das críticas impetradas por um especialista na principal filosofia moral de então.

²⁹¹ A. Schopenhauer, *op. cit.*, §21. Como também esclarece Schopenhauer, o “princípio” de uma ética consiste em que modo de agir prescreve ou aquele que propriamente reconhece valor moral e o seu “fundamento” diz respeito ao por que aquela obrigação, recomendação ou louvor deve ser buscado [§6].

fundamentação da moral aquele princípio supremo já é assumido como um *dado* e em sua “ciência” falta o seu “verdadeiro problema”, qual seja, a suspeita de que em sua proposição essencial há algo de problemático²⁹². Por considerar esta anuência tão facilmente verificável pela simples análise das inúmeras doutrinas, Schopenhauer toma-a como irrecusável a ponto de até desqualificar os interlocutores que dela discordem²⁹³. Por isso, Schopenhauer, “um pessimista, negador de Deus e do Mundo”, recusa a intrincada cadeia de argumentos que oculta o fervor teológico de Kant para em seguida confirmar também, por outro modo de expressá-la, a própria recomendação da moral dominante, dizendo “sim” ao *laede neminem*²⁹⁴. A Nietzsche o que interessa é justamente pôr em questão este pressuposto ou *consensus sapientium*, decifrando qual preconceito ali comanda. Afinal, “até agora a moral não foi problema, mas sim aquilo que os homens estão de acordo”, sendo que “falta aqui até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores”²⁹⁵. Assim, “por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral”, ou seja, “faltou a suspeita de que ali”, naquele princípio que caberia a todos fundamentar, “havia algo de problemático”²⁹⁶. Como a confiança na razão que sustenta ou avilta os juízos de valor lógicos é um fenômeno moral, à

²⁹² BM §186.

²⁹³ A. Schopenhauer, *op. cit.*, §6.

²⁹⁴ BM §186.

²⁹⁵ GM §345.

²⁹⁶ BM §186. No prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant esclarece que “um crítico que queria encontrar algo a condenar neste escrito acertou mais do que ele talvez tenha pensado ao dizer que aqui não se estabelece nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas uma fórmula nova. Mas *quem desejaria introduzir um novo princípio da moralidade e ser o primeiro a descobri-lo?* Como se, antes dele, o mundo tivesse estado na ignorância quanto ao que é o dever ou em um erro completo em relação a ele. Mas aquele que sabe o que significa para o matemático uma fórmula que determine exatamente o que fazer para solucionar um problema e que não nos deixe incorrer em erro não terá por insignificante e inútil uma fórmula que desempenhe essa tarefa para todo o querer em geral”.

fundamentação racional persiste uma “admirável ingenuidade” quanto aos valores que deveria justificar, tanto por assumir como princípio o que conviria ser um problema central quanto por empregar recursos demonstrativos que já pressupõem a segurança naquilo que lhe caberia provar. Como falta aos julgamentos morais a dúvida quanto a si mesmos, não se pode com estes esperar uma interpretação adequada dos fenômenos que os constituem. Uma vez que ninguém ousou uma “crítica dos juízos de valor morais”, Nietzsche assim declara sua tarefa e assume pela primeira vez a moral mesma como um problema²⁹⁷. Logo, Nietzsche acompanha o julgamento de Kant acerca do singular destino da razão humana, enquanto razão pura, de ser inevitavelmente atormentada por questões que não pode resolver; contudo, considera que tal inevitabilidade é um fenômeno moral ou, mais precisamente, uma “ilusão ótico-moral”²⁹⁸ que resiste a qualquer tentativa de

²⁹⁷ GM §345.

²⁹⁸ CI, III §6. É difícil assim concordar com Heidegger de que o núcleo da filosofia de Nietzsche consiste, mesmo que “veladamente”, numa resposta “à questão central da filosofia ocidental”, a saber, “o que é o Ser?”, quando seus interesses o direcionam antes a indagações acerca de como a aceitação ou recusa de uma doutrina permite avaliar os agentes ou modos de vida do que a mais uma doutrina quanto à totalidade dos entes. Como bem esclarece Ernildo Stein, “A referência ao supra-sensível constitui um elemento fundamental da ideia de Ser desenvolvida pela metafísica. Heidegger, entretanto, procurando conquistar o âmbito a partir do qual fosse possível compreender a intrínseca multiplicidade dos modos de Ser através da unitária ideia de Ser, liga o Ser ao tempo. A temporalidade e a historicidade tornam-se o estatuto necessário de sua ontologia. A teoria heideggeriana do Ser desenvolve o sentido do Ser no horizonte do tempo. Desse modo, Heidegger transcende os limites da metafísica e prenuncia uma nova interpretação do Ser. A história é elevada ao nível da ontologia. O desenvolvimento da ontologia, assim compreendida, leva Heidegger a determinar o Ser como presença. Toda a história da filosofia é retomada, então, no horizonte de Ser e tempo” [*Compreensão e Finitude*, p. 15]. Mas, em seus próprios termos, o que interessa a Nietzsche é auscultar o que levou os filósofos a considerarem que “o que é não se torna, o que se torna não é” e se isso favoreceu ou obstruiu o crescimento do homem. Ou seja, Nietzsche não está preocupado com o sentido do ser, mas, quando muito, com aquilo que uma dada posição acerca do sentido do ser nos diz sobre o vivente. Inclusive, aplicando-se a Nietzsche seu próprio ponto de vista crítico, o que ele por ventura tenha a dizer sobre tais questões deveria ser entendido como sintoma de suas disposições vitais e não enquanto uma solução direta às inquietações da tradição filosófica. Provavelmente Heidegger ainda consideraria que tal pergunta se move dentro de uma pré-compreensão do ente em sua totalidade, mas aqui Jurgen Habermas parece correto ao acusá-lo de uma

solução no território da própria ciência. Não se trata de uma nova crítica da razão, mas de questionar a confiança na moral que a sustenta²⁹⁹.

24. Admitindo assim as doutrinas filosóficas como uma lente de aumento com que se pode tornar visível um estado geral, Nietzsche tenta mostrar que naquilo em que todas estão de acordo há o exagero de certos preconceitos e superstições populares³⁰⁰ que denota o quanto seus autores “conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras” e, por isso, “não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem da comparação de *muitas* morais”³⁰¹. Desse modo, “o erro habitual consiste em afirmar um consenso dos povos [...] a respeito de certos princípios morais e disso inferir a incondicional

contradição performativa, pois Heidegger assume que todas as perspectivas estão circunscritas a uma pré-compreensão do ente em sua totalidade e, por isso, não se pode ir além desses limites, mas o próprio Heidegger, ao realizar tal julgamento, quer-se numa perspectiva em princípio para além das cercanias que ele mesmo estabeleceu como intransponíveis [J. Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, cap. vi].

²⁹⁹ Embora pareça que, quanto ao espírito do que diz, Gilles Deleuze concorde com a afirmação acima, quando decreta em seu *Nietzsche e a Filosofia*, p. 1, que “Nietzsche nunca escondeu que sua filosofia dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduzira à verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra de Nietzsche”, abre espaço para que indevidamente se tome Nietzsche como um realizador daquilo que era a ambição do Idealismo transcendental – assim como Kant se julgara o realizador do que fora querido pela metafísica dogmática. Tanto num como noutro, é mais adequado identificar uma ruptura, uma vez que, quanto à estrutura de ambas as filosofias, a “crítica” em Kant não tem o mesmo significado e nem a mesma função que a “crítica” ou a “genealogia” em Nietzsche.

³⁰⁰ Como se anuncia já no prólogo de BM, “talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”.

³⁰¹ BM §186.

obrigatoriedade destes para cada um de nós” ou, pelo contrário mas igualmente equívoco, “após se compreender a verdade de que em povos diversos as avaliações morais são *necessariamente* diversas, concluir pela não-obrigatoriedade de *toda* moral”³⁰². Constatar a recorrência de certos costumes em diferentes culturas não autoriza tomá-los como obrigatórios, seja por que tal recorrência pode ser – e é – contradita pela comparação com outros povos, ou pelo fato de que o acordo sobre esta e aquela conduta não implica que estas devam continuar a existir. Quanto ao dissenso generalizado acerca da moral, assim como é equívoca a admissão de que um consenso levaria à obrigatoriedade de toda moral, sua inexistência não conduz à conclusão oposta, sendo esta solidária ao modo de pensar anterior. Em ambos os casos, portanto, segue-se um mesmo critério vinculado à adoção de uma determinada moral.

O caminho assim traçado conduz a uma *genealogia da moral*. Há uma tendência geral na recepção crítica de se caracterizar a genealogia como um método. Se com isso se estiver meramente designando o conjunto de procedimentos filosóficos de Nietzsche, não chega a constituir um problema. Contudo, quando se tem em mente destacar sua metodologia, convém notar que ele nunca a descreve por tal epíteto, preferindo falar em “observações psicológicas”, “filosofia histórica”, “método histórico”. Mais apropriado à intenção do autor seria então considerar a genealogia da moral antes como um campo de investigação pelo qual se espera contribuir com uma crítica tanto dos que rejeitam uma reconstituição “psicológica” da moral quando daqueles que a fazem inapropriadamente. Segundo Nietzsche, detectam-se “alguns fracos esforços iniciais de chegar a uma história da gênese

³⁰² GM §345.

desses sentimentos e valorações (que é diferente de uma crítica dos mesmos e também de uma história dos sistemas éticos)” apenas ou preponderantemente nos psicólogos ingleses³⁰³. O que parece constituir uma vantagem da genealogia inglesa da moral é seu amparo na história natural³⁰⁴ e sua já mencionada ambígua disposição de “colocar em evidência o lado vergonhoso de nosso mundo interior e ali procurar o elemento [...] decisivo para nosso desenvolvimento justamente onde o nosso *orgulho intelectual* menos desejaria encontrá-lo [...] (*e.g.*, na *vis inertiae* do hábito, na faculdade do esquecimento, numa cega e casual engrenagem ou trama de ideias, ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido)”³⁰⁵. Todavia, o pecado original destes historiadores da moral é que, paradoxalmente, todos eles, “como é velho costume entre os filósofos, pensam de maneira a-histórica”³⁰⁶, falta-lhes “sentido histórico”³⁰⁷. Uma vez que agora se considera que “o mais característico da ação moral é a abnegação, a negação de si, o sacrifício de si, ou a empatia, a compaixão”³⁰⁸, os psicólogos ingleses decretaram que também “originalmente, as ações egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*”, sendo que posteriormente essa origem do louvor foi *esquecida* “e as ações não-

³⁰³ GM, I §1.

³⁰⁴ Já em HH II, [OS], numa seção [§184] intitulada “como deve ser narrada a história natural”, lê-se que “a história natural, enquanto história da guerra e do triunfo da força ético-espiritual em luta contra o medo, presunção, inércia, superstição, loucura, deveria ser narrada de maneira tal que cada um que a ouvisse fosse irresistivelmente levado ao empenho por saúde e florescimento espiritual e físico, ao feliz sentimento de ser perseguidor do humano, e a uma cada vez mais nobre necessidade de empreendimento. Até agora não achou a sua linguagem correta, [...] mas deve-se admitir que os ingleses, em suas obras didáticas de ciências naturais para as camadas inferiores da população, deram passos admiráveis em direção a esse ideal”.

³⁰⁵ GM, I §1. Ver §20, supra.

³⁰⁶ GM, I §2

³⁰⁷ HH §2; CI, III §1.

³⁰⁸ GC §345.

egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom”³⁰⁹. Por falta de sentido histórico, assume-se assim que o homem pouco ou nada se alterou, de forma que a aplicação de algumas categorias contemporâneas (“utilidade, esquecimento, hábito, erro”) seria tão apropriada ao homem do passado quanto parecem ao do presente. Logo, desconsidera-se que “o homem veio a ser e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser”³¹⁰ – suposição indispensável para uma perquirição genuinamente histórica -, o que sugere que nossas faculdades cognitivas provavelmente não atuavam da mesma maneira que hoje quando de sua formação. Logo, uma originalidade metódica da contribuição de Nietzsche à genealogia da moral consiste em substituir uma concepção da natureza humana como imutável por outra que nos vê como seres que mudam ou, como se diz agora, evoluem.

Mas o que levou até aos primeiros genealogistas da moral a acreditarem que a natureza humana não se altera? Em tal equívoco ou precipitação está a crença de que, a despeito das inconstâncias do conhecer e querer submetidos à experiência sensível, o homem - ou, mais precisamente, sua parte “superior”, a alma – seria “como uma *aeterna veritas*, uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas”. Num quadro maior, “os filósofos têm em comum o defeito [...] de tomar a conformação mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos como a forma fixa que se deve partir”, sendo que, caso se levasse a sério a mudança, o mais adequado seria julgar que “tudo que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos,

³⁰⁹ GM, I §2.

³¹⁰ HH §2.

antes destes quatro mil anos que conhecemos aproximadamente”³¹¹. Uma genealogia da moral sem sentido histórico é inapropriada para investigar a origem e o desenvolvimento de nossos sentimentos de valor, pois consiste simplesmente em “[...] recortar a realidade atual, já evoluída, em pequenos pedaços não menos evoluídos, depois em recompô-los com esses fragmentos e assim brindar-se antecipadamente com aquilo que se trata de explicar”³¹². Por tal prestidigitação, impede-se inclusive o reconhecimento de que haja mais do que uma moral – que, por sua pretensa exclusividade, incita que se lhe considere contígua à própria realidade.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² Henri Bergson, *A Evolução Criadora*, p. XIV, comentando o “falso evolucionismo” de Herbert Spencer. Um outro exemplo digno de nota se quando Jean-Pierre Vernant, servindo-se de sua “psicologia histórica”, ao discutir a relação entre o complexo de Édipo proposto por Sigmund Freud e o mito/ tragédia que lhe serviu de inspiração, questiona “em que medida uma obra literária que pertence à cultura da Atenas do século V a. C. e que transpõe de maneira muito livre uma lenda tebana muito mais antiga, anterior ao regime da cidade, pode confirmar as observações de um médico do começo do século XX? [...] Esse sentido é dado nas reações imediatas do público, na emoção que mobiliza o espetáculo. [...] Se Édipo-Rei nos comove, tanto quanto perturbava os cidadãos de Atenas, não é, como se acreditava até então, porque ele encarna uma tragédia da fatalidade, opondo onipotência divina à pobre vontade dos homens; é que o destino de Édipo é, de uma certa forma, o nosso, é que carregamos em nós a mesma maldição que o oráculo pronunciou contra ele. Matando seu pai, esposando sua mãe, ele realizou o desejo de nossa infância que nos esforçamos para esquecer. [...] Esta demonstração tem todo o aparente rigor de um raciocínio fundado num círculo vicioso. Como ela procede? Uma teoria elaborada a partir de casos clínicos e de sonhos contemporâneos encontra sua ‘confirmação’ num texto dramático de uma outra época. Mas esse texto não é susceptível de trazer esta confirmação senão na medida em que ele é interpretado em referência ao universo onírico dos espectadores de hoje tal como ao menos o concebe a teoria em questão”. E, opondo ao método psicanalítico freudiano os procedimentos de sua “psicologia histórica”, Vernant sugere que “para que o círculo não fosse vicioso, seria preciso que a hipótese freudiana, em lugar de acrescentar-se no início como uma interpretação evidente e natural, aparecesse ao termo de um trabalho minucioso de análise como uma exigência imposta pela obra, uma condição de inteligibilidade de sua organização dramática, o instrumento de uma completa decifração do texto. [...] E, portanto, ao termo desse estudo é que se poderá reconstituir essa vivência íntima que, na sua pretensa transparência significativa, constituía para Freud o ponto de partida e ao mesmo tempo a chave da decifração. [...] Na perspectiva de Freud, esse caráter histórico da tragédia permanece inteiramente incompreensível. Se a tragédia toma sua matéria de um tipo de sonho que tem valor universal, se o efeito trágico se prende à mobilização de um complexo afetivo que cada um de nós traz consigo, por que a tragédia nasce no mundo grego, na virada do VI para o V século? Por que as outras civilizações a ignoraram inteiramente? Por que na Grécia mesmo, a veia trágica secou tão rapidamente para apagar-se diante de uma reflexão filosófica que, explicando-a, fez desaparecer as contradições sobre as quais a tragédia construía seu universo dramático?”[“Édipo sem complexo”, p. 54-56].

Trata-se aqui de reprovar o *falso movimento* – aquele no qual a mudança é vista pelo que é eterno - e se encontrar o caminho para o *autêntico* movimento – o que outro arguto filósofo caracterizou posteriormente como um pensar sobre a diferença em si mesma³¹³.

25. Por identificar o sentido histórico a uma investigação sobre o *vir-a-ser* – denunciando como tal apreensão permanece vedada aos que não o assumem em sua radicalidade, para o que é preciso rejeitar “fatos eternos” e “verdades absolutas” -, Nietzsche intencionalmente penetra num conflito original da própria filosofia. Vê-se que seu julgamento não se direciona apenas àqueles que abjuram diretamente uma filosofia histórica, porém sobretudo aos que tentam realizá-la sem perceberem o quão ainda estão comprometidos com um modo de pensar alheio ao que devém. Estes são os diretamente implicados no equívoco de aceitar que tudo muda, menos o homem e, por isso, Nietzsche se aproxima perigosamente da argumentação de Sócrates quando este examina a fecundidade da definição de conhecimento proposta por Teeteto, no caso, “conhecer é perceber” – que se consente como um corolário da tese de Protágoras segundo a qual “o homem é medida de todas as coisas”³¹⁴. Sócrates está ali contestando àqueles que, embora convencidos da transitoriedade das coisas, conservam latentes as exigências do estudo do Ser – sendo justamente a contraposição com estas que lhes fazem cair em perplexidade quando das aparentes contradições decorrentes da aceitação do devir. Por isso se pode censurar Protágoras que, “ao concordar que dizem a verdade todos quando opinam coisas que são, concede ser verdade a opinião dos que têm a opinião contrária à dele, pela qual

³¹³ Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*.

³¹⁴ Platão, *Teeteto*, 151e-152a

pensam que ele está errado”³¹⁵. Portanto, Nietzsche estaria aqui oportunamente ao lado de Sócrates para trazer à luz e recusar as implicações do relativismo moral clássico de Protágoras; contudo, diferente de Teeteto ou Teodoro, não por pressupor um conhecimento do inteligível e sim para destacar a insuspeita semelhança estrutural do raciocínio deste para com o objetivismo moral. No entanto, ao se afirmar que não há fatos eternos ou verdades absolutas não se estaria proferindo um fato eterno ou uma verdade absoluta? Com tais afirmações não se está rejeitando este ou aquele fato eterno ou verdade absoluta, mas a *ideia* mesma de fato eterno ou verdade absoluta, de maneira que questionar se com tal negação se recai num ou noutro significa uma incapacidade de pensá-la a despeito da lógica que esta se afasta, já que a disputa aqui diz respeito à própria concepção de mundo inteligível ou do tipo de raciocínio que o possibilita. Uma alternativa é afirmar que não podemos conhecer as coisas em si mesmas – tal é a opção dos Acadêmicos e do Idealismo transcendental –; outra é superar o problema, reduzindo o mundo inteligível a uma mera possibilidade e assumir o que ninguém rejeita como o caso, o mundo sensível, que sem o suporte ideal daquele deixa de ser um mundo aparente para se tornar uma vez mais – como o era antes da distinção entre Ser e aparência – único. Quando assevera que “tudo veio a ser” e que “o filosofar histórico é doravante necessário”³¹⁶, Nietzsche não está assim oferecendo uma derradeira resposta à indagação pelo Ser de todas as coisas, mas contestando o próprio lugar que confere inteligibilidade a essa pergunta.

Se cativos às exigências do estudo do Ser e, por isso, emaranhados em contradições que lhes paralisam o pensamento, ao menos àqueles discípulos de

³¹⁵ *Ibidem*, 171a.

³¹⁶ HH §2.

Protágoras dão alguma importância ao que devém. Mas por que tantos outros, mesmo aceitando que estamos submetidos à mudança, preferem afastá-la ou diminuí-la? Uma pista fundamental é fornecida por Aristóteles quando, ao analisar a doutrina das Ideias, considera-a como uma consequência da aceitação das concepções de Heráclito sobre a realidade - “todas as coisas sensíveis estão sujeitas a um perene fluir”-, que suscitaram em Platão e seus seguidores à reivindicação de que “se deve haver ciência e conhecimento de alguma coisa, deverão existir, além das *sensíveis*, outras realidades que permaneçam imutáveis, porque das coisas sujeitas ao perene fluxo não há ciência”³¹⁷. Dá-se aqui um suporte ao julgamento de Nietzsche de que, por confiança na razão, o testemunho dos sentidos é desacreditado a ponto de lhes sobrepor uma outra realidade. Acusam-se então os sentidos como “uma aparência, um engano que nos impede de perceber o Ser”, obstruindo o alcance ao “*verdadeiro* mundo”, cuja busca exige assim “desembaraçar-se do engano da sensibilidade, do vir-a-ser, da história, da mentira”, pois “*história* não é senão crença nos sentidos, crença na mentira”. Para “dizer não a tudo que se crê pelos sentidos”, é preciso se desvencilhar e desvalorizar sua fonte, qual seja, o *corpo* e tudo aquilo que lhe diga respeito. Daí porque tantos filósofos “acreditem fazer uma honra a uma coisa quando a *des-historicizam*”, *i.e.*, quando a refletem sob a perspectiva da eternidade, já que “a morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações”³¹⁸. O próprio Heráclito, por também acreditar na falsidade do testemunho dos sentidos, “fora-lhes tão injusto quanto os eleatas, pois os sentidos não mentem” seja quando parecem mostrar que as coisas têm duração e unidade ou tão-só multiplicidade e

³¹⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1078b 15.

³¹⁸ CI, III §1.

mudança³¹⁹. Caso todo e qualquer conhecimento que possamos almejar devenham dos sentimentos e juízos que nutrimos acerca do inegável fluir das coisas, então Nietzsche estaria justificado em achar que “nós [só] possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim”, e “o restante é aborto e ciência-ainda-não: *i.e.*, metafísica, teologia, *psicologia*, teoria do conhecimento, [...] ou ciência formal [...] – como a lógica e esta lógica formal que é a matemática”³²⁰. Recusando à sensibilidade, ou seja, ao vir-a-ser, o corpo, à história, à mudança, declina-se num discurso acerca do supra-sensível e, por conseguinte, contesta e/ou rejeita a própria realidade. Logo, é pelo sentido histórico ou devir que Nietzsche promove o que alguns designam como “reversão do platonismo”. Conquanto não empregue a expressão nesse sentido, parece compatível com seu estilo que tal reintrodução aos sentidos se poderia designar como *gaia ciência*, a única “cientificidade” que lhe interessaria alcançar.

26. Mas quais preconceitos subsistem à criação deste “outro mundo”? Ou, empregando uma ironia oportuna a Nietzsche, “como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou uma fábula?”³²¹ A exigência de que para que haja ciência se faz necessário que exista uma realidade supra-sensível requer que há opostos e que algo não pode nascer do seu oposto, no caso, o perene e imutável do exaurível e transitório. Tal requisito não seria esporádico, exprimindo a maneira pela qual “em quase todos os pontos os problemas filosóficos são ainda formulados tal como dois mil anos atrás”. Diante do espanto por “como algo pode se originar de seu oposto, *e.g.*, o racional do

³¹⁹ CI, III §2.

³²⁰ CI, III §3.

³²¹ CI, IV.

irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros”, assume-se esta origem como impossível e “até o momento a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro”³²², julgando que “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria”, que sua causa deve estar “no intransitório, no deus oculto, na ‘coisa em si’”. Esse julgamento denuncia “o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos”, a saber, “*a crença na oposição de valores*”. Como “tal espécie de valoração está por trás de seus procedimentos lógicos” pelos quais “eles procuram alcançar [...] algo que no fim é batizado de ‘verdade’”, sequer lhes ocorre duvidar “se existem absolutamente opostos” ou se “as valorações e oposições de valor populares nas quais imprimiram seu selo não seriam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias”³²³. Essas avaliações-de-fachada e perspectivas provisórias justificam as falsas – ou ao menos irrefletidas - oposições de valor na explicação dos atos e sentimentos, enaltecendo-os ou desmerecendo-os de acordo com sua afinidade a uma alma imortal ou a um corpo material. Por “ódio à noção mesma de vir-a-ser”³²⁴, estabelece-se então “um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que se considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”³²⁵. Se dificilmente se pode contestar a *possibilidade* de que haja um mundo metafísico, sua existência é “absolutamente indemonstrável” e até aqui foi promovida sobretudo a partir da contradição ao mundo real. Por isso, Nietzsche se dedica a contrapor àquela possibilidade de um mundo “verdadeiro” as

³²² HH §1.

³²³ BM §2.

³²⁴ CI, III §1.

³²⁵ HH §11.

condições sob as quais o homem o inventou para si em oposição a um mundo aparente e se elas são indícios de miséria ou de plenitude da vida³²⁶. Diagnostica assim que “não há sentido em se fabular acerca de um ‘outro’ mundo a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós”, conduzindo-nos a “vingarmo-nos da vida com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida” oposta a que nos aflige. Afinal, “para que um além a não ser como um meio de denegrir o aquém?”³²⁷. Como tal aflição e suspeição “motivam” a exigência de outra realidade – sendo, portanto, aceitas como o caso -, “as razões que fizeram ‘este’ mundo ser designado como aparente justificam”, também para aqueles que o contestam, a sua evidência e “realidade”. Como as características do que é vivo (morte, mudança, idade, procriação, crescimento, etc.) foram rejeitadas juntamente com o testemunho dos sentidos, então “as características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada*”³²⁸.

Todavia, essas constatações não podem nos fazer perder de vista que, se para Nietzsche os juízos de valor lógicos não são os mais profundos a que pode descer a nossa suspeita, não é a divisão teórica ou ontoteológica do mundo que por si lhe interessa, mas o que esta diz acerca de quem as realiza e, note-se, também sobre quem as recusa. Isso porque “os anseios, considerados mais profundamente, ainda se revelam ambíguos”, pois (a) o anseio pelo *devoir* tanto pode ser (a1) “a expressão da energia abundante, prenhe de futuro” quanto (a2) “pode ser o ódio do malogrado, desprovido, mal favorecido, que destrói” porque tudo “o revolta e o irrita”. Por outro

³²⁶ HH §9. Como ali se acrescenta, “ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água”.

³²⁷ CI, IX §34.

³²⁸ CI, III §6.

lado, (b) “a vontade de eternizar requer igualmente uma interpretação dupla”, porque (b1) “ela pode vir da gratidão e do amor” ou (b2) “pode ser a tirânica vontade de um grande sofredor”, “um torturado que gostaria de dar [...] à autêntica idiossincrasia de seu sofrer o cunho de obrigatória lei e coação”, “a imagem de sua tortura”³²⁹. Por sua ambivalência, não se trata aqui de uma simples contraposição entre Ser e Devir, como se bastasse aceitar um para alcançar uma condição superior ao outro. Como a busca pelo devir ou pelo Ser pode vir tanto da afirmação quanto da negação da vida, a polêmica decisiva de Nietzsche ao Idealismo não é por este ter dividido o mundo ou qualquer outro erro lógico, mas ao que subsiste a tal divisão, a saber, uma *desvalorização e negação da vida, sendo precisamente este o seu critério de avaliação quanto à decadência de seus impulsos vitais*. Em suma, não interessa discutir diretamente a possibilidade ou cognoscibilidade do supra-sensível, mas um sentimento moral, a saber, a “necessidade metafísica do homem”, e de como mesmo após demonstrado que foram os piores métodos cognitivos que levaram a se acreditar nas suposições metafísicas, ainda assim estes se projetam em nossas perguntas e em toda a nossa consideração do mundo³³⁰. Dito de outra maneira: trata-se de mostrar como um anseio *niilista* é o que comanda a criação do “outro mundo”.

27. É por essa nova perspectiva que já “é tempo de substituir a pergunta kantiana” sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” por uma outra: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?”, ou seja, para que fins de conservação “é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros”³³¹. A influência da crítica da

³²⁹ GC §370

³³⁰ HH §9, §37.

³³¹ BM §11.

razão de Kant parece um indício acentuado da “corrupção protestante” da filosofia alemã por sua fervorosa recepção remeter ao entusiasmo de um público erudito que, se não encontrou naquela doutrina a desejada demonstrabilidade do “conceito de mundo verdadeiro”, viu ali um ceticismo “sagaz e manhoso” que permitia outra estratégia para realizar “o velho ideal da *moral como essência do mundo*”, no caso, a sua *irrefutabilidade*³³². Aquela tentativa de restringir o que podemos saber para então abrir lugar à crença³³³ permite notar como “a fim de criar um espaço para seu ‘reino moral’, Kant viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico [a coisa em si]”, sendo exatamente para isso que ele precisava de sua crítica da razão pura, pois percebia como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão, sendo forçoso torná-la inatacável ou até incompreensível³³⁴. “O sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo” porquanto, após negada à razão especulativa qualquer acesso ao supra-sensível, ele julgou encontrar positivamente no conhecimento prático (*i.e.*, na moral) os “dados” para determinar *a priori* o conceito racional do incondicionado e enfim ultrapassar os limites de qualquer experiência possível, cortejando “a Rainha das Ciências”, a *Metafísica*³³⁵. Dessa maneira, o

³³² AC, §10.

³³³ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XXX: “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar à razão* especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença* e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática”.

³³⁴ A, prólogo §3.

³³⁵ *Ibidem*, B XXI, XXV. Tendo como pano de fundo o problema da metafísica na filosofia alemã do século XVIII, Frederick Beiser julga que “Kant’s early philosophical career before the publication of the *Critique of Pure Reason* in May 1781 was dominated by an unhappy love affair. ‘I have had the fate to be in love with metaphysics’, Kant wrote ruefully in 1766, ‘although I can hardly flatter myself to have received favors from her’. This preoccupation

Idealismo transcendental segue à risca a “lógica alemã” na história do dogma cristão, a saber, o *credo quia absurdum est*, adequadamente expresso naquela ponderação de Lutero que, certa ocasião, indagou que “se pudéssemos apreender pela razão como pode ser justo e misericordioso o Deus que mostra tanta ira e maldade, para que necessitaríamos da fé?”. A denúncia anterior da total falta de realidade da ética de Kant, submetida ao crivo de Nietzsche, é reorientada para ilustrar como aquele “acreditava na moral não por ela ser demonstrada pela natureza e a história, mas apesar de ser continuamente *contrariada* por elas”³³⁶. Nietzsche pretende então um novo passo no *pessimismo lógico* comum aos alemães, cultivando um “pessimismo até dentro da moral, até além da confiança na moral”³³⁷.

Que circunstâncias permitiram – ou conduziram a - tal negação dentro da própria moral? Num exercício de história da filosofia, Nietzsche conta que a consciência moral cultivada por séculos exige que não “desejemos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo ‘indigno de fé’, chame-se Deus, virtude, justiça ou amor ao próximo”, fazendo-nos hostis a velhos e falsos ideais, “a tudo que

with metaphysics provided the leitmotiv, and indeed the underlying drama, behind Kant’s early intellectual development. We can divide his career into four phases according to whether he accepted or rejected the blandishments of his mistress. The first phase, from 1746 to 1759, is the period of infatuation. During these years Kant’s chief aim was to provide a foundation to metaphysics. Accordingly, he developed a rationalist epistemology that could justify the possibility of the knowledge of God, providence, immortality, and the first cause of nature. The second phase, from 1760 to 1766, is the period of disillusionment. Kant broke with his early rationalist epistemology and inclined toward skepticism, utterly rejecting the possibility of a metaphysics that transcends the limits of experience. The third phase, from 1766 to 1772, is a period of partial reconciliation. Kant returns to metaphysics in the belief that he could finally provide it with a firm foundation, he then sketched his plans for a modest ontology. The fourth and final phase, from 1772 to 1780, is the period of divorce. By 1772 Kant realized that his renewed confidence into metaphysics could not resolve one fundamental problem: how are synthetic a priori principals valid of experience if they are not derived from it? From 1772 he began to formulate his mature critical doctrine about the possibility of metaphysics” [“Kant’s Intellectual Development”: 1746-1781”, p. 26-27].

³³⁶ A, prólogo §2.

³³⁷ *Ibidem*, §4.

em nós gostaria de mediar e mesclar”, “a toda espécie atual de fé e cristianismo”, “a todo romantismo e patriotismo”, a todo Idealismo que ao “atrair para cima” nos “arrasta para baixo”. “Apenas como criatura dessa consciência” Nietzsche se sente herdeiro e ao mesmo tempo “um rebento discutível e derradeiro” da “retidão e piedade alemãs de milênios”. É como se a negação que caracteriza a consciência moral, após distender-se em todas as direções e objetos, finalmente se voltasse contra si mesma, tornando possível aos “imoralistas” e “ateus” de hoje serem como que “os executores de sua mais íntima vontade, de uma *vontade pessimista* que não teme negar a si mesma, porque nega com prazer!”. É nesse sentido que, como dito, o primeiro imoralista nega os pressupostos da moralidade e não que tenha havido pessoas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. Por moralidade, a filosofia de Nietzsche se impõe uma reflexão que pretende enfraquecer a própria confiança na moral, realizando o que se pode caracterizar sumariamente como uma “autossupressão da moral” [*Selbstaufhebung der Mora*]³³⁸. Como se pôde alcançar tal autossupressão? Enquanto um “discípulo da antiguidade”³³⁹, Nietzsche cultivava sentimentos de valor extemporâneos, sendo que ao deter-se inicialmente na questão de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal tenha encontrado em si um “novo e *imoral*, pelo menos imoralista ‘*a priori*’ cujo “‘imperativo categórico’ tão ‘antikantiano’ que nele falava” o ensinou a separar o preconceito teológico do moral e assim, dentre outras coisas, não mais buscar “a origem do mal por trás do mundo”³⁴⁰. Esse “imoralismo *a priori*” – que deve ser entendido aqui como um “preconceito” - se tornou possível porque “a luta

³³⁸ A, prólogo §4.

³³⁹ CE II, prólogo.

³⁴⁰ GM, prólogo §3.

contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios produziu uma magnífica tensão do espírito como até então não havia na terra” e, não obstante muitos a sintam como uma miséria, a tensão de tal conjuntura incita a “mirar nos alvos mais distantes”³⁴¹. Por isso se precisa agir contra e sobre sua época, superando em si o seu tempo em benefício de uma “filosofia do futuro”, o que não significa pensar fora do tempo, mas contra e sobre aquilo que o faz um filho de seu tempo. “Extemporâneo” não significa entrar “fora do tempo”, mas para além dos prejuízos de um determinado tempo, o que, embora afirme a possibilidade de se estar além do aqui e do agora, não implica em se estar fora de qualquer aqui ou agora.

É nessa acepção extemporânea que a interpretação que Nietzsche desenvolve acerca de si pode ser entendida como um caso singular de uma audaciosa leitura dos preconceitos da própria filosofia. Realizar um prelúdio à filosofia do futuro requer uma cisão quanto à figura mesma do filósofo, porquanto para mitigar a crença na oposição de valores e sua negação do mundo “será preciso o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham *gosto* e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo”³⁴². A antiga espécie de filósofo parece compatível com o que se caracteriza sarcasticamente como os “operários da filosofia” – cujo trabalho é “tornar apreensível e manuseável” lógica, política, moral ou artisticamente “um vasto corpo de valorações que se tornaram dominantes” -, enquanto a nova espécie de filósofos seriam comandantes e legisladores³⁴³, tendo como sua tarefa “resolver o problema

³⁴¹ BM, prólogo.

³⁴² BM §2.

³⁴³ BM §211.

do valor”, “determinar a hierarquia de valores”³⁴⁴. Isso significa sentenciar “assim deve ser”, indicar o “para onde?” e “para quê?” do ser humano³⁴⁵, “vivi-seccionando nas virtudes de seu tempo” um caminho ainda não trilhado “para uma nova grandeza do homem”³⁴⁶. *Mutatis mutandis*, as diferentes espécies de filósofos equivalem aqui à distinção existencial entre o espírito livre e o espírito cativo, pois enquanto este aceita e reforça as valorações que se tornaram dominantes, aquele toma como seu o “problema da hierarquia”³⁴⁷, ou seja, a questão “do valor das valorações até agora existentes”³⁴⁸. Por este critério, é preciso então ser um imoralista para se tornar um espírito livre, *i.e.*, um autêntico filósofo.

28. Como realizar uma crítica dos valores até agora existentes? Ao polemizar um típico preconceito idealista como a mencionada oposição fundamental de valores, Nietzsche, “depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos”, sugere que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”³⁴⁹. Assim, “gradualmente foi se revelando” para Nietzsche “o que toda filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” cujas “intenções morais (ou imorais) constituíram sempre o germe do qual cresceu a planta inteira”. O motivo é que estas valorações morais (ou imorais) dos filósofos “dão um decisivo testemunho *de quem ele é*”, mais precisamente, “da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza”³⁵⁰. Logo, os juízos morais são inestimáveis como uma sintomatologia das exigências fisiológicas que governam um modo de vida,

³⁴⁴ GM, I, nota.

³⁴⁵ BM §211.

³⁴⁶ BM §212.

³⁴⁷ HH, prólogo §6.

³⁴⁸ GM, I, nota.

³⁴⁹ BM §3.

³⁵⁰ BM §6.

especialmente quanto à inspeção de se esta ou aquela condição vital obstrui ou promove o crescimento do homem. Sendo a filosofia como que uma “confissão” de seu autor quanto às exigências fisiológicas para sua preservação e/ou crescimento³⁵¹, para um autêntico filósofo poucas questões são tão atraentes como a da relação entre saúde e doença, pois enquanto “num homem são as deficiências que filosofam”, noutra são as suas “riquezas e forças”. Para o pensador “sadio”, filosofar “é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos”. Já o pensador “doente” – que Nietzsche diagnostica como o caso predominante na história da filosofia – necessita de sua doutrina “seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”. Por tais indícios “sabemos agora para onde o corpo doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito” e se percebe enfim como “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da pura objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que” convém indagar se “até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas [...] uma interpretação do corpo e uma *má-interpretação* do corpo”³⁵².

Por se tratar de uma abordagem fisio-psicológica, adota-se a díade *saúde / doença* como equivalentes à *potência / debilidade, ascensão / decadência*. Restabelecer-se-ia assim a oposição de valores comum aos metafísicos de todas as épocas? Certamente sim caso se declarasse uma diferença de natureza entre saúde-potência-ascensão e doença-debilidade-decadência. Entretanto, não se está a dizer que um mesmo indivíduo ou tipo seja ou tenha de ser exclusivamente sadio ou

³⁵¹ BM §6.

³⁵² GC, prólogo §2.

doente em si, mas que (i) alterna tais estados durante sua existência e que, (ii) pensando-se no indivíduo ou tipo em sua totalidade, pode-se afirmar que este ou aquele vem-a-ser preponderantemente sadio ou doente, ascendente ou decadente. Parece adequado que, diante de tão profunda inspeção, no caso do próprio filósofo ficar doente, “naturalmente levará toda sua curiosidade científica para a doença”. Pela contínua e cuidadosa indagação acerca do “que virá a ser do pensamento quando submetido à pressão da doença”³⁵³, Nietzsche considera que seu mais longo exercício quanto aos outros e quanto a si teria sido “ver da ótica do doente conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de decadência”³⁵⁴. Tal atividade apenas se torna possível por que, segundo seu autor, “para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* - conheço ambos, sou ambos”³⁵⁵. Mas como se pode ser ambos? Porque “como ângulo, como especialidade”, Nietzsche se considera um decadente; sadio, contudo, quanto a sua “totalidade”. O que lhe parece justificar fisiologicamente esta afirmação é que, dentre outras coisas, “*instintivamente* sempre escolhi os remédios certos contra os estados ruins”, pois “foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo”. Para alguém “tipicamente são”, tal como Nietzsche se autodiagnostica, o estar enfermo lhe foi “até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais viver”. Diante de “uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprende-se a olhar mais sutilmente para todo

³⁵³ GC, prólogo §2.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ EH, “Por que sou tão sábio” §1.

filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem”. Enfim, “um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer”, o que pressupõe que também padeceu com recorrentes enfermidades, “passou igualmente por outras tantas filosofias”, e descobre por sua própria experiência que sua doutrina consiste na transposição de cada um desses estados “para a mais espiritual forma e distância”, sendo que “*precisamente esta arte de transfiguração é filosofia*”³⁵⁶. Portanto, “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo” cabe perguntar primeiramente “a que moral isto (ele) quer chegar?” e “qual impulso o conduz?”³⁵⁷. Agora se pode retomar a dúvida que conclui o capítulo anterior, a saber, “O que Nietzsche quer afinal?”³⁵⁸, com a sutileza que este “querer” exige. Pois, quanto ao enigma do tipo psicológico de Zarathustra (*lizez*: Nietzsche), pode-se responder que aquele que nega tudo que até hoje se disse Sim pode ser o oposto de um espírito de negação se seu estímulo por “destruir” for uma expressão da “energia abundante”, de saúde vital quanto a sua totalidade, que condiciona o seu dizer e fazer Não ao que em si diz Sim e que, desse modo, enfrenta aquilo que contribui para o enfraquecimento do homem movido tão-só por sua natureza afirmativa. Mas como um estímulo por “destruição” pode ser a expressão de uma energia abundante e de saúde vital?

Daí que, como um “médico filósofo”, ou seja, “alguém que persegue o problema da saúde geral de um povo, de uma época, de uma raça, da

³⁵⁶ GC, prólogo §3.

³⁵⁷ BM §6.

³⁵⁸ Ver §20, supra.

humanidade”³⁵⁹, Nietzsche veio a “considerar de modo bem diferente [...] as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou”, descobrindo “a história oculta dos filósofos”, “a *psicologia* de seus grandes nomes”, tornando o seu “olhar cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* [...] que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás comanda”³⁶⁰. Para tanto, um primeiro passo consiste em se perguntar por que isto ou aquilo nos é necessário, pressupondo-se que “tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos”. Em seguida, cabe voltar retrospectivamente para sua vida (“nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar de nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços de nossa escrita”) e se questionar “o que tu verdadeiramente amaste até agora, que coisas te atraíram, pelo que tu te sentiste dominado e ao mesmo tempo totalmente cumulado?”. A aposta de Nietzsche é que, fazendo-se passar diante de si “a série inteira desses objetos venerados, talvez eles te revelem, por sua *natureza* e por sua *sucessão*, a *lei fundamental do teu verdadeiro eu*”³⁶¹. Não surpreende então que se recupere a história da filosofia como a origem e o desenvolvimento dos sentimentos morais que os filósofos presumiram ser o autêntico motor de seu agir. Nietzsche julga que a filosofia, quando “vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e que luta”, sempre pressupõe “sofrimento e sofredores”. Quanto à maneira pela qual se lida com o sofrimento, “há dois tipos de sofredores: os que sofrem de *abundância* de vida” e “os que sofrem de *empobrecimento* de vida”. Enquanto aqueles se “podem permitir a visão do terrível e discutível”, pois “o mau, o

³⁵⁹ GC, prólogo §2.

³⁶⁰ GC §370.

³⁶¹ CE III, §1.

sem sentido e o feio lhes parecem como que permitidos em virtude de um excedente de forças fertilizadoras”, estes buscam “a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão e a loucura ou a redenção de si mediante a arte e o conhecimento”, recorrendo por vezes a “uma compreensão conceptual da existência – já que a lógica tranquiliza, dá confiança - [...] e como que lhes encerra em horizontes mais otimistas”. Após descoberta tal bifurcação, Nietzsche revela que, equivocadamente, a princípio julgou o pessimismo romântico e filosófico do século XIX, como “sintoma de uma mais elevada força de pensamento” por nele se incorporar o que há de temível na existência, diferente do otimismo esclarecido que lhe antecederia. No entanto, perguntando-se se neste ou naquele caso “foi a fome ou a abundância que aí se fez presente”, Nietzsche percebeu que o pessimismo e o otimismo, “considerados mais profundamente, ainda se revelam ambíguos, porquanto não está em questão simplesmente incorporar ou não o que há de mais temerário na existência e sim o que se *anseia* ao fazê-lo. Trata-se do mesmo padrão pelo qual há pouco foram cindidas as vontades antagônicas em relação à criação de “outro mundo” por aqueles que buscam o eterno ou a mudança. Diferente de quem deseja eternizar por gratidão e amor ao que existe, o pessimismo romântico seria movido por um sentimento de vingança e rancor a todas as coisas e deseja lhes gravar permanentemente a sua própria tortura. Assim, Nietzsche constata que aquilo que projetara em favor de Schopenhauer e Wagner era um outro tipo de pessimismo que tão-só lhe pertence, “um dizer Sim à vida mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”, “alegrando-se com a própria inesgotabilidade no sacrifício de seus tipos mais elevados”³⁶², cujo anseio por destruição e mudança significa sobretudo a plenitude

³⁶² GC §370; CI, X §5.

de vida. Por tal pessimismo da força, “dionisíaco” – próximo a Goethe, embora expresso por outra via -, Nietzsche reconta a história da filosofia pela ambivalência de afetos de afirmação ou negação da vida em torno de doutrinas que buscam a permanência ou a mudança³⁶³. Por isso também julga ter o direito de se considerar “o primeiro filósofo *trágico*, ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (romântico) e que sua obra, justamente por realizar essa “transposição do dionisíaco para um *páthos* filosófico”³⁶⁴ consiste numa afirmação do vir-a-ser, da mudança, sendo por seu ímpeto de destruição enquanto desejo por criação, que sua natureza afirmativa não separa o dizer Sim do fazer Não. Agora se pode finalmente responder à dúvida anterior quanto ao anseio que comanda o imoralismo de Nietzsche: segundo ele próprio, sua filosofia trágica não se conduz por um

³⁶³ GC §370. CI, IX §49: “Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um *ascender* à naturalidade da Renascença, uma espécie de autossuperação por parte daquele século. – Ele carregava os mais fortes instintos deste: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico, o idealista, o irreal e revolucionário (sendo este último apenas uma forma do irreal). Ele recorreu à história, à ciência natural, à Antiguidade, também a Espinosa, sobretudo à atividade prática; cercou-se apenas de horizontes delimitados; não se despreendeu da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto possível sobre si, acima de si, em si. O que queria era a totalidade; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (pregada, com horrendo escolasticismo por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, criou-se a si mesmo... Goethe foi, em meio a uma era de propensões irreais, um convicto realista. [...] Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*”. Não se trata, portanto, no último patamar de pensamento de Nietzsche, de estabelecer uma suposta distinção entre tipos apolíneos e dionisíacos – diferença enganosa, pois mesmo no NT se falava numa combinação de ambos-, mas de uma distinção entre dois tipos de pessimismo, o “romântico” e o “dionisíaco”, e, sobretudo, entre uma vontade que busca “destruir” e outra que deseja “eternizar”.

³⁶⁴ EH, “O nascimento da tragédia” §3. Quanto ao seu ineditismo, Nietzsche acrescenta que há “uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com a radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado” [*Ibidem*]. Como lhe é comum, Nietzsche emprega várias expressões aqui com sentido análogo ou aparentado de acordo com o aspecto que deseja destacar; assim, para evitar equivocos indevidos, referir-se-á a oposição filosófica acima como “pessimismo” e “filosofia trágica”.

“inconfesso instinto de apequenamento do homem” ou “desencanto idealista”, porém pela serenidade e coragem necessárias para enfrentar a *verdade*, mesmo que “chã, acre, feia, repulsiva, amoral, anticristã”³⁶⁵. E, segundo o itinerário até aqui mostra, tal autocompreensão de Nietzsche é plenamente justificada por sua prática filosófica, permitindo que se julgue sua filosofia como um sintoma de ascensão dos impulsos vitais.

29. Contudo, da mencionada inferência regressiva acerca do tipo de vontade que comanda um modo de pensar e valorar, Nietzsche observa que os mais “sábios” parecem sempre se referir à existência com “um mesmo tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço, de resistência à vida”, sendo que esse consenso, longe de provar “que eles tenham razão naquilo que concordam”, parece, ao contrário, indicar uma “coincidência fisiológica” que lhes obriga a se situarem “negativamente perante a vida”. Em outras palavras: que os mais sábios estejam de acordo de que vida não vale nada, ao ponto do Sócrates moribundo ter considerado que viver é estar doente e tomar sua própria morte como uma dádiva divina, parece provar que “há alguma *doença* nisso”; que pensar a filosofia como uma preparação para a morte talvez seja um “sintoma de declínio e dissolução” e que, por isso, “*os grandes sábios sejam tipos da decadência*”. Mas tais juízos de valor não poderiam estar certos? Segundo Nietzsche, “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros”, “em si, tais juízos são bobagens”. O valor da vida não pode ser adequadamente estimado por um vivente, pois “ele é a “parte interessada e até mesmo objeto da disputa, e não um juiz”³⁶⁶. Assim, todos os juízos de valor sobre a

³⁶⁵ A função que este *páthos* da verdade desempenha na estrutura do pensamento de Nietzsche será examinada no terceiro capítulo, especialmente §43 e §50, *infra*.

³⁶⁶ CI, II §1-2.

vida se desenvolvem illogicamente devido (i) ao modo incompleto como se apresenta o material, (ii) “ao modo como se chega ao todo pela soma de suas partes e (iii) “do fato de que cada parte do material também resulta de um conhecimento inexato”³⁶⁷. Talvez para uma verdadeira apreciação da vida “seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos que viveram para poder sequer tocar no valor da vida”, estando assim Nietzsche justificado em considerar que estas são “razões bastantes para compreender que este é, para nós, *um problema impossível*”³⁶⁸. Não obstante o valor da vida não possa ser estimado, enquanto *sintomas* tais juízos muito têm a dizer acerca daqueles que os proferem e sobre o modo de vida (ascendente e/ou decadente) que lhes persiste. Tais sintomas apontam o sentido superior pelo qual cabe compreender a noção de “preconceito” na filosofia de Nietzsche. Questionar-se pelo valor das condições sob as quais o homem inventou para si os juízos “bem” e “mal” consiste justamente em indagar que tipos de preconceitos existenciais/fisiológicos ali imperavam, no caso, aqueles que expressam saúde, potência, afirmação de si ou, pelo contrário, doença, debilidade, negação de si. Sob a ótica da vida - e não apenas dos viventes em particular -, estas tríades representam, respectivamente, a ascensão ou a decadência dos impulsos vitais.

Pela investigação dos preconceitos dos filósofos segundo a qual vê a ciência com a ótica da moral e a moral pela da vida é que Nietzsche vem então a se deparar com o problema da decadência. Mais precisamente, a teoria da decadência é uma indispensável descoberta posterior do gradual crescimento e entrelaçamento de ideias, valores, sins, não, ses e quês pelo qual ele alcança o lócus de sua filosofia. A

³⁶⁷ HH §32.

³⁶⁸ CI, V §5.

reflexão sobre os preconceitos morais, enquanto consequência de uma radicalização do próprio espírito crítico cultivado pelo desejo de conhecer, encontra sua plenitude como uma indagação quanto qual *páthos* ou força vital persiste aos nossos juízos de valor. Essas diversas avaliações podem ser classificadas entre as que afirmam e as que negam a vida, total ou parcialmente. Como o que reconhecidamente caracteriza o vivo é a mudança, a sensibilidade, a geração e a corrupção, a idade, o vir-a-ser, em sua acepção extrema e exemplar a afirmação da vida significa assumir integralmente as suas manifestações – até as mais temíveis e discutíveis –, conquanto negá-la consiste em desprezar aquilo que ela é ou que se pensa que ela é. Como uma negação da vida equivale a um enfraquecimento da própria vontade de viver, então tal juízo parece sintoma de debilidade e degeneração vital, enquanto aquele que afirma a existência mesmo no que nela há de mais absurdo e discutível sugere um avaliador saudável e forte quanto a sua vontade de vida. Para que não restem dúvidas: *“afirmação” e “negação” são modos pelos quais os viventes conduzem suas vidas, cuja descoberta se faz pela inferência regressiva que vai dos sintomas ao seu portador (sendo os juízos morais, para tanto, um corpus privilegiado); “ascensão” e “decadência” se referem ao que afirmação e negação representam não mais pela perspectiva de um vivente ou grupos de viventes em particular, mas sob a ótica da própria vida enquanto fonte de toda avaliação filosófica.* Nesse sentido, a afirmação está para a ascensão assim como a negação está para a decadência dos impulsos vitais. Escolhendo “os mais sábios de todos os tempos” como quadro referencial para perquirir os diferentes tipos de interpretação e avaliação da existência, Nietzsche percebe que a maioria, senão todos, sempre preteriram a vida e que tal dissabor chega ao ápice com a exigência de um outro

mundo cujas características são o oposto deste mundo. Portanto, um ato trágico por excelência de sua filosofia é, por essa teoria da decadência, auscultar que “talvez a sabedoria apareça na terra como um corvo que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver”³⁶⁹ e que, sendo esta decomposição que persevera em nossos mais altos ideais – novos ou antigos -, as exigências fisiológicas para a preservação da Modernidade personificam a obstrução e veleidade dos impulsos vitais. Assim Nietzsche ausculta nos pressupostos da filosofia e da modernidade as “virtudes de uma existência que declina”, “o instinto que degenera”, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o Idealismo inteiro, como formas típicas)”, sendo que justamente naquilo que este nega se encontra o vestígio para “uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesma, a tudo que é estranho e questionável na existência”³⁷⁰. Consentâneo com seu ponto de vista crítico, Nietzsche não está aqui simplesmente adicionado novas questões à filosofia moral, contudo revelando os verdadeiros problemas da moralidade que, por isso, num sentido superior, coincide com uma investigação sobre o valor dos valores, uma sintomatologia da ascensão e decadência dos impulsos vitais. Caso correto, seu diagnóstico permite então que se mostre por que somos decadentes.

C) O primeiro imoralista

29. Como evitar que tais reflexões sejam apenas “preconceitos sobre preconceitos”? Quando descobre a história oculta dos filósofos, Nietzsche não o faz

³⁶⁹ CI, II §1.

³⁷⁰ EH, “O nascimento da tragédia” §2.

como um historiador das ideias, mas como um imoralista, *i.e.*, “por algum ponto de vista fora da moral”, “além do bem e do mal”³⁷¹. Se “o que é baixo ou alto na moral não pode ser medido por um metro moral”³⁷², como alcançar uma adequada medida de avaliação? Em primeiro lugar, Nietzsche não estabelece *a priori* uma posição além do bem e do mal para então iniciar suas investigações, porém por meio destas obtém seu ponto de vista fora da moral. Em segundo lugar, Nietzsche não fala como um imoralista somente após se reconhecer explicitamente como tal, mas assim se reconhece ao inferir que até ali sempre falara como um imoralista. Dissera-se que há duas maneiras de negar a moralidade de dentro da própria moralidade, a saber, rejeitando-se que os motivos morais que as pessoas alegam as tenham realmente impelido em seus atos ou considerando que o fundamento de todo juízo moral que conduz os agentes, tanto os que se alegam quanto os que se “ocultam”, são erros. Se com a primeira forma de negação se rejeitam as condutas dos agentes pelos valores que deveriam conduzi-las, na segunda se arremete contra os próprios valores que “deveriam” conduzi-las. Essa forma de negação leva o contraditor a uma autossupressão da moral que, por se tratar de uma possibilidade inscrita na constituição interna dos juízos de valor, permite a hipótese de que a autossupressão realiza ali um propósito imoral da própria moralidade. Como a autossupressão da moral se completa com a desnaturação de todos os valores, sua consequência é o *niilismo*, ou seja, a convicção de que a vida não tem nenhum valor em si, que pode assumir a forma de “um anseio pelo nada”³⁷³ como inscrito na sabedoria de Sileno segundo a qual aquilo que é melhor e mais preferível ao homem é “não ter nascido,

³⁷¹ GC §380.

³⁷² A §139.

³⁷³ GM, II §24.

não ser, *nada ser*; depois disso, o melhor é logo morrer”³⁷⁴. Em outra de suas figuras, esse niilismo se apresenta como uma fuga e maldição à realidade em busca da transcendência, denegrindo e negando “este mundo”³⁷⁵. A consequência então é que “todas as avaliações, distinções e aversões” do homem do conhecimento “são assim desvalorizadas e se tornam falsas”, de modo que ele se sente incapaz de louvar ou censurar”³⁷⁶. Por isso, tão-só da possibilidade de que se possam revirar todos os valores já se vê que essa “grande liberação, erupção de vontade e força de autodeterminação, é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem”³⁷⁷. Entretanto, esse não é um efeito do niilismo, pois para um espírito de exceção, que não consiga separar o dizer Sim do fazer Não, a desvalorização não resulta na incapacidade para avaliar. Diferente daquele primeiro niilista, cuja veleidade o conduz a uma negação da realidade, para um “espírito criador” se tratará antes de “sua imersão, absorção, penetração na realidade”. Mimetizando o tom profético dos niilistas europeus que polemiza, Nietzsche, referindo-se também a si mesmo em terceira pessoa, anuncia que um dia terá de vir esse “antiniilista e anticristão” que “nos salvará do ideal vigente” do qual ele próprio forçosamente nascerá, e que assim, “do grande nojo e da vontade de nada [...] tornará novamente livre a vontade e devolverá à Terra sua finalidade e ao homem sua esperança”³⁷⁸. Esse é o projeto mais geral da filosofia de Nietzsche e o sentido mais profundo que o leva a se proclamar o primeiro imoralista. Como a própria designação delata, trata-se de uma titulação negativa, mas que se requer ativa por sua contradicção se realizar por uma “vontade de ser si próprio, de destacar-se”, o que, segundo a terminologia de

³⁷⁴ NT §3.

³⁷⁵ GM, II §24.

³⁷⁶ HH §107.

³⁷⁷ HH, prólogo §3.

³⁷⁸ GM, II §24.

Nietzsche, descreve um “*páthos da distância*”³⁷⁹. No que segue, pretende-se reconstituir e justificar, sobretudo pelas opções que cada uma de suas polêmicas lhe puseram à disposição, *como* Nietzsche elabora essa instância filosófica além do bem e do mal que lhe permitiu determinar a “moral decadente” do homem do conhecimento. Para tanto, toma-se como fio condutor um procedimento de pesquisa que lhe acompanha, no caso, a sua *abordagem psicológica*. Afinal, como dito pelo próprio Nietzsche, fora uma adequada educação histórico e filológica (*i.e.*, conduzida por um genuíno “espírito histórico”) e seu senso para questões psicológicas que lhe permitiram alcançar a originalidade e a maturidade de sua filosofia³⁸⁰. Uma das razões certamente é que, enquanto muitos se inclinam por inquirir a verdade ou falsidade de uma crença, psicólogos como Nietzsche estão mais interessados nos motivos pelos quais alguém acredita naquilo que acredita e principalmente no valor dessa crença, vindo a ser por esta ordem de razões que se podem separar aqueles impelidos por um desencantado e enraivecido “gosto pelo que é estranho, dolorosamente paradoxal, problemático e absurdo na existência” dos outros nos quais vigora uma vontade “valente, magnânima e orgulhosa”³⁸¹.

Registra-se que o termo “psicologia” apenas se tornou usual em meados do século XVII com a distinção de C. Wolff entre “*psychologia empirica*” e “*psychologia rationalis*” e dizia respeito ao estudo dos fenômenos intelectuais e morais³⁸², partição oportunamente conservada no vernáculo alemão pelos vocábulos “*Bewusstsein*” e “*Gewissen*”. A associação entre psicologia e moral se torna problemática desde que Kant, ao propor que sua *Fundamentação da Metafísica dos*

³⁷⁹ CI, IX §37.

³⁸⁰ Ver §21, *supra*.

³⁸¹ GM, I §1. Ver §20, *supra*.

³⁸² A. Lalande, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 886.

Costumes deve “investigar a ideia e os princípios de uma *vontade pura* e não as ações e condições do *querer* humano em geral, as quais são tiradas da psicologia”, admite que até ali todos os demais moralistas teriam falhado justamente por, quanto aos juízos morais, “não separarem a parte empírica [psicológica e antropológica] da parte racional [pura]”³⁸³. Contudo, como bem analisa Schopenhauer, também essa projetada distinção que origina a “razão prática” de Kant, por “conhecer meramente razões formais de determinação em oposição às materiais que, como tal, determinam apenas uma faculdade de desejar inferior que age contra a superior” tem como pressuposto inconsciente uma psicologia racional³⁸⁴. Que em seus livros fala um psicólogo sem igual é para Nietzsche uma constatação indispensável a qualquer um de seus bons leitores de tal maneira que,

³⁸³ I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, prefácio, p. 15.

³⁸⁴ Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer sugere que a “árvore genealógica da razão prática” denuncia “uma doutrina que o próprio Kant contradisse profundamente, mas que, no entanto, encontrava-se para ele como [...] reminiscência de um modo de pensar precedente”, a saber, a psicologia racional. Segundo a psicologia racional, “o homem compõe-se de duas substâncias heterogêneas: o corpo material e a alma imaterial”, sendo a alma um ser cognoscente que ao executar suas ações independentemente do corpo manifestaria uma faculdade superior de conhecimento e desejo e, quando ligada ao corpo, uma faculdade inferior. Em sua faculdade superior, a alma seria “*intellectus purus*”, atuando por representações e/ou volições candidamente espirituais, conhecendo assim tão-só “conceitos abstratos, universais, inatos, ‘*aeterna veritates*’ e outros semelhantes” e desejando “apenas sob influência de tais representações espirituais puras”. Em sua faculdade inferior, o conhecer e o querer estão incorporados aos órgãos dos sentidos, união que obscurece e por vezes se opõe àquelas deliberações estritamente intelectuais porque estas nem sempre de adéquam ao que as excitações sensoriais sugerem à mente. “De uma reminiscência não claramente consciente de tal concepção”, julga Schopenhauer, “proveio a doutrina kantiana da autonomia da vontade que, tomada como voz da razão pura prática, é legisladora para todo ser racional” justamente por “conhecer meramente razões formais de determinação em oposição às materiais que, como tal, determinam apenas a faculdade de desejar inferior que age contra a superior”. Logo, a ideia de uma razão prática, com seus postulados que repousam sobre desígnios teológicos, explicar-se-ia pela inconsciente adoção da psicologia racional. Reencontra-se por tais análises uma intrínseca relação entre moral e psicologia cujo exame de sua articulação interna por Schopenhauer poderia ser prolongado a doutrinas que antecedem ou se seguem a de Kant. Parece ser este prolongamento que Nietzsche tem em vista ao tomar o citado estudo de Schopenhauer como caso exemplar para a caracterização do projeto de fundamentação da moral. Uma vez que Schopenhauer conserva a distinção *toto genere* entre caráter empírico e caráter inteligível inicialmente proposta na *Crítica da Razão Pura*, cabe a suspeita de se ele próprio também não conservou inconscientemente em sua filosofia os fundamentos da psicologia racional.

comparando-lhe aos demais filósofos e moralistas, ele não seria propriamente um psicólogo e sim, como dito, o primeiro psicólogo³⁸⁵. Revela então como fora “a psicologia do orgiástico enquanto sentimento transbordante de vida e força no interior do qual a dor age como estimulante” que lhe deu “a chave para o conceito do sentimento trágico”, incompreendido “tanto por Aristóteles quanto, sobretudo, por nossos pessimistas”³⁸⁶. Igualmente, “o psicólogo dentro de si” o conduziu a ver “os filósofos como os *decadentes* do helenismo, o antimovimento contra o gosto antigo e nobre”, sendo que “as virtudes socráticas foram pregadas porque haviam sido perdidas pelos gregos”³⁸⁷. Invertendo o juízo de Kant, Nietzsche sugere que é a psicologia que permaneceu impossibilitada de se desenvolver devido aos preconceitos e temores morais dominantes pelos quais até aqui esteve cativa³⁸⁸. Tendo-se em conta que “a força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e livre de pressupostos”, o ponto de partida de “uma autêntica *fisio-psicologia* é lutar contra resistências inconscientes no coração do investigador”. Diante disso, a psicologia moral – ou melhor, imoral – pode sarcasticamente reivindicar para si o título de “filosofia primeira”, “aquela para cujo serviço e preparação existem as demais ciências”, destronando a metafísica e se tornando “uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais”³⁸⁹.

30. Quanto à vantagem ou desvantagem das observações psicológicas, Nietzsche reconhece que aqueles guiados pelo *espírito de ciência* nelas encontram

³⁸⁵ EH, “Por que escrevo livros tão bons” §5; “Por que sou um destino” §6.

³⁸⁶ CI, X §5.

³⁸⁷ CI, X §3.

³⁸⁸ BM §23.

³⁸⁹ BM §23.

um acesso à mencionada verdade acre, feia, repulsiva, amoral e anticristã que amplia e estimula o conhecimento, enquanto os regidos pelo *espírito humanitário* nutrem “uma arraigada aversão à análise das ações humanas”, pois acreditar cegamente “na bondade da natureza humana” lhes parece “mais desejável para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica” que, não obstante útil em casos particulares, “torna os homens mais desconfiados” também para as crenças que mais contribuem para o “bem-estar da sociedade”³⁹⁰. A despeito de sua maior utilidade ou prejuízo aos homens, parece a Nietzsche que ao menos quanto à ciência da moral a dissecação psicológica se tornou indispensável, porquanto as consequências da incompreensão e insensibilidade neste campo “podem hoje ser vistas claramente depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos”, sendo que “com base numa análise errônea, *e.g.*, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa e que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica” de maneira que, “por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda nossa consideração do mundo”³⁹¹. Dada a extensão dos mencionados equívocos, nota-se que a relevância da inspeção psicológica não se restringe tão-só aos juízos morais. Se por sua confiança na moralidade sempre faltou à filosofia o problema da própria moral, *i.e.*, uma desconfiança acerca de como seu acordo quanto aos valores morais se originou e o valor destes valores, para não se recair nos mesmos preconceitos “o que unicamente se justifica por enquanto” é uma “reunião de material, formulação e ordenamento conceptual de um imenso domínio de delicadas

³⁹⁰ BM, I §1; HH §36.

³⁹¹ HH §37.

diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”, não se restringindo o exame a um compêndio fortuito e arbitrário da moralidade de um só ambiente, classe, religião, circunstância local e histórica, contrapondo enfim à *fundamentação racional* “a preparação de uma *tipologia da moral*”³⁹², condição necessária para uma contribuição à genealogia das morais. Por isso se caracterizam inicialmente as observações psicológicas como “uma ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”³⁹³. Uma vez descoberta a crença fundamental dos metafísicos na oposição de valores, Nietzsche contrapõe ao procedimento da *filosofia metafísica* (cuja “psicologia” lida com a relação entre os opostos “negando a gênese de um a partir do outro e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’”) àquele “mais novo dos métodos filosóficos”, a *filosofia histórica* (contíguo à ciência natural e que “constatou, em certos casos – e *provavelmente* chegará ao mesmo resultado em todos -, que não há opostos, [...] que na base dessa contraposição há um equívoco da razão”). Portanto, “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado graças ao nível atual da ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade e mesmo na solidão”³⁹⁴. Dessa maneira, um estudo da constituição,

³⁹² BM §186.

³⁹³ HH §37.

³⁹⁴ HH §1. Tendo-se em vista que Nietzsche considera HH um escrito polêmico para com Schopenhauer, convém contrapor o aspecto metodológico que a filosofia histórica parece demarcar frente à posição defendida na filosofia prática d’*O Mundo como Vontade e como Representação* [quarta parte, §53], a saber: “Em nossa opinião, é estar nos antípodas da filosofia imaginar que se pode explicar a essência do mundo com a ajuda dos procedimentos de história, por mais extremamente disfarçados que estejam; e é o vício em que se cai desde que, numa teoria da essência universal tomada em si, se introduz um devir, que seja presente, passado ou futuro, desde que o antes e o depois aí desempenhem um papel, seja

propriedades e transformações das coisas na natureza permite indagar se “existem absolutamente opostos”³⁹⁵ a não ser “no exagero habitual da concepção popular ou metafísica”; ou seja, se não se tem aqui “*sublimações* em que o elemento básico parece ter se *volatilizado*” conceptualmente e cuja associação dos componentes “somente se revela à observação mais aguda”³⁹⁶. Isso significa reexaminar aquelas contundentes proposições sobre as quais “todo mundo está de acordo”, colaborando *afirmativamente* para com a história dos sentimentos morais ao mostrar que apesar de “todo o valor que se deva atribuir ao verdadeiro, veraz e desinteressado, é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida”. Mais: que “aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas”³⁹⁷.

Conquanto Nietzsche não empregue a expressão nesse sentido, parece compatível com seu estilo assinalar sua psicologia como parte de uma *gaia ciência*, a única “cientificidade” que lhe interessaria alcançar por levar em consideração o

ele o menos importante do mundo, desde que, por coincidência, se admita, aberta ou furtivamente, no destino do mundo, um ponto inicial e um ponto terminal, depois de uma estrada que os une e sobre a qual o indivíduo, filosofando, descobre o lugar onde chegou. Este modo de *filosofar histórico* dá como produto quase sempre alguma cosmogonia. [...] Para cortá-las pela raiz, basta esta observação: o passado, no momento em que falo, é já uma *eternidade completa*, um tempo infinito desaparecido, em que tudo o que pode e deve ser deveria já ter acontecido. [...] Existe apenas um método sã de se filosofar sobre o universo; existe apenas um que é capaz de nos fazer conhecer o ser íntimo das coisas, de nos fazer ultrapassar o fenômeno: é aquele que deixa de lado a origem, a finalidade, o porquê, e que em todo lado apenas procura o *quid*”. Provavelmente Nietzsche concordaria com às críticas de Schopenhauer quanto ao dito filosofar histórico; todavia, não para abandoná-lo e sim para curá-lo da necessidade metafísica que justamente o conduz aos problemas acima destacados.

³⁹⁵ BM §2.

³⁹⁶ HH §1.

³⁹⁷ BM §2.

“testemunho dos sentidos”³⁹⁸. Ora, não seria exatamente por tal abstração da sensibilidade que Descartes lavra a certidão de nascimento da filosofia (da consciência) moderna?³⁹⁹. Adotar o testemunho dos sentidos não requer que se confirme imediatamente o que eles mostram - como concordar com os olhos que o sol é do tamanho de uma moeda -, mas tomá-los como a instância que se precisa investigar e aprimorar⁴⁰⁰. Para tanto, não interessam diretamente os processos físico-químicos que ocorrem nas células, tecidos, órgãos, dentre outras funções dos seres vivos, mas como certas exigências orgânicas para a preservação de uma

³⁹⁸ Ver §25, supra.

³⁹⁹ René Descartes, *Discurso do Método*, quarta parte: “[...] Examinando com atenção o que eu era e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo ou qualquer lugar em que eu existisse, mas que nem por isso podia supor que eu não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e que, para ser, não necessita de qualquer coisa material. De sorte que eu, *i.e.*, a alma [*mens*], pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este não nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”.

⁴⁰⁰ Isso também significa que, se não podemos ter nenhuma ciência por meio de uma investigação alheia ao testemunho dos sentidos, nem toda pesquisa que lhes seja atenta, apenas por isso, alcança a “cientificidade”. Como interpreta Oswaldo Porchat, pensando sobre a doutrina de Aristóteles quanto “ao caminho humano para o conhecimento”, explica que O filósofo “indica-nos o caminho a percorrer quando se busca o conhecimento das coisas segundo a mesma cognoscibilidade fundada em sua essência e natureza; tal caminho não é senão o mais natural e pressupõe o reconhecimento de que a cognoscibilidade de uma coisa, em sentido absoluto, não se reflete no conhecimento espontâneo por que ela nos é primeiramente acessível: porque as coisas mais conhecíveis, imediatamente, para nós e as por natureza, mais conhecíveis não são as mesmas, é que devemos, se queremos conhecer verdadeiramente as coisas, caminhar desde cedo o que para nós é mais claro até o que é mais claro em virtude de sua mesma natureza: temos necessariamente de partir do que é mais cognoscível segundo a sensação. Da sensação dependem as primeiras certeza e é das coisas individuais, que por ela conhecemos, que provêm os universais. Podemos, mesmo, dizer [com Aristóteles, *De Anima* III, 8, 432^a7-8] que ‘sem ter a sensação, absolutamente nada se poderia aprender nem compreender’, já que os inteligíveis se encontram nas formas sensíveis” [*Ciência e Dialética em Aristóteles*, p. 118-119]. Portanto, não há dúvidas de que Aristóteles parte da experiência dos sentidos, mas a questão para Nietzsche seria o quanto ele permanece fiel a este âmbito, ou seja, se com a distinção entre o mundo sublunar (onde habitam os seres que sofrem geração e corrupção) e o supra-lunar (dos seres que não sofrem nem geração e nem corrupção) não se extrapolaria o que nos é autorizado inferir pela sensibilidade.

determinada espécie de vida se cristalizam numa hierarquia de valores, delimitação pela qual se pode então circunscrever o escopo de suas “observações psicológicas”. Assim Nietzsche espera “transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos”⁴⁰¹. Metodologicamente, diante de “toda tábua de valor, de todo “tu deves” cunhado factualmente pela “história ou na pesquisa etimológica”, convém “primeiro uma interpretação e clarificação fisiológica” que é contígua a uma decifração psicológica sobre como suas exigências vitais foram revestidas por um sentido moral. Daí porque “todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia de valores”⁴⁰².

31. Quanto ao problema do valor das valorações até agora existentes, talvez nenhuma outra área se mostre mais fecunda para as observações psicológicas de Nietzsche do que a ciência da linguagem e, mais especificamente, a pesquisa etimológica⁴⁰³. Segundo lhe parece, “a linguagem pertence à época da mais rudimentar forma de psicologia e se hoje somos como que forçados a ainda propagar tais erros é porque “eles têm a seu favor cada palavra e cada frase que pronunciamos”⁴⁰⁴. Por isso é tão difícil “para os homens compreenderem sua ignorância sobre si mesmos, não só quanto ao bem e ao mal, mas acerca da ilusão de saber com precisão a cada passo como se produz a ação humana”⁴⁰⁵. Diferente daqueles que se situam após a guinada linguística contemporânea, Nietzsche não

⁴⁰¹ BM, I, nota.

⁴⁰² BM, I §17, nota.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ CI, III §5.

⁴⁰⁵ A §116.

concebe propriamente uma filosofia da linguagem e sim uma *psicologia da linguagem*. Mesmo que todas as línguas naturais tenham precipuamente uma função comunicativa, nem toda comunicação se restringe às línguas naturais. Nas poucas e relevantes indicações que faz a respeito, Nietzsche não está tão preocupado em como a linguagem afigura ou não o mundo, porém na maneira como os signos respondem a uma sempiterna capacidade e obrigação comunicativa⁴⁰⁶. Conjectura então que “quando as pessoas vivem juntas por muito tempo em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), [...] um mesmo número de vivências recorrentes obtém primado sobre aquelas de ocorrência rara”, sendo através delas que os indivíduos se entendem cada vez mais estritamente. Como lá onde os perigos são maiores a falta de compreensão mútua pode ser fatal para a proteção de um povo, estas experiências em comum são retomadas e associadas de maneira mais ou menos determinada por sinais-imagens, *i.e.*, conceitos, generalizações das quais as palavras são sinais sonoros cuja maior ou menor comunicabilidade está justamente nesta expressão do que é costumeiro, mediano, gregário. Verifica-se tal padrão já em todas as relações de amizade ou amorosas que se esvanecem “tão logo se percebe que um dos parceiros, usando as mesmas palavras, sente, pensa, pressente, anseia, receia de modo diferente do outro”. Pelo temor às consequências funestas do mal-entendido, não surpreende que as experiências compartilhadas sejam reforçadas e que se delimite tanto quanto possível a amplitude dos signos. Por isso “a história da linguagem é a de um processo de abreviação” no qual os mais sacrificados não são os incapazes de ordenar a miríade de sensações, pensamentos e afetos dos quais a linguagem surge

⁴⁰⁶ GC §354.

como um recorte dinâmico e sempre na direção das carências comuns, mas os que não se contentam em restringir esta multiplicidade às experiências vulgares⁴⁰⁷. De sua psicologia da linguagem, Nietzsche interroga mais atentamente as relações entre representações e sentimentos, porque tais necessidades comunicativas permitem inferir como certas exigências fisiológicas se cristalizaram em signos mais ou menos definidos. Quando o homem cunhou designações e demais comportamentos verbais, imaginou “expressar com palavras o supremo saber sobre as coisas”, estabelecendo “um mundo próprio ao lado de outro, um lugar que considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”⁴⁰⁸. Todavia, “onde os homens do passado colocavam uma palavra e acreditavam ter feito uma descoberta”, estavam alheios ao fato de que “havia tocado num problema e, supondo tê-lo resolvido”, interpuseram, pelo contrário “um obstáculo para sua solução”⁴⁰⁹. Por tomarmos equivocadamente a unidade das palavras como uma garantia da unidade das coisas⁴¹⁰, “penetramos no âmbito do mais cru fetichismo”⁴¹¹ quando reencontramos muitas das antigas distinções que nelas imperam quando vemos por toda parte “agentes e atos, a vontade como causa, acreditamos no ‘Eu’ como ‘ser’ ou ‘substância’”⁴¹². Como aponta Hans-Georg Gadamer, já a definição de Aristóteles do homem como um ser dotado de *logos* associa diretamente razão e linguagem⁴¹³, e com isso se pode melhor

⁴⁰⁷ BM §268. Antagonizando ali uma das noções predominantes na Metafísica do Amor de Schopenhauer, Nietzsche observa que o temor ao eterno mal-entendido “é o gênio benévolo que tantas vezes previne homens e mulheres de contrair ligações precipitadas, que os sentidos e os corações lhe recomendam – e não algum schopenhauriano ‘gênio da espécie!’”.

⁴⁰⁸ HH §11.

⁴⁰⁹ A §47.

⁴¹⁰ HH §14.

⁴¹¹ CI, III §5.

⁴¹² CI, III §5.

⁴¹³ Hans-Georg Gadamer, “Homem e Linguagem”, p. 117.

compreender como Nietzsche denuncia que a “razão na filosofia” se desenvolveu por uma objetivação dos recursos gramaticais, sendo, portanto, uma “metafísica da linguagem”⁴¹⁴.

Trazendo-se à tona os pressupostos básicos dessa metafísica da linguagem, Nietzsche fornece instrumentos para uma decisiva crítica da suposta “necessidade metafísica” ao analisar que “os conceitos filosóficos”, embora pareçam surgir sem relação entre si, são como que impelidos em determinadas direções que já se encontram pré-estabelecidas em seus códigos comunicativos. As doutrinas preenchem “um certo esquema básico de filosofias possíveis” por serem conduzidas numa ordem mais ou menos definida que segue “o domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais”. Sócrates está assim correto quando julga que aprender é tão-só “rememorar”, caso se acrescente que esta rememoração se trata de um reconhecimento da própria constituição linguística de nossos pensamentos, cuja atávica ligação uns com os outros faz inclusive com que “o caminho pareça interdito a outras possibilidades de interpretação do mundo”. Isso significa que, devido à psicologia rudimentar que lhe marca a origem, qualquer língua contém superstições gramaticais que ficam arraigados nos falantes e tal mecanismo de reações semânticas exibidos numa linguagem tende a ser inconscientemente projetado ao nosso redor. Assim, “o curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples”, a saber: que onde há parentesco linguístico há também “uma comum filosofia da gramática”⁴¹⁵. Todo o *organon* aristotélico e, por conseguinte, toda a lógica clássica, podem então ser reinterpretados como uma explicitação e reificação dos recursos da língua grega e

⁴¹⁴ CI, III §5.

⁴¹⁵ BM §20.

latina cuja influência ainda presente quanto ao estudo da gramática pode ser verificada em qualquer manual do ensino primário - atente-se, *e.g.*, para a definição de substantivo como “o nome que designa os seres em geral”⁴¹⁶. A mencionada necessidade metafísica seria enfim nada mais do que uma inaudita coerção gramatical. Numa posição que tanto se defronta contra a psicologia daqueles que defendem o inatismo das ideias quanto de seus adversários que atribuem a origem das categorias do entendimento ao contato mais ou menos direto para com a experiência, Nietzsche, ao tomar a linguagem não só como instrumento, mas também como traço estruturante do pensamento, sentencia que “filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de *sujeito* teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos e muçulmanos”⁴¹⁷.

⁴¹⁶ No que serve como um esclarecimento e complicação dessas indicações de Nietzsche, Chang Tung-Sun em sua “Teoria do conhecimento de um filósofo chinês”, p. 167-177, faz ver que “é preciso, em primeiro lugar, tratar simultaneamente a teoria do conhecimento e a história cultural; em segundo, não é apenas o pensamento social concreto que tem seu fundamento social: as formas lógicas e as categorias teóricas também têm os seus determinantes culturais; terceiro, a diferença entre o pensamento ocidental e o oriental pode ser explicada por esse ponto de vista; quarto, a partir daí, pode-se compreender a filosofia ocidental é apenas uma forma particular de conhecimento característica da cultura ocidental. [...] Desnecessário ir buscar muito longe a razão da natureza social do conhecimento teórico: tem-na, por ser um raciocínio expresso em termos da linguagem, ao qual, em terminologia científica, dá-se o nome de ‘raciocínio linguístico’, [sendo que] todo pensamento, para articular-se, só o poderá fazer através da linguagem ou do símbolo. [...] Os lógicos ocidentais consideram assunto pacífico que o objeto da Lógica seja o conjunto de regras do raciocínio humano. Esta suposição, entretanto, não é inteiramente justificada. Tomemos, *e.g.*, a Lógica aristotélica, que se baseia evidentemente na gramática grega. As discrepâncias entre as formas gramaticais do latim, do francês, do inglês e do alemão não acarretam qualquer diferença entre a Lógica aristotélica e as regras do raciocínio próprios dessas línguas, porque elas pertencem à mesma família linguística indo-europeia. Aplicada no entanto ao pensamento chinês, essa lógica revelar-se-ia inadequada. Por conseguinte, não é lícito acompanhar os lógicos ocidentais quando admitem como certo que sai Lógica constitui regra universal do raciocínio. Na medida em que o objeto da Lógica está nas regras de raciocínio implícitas na linguagem, a expressão desse raciocínio deve ser implicitamente influenciada pela estrutura da linguagem, e as diferentes famílias linguísticas terão formas de Lógica mais ou menos diferentes”.

⁴¹⁷ BM §20.

Uma tal psicologia da linguagem que se orienta por esclarecer as condições vitais (motivos, intenções, circunstâncias, etc.) da comunicação jamais se poderia realizar por uma análise lógica de proposições, seja por esta desconsiderar os falantes quanto porque a mencionada confiança secular desta na probidade de seus juízos é parte do que precisa ser esclarecido.

Uma vez que aquilo que interdita outras possibilidades de se olhar para dentro do mundo não são apenas as próprias palavras e sim a dita compreensão gramatical da língua, Nietzsche submete à crítica a subjetividade moderna e sua presunção de que em todo pensamento é necessário haver um “eu” que pensa. Meditando que se deve “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que se pudesse imaginar a menor dúvida”, Descartes pretere aos costumes, ao testemunho dos sentidos, a todas as razões que até ali tivera por demonstrações, a própria separação entre sonho e realidade, para só parar diante da constatação de que “enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria *necessariamente* que eu, que pensava, fosse alguma coisa”. “Notando que essa verdade, a saber, que *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar”, Descartes julgou que “podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”⁴¹⁸. Não parece ser uma extravagância cétrica quando Nietzsche suspeita que em tal “constatação” se oculta o “hábito gramatical” cuja orientação faz conceber que “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo” não há pensamento sem um “eu” ou pelo menos um “isso” que pensa⁴¹⁹. Por uma análise do processo que se exprime na sentença “eu penso”, Nietzsche julga encontrar uma série de

⁴¹⁸ R. Descartes, *Discurso do Método*, quarta parte.

⁴¹⁹ BM §17:

afirmações temerárias de difícil ou até impossível comprovação, no caso, “que *tem* de haver necessariamente algo que pensa”, “que existe um *Eu*”, “que sou *eu* que pensa”, “que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa”. Entretanto, cabe duvidar “de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá direito de falar de um *Eu*, e até de um *Eu* como causa, e por fim de um *Eu* como causa de pensamentos?”. Afinal, saber o que é o pensar requer que se esteja consciente que este não é “sentir ou querer”, ou seja, “pressupõe que eu compare um estado momentâneo com outros estados que em mim conheço para determinar o que ele é”, sendo justamente “devido a essa referência retrospectiva” que o pensamento enquanto tal não tem nenhuma “certeza imediata”⁴²⁰. Logo, este “eu” ou mesmo o “isso” são antes uma interpretação do processo e, medita Nietzsche, trazendo à luz essa “filosofia da gramática”, talvez possamos nos livrar da “necessidade atomista” – contígua à “necessidade metafísica” - que levou alguns a cunhar, diante dos fenômenos físicos, o átomo como o suporte material pelo qual uma “força” se origina e atua e, diante dos fenômenos psicológicos, a crença no “atomismo da alma”, a interpretação “que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, uma mônada, um *atomon*”⁴²¹, base hiperfísica da criticada “psicologia racional” e da própria “filosofia metafísica”. Se o ego é uma explicação equívoca da “alma” [*Seele*], não cabe concluir que seria “necessário se livrar com isso da ‘alma’ mesma, desprezando”, como anseiam alguns naturalistas, “a uma das mais *antigas* e veneráveis hipóteses”. Pelo contrário, eliminada da ciência a crença numa “alma imortal” inteiramente distinta do corpo, “está aberto o caminho para novas versões e refinamentos” como a hipótese de uma “alma mortal”,

⁴²⁰ BM §16.

⁴²¹ BM §20; §12; §17.

“alma como pluralidade do sujeito” ou “alma como estrutura social de impulsos e afetos”⁴²².

32. A crítica à “superstição dos lógicos” é um caso particular – mesmo que exemplar – de um reexame da relação entre causa e efeito, porquanto a convicção de que em todo pensamento deve haver um eu que pensa está contida na pressuposição de que, dado um efeito, há necessariamente uma causa. Como bem analisa Kant, David Hume jamais duvidara “que o conceito de causa era exato, prático, indispensável relativamente a todo o conhecimento da natureza”, porém que tal conceito não poderia ser concebido pela razão *a priori* e não possuía uma verdade independente de toda experiência, concluindo assim que “todos os conhecimentos pretensamente *a priori* não eram senão experiências comuns falsamente estampilhadas”⁴²³. Entretanto, Hume, preocupado com a origem psicológica da noção de causalidade, se por um lado não concede que “uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, segue-se necessariamente que uma outra também deve ser posta”⁴²⁴, por outro considera que a natureza humana é de tal modo que apenas podemos pensar ao fazermos tais associações. É exatamente essa constituição da natureza humana que Nietzsche se põe a redarguir, julgando-a

⁴²² BM §12. Rigorosamente falando, seria mais apropriado dizer que, com a eliminação da hipótese de uma alma imortal, está como que “reaberto” o caminho para novas versões e refinamentos acerca da alma, pois o *De Anima* de Aristóteles, contraponto clássico às *Meditações* de Descartes, já se colocava diretamente esta via.

⁴²³ I. Kant, *Prolegômenos*, p. 14-16. Como se diz em HH II, (AS) §11: “Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, isola cada ato. [...] A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavra e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na linguagem que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente”.

⁴²⁴ I. Kant, *Ibidem*.

menos um “fato inalterável do homem” do que algo que veio-a-ser, no caso, um processo evolutivo que encontra suporte pelas descobertas dos naturalistas ingleses. Por uma ficção heurística quanto à “origem do conhecimento” e a “origem do lógico”, Nietzsche analisa a hipótese segundo a qual na gênese de nosso desenvolvimento cognitivo “o intelecto nada produziu senão erros”, sendo que alguns deles se cristalizaram porque “se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie”. Supõe então que, para seres em constante perigo e recursos limitados, quem não aprendesse a distinguir o acontecimento casual do frequente, “a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como presente”, ou subsumisse muito lentamente e não soubesse distinguir com segurança o que lhe era proveitoso quanto à alimentação e ao hostil, tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que aprendesse a “calcular, contar, confiar” e logo descobrisse igualdade e necessidade em tudo que era tão-só semelhante ou ocasional⁴²⁵.

Por essa naturalização das categorias do entendimento em oportuna consonância com a teoria da evolução das espécies, Nietzsche julga que a origem e desenvolvimento do lógico ou da causalidade na mente humana decorrem justamente dos erros e tendências ilógicas ou casuais que selecionaram aquelas propriedades num mundo alheio à unidade ou determinação, de tal modo que “incontáveis outros seres que inferiam de maneira diversa do que agora inferimos, desapareceram: e é possível que esta fosse mais verdadeira!”⁴²⁶. Afinal,

⁴²⁵ GC §111, GM, II §1.

⁴²⁶ Algumas pesquisas atuais acerca da biologia do comportamento parecem corroborar as intuições seminais de Nietzsche. Na apresentação ao *Gene Egoísta* de R. Dawkins – obra que desenvolve uma visão da teoria da seleção das espécies à luz da posterior descoberta do DNA -, Robert Trivers comenta que “Se (tal como Dawkins argumenta) a mentira é fundamental na comunicação animal, então a capacidade de detectá-la deve ser fortemente selecionada. Isso conduziria, por sua vez, à seleção de uma certa capacidade de autoengano,

especialmente naquele período, “todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão *cética*, já constituía em si um grande perigo para a vida”, sendo razoável supor que “nenhum ser vivo teria se conservado caso a tendência oposta de afirmar antes de adiar o julgamento, de errar e inventar antes de aguardar, de assentir antes de negar, de julgar antes de ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força”⁴²⁷. Sobreviver e perecer ali não se determinou pela falsidade ou verdade dos juízos, mas somente por aquelas crenças que se mostraram proveitosas à conservação e as que permitiram ou até favoreceram a extinção. Quando viver e conhecer pareciam contrários um ao outro, “nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura” e, dessa maneira, uma série de julgamentos apressados e superficiais se tornaram “quase um patrimônio fundamental dos seres humanos”, *e.g.*, de que todo acontecimento tem uma causa, “que existem coisas duráveis, matérias, corpos”, “que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre; que o que é bom para mim também é bom em si”⁴²⁸. Note-se que Nietzsche designa aqui como “erro” não apenas uma apreensão inadequada deste ou daquele fenômeno, mas sobretudo a compreensão simplificada de estados de coisas complexos e multifacetados.

Mas se em princípio “parecia que não poderíamos viver com a verdade, que todo o nosso organismo estava ajustado para o oposto dela”, como pôde surgir uma compulsão para o verdadeiro? Provavelmente quando proposições antagônicas se

i.e., de tornar inconscientes alguns fatos e motivações, com vistas a não trair – por meio de sinais sutis de autoconsciência – a dissimulação colocada em prática. Assim, o ponto de vista convencional de que a seleção natural favorece os sistemas nervosos que produzem imagens cada vez mais precisas do universo é provavelmente uma visão muito ingênua da evolução mental” [p. 29].

⁴²⁷ GC §111.

⁴²⁸ GC §110.

mostraram aplicáveis à vida e houve ocasião para “discutir o seu maior ou menor grau de *utilidade*”. Há também o caso daquelas proposições que, em princípio, não se mostraram nem úteis e nem prejudiciais, um excedente “lúdico e/ou prazeroso” do “impulso intelectual” que acompanhavam. À proporção em que aquelas alternativas à preservação se tornaram mais numerosas – bem como pela maior assimilação das crenças incidentais -, “o cérebro foi sendo preenchido por tais juízos e convicções [...] e não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido da luta pelas ‘verdades’[...]: o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente foram incluídos, como necessidade, entre as necessidades”⁴²⁹. Quando de novas situações de interação social, quem sabe “na mudança que sobreveio quando o homem se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”⁴³⁰, outros comportamentos passaram a ser também indispensáveis para a sobrevivência e com isso todas aquelas atitudes antes fatais, ou seja, “más” – “escrutínio, negação, desconfiança, contradição”, etc. –, “foram subordinadas ao conhecimento e postos a seu serviço, ganhando o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é *bom*”. Portanto, “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas [...] no seu grau de incorporação, em seu grau de condição para a

⁴²⁹ GC §110. Quanto à origem da verdade, Nietzsche ocupa uma posição incômoda aos litigantes do debate psicologista, visto que embora aceite que a origem do impulso ao verdadeiro se dá pelo contato com a experiência, no entanto seu desenvolvimento decorre justamente dos erros e tendências ilógicas que promoveram e conservaram aquelas propriedades num mundo alheio à unidade ou igualdade. Se Gottlob Frege pôde rechaçar a redução da lógica à psicologia proposta por Brenno Erdmann ao mostrar que não se pode fundar a objetividade do ser verdadeiro no mero assentimento subjetivo é porque este também pressupunha a objetividade da ciência e da verdade, preocupado antes com a lógica do que com a psicologia [L.H.L Santos, *O Olho e o Microscópio*, p.32-41]. Para seus interesses, Nietzsche não precisa sequer aceitar ou negar que haja de fato leis do ser verdadeiro, mas simplesmente que há indivíduos que usam o predicado “verdadeiro” nestas ou naquelas situações.

⁴³⁰ GM, II §16.

*vida*⁴³¹. Indo um passo adiante em sua epistemodiceia, Nietzsche conjectura que, após a busca pela verdade ter se tornado parte da existência, provando-se também uma força vital, houve o encontro violento entre os impulsos que promoveram o conhecimento e os que sustentaram os antiquíssimos erros fundamentais, embate que, quando se firmou num mesmo homem, originou o *pensador*, aquele para o qual “a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada”. Com isso se corrobora tanto a hipótese de que nossa faculdade cognitiva veio a ser quanto se rejeita que haja um instinto ou impulso natural para o conhecimento, conferindo-se maior plausibilidade à provocativa tese de que um “impulso ao desconhecimento” ou uma “vontade de ilusão” sejam anteriores e mais fundamentais à vida.

Sem dúvida se pode questionar a pertinência de tais ficções heurísticas. Contudo, caso tenhamos em mente uma peculiaridade que a investigação psicogenealógica incorpora da filologia, disciplina a qual Nietzsche lecionara e que por vezes repetira a importância para a atividade filosófica quando adequadamente compreendida⁴³², percebe-se, se não a necessidade, pelo menos a plausibilidade desse procedimento. Um estudo filológico acerca da evolução de uma língua exige o trato com documentos de diferentes épocas que atestem modificações no nível ou níveis que se deseja apreender. O *corpus* por vezes se revela insuficiente para uma descrição precisa, devido ou a carência de dados ou a uma lacuna temporal expressiva entre um registro e outro. A essa dificuldade, um dos recursos da filologia é, grosso modo, com base numa hipótese acerca das mudanças do léxico ou da estrutura gramatical, reconstituir diacrônica e metodologicamente estágios intermediários entre um estado e outro da língua a partir de dados já conhecidos.

⁴³¹ GC §110.

⁴³² CE II, prólogo; A, prólogo §5.

Um procedimento análogo quanto ao nível semântico-pragmático parece estar na matriz da indagação de Nietzsche acerca da origem e desenvolvimento dos sentimentos morais e assim apoia subsidiariamente a citada ficção heurística. Com tal recurso à ciência da linguagem, Nietzsche então submete as proposições consignadas à teoria da evolução das espécies – cujo interlocutor direto é o Réalismo e seu principal interesse é a relevância moral (ou imoral) de tais indicações – ao “conhecimento histórico”⁴³³, questionando não os dados obtidos pelos naturalistas ingleses e sim as interpretações psicológico-morais destes acerca daqueles.

33. Por isso, uma maior atenção às descobertas da fisiologia e da zoologia permite completar a conspurcação dos fundamentos da subjetividade moderna – sempre em vista dos referidos preconceitos e temores morais dos “psicólogos” - pela suposição de que poderíamos “pensar, sentir, querer, recordar”, enfim “agir” no sentido mais exato da palavra sem que nenhum desses comportamentos necessitasse se tornar *consciente de si mesmo* para ser o caso e, desse modo, o problema de como nos tornamos conscientes adquire outra dimensão quando se percebe que “a vida inteira nos seria possível sem que, por assim dizer, ela como que se olhasse num espelho”⁴³⁴. Mas dizer que penso, sinto e desejo sem uma consciência dessas condutas não seria equivalente a afirmar que não sei que penso, sinto e desejo? Sim, porém não saber que penso, sinto e desejo não significa que efetivamente não o faça. Quando se está aprendendo uma língua estrangeira, os professores costumam ensinar que se evite o pensar antes ou simultâneo ao dizer,

⁴³³ HH §37.

⁴³⁴ GC §354. Que aqui Nietzsche tenha em vista desmentir Schopenhauer fica evidente pelo título da seção, “Do ‘gênio da espécie’”, expressão cunhada por aquele em sua *Metafísica do Amor*.

treinando-nos para simplesmente “falar”; ou seja: falar proficientemente uma língua não requer que se traduza em pensamento de um idioma nativo para outro ou elaborar previamente o que depois se dirá, mas apenas pensar falando, sem autoconsciência do que se está a dizer, como que se deixando levar pelo fluxo da linguagem. Tal comportamento também nos acompanha a cada ato de fala em nossa língua materna, pois, para falarmos, não precisamos, além disso, “estarmos conscientes” sobre o que dizemos. Logo, exigir uma consciência como um estado ou epifenômeno que acompanha o que se está a dizer não só é uma hipótese supérflua como sua presença antes indica uma limitação ou incompetência linguística do falante. O mesmo parece ser o caso quanto ao sentir, querer, desejar, etc. Se isto está correto, para que então a consciência? Que tipo de impulso nos conduziu a autoconsciência? O citado temor às consequências do mal-entendido permite a Nietzsche conjecturar que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa ou animal e que esta capacidade de comunicação remete à *necessidade de comunicação*. Se o homem, um animal ameaçado e desprotegido, precisava de seus iguais, isto o estimulou a adquirir meios cada vez mais sofisticados de interação e compreensão mútua através dos quais exprimisse carências e vontades e assegurasse uma cooperação que o fortificasse frente aos predadores naturais e outros infortúnios. Para tanto, precisava-se dizer com precisão sempre maior o que lhe faltava, afligia ou estimulava, ou seja, precisava-se discernir e ser capaz de expressar sempre com maior exatidão acerca de si mesmo. Daí Nietzsche propor que a necessidade de comunicação imperou para que desenvolvêssemos uma maior capacidade de comunicação cuja peça mais refinada e por vezes excessiva talvez seja a consciência.

Então, se “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do *tomar-consciência-de si da razão*) andam lado a lado”, Nietzsche pode concluir que “apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si” e que assim “a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas daquilo que nele é natureza comunitária e gregária”, sendo “apenas uma rede de ligação entre as pessoas”, “uma ponte [linguística] entre um ser humano e outro”, “que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial)”; portanto, um engenhoso artifício social de sobrevivência e fortalecimento. Embora “todas as nossas ações, no fundo, sejam pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, [...] tão logo as traduzimos para a consciência *não parecem mais sê-lo*”, pois ali “nosso pensamento é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência [...] e traduzido de volta para a perspectiva gregária”. Por isso, “o pensar que se torna consciente é apenas a menor parte, a mais superficial, a pior, digamos”, pois “toda a vontade de *entender a si próprio* da maneira mais individual possível, de *conhecer a si mesmo*”, sempre traz à tona o que nos é “médio”, comum⁴³⁵.

De que “a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja um mundo generalizado, vulgarizado”, decorre “o *verdadeiro fenomenalismo* [*Phänomenalismus*] ou *perspectivismo* [*Perspektivismus*] tal como” Nietzsche o entende⁴³⁶. Dito de outro modo: a maneira pela qual conhecemos os fenômenos ou representações, tratados por Kant e Schopenhauer como decorrentes de categorias cognitivas necessárias à experiência

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Ibidem.*

possível nada mais são do que a hipóstase semântica das generalizações linguísticas de uma comunidade quanto às exigências que lhe pareciam indispensáveis para sua sobrevivência. Por conseguinte, pelo “movimento da autoconsciência” não cabe procurar por “um olho voltado para nenhuma direção”, uma “razão pura”, “espiritualidade absoluta” ou “conhecimento em si”, pois o que nosso intelecto pode alcançar é que “existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” das coisas. A relevância metodológica aqui é aprender a “utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”, convindo afastar a “fábula conceptual que estabelece um puro sujeito do conhecimento, isento de vontade e alheio ao tempo e a dor”, pois mesmo que fosse uma alternativa real, “eliminar a vontade inteiramente e suspender os afetos sem exceção seria como ‘castrar’ o intelecto”. Se há apenas um conhecimento perspectivista das coisas, então “objetivo” e “subjetivo” passam a designar em Nietzsche uma diferença de grau, uma vez que “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar sobre essa coisa, mais completo será o nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” e, inversamente, uma investigação “subjetiva” é aquela na qual uma menor quantidade e/ou qualidade de afetos se associarem à interpretação de uma coisa⁴³⁷.

⁴³⁷ GM, III §12. O assim chamado “perspectivismo” se tornou um dos tópicos mais visitados pela recepção crítica do pensamento de Nietzsche, que tratou inclusive de complementar as poucas referências do autor a esta noção nas obras publicadas e/ou preparadas para publicação pelo uso indiscriminado das notas preparatórias. Não obstante Nietzsche seja bem mais cauteloso e lacônico do que seus intérpretes quanto ao perspectivismo, se suas indicações são exíguas para melhor precisar diretamente o que este significa e qual seu alcance, negativamente elas permitem inferir ao menos aquilo que ele não é. O perspectivismo *não é um relativismo*, clássico ou moderno, pois não propõe que todo o nosso conhecimento é relativo a cada observador ou mesmo a alguma determinada cultura. Isso porque as perspectivas dizem respeito às estruturas semântico-pragmáticas arraigadas a uma determinada *forma de vida*, gestadas socialmente, mas pela decisiva interação com o ambiente. Logo, por um lado, não dependem do arbítrio de um indivíduo; por outro, embora

Desse longo processo segundo o qual a consciência se desenvolveu pela pressão das necessidades de comunicação, Nietzsche infere que “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si”, e que, por isso, “um excesso dessa virtude e arte da comunicação” se apresenta “nos artistas, assim como nos oradores, pregadores, escritores”⁴³⁸. Daí que estes “herdeiros e esbanjadores” são talvez capazes de encontrar formas até então “desconhecidas” de comunicar acerca de si e do humano, de transpor para signos experiências inauditas, de comunicarem um *páthos*⁴³⁹. Logo, se ao visarmos aos aspectos conscientes da comunicação estamos tão-só explorando o que é gregário, ao explorarmos os aspectos não-conscientes se pode trazer à tona não o que é individual – pois individual é tão só uma decomposição do social -, mas o que é singular, único. Logo, é um equívoco manusear o perspectivismo pela chave de leitura da teoria do conhecimento, porque aqui Nietzsche novamente vê a ciência pela ótica da arte e a arte pela ótica da vida. Aliás, de que haja inúmeras perspectivas com grau próximo ou idêntico de justificação epistemológica, não se segue a impossibilidade filosófica de se determinar quais são as mais apropriadas caso questionemos sua importância vital, em que medida afirmam ou negam a vida.

originadas e conservadas socialmente, as perspectivas dependem antes da relação entre a comunidade e o meio, sendo assim as variações culturais um efeito e não uma causa daquela relação. Além disso, o perspectivismo *não é um niilismo*, pois não assume que todas as perspectivas têm mesmo valor e que não podemos avaliar – questão irreduzível ao problema epistêmico acerca da verdade ou falsidade dos pontos de vista -, mas sim que há perspectivas, sob a ótica da vida, superiores e inferiores. Tal hierarquia não assenta em qualquer argumento epistemológico (ad rem) como sugere Alexander Nehamas [*Nietzsche: life as literature*, cap. 2] e sim na diferença entre ascensão e decadência dos impulsos vitais. Dito diretamente: duas doutrinas, mesmo que equivalentes no âmbito epistêmico, podem ter valores distintos sob a ótica da vida.

⁴³⁸ GC §354.

⁴³⁹ Sobre como se pode comunicar um *páthos*, ver §9, supra.

34. Uma vez desmitificados o “eu” ou a “consciência de si”, como o primeiro psicólogo e imoralista pretende então utilizar a diversidade de perspectivas e afetos para decifrar os sentimentos morais? Tomando-se novamente o filósofo como exemplo, recorde-se que a filosofia fora descrita como uma arte da transfiguração das necessidades fisiológicas para a preservação e eventual fortalecimento de um modo de viver. Essa transfiguração [*Transfiguration*], entendida como elaboração espiritual e/ou conceptual de estados sãos ou mórbidos, recobre o que a psicanálise consagrou posteriormente pelo termo “sublimação”⁴⁴⁰ [*Sublimieren*]. Etimologicamente, o vocábulo remonta ao Alemão medieval, tradução do latim *sublimare*, e fora empregado nessa acepção por Goethe, Novalis e Schopenhauer. Quando propõe uma química de representações e sentimentos, Nietzsche ainda usa a expressão em seu sentido tradicional, porém já opera ali um deslocamento de seu contexto da ciência natural por empregá-lo para analisar as condutas morais. Tal sugestão se torna um efetivo remanejamento semântico quando, no segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, fala-se em sublimação sexual, dando-se à palavra pela primeira vez sua conotação contemporânea⁴⁴¹. Todavia, parece correto, como interpreta Walter Kaufmann, que

⁴⁴⁰ As considerações aqui acerca da sublimação seguem, no essencial, as indicações de Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 215-227. Segundo Kaufmann, o principal equívoco dos poucos que até então examinaram os aspectos psicológicos na filosofia de Nietzsche teria sido a completa desconsideração da função central que a sublimação ocupa em seus escritos.

⁴⁴¹ HH II, [OS] §95: “*Amor*: - O mais refinado artifício que o cristianismo tem de vantagem sobre as demais religiões está numa palavra: ele fala de amor. Dessa maneira ele se tornou a religião lírica (enquanto, em suas duas outras criações, os semitas deram ao mundo religiões épico-heróicas). Na palavra ‘amor’ há algo de tão ambíguo, tão sugestivo, que fala tanto à recordação e à esperança, que mesmo a mais fraca inteligência e o mais frio coração percebem algo do cintilar desse termo. A mulher mais sagaz e o homem mais vulgar pensam, ao ouvi-lo, nos instantes relativamente mais desinteressados de toda a sua vida, mesmo que Eros não tenha voado a grande altura no seu caso; e as inumeráveis pessoas que sentem falta do amor, por parte dos pais, filhos ou amados, nas sobretudo aquelas da

para Nietzsche é a aquisição de *potência* – noção que receberá atenção especial mais adiante - e não a satisfação de estímulos sexuais e/ou eróticos que está na fonte da sublimação, ficando claro assim em que sua doutrina diverge diretamente de sua equivalente psicanalítica. Mas como opera a sublimação? Ao investigar o “motivo último” do autodomínio e da moderação, o primeiro psicólogo propõe que estas dizem respeito ao combate a um impulso dominante “que nos atormenta com sua impetuosidade”, tratando-se, portanto, da transformação de um motivo primitivo e sua colocação a serviço de fins considerados mais elevados. O que nos conduz a tal conflito não é uma mera decisão intelectual ou o querer imediato, pois aqui “nosso intelecto é antes um instrumento cego de um outro impulso rival”, de modo que quando “acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso é, no fundo, um impulso *que se queixa do outro*”, uma disputa do que coexiste num mesmo indivíduo e que por vezes alcança a consciência⁴⁴². Note-se, *e.g.*, casos em que um sujeito consumido por um vício se queixa das dificuldades para abandoná-lo ou alguém confronta sua lassidão com o desejo de adquirir maior potência, sendo que, tanto nestas quanto em outras situações, “o intelecto precisa tomar partido”, ajudando a este ou aquele instinto com *bons motivos*. É nesse sentido, a saber, como uma estrutura social de impulsos e afetos, que Zaratustra diz que “o corpo é uma *grande razão*, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua *pequena razão*, meu irmão, a qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo de tua

sexualidade sublimada [*sublimierte Geschlechtlichkeit*], fizeram no cristianismo seu achado”.

⁴⁴² A §109. BM §36: “pensar é apenas a relação dos impulsos entre si”.

grande razão”⁴⁴³. Trata-se, portanto, de avançar na mencionada hipótese de uma “alma mortal” e “estrutura social de impulsos e afetos”, sendo a consciência de si apenas uma parte – mesmo que destacada – desta “pluralidade do sujeito”.

Quanto a este combate propriamente dito, Nietzsche indica que há seis métodos diferentes para se enfrentar a veemência de um impulso: (i) “fixar uma estrita regularidade na sua satisfação”, tornando-o gradativamente inane por certos intervalos de tempo; em seguida, (ii) “evitar as ocasiões para se satisfazer o impulso”, enfraquecendo-o por sua não-satisfação; (iii) “estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das consequências ruins, do orgulho ofendido)” de maneira que, após sua satisfação, “o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso”; uma vez constituído tal sentimento doloroso, uma alternativa é (iv) “entregar-se à satisfação selvagem e irrefreada do impulso” para que, com tal liberação de energia, este esmoreça e permita que o nojo concomitante a sua efetivação o subjogue; (v) “fazer um deslocamento de suas quantidades de energia”, como ao dedicar-se a certas atividades estafantes ou outros estímulos poderosos, “guiando para outros canais o pensamento e o jogo das forças físicas”; numa medida desesperada, pode-se (vi) “oprimir toda a sua organização física e psíquica” para assim debilitar também o impulso veemente⁴⁴⁴. Por advirem de uma mesma fonte, pode-se então ver que “entre as ações boas e as más não há uma

⁴⁴³ Z, I, §4.

⁴⁴⁴A §109. Literalmente, Nietzsche assevera que estes seriam “seis métodos *essencialmente* diferentes de combater a veemência de um impulso”. Todavia, o próprio trata de estabelecer uma contiguidade entre (i) e (ii), sendo aquele como que um passo anterior a este, além de que (iv) pressupõe o aumento de um sentimento de desgosto tal como projetado em (iii), o que permite inferir uma relação entre ambos. Por isso, a ordem pela qual tais métodos são aqui citados é diferente da redigida por Nietzsche a fim de melhor explicitar tais relações e se discorda de que todos sejam distintos entre si, cabendo tal cisão, como se sugere adiante, tão-só entre os cinco primeiros e o último.

diferença de espécie, mas de grau, quando muito”, porque “boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas”⁴⁴⁵. Por isso “o mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da covardia ou o agradável sentimento da humildade” desde que acompanhado, respectivamente, “de uma boa ou de uma má consciência”⁴⁴⁶. Daí por que uma psicologia enquanto química de representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos considera que não há as oposições de valor que caracterizam a filosofia popular ou metafísica e que a natureza humana não deve ser entendida como inalterável, sendo esta intuição imprescindível para se alcançar um genuíno sentido histórico. Igualmente, entende-se com maior sutileza a afirmação anterior de por que esta associação entre os impulsos ou vontades, por se mostrar já como que “volatizada” conceptualmente, apenas se revela a uma observação mais aguda quanto à origem e a história dos sentimentos de valor. Os diferentes modos pelos quais o homem é capaz de lidar com seus impulsos parecem dar razão a ideia de Nietzsche de que “o homem é o animal ainda não-determinado”⁴⁴⁷, sendo justamente nisso que reside a riqueza e, paradoxalmente, a miséria de nossa existência.

Como sugere Kaufmann, tais métodos para lidar com os impulsos permitem distinguir e contrapor a sublimação à *automortificação* e autoexaustão física, sendo que os primeiros cinco procedimentos acima correspondem àquela enquanto o sexto seria sua antítese. “Sublimar” não é abnegar e extirpar os impulsos, mas transfigurá-los e adquirir conforme a medida de suas forças o controle sobre as paixões, podendo-se julgar que uma moral cuja pregação sugere que “se o teu olho

⁴⁴⁵ HH §107.

⁴⁴⁶ A §38.

⁴⁴⁷ BM §62.

direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te é melhor que se perca um dos teus membros do que seja todo o teu corpo lançado no inferno”⁴⁴⁸, é um sintoma mórbido de negação de si e da vida. Portanto, em contraposição aos comportamentos nos quais não há restrições ou rigor nas atitudes, “o essencial de toda moral é o fato dela ser uma demorada coerção”, uma espécie de “tirania contra a natureza”. Isso significa que somente através da imposição de leis arbitrárias se puderam alcançar até aqui o autocontrole e moderação que condicionam as ações morais, o que leva a suspeitar que justamente essa sujeição seja “natural” e não um agir sem restrições ou imposições⁴⁴⁹. Mas o que peculiariza essa demorada coerção? Pela distinção entre sublimação e emasculação dos impulsos, encontra-se um importante e decisivo critério para se determinar como certos valores afirmam ou negam a condição humana, sendo que sua aplicação à moral dominante conduz a suspeita de que talvez sequer estejamos mais morais, porém mais impotentes e debilitados, pois se a moralidade se dá pela coação aos impulsos, caso se os extirpe, nenhuma moralidade está em questão. Adotando um vocabulário zoológico, Nietzsche sugere que os comportamentos morais difundem tendências diversas, de maneira que um psicólogo atento ao que se designa como “moral” aqui perceberá a distância entre os que desejam sob tal nome o “amansamento da besta-homem” dos que esperam “o cultivo de uma determinada espécie de homem”. O que aqueles chamam de “melhorar” um animal consiste em “enfraquecê-lo, torná-lo menos nocivo mediante o depressivo afeto do medo, a dor, fome, feridas”; ou seja, trata-se de torná-lo

⁴⁴⁸ Mateus, 5, 29-30. Por isso, Nietzsche declara que “a Igreja combate a paixão com a *extirpação* em todo sentido: sua prática, sua ‘cura’ é o castracionismo. Ela jamais pergunta: ‘como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?’ – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a *vida* pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida...” [CI, V §1].

⁴⁴⁹ BM §188.

emasculado, “doente” e, por fim, dócil. Aos homens cujos impulsos vitais são assim “socializados” e amortecidos, que se tornam “miseráveis, malevolentes consigo mesmos, cheios de ódio para com os impulsos da vida, cheios de suspeita para com tudo o que ainda era forte e feliz”, os moralistas dizem que foram ‘melhorados’⁴⁵⁰. À *moral da domesticação* se distingue então de uma *moral do cultivo*, sendo que esta, embora se valha de meios não menos tirânicos que os daquela, não os emprega para domesticar o animal, mas, existencial e fisiologicamente falando, para torná-lo mais forte. Quanto à maneira de lidar com os impulsos, enquanto a moral da domesticação remete preponderantemente a sua extirpação, a moral do cultivo trata sobremaneira da sublimação dos desejos. Todavia, tendo como um exemplo histórico a moral indiana⁴⁵¹, Nietzsche sentencia que provavelmente tal cultivo é para poucos, pois “toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”⁴⁵².

35. Por isso, “a pergunta sobre o que vale esta ou aquela moral deve ser colocada das mais diversas perspectivas”, porquanto, em primeiro lugar, “algo que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou acréscimo de seu poder de adaptação a um determinado clima, ou conservação do maior número) não teria o mesmo valor caso se tratasse de formar um tipo de homem mais forte”. Ora, “se o bem da maioria e o bem dos mais raros são considerações de valor opostas”, entende-se por que Nietzsche considera uma

⁴⁵⁰ CI, VII §1-2.

⁴⁵¹ *Ibidem*, §3, §5.

⁴⁵² BM §257.

ingenuidade “se tomar o primeiro como de valor mais elevado em si”, o que lhe parece uma das “ingenuidades dos biólogos ingleses”⁴⁵³. A questão de base das reflexões sobre os preconceitos morais de Nietzsche não diz respeito à determinação de se esta ou aquela conduta, este ou aquele modo de vida é melhor em si mesmo, mas para quem tal conduta ou modo de viver é melhor e qual destes tipos, sob a ótica da vida, seria mais valioso. De sua psicologia dos “melhoradores da humanidade”, Nietzsche desvenda que as diferentes tábuas de valores permitem não apenas caracterizar códigos morais distintos, mas a descoberta de uma “dupla pré-história do bem e do mal”, da profunda diferença existencial entre os juízos de valor que surgiram inicialmente na “alma das tribos e castas dominantes” e depois “na alma dos oprimidos e impotentes”⁴⁵⁴. Essa profunda diferença existencial diz respeito àquilo que determina essa ou aquela hierarquia de valores e assim se demarcam tipologicamente “as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” dos sentimentos de valor, reconhecendo-se de imediato que “em todas as culturas superiores e mais misturadas apareceram também tentativas de mediação entre as duas morais e, com maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma”⁴⁵⁵. Entre tais morais não há uma oposição de valor à semelhança da crença fundamental dos metafísicos, mas diferenças de grau ou, fisiologicamente falando, de *saúde*. A crítica imoralista aos juízos morais é, portanto, “meta-ética” (“além do bem e do mal”), pois não trata de avaliar esta ou aquela conduta como boa ou má e sim realizar uma crítica dos preconceitos que

⁴⁵³ GM, I §17, nota.

⁴⁵⁴ HH §45.

⁴⁵⁵ BM, §186; §260.

subsistem as nossas distinções das condutas como boas ou más. Mas como a modernidade considera que há apenas uma maneira de se determinar o que é bom ou mau, qual seja, pelo efeito de nossas ações quanto aos outros, é por isso que Nietzsche precisa de uma genealogia da moral para mostrar que “a palavra ‘bom’ não é ligada necessariamente a ações não-egoístas”. Isso porque a história e a pesquisa etnológica mostram como os genealogistas da moral procuraram “estabelecer a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado”, pois este não provém daqueles aos quais incidiram as ações e sim dos seus agentes que “estabeleceram a si e a seus atos como bons”⁴⁵⁶. Se a crença na oposição de valor entre egoísmo e altruísmo não é um “instinto” ou um “fato inalterável da condição humana”, trata-se de um costume e “ser moral significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida”; logo, “egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom ou mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela”⁴⁵⁷. Concordar com o homem moderno que o mais característico da ação moral é a compaixão e abnegação de si, chamando aos compassivos de bons e aos egoístas de maus “é apenas uma moda que tem seu tempo, assim como a moda *inversa* teve seu tempo e um tempo bastante demorado”⁴⁵⁸.

Em consonância à descoberta da dupla pré-história do bem e do mal, Nietzsche encontra uma clivagem de outro nível, no caso, entre os períodos *pré-*

⁴⁵⁶ GM, I §2. Vale aqui trazer à tona o contraste (implícito) com A. Schopenhauer, para quem “[...] nas ideias relativas ao bom se começou pelo lado passivo. Portanto, apenas em seguida se podia chegar ao agente, para considerar a conduta no homem a que se chama *bom*, já não na sua relação com o outro, mas no interior de si mesmo. [...] Daqui nasceram os sistemas de moral, uns filosóficos, outros fundados sobre dogmas de fé” [*O Mundo como Vontade e como Representação*, §65].

⁴⁵⁷ HH §96.

⁴⁵⁸ A §133.

moral, moral e extra-moral. No período pré-moral, o valor ou não-valor de uma ação era inferido somente de suas *consequências*, sendo “a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação”. Posteriormente, por uma inversão de perspectiva, “em largas regiões da terra chegou-se gradualmente ao ponto em que é a *origem* da ação, e não mais as consequências, que determina o seu valor”. Nietzsche denomina este como “período moral em sentido estrito” e aponta em sua gênese “um considerável refinamento do olhar e da medida, a repercussão inconsciente (*umbewusste*) do predomínio de valores aristocráticos e da crença na *origem*” como sinal de distinção e louvor. Entretanto, em seguida, “uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante” quando o valor da ação não foi mais medido por vir daqueles que pertenciam às castas superiores ou às almas oprimidas e impotentes, mas apenas pelo valor de uma *intenção* [*Absicht*], entendida como “origem e pré-história de uma ação”, sendo por tal concepção que “quase até os dias de hoje sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente”. Assim como o período moral surgiu de um desenvolvimento da escala imediatamente anterior, parece que “um novo autoescrutínio e aprofundamento do homem” (resultante da mencionada autossupressão da moral), sugere que alcançamos “a necessidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e um deslocamento básico dos valores”, levando a julgar que “estariamos no limiar de um período que, negativa e provisoriamente, poder-se-ia designar como *imoral* ou *extra-moral*”. Isso porque “corre agora a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*” [*nicht-absichtlich*], sendo que toda intenção, toda consciência das ações, “pertence ainda à superfície”, “é

apenas um sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação” e que, “por significar coisas demais, nada significa por si”⁴⁵⁹. O percurso aqui se julga suficiente para que se compreenda como foi alcançada esta condição extra-moral ou imoral do pensamento.

Esse é o sentido superior pelo qual Nietzsche se pode dizer o primeiro imoralista e, em contraponto aos que concedem valor decisivo ao que é intencional, também um primeiro psicólogo. Como consequências dessemelhantes e até adversas podem decorrer de uma única ação e uma mesma ação pode ter mais de uma intenção, uma intenção pode ser cultivada por diferentes impulsos ou “vontades”, de modo que, *e.g.*, “há um ódio à mentira e a dissimulação que vem de uma sensível noção de *honra*” e “há um ódio igual que vem da *covardia*, sendo a mentira proibida por um mandamento divino”⁴⁶⁰. Uma vez que os juízos de valor, quanto a sua origem, devêm dos mais vigorosos ou dos mais impotentes, que Nietzsche destaque essa cesura apenas em relação ao período moral não exclui que tal duplo nascimento ocorrera também no período pré-moral ou possa vir a ocorrer no recente período imoral ou extra-moral. Nietzsche parece antever que na gênese do sentido extra-moral a distinção entre os mais fortes e os mais fracos possa se tornar decisiva, pois

⁴⁵⁹ BM §32. Logo, Richard White parece correto quando observa que “a GM Nietzsche nos conta uma história de mestres e escravos e sobre a origem de nossos mais básicos valores morais. [...] Embora pareça estimar os mestres mais do que os escravos, não podemos ler a GM como se fosse uma narrativa que diretamente lamenta a perda de nossas origens. Nietzsche certamente utiliza o conflito entre mestres e escravos como análogo a situações históricas determinadas [...]. Mas, em um sentido mais profundo, ‘mestre’ e ‘escravo’ se referem a modalidades básicas da existência individual e a este respeito eles são ‘tipos’ que se reportam a todos nós” [“The Return of the Master: an interpretation of Nietzsche’s Genealogy of Morals”, p. 63-75]. O motivo superior é que tanto a moral dos senhores quanto a moral dos escravos pertencem, como visto, ao período moral; por sua vez, a filosofia de Nietzsche se pretende a gênese de um outro momento, imoral ou extra-moral. Quanto ao movimento de autossupressão da moral que resulta no período extra-moral ou imoralista, ver §27, *supra*.

⁴⁶⁰ CI, I §32.

da autossupressão da moral que antecede a esse novo momento há duas condições existências antagônicas, já aqui previamente apontadas: há quem veja nessa nova condição um estímulo a sua vontade de viver e à criação de novos e melhores valores (a “grande saúde”⁴⁶¹) ou sinta tão-somente “a própria existência que resta como algo *em si sem valor*”, “um anseio pelo nada”, “um afastamento niilista da vida”⁴⁶². Todo o esforço de autointerpretação de Nietzsche pode ser entendido como uma comprovação de que, perante tal deslocamento básico dos valores, não restem dúvidas quanto a qual vontade anima sua filosofia e sobre o “*niilismo europeu*”⁴⁶³ que polemiza. As dificuldades quanto à leitura dos juízos morais encontram aqui uma elucidação psicológica mais sutil: um juízo moral não foi ainda decifrado quando apenas se compreendeu o que lhe foi posto intencionalmente, fazendo-se preciso, após esta primeira etapa, que se inicie a interpretação semiótica e/ou sintomatológica do que lhe é não-intencional para a determinação de seu “sentido”. O que é propriamente este não-intencional cujo tornar-se consciente é sintoma? Trata-se da vontade ou do querer que subsiste à intenção propriamente dita. Logo, é no âmbito de afirmação ou negação da vontade ou do querer que se pode avaliar a ascensão ou decadência de um modo de vida. Por isso, tomada em si mesma, “a moral das intenções é um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia; mas, em todo caso, algo a ser

⁴⁶¹ GC §382.

⁴⁶² GM, II §21.

⁴⁶³ GM, III §27. “Niilismo europeu” não merece ser entendido aqui como uma demarcação geográfica, porém como um quadro referencial que abriga “todos os países da Europa e também os países sob sua influência” (BM §202) que, como o próprio Nietzsche reconhece, assume a seu modo uma “vontade de nada” igualmente presente, *e.g.*, no budismo, na doutrina dos Vedas na Ásia ou no surgimento da filosofia entre os gregos (GM, prólogo §5; BM, prólogo; CI, II).

superado”⁴⁶⁴. Ao levar adiante uma crítica dos juízos de valor no sentido extra-moral, Nietzsche demarca uma posição fora do bem e do mal que lhe permite refletir acerca dos preconceitos morais e, ao mesmo tempo, promove não uma mera inversão da moral ou tão-só sua autossuperação, porém aponta um radical deslocamento do lugar mesmo de avaliação.

36. Como avaliar o valor de uma ação pelo que nela é não-intencional? Em outras palavras: como realizar um julgamento extra-moral ou imoral? Se o ego não passa de uma “temerária generalização”⁴⁶⁵ e a alma merece ser compreendida como uma estrutura na qual impulsos rivais alternam lutas e armistícios, é justamente nesse domínio superior à intenção que o psicólogo remaneja os problemas fundamentais. Mais precisamente, é para alcançar esse domínio que se precisa ser um psicólogo e, nessa novíssima acepção, a psicologia se define como “*uma morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*”⁴⁶⁶. Que interesse investigar as continuidades e/ou intermitências da vontade, nada que cause surpresa; porém, por que uma “vontade de poder”? Quem acredita no “eu quero” como uma certeza imediata “costuma falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo” ao ponto de “Schopenhauer entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós inteiramente, sem acréscimo ou subtração”⁴⁶⁷. Podem-se repetir aqui as mesmas dificuldades de quando se analisa o processo que se exprime na sentença “eu penso”: como saber *a priori* que sou “Eu” quem quero, que o querer é diferente, *e.g.*, de sentir ou pensar, sem que se compare meu querer momentâneo com outros que eu já conheço? Se um conhecimento está necessariamente em

⁴⁶⁴ BM §32.

⁴⁶⁵ BM, prólogo.

⁴⁶⁶ BM §23.

⁴⁶⁷ BM §19.

relação com outros saberes, uma “certeza imediata” não seria “como esperar que o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’”, algo como um mero “jogo de palavras” e uma daquelas ocasiões em que a qualidade contradiz o qualificado?⁴⁶⁸ Logo, o querer “parece antes de tudo algo complicado”⁴⁶⁹, *i.e.*, um composto de elementos que entretêm entre si relações numerosas, diversificadas, difíceis de se apreender pelo espírito. Talvez por que a unidade da palavra induza a pensar que também há uma unidade no fenômeno, Nietzsche desconfia que na palavra “vontade” Schopenhauer “converteu uma designação comum de muitos estados humanos e inseriu numa lacuna da língua”⁴⁷⁰, atribuindo simplicidade onde, pelo contrário, há “uma sutil gama de gradações”⁴⁷¹. Por conseguinte, “a cada conhecimento, tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras; e é mais fácil quebrarmos uma pedra do que uma palavra”⁴⁷².

Se “quebramos” a palavra “vontade”, encontramos (i) “uma pluralidade de sensações [*Gefühl*], a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação para o estado ao 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 [...] tão logo ‘queremos’”. Além desses diferentes tipos de sentir, (ii) “em todo ato da vontade”, “há um pensamento [*Gedanken*] que *comanda*” e que lhe é inseparável. Mais detidamente, (iii) “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar,

⁴⁶⁸ BM §16; prólogo.

⁴⁶⁹ BM §19. Como garante Schopenhauer, “o sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo é-lhe dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetido as suas leis; e, por outro lado, ao mesmo tempo, esse princípio imediatamente conhecido por cada um que a palavra Vontade designa” [*O Mundo como Vontade e como Representação*, §18].

⁴⁷⁰ HH II, (OS) §5.

⁴⁷¹ BM §24.

⁴⁷² A §47.

mas *sobretudo* um afeto [*Affekt*]: aquele afeto de comando”⁴⁷³. Como há no querer um pensamento diretor, então a vontade não é irracional; por outro lado, como a vontade não se reduz e não é conduzida preponderantemente por seu pensamento diretor, ela não lhe está submetida. A chave então para compreender a vontade talvez esteja naquilo que ela sobretudo é: um afeto, um *páthos*. Quando “um homem quer, ele comanda algo dentro de si que obedece ou que pensa que obedece”. Essa “certeza interior de que haverá obediência e o que mais for próprio da condição de quem ordena” é que chamamos de “livre-arbítrio” ou “vontade livre”, sendo este o tal afeto de comando com o qual o querente associa “as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento que normalmente têm início logo após o ato da vontade” e o pensamento que comanda. Logo, o afeto é uma certa intensidade, “esse triunfo sobre as resistências que pensa consigo que foi sua vontade que as superou”⁴⁷⁴ sobreposto a um complexo de sentir e pensar. É nesse sentido que a vontade sempre se dirige *para* o poder [*zur Macht*], ou seja, é vontade de poder. Por se pressupor a vontade como uma certeza imediata, “ninguém ousou sequer tocar em pensamento”⁴⁷⁵ a sua constituição, tampouco indagar por seu desenvolvimento, sendo justamente pela referida indagação quanto à morfologia e a evolução da vontade para o poder que se pretende utilizar a diversidade de perspectivas e afetos para decifrar origem e a história dos sentimentos morais. Afinal, se os juízos de valor exprimem um querer, “um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer no âmbito da moral”⁴⁷⁶.

⁴⁷³ BM §19.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ BM §23.

⁴⁷⁶ BM §19.

“Pensar a moral sob a ótica da vida” significa então que a avaliação de um código de valores diz respeito à vontade de poder (afirmativa ou negativa) que nele se expressa. Interessado pela compleição do querente, levado assim a substituir a alquimia pela mencionada química de representações e sentimentos, suspeitar-se-á que aquilo que chega à intenção é resultado de uma sublimação cujos elementos básicos melhor se revelam pela observação do tipo de relação de dominação que persiste às sensações e pensamentos. Se “em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer sobre a base de uma estrutura social de muitas ‘almas’”, não há por que formular os problemas filosóficos como dúvidas acerca de que maneira algo pode nascer de seu oposto, mas sim em torno de como impulsos que pertencem a uma mesma natureza se tornam querereres de formas e orientações tão distintas. Ora, se os valores são as exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada forma de vida, então a moral precisa ser reescrita, segundo as observações psicológicas, como “*uma teoria das relações de dominação sob as quais a qual se origina o fenômeno vida*”⁴⁷⁷. Indagam-se assim quais os impulsos dominantes de uma dada conduta ou organismo, auscultando como e por que os agentes sublimam ou extirpam suas paixões, descobrindo que tipo de vontade de poder se assenhoreou nessa ou naquela hierarquia de valores e lhes determinando com isso o valor de seus valores, *i.e.*, se eles fortalecem ou enfraquecem, afirmam ou negam, significam ascensão ou decadência vital. Tal concepção superior de “moral”, diferente daquelas que se identificam tão-somente com a moral da compaixão ou com as ações que se tornam valiosas pela sua origem ou intenção, é justamente aquilo que acima se denominou como extra-moral ou imoral. Assim, à guisa de

⁴⁷⁷ *Ibidem.*

esclarecimento conceptual, há um sentido – vital – de moralidade que é justamente a moral de um imoralista e que não convém confundir com suas acepções derivadas ou secundárias.

Enfim, visto que na natureza e sucessão daquilo que se quer se mostram as exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida, então, como falou Zaratustra, “para que compreendais minhas palavras do bem e do mal”, é preciso anteceder-las por “minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo o vivente”. Por ter acompanhado o vivente em seus “maiores e menores caminhos”, Zaratustra julga que “onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência, que todo vivente é um ser obediente”. Diante dessa experiência generalizada, interrogando-se “o que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar ainda, a obediência”, conclui-se que isso se dá porque, onde há vida, parece também haver vontade de poder, de tal maneira que “ainda na vontade do servo” há “a vontade de ser senhor”. Portanto, aquilo que constitui o bem e o mal – e que, por isso, está além de um e de outro – é a vontade de poder e, acrescenta Zaratustra, essa é “a fonte inesgotável e geradora da *vontade de viver*”⁴⁷⁸. Assim a reflexão sobre os preconceitos morais conduz Nietzsche à suposição de que “se se conseguisse explicar toda a nossa *vida instintiva* como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, [...] então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder”⁴⁷⁹. Trata-se aqui de uma força atuante não naquilo que é, mas naquilo que vive, referindo-se ao que anima aos corpos, a saber, aquele princípio vital que os antigos chamavam de “alma” [*psyché*]. Num quadro mais amplo, que a psicologia coincida com uma

⁴⁷⁸ Z, “Do superar a si mesmo”.

⁴⁷⁹ BM §36.

reflexão acerca do princípio vital é um percurso que a tradição grega já trilhara, como se mostra numa das incursões mais pormenorizadas de Aristóteles na história da filosofia quando do primeiro livro de seu *De Anima*. Lá não se persegue uma teoria acerca da consciência, da intencionalidade ou da diferença entre o mental e o físico como nas modernas filosofias da mente e sim a procura por qual é a principal diferença entre o vivo e o morto⁴⁸⁰. Inclusive aquilo que, segundo Aristóteles, todos pareciam concordar sobre o que caracteriza a alma, a saber, o movimento e a percepção sensível, é justamente aquilo cujo abandono pela metafísica/idealismo Nietzsche considerara sintoma de negação da própria vida. Contrapondo-se a uma concepção moderna (sobretudo cartesiana) do sujeito – que não é o “eu”, mas uma teoria filosófica acerca do “eu” -, assim como sugerindo que os estados conscientes são superficiais e que o valor das ações está no que nelas é não-intencional, Nietzsche reencontra o fio condutor do psiquismo clássico, não por simplesmente concordar diretamente com as caracterizações de Aristóteles ou de seus antecessores

⁴⁸⁰ Segundo F. E. Peters, “há, no entanto, duas facetas adicionais na história da *psyché* que Aristóteles ignora em parte: o uso pré-filosófico do termo e a *psyché* como fenômeno religioso. A conexão entre a vida e o movimento por um lado e a consciência pelo outro não é de modo algum óbvia em Homero, que designa duas entidades separadas para explicar a vida e a consciência. Para Homero, a *psyché* é a ‘respiração da vida’ que escapa normalmente da boca do herói moribundo (esta conexão com a cabeça pode ser o começo sugestivo da teoria posterior que localizou a sede da alma no cérebro). Em contraste, há o *thymos*, o espírito, localizado no diafragma (*phrenes*) onde um homem pensa e sente. A *psyché* homérica estava intimamente ligada ao movimento pelo fato de sua partida transformar o agregado de membros animados que era o corpo do herói num *soma* ou cadáver sem movimento. [...] A conexão entre a *psyché* e a respiração é intermitente entre os pré-socráticos. Anaximandro disse que a alma era ‘de ar’, tal como Anaxágoras. Heráclito faz da respiração parte do processo cognitivo, mas apenas durante o sono quando os outros sentidos estão afastados do *logos* cósmico. [...] Este elo com o passado homérico torna-se cada vez mais tênue à medida que a própria psicologia homérica é revista. Por volta do séc. VI a.C. a *psyché* tinha absorvido as funções do *thymos* homérico e era então o termo usado para descrever a totalidade psíquica do homem, enquanto, ao mesmo tempo, o agregado físico dos membros e das partes corpóreas cedia ao *soma*, já não como cadáver, mas como a unidade física que tem a *psyché* como seu correlato psíquico. Liberta assim de suas imediatas associações pneumáticas, a *psyché* encontra o seu lugar, como sugere Aristóteles, dentro dos quadros mais vastos do movimento e da percepção” [*Termos Filosóficos Gregos*, p. 198-200].

sobre o princípio vital – afinal, sequer chega a comentar explicitamente essa tradição -, mas por revitalizar sua questão fundamental. Ademais, se tivermos em conta que, quanto aos estoicos, a doutrina do impulso vital é a primeira parte da ética, percebe-se como Nietzsche recupera extemporaneamente uma orientação clássica da filosofia moral⁴⁸¹. Se a vontade de poder é a força atuante em tudo que é vivo, a afirmação e a negação da vida nada mais são do que a afirmação e a negação da vontade de poder, sendo aquela o sintoma de uma vida que ascende e esta o da vida que declina. *Por que somos decadentes?* Primeira resposta: por que negamos a vontade de poder, *i.e.*, a vontade de vida. Mas o que significa “negar a vontade de poder”?

D) “Onde encontrei vida também encontrei vontade de poder”

37. Como se identifica a vontade de poder com a “vontade de vida”, convém remeter aquela diretamente a essa noção d’O *Mundo como Vontade e como Representação*⁴⁸². Com tal obra, Schopenhauer seria o principal responsável pela

⁴⁸¹ D. Laërtius, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 84-85. Retomada mais uma vez polêmica, pois, em contraponto aos principais estoicos, Nietzsche rejeita que o impulso vital seja a autoconservação, sendo esta secundária em relação à dita vontade de poder.

⁴⁸² GC §349. No primeiro livro do MVR, Schopenhauer se interessa tão-somente pela forma geral da representação, cujas imagens podem ser separadas *toto genere* em dois tipos, *representações intuitivas* e *representações abstratas*. As representações abstratas constituem os conceitos, “que são propriamente exclusividade do homem e cuja capacidade para formulá-los o distingue dos animais e desde sempre foi nomeada *Razão*” (MVR §3). Como “os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão-somente os efeitos que o homem produz por eles são objetos da experiência propriamente dita”, Schopenhauer assevera que “não podemos, por isso, jamais alcançar algum conhecimento evidente de sua essência, mas apenas um conhecimento abstrato e discursivo [MVR §9]. As representações intuitivas, por sua vez, abrangem o mais universal da percepção do mundo visível, “o elemento comum a todos os fenômenos, *i.e.*, tempo e espaço”, que assim não são pensados “apenas *in abstracto* por si e separados de seu conteúdo, mas também intuídos imediatamente”, sendo que por isso “a intuição não é como um fantasma extraído por

repetição da experiência, mas tão independente desta que a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, visto que as propriedades do tempo e do espaço conhecidas *a priori* pela intuição valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem de concordar” [MVR §3]. Como se assevera na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Kant, por nunca ter feito esta distinção claramente, “enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo” como na dedução da coisa-em-si e na não-observância de que “não há objeto sem sujeito” [p. 542]. Isso porque “toda intuição não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito e, por conseguinte, pressupõe a lei da causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição; logo, toda experiência segundo sua possibilidade primária e completa” [MVR §4]. Porquanto “sujeito e objeto já precedem como primeira condição a qualquer experiência” e como “o objeto já sempre pressupõe o sujeito”, entre ambos “não pode haver aqui alguma relação de fundamento e consequência”, sendo que as relações de causa e efeito se dão apenas entre os próprios objetos. “A controvérsia sobre a realidade do mundo exterior” e, diga-se, da coisa-em-si enquanto “causa” de nossas representações, “baseia-se exatamente na falsa extensão da validade do princípio de razão ao sujeito”. Justamente por isso, Schopenhauer precisou escrever uma tese sobre “a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente” na tentativa de mostrar que “as representações abstratas, os conceitos ligados em juízos”, são regidos por uma dessas raízes do princípio de razão, no caso, o princípio de razão de conhecer, tendo “única e exclusivamente mediante a relação do juízo com algo fora dele seu fundamento de conhecimento, ao qual, portanto, sempre tem que ser referida”. Esse fundamento de conhecimento das representações abstratas são “os objetos reais, as representações intuitivas” que, diferente daquelas, “são regidos pelo princípio de razão não como princípio de razão de *conhecer*, mas de *devir*, como lei de causalidade, [...] *i.e.*, como surgindo como efeito de uma causa”. Daí que a origem especulativa da questão acerca da realidade do mundo exterior “se apóia em primeiro lugar no falso uso do princípio de razão entre sujeito e objeto e, em seguida, de novo na confusão de suas figuras, na medida em que o fato, o princípio de razão de conhecer, é aplicado a um domínio onde o que vale é o princípio de razão de devir” [MVR §5]. Se no primeiro livro do MVR se explica o sentido das representações abstratas pelo seu fundamento, as representações intuitivas, espera-se no segundo livro conhecer o conteúdo destas sob pena de que “não passem diante de nós por completo estranhas e insignificantes, mas nos falem diretamente, sejam entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser” [MVR §17]. Tal indagação consiste para Schopenhauer “na busca pela significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação e cuja condição de possibilidade está no fato de que o investigador não é ele mesmo apenas puro sujeito que conhece, porém “se enraíza nesse mundo, encontra-se nele como indivíduo” e assim “é no todo intermediado por um *corpo* cujas afecções são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo”. Como mencionado acima – e criticado oportunamente por Nietzsche -, “ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra *Vontade*” [MVR §18]. Já do ponto de vista da representação, Schopenhauer trata o corpo em duplo sentido: (i) como um “objeto imediato” enquanto nele se dá primeiramente o efeito da ação de outros corpos; (ii) objeto mediato, quando nos referimos, *e.g.*, as partes constitutivas de nosso corpo, como mãos e pés, eles mesmos representados a partir daquela sensibilidade primeira do corpo como objeto imediato [MVR §6] [provavelmente aqui recairia também, apesar da distinção entre (i) e (ii), a perplexidade de Nietzsche em BM §15 frente a uma doutrina que considera que nossos órgãos seriam enfim produto de nossos próprios órgãos]. O que se acrescenta então no segundo livro do

MVR é que além da dupla acepção do corpo como objeto imediato das representações, haveria uma terceira maneira pela qual este nos seria dado, a saber, “como vontade objetivada que se tornou representação”. Por isso, “o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo”, pois “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto”. Todavia, tendo-se em vista aquela distinção entre representações abstratas e intuitivas, “a identidade da vontade com o corpo pode apenas ser evidenciada [...]; noutros termos, ela pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, *i.e.*, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque ali se trata do conhecimento mais imediato”. Por isso, acima do ponto de vista unilateral da representação, Schopenhauer denomina o corpo de “objetividade da vontade” e, “em certo sentido, se pode dizer que a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” [MVR §18]. Para Schopenhauer, “esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona ao fenômeno, mas, através dele, leva-nos a coisa-em-si” agora adequadamente inferida, no caso, a *vontade* [MVR §21], sendo que é justamente “esse duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez que temos da essência e do fazer-efeito de nosso corpo” que nos permite usá-lo como “*uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza*” [MVR §19]. A vontade, por estar além do tempo e do espaço, é *una*, contudo se objetiva em diversos graus, sendo que Schopenhauer considera que, em seus graus mais elevados, tal objetivação coincide com as Ideias de Platão [MVR §25]. Schopenhauer observa que nos diversos fenômenos da natureza, seja na atração química, elétrica ou no desenvolvimento dos animais, o que há é “uma Ideia mais elevada que submeteu as outras através de uma *assimilação por dominação*” decorrente do esforço desta por se objetivar da maneira “mais elevada possível, renunciando aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles para assim aparecer um grau mais elevado e tanto mais poderoso”. Daí porque “*não há vitória sem combate: a ideia superior ou objetivação da vontade apenas pode produzir-se triunfando sobre as inferiores, e ela tem que triunfar sobre a resistência destas que, embora reduzidas à escravidão, aspiram sempre a manifestar a sua essência de um modo independente e completo*” [retomando-se as palavras de Zaratustra: “até no escravo encontrei a vontade de ser senhor”]. Por isso que “*em toda parte da natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da vontade combate com outro por matéria, espaço e tempo*. Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos e orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros por matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia” [MVR §27]. Assim, o esforço de Schopenhauer é mostrar que “a vontade, que considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é um ímpeto cego e irresistível – como a vemos na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvido para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, *a vida*, justamente como existente. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos ‘a vontade’, dizemos ‘a vontade de vida’”. A consequência prática aqui é que “enquanto a vontade de viver nos animar, não precisaremos nos inquietar com a nossa existência, mesmo na hora da morte. Sem dúvida, perante nossos olhos, o indivíduo nasce e morre, mas o indivíduo é apenas aparência; se existe, é unicamente aos olhos desse

introdução do problema do valor da existência na filosofia moderna, questão que, talvez “[...] precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida em toda a sua profundidade”⁴⁸³. O que Schopenhauer diz acerca do enigma e do significado do mundo (a discórdia essencial da vontade de vida como uma “assimilação por dominação”, “um conflito em vista do alcance de um grau mais elevado e tanto mais poderoso”, “um triunfo sobre as resistências”) é justamente o que levou Nietzsche a se lhe tornar “discípulo” e inicialmente considerar o pessimismo romântico sintoma de uma mais elevada força de pensamento por incorporar o que há de temível na existência. O que há de tão terrível aqui é justamente a discórdia essencial da vontade consigo mesma pela qual ela se manifesta sempre como “conflito, luta e alternância de vitória, num combate por matéria, espaço e tempo”. No entanto, ao considerar que esse combate é um ponto de vista unilateral, que a discórdia interna da vontade é guiada e enfim superada por sua unificação num princípio regulador, as Ideias, faltaria a Schopenhauer, à luz de Nietzsche, a “coragem para aquilo que

intelecto que tem como luz o princípio de razão suficiente, o *principium individuationis*: nesse sentido, sim, ele recebe a vida a título de pura dádiva, que a faz sair do nada, e para ele a morte é a perda dessa dádiva, é a nova queda ao nada. Mas trata-se aqui de considerar a vida filosoficamente, de vê-la na sua *Ideia*: então veremos que nem a vontade, a coisa-em-si, que se encontra sob todos os fenômenos, nem o sujeito que conhece, o espectador dos fenômenos, têm nada a ver com estes acidentes do nascimento e da morte”. Daí que “em comparação com essa vontade o indivíduo é apenas uma de suas manifestações, um exemplar, uma amostra; quando um indivíduo morre, a natureza no seu conjunto não fica mais doente; a vontade também não”. Enfim, “*só as ideias, não os indivíduos, têm uma realidade própria*” [MVR §54]. Tendo-se em vista esta reconstituição da noção de “vontade”, difícil então concordar com R. J. Hollingdale de que, embora “it is true that Nietzsche receive the conception of the primacy of the will from Schopenhauer, the will to power *is so different from Schopenhauer’s will that the two principles have virtually nothing in common except the word ‘will’*, and if Nietzsche had been more careful with his terminology he might have employed some other expression” [*Nietzsche: the man and his philosophy*, p. 67]. As passagens acima, nas quais Schopenhauer caracteriza a discórdia essencial da vontade como uma “assimilação por dominação”, “um conflito em vista do alcance de um grau mais elevado e tanto mais poderoso”, “um triunfo sobre as resistências”, “um combate por matéria, espaço e tempo”, seriam suficientes para fazer ver que mais do que uma unidade vocabular aproximam a vontade de poder e a vontade de vida.

⁴⁸³ GC §357.

sabe”⁴⁸⁴. Afinal, persiste nesta doutrina a submissão da mudança ao eterno e, desse modo, os pressupostos e implicações já apontados em tal condição. Dito de outro modo, a principal diferença entre as concepções de vontade aqui em questão parece ser que Nietzsche retém aquilo que Schopenhauer diz acerca da vontade objetificada no mundo, mas rejeita sua progressão ou direção pelos supostos graus superiores de objetificação e, por conseguinte, o sentido transcendental ou metafísico das Ideias. Portanto, quanto ao seu procedimento de descoberta, a vontade de poder também retoma a vontade de vida de Schopenhauer, mas inserida numa ordem de razões segundo a qual não há uma conciliação nas Ideias – eternas e imutáveis – ou na coisa-em-si. Diga-se “também retoma a vontade de vida” porque, à semelhança da reestruturação da coisa-em-si por Schopenhauer, Nietzsche não se vale apenas das supostas contradições e lacunas de uma doutrina precedente e sim as utiliza como parte de sua própria elaboração. Não é por acaso que a noção de vontade de poder apenas surge em escritos posteriores, porquanto as investigações que a precederam constituem o material sobre o vivente em seus “maiores e menores caminhos” que só então permitiram supor que onde há vida há também vontade de poder. Enquanto Schopenhauer pensa na vontade de vida como aquilo que constitui o ser enquanto ser - sendo sua mudança interna, ou seja, seu conflito, uma aparência -, Nietzsche realiza a vontade de poder como a constituição interna do devir entendido não mais como uma “aparência”, mas como a vida em sentido pleno. A vontade de poder é assim uma designação para aquilo que nos aparece, o vir-a-ser, que consiste em geração e corrupção, criação e destruição, “conflito e alternância de vitória”, expressando a mudança por si mesma, sem o lastro da eternidade, de maneira que

⁴⁸⁴ CI, I §2.

pelo exame de sua morfologia e evolução o primeiro psicólogo desenvolve uma teoria das relações de dominação sobre a ascensão de decadência dos impulsos vitais⁴⁸⁵. Se sua condição existencial incita o pessimista a destruir para apaziguar ou eliminar o seu sofrimento, o ímpeto de destruição de um pessimista trágico lhe aparece como uma expressão de força vital, um estimulante ao mais viver. Se até aqui todas as características concedidas ao Ser foram justamente as do não-ser, do nada, sendo uma vontade niilista que comandava quanto a tudo isso que fora feito moralmente valioso e superior, rejeitá-la então poria o contraditor diante de uma suprema afirmação da vida, impulso por excelência da filosofia trágica de Nietzsche.

38. Para não se rejeitar o vir-a-ser, “aqui devemos pensar radicalmente até o fundo e guardarmo-nos de toda franqueza sentimental”, pois “ofender, violentar, explorar, destruir, não pode naturalmente ser algo ‘injusto’ na medida em que *essencialmente, i.e.*, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo ser concebida sem esse caráter”⁴⁸⁶. O que, em sua própria atividade [*Aktivität*], a vida nos mostra acerca de si? Em primeiro lugar, que não se deve – como os estoicos ou seus “discípulos” modernos - confundir ascensão vital com mera conservação ou adaptação, pois “antes de estabelecer o

⁴⁸⁵ Por aqui se adotar como obra tão-somente os escritos que Nietzsche publicou ou preparou para publicação, torna-se inócuo um contraste em pormenor para com os instigantes comentários acerca da vontade de poder que se servem sobretudo das notas preparatórias, pois se faz a estes uma crítica hermenêutica de base, a saber, concederem maior importância ao que um autor não julgou apto para publicação do que àquilo que ele autorizou. Assim, acompanhando as obras (reconhecidas como apenas as que foram publicadas e/ou preparadas para publicação pelo autor), a vontade de poder surge em Z para dar suporte ao que o protagonista tem a dizer sobre o bem e o mal, retornando com mais detalhes nas obras seguintes, BM e GM. Logo, sequer se chega a discordar diretamente da interpretação proposta, *e.g.*, por W. Muller-Lauter em sua *Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* quanto às notas preparatórias do filósofo, mas sim do valor hermenêutico de seu corpus e, por conseguinte, de sua inadequação para sustentar a leitura do intérprete.

⁴⁸⁶ GM, II §11.

impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico”, os “fisiólogos deveriam refletir” que “uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força”⁴⁸⁷, *i.e.*, “quer crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio”⁴⁸⁸, de modo que se pode julgar que “a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso”⁴⁸⁹. “A luta pela existência”, garante Nietzsche, “é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento, de expansão, de poder”. Logo, o excesso quanto ao “querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida que tende”, como dito, “a expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a própria vida”⁴⁹⁰. Isso porque a *utilidade* de um órgão é algo bastante distinto de sua gênese, pois, tendo-se em vista aquele conflito entre vontade e subvontades, “todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”, sendo que “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e se substituir de maneira meramente casual”⁴⁹¹. Isso significa que “também a inutilização parcial, a atrofia, a degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, estão entre as condições para o verdadeiro *progressus*, o qual sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder, e é sempre imposto à

⁴⁸⁷ BM §13.

⁴⁸⁸ BM §259.

⁴⁸⁹ BM §3.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ GM, II §12.

custa de inúmeros poderes menores”⁴⁹². Por fim, não seria a procura pelo prazer ou a diminuição da dor o que nos conduziria à aquisição daquilo que queremos, mas é a aquisição ou não daquilo que queremos que nos leva ao prazer e/ou a dor⁴⁹³.

Mas, aceitando à vida como um conflito insuperável, “nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é *melhor?*”⁴⁹⁴. Reitere-se: melhor para quem? Afinal, “abster-se da violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido toco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso”; contudo, caso se queira tomar esse como “o princípio básico da sociedade, ele possivelmente se revelaria como vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência”. Sendo assim, “a exploração não é própria de uma sociedade corrompida ou imperfeita e primitiva, mas faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica” e, acentua Nietzsche, “é uma consequência da própria vontade de poder, que é propriamente vontade de vida”. A pergunta fundamental,

⁴⁹² GM, II §12.

⁴⁹³ Walter Kaufmann, num capítulo intitulado “Power versus pleasure” de seu *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, analisa que a filosofia do poder de Nietzsche rejeita o prazer como princípio de avaliação, uma vez que toma como tal o crescimento e exteriorização do poder. Parece-lhe assim que há um sentido em que é tautológico dizer que todos desejam o prazer ou a felicidade – no caso, aquele que, identificando prazer e felicidade, considera como prazeroso ou apto a trazer felicidade tudo aquilo que, das mais diversas formas para os mais diversos seres, provoque tal sentimento. Porém, se tomarmos felicidade como algo mais específico, distinto, ao menos em princípio, de prazer, não será uma tautologia dizer que todos os homens desejam a felicidade, pois assim ser feliz pode consistir em algo que nem todos os homens desejem. Partindo-se da hipótese de que Nietzsche assume felicidade como algo mais específico, não se poderia simplesmente substituir “poder” por “prazer”. Quanto a isso, deve-se também ter em mente que “poder” tem tanto um sentido amplo quanto um estrito. Nietzsche, sugere Kaufmann, teria notado que há uma diferença entre as noções amplas e restritas de “poder” e “prazer”. Este é coextensivo à consciência – talvez mesmo requeira necessariamente consciência -, enquanto aquele não exige necessariamente um estado consciente concomitante ao sentimento. Por isso, Nietzsche consideraria não só que “prazer” é um epifenômeno do sentimento de poder como também e sobretudo um epifenômeno da vontade de poder que se dá independente da consciência [p. 257-268].

⁴⁹⁴ HH §34.

admitindo-se que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”⁴⁹⁵, é se, diante disso, caberá negá-la ou afirmá-la, *i.e.*, tão-só suportá-la ou amá-la⁴⁹⁶. No âmbito teórico, a “legitimidade” de uma hipótese como a vontade de poder se dá pela mencionada validade relativa, segundo a qual, se as coisas parecem tal como os contraditos dizem que elas parecem ser, então se segue que, levando-se ao extremo suas premissas, deve-se mitigar ou admoestar suas conclusões. Que “a própria vida é vontade de poder”⁴⁹⁷ é algo que Nietzsche, segundo suas pretensões, sequer precisa “prová-lo”, pois o que se toma como ponto de partida é aquilo que nenhum ou quase nenhum dos adversários discorda, a saber, a vida tal como esta nos aparece; logo, o ônus da prova quanto a um mundo diferente da maneira como nos aparece não recai sobre Nietzsche e sim àqueles que, como os idealistas, elaboram uma supra-realidade. Em outras palavras: não se precisa “provar” que o mundo é vontade de poder, pois este seria o pressuposto de todo o idealismo e justamente aquilo que eles tentam descobrir algo além. A descrição da vontade de poder como a própria maneira pela qual a vida se nos apresenta é aquilo que, justamente por ser aceito pelos antagonistas, levaram-nos a negar a vontade de poder, o que, visto sob a ótica da vida, consiste numa decadência dos impulsos vitais. Entretanto, para um psicólogo perscrutar o efeito existencial aqui, importa menos se tal constatação é o caso – como os próprios idealistas julgam que o seja – e sim examinar os motivos

⁴⁹⁵ BM §259.

⁴⁹⁶ NW, epílogo.

⁴⁹⁷ BM §13.

pelos quais se acredita que as coisas são assim, pois a questão moral – em sentido superior - se refere ao tipo de afeto que tal proposição desperta no agente.

39. O percurso até aqui pode então ser articulado como se segue: os juízos de valor “bem” e “mal” indicam o que se quer e o que se despreza; aquilo que é querido ou desprezado remete a uma hierarquia de valores e a um modo de avaliação; quanto ao que decide o valor dessa hierarquia e desse modo de avaliação, pode-se, basicamente, buscá-lo naquilo que transcende a existência do homem (Idealismo) ou naquilo que constitui a existência humana (demasiado humana); Nietzsche, pela segunda alternativa, se conduz então pela pergunta sobre o que os juízos de valor “bem” e “mal” significam em sentido extra-moral ou imoral, *i.e.*, sob a ótica da vida; refletindo sobre as condutas dos agentes, percebe uma multiplicidade estrutural do querer e julga que o modo de ser do vivente se constitui por um conflito entre impulsos cujo vir-a-ser é sua ânsia por domínio, sua assim chamada vontade de poder; quanto à avaliação vital dos juízos de valor, cabe perscrutar se a vontade de poder que lá impera promove a força e a vontade de vida do homem (“ascensão”) ou, pelo contrário, é indício de seu empobrecimento e degeneração (“decadência”); para tanto, precisa-se identificar se uma certa relação de dominação afirma a si mesma, diz Sim a si mesma, ou se nega, diz Não a si mesma. Eis como, numa doutrina da morfologia e evolução da vontade de poder, a afirmação e a negação dos impulsos vitais – que, numa acepção fisiológica, coincidem, respectivamente, com a sublimação ou extirpação dos impulsos – permite que se perceba, quer se trate de

um homem, uma nação ou uma civilização”⁴⁹⁸, se estamos diante de uma ascensão ou decadência da vida.

Por isso, Nietzsche revela que, em sua acepção mais polêmica, “são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra”, a saber, (i) “nego um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos* e *benéficos*”; (ii) “nego uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral *em si* – a moral da *decadência*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*”⁴⁹⁹. A moral cristã é decadente por pregar como bom, benéfico e benévolo a debilidade e a extirpação dos impulsos vitais visando a domesticação ou supressão do que nos aflige, tornando imperativas para tanto as condutas que favorecem o enfraquecimento e a autoexaustão. Assim, “para estimar quanto vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – é preciso conhecer as condições para a sua existência”. O que “a psicologia dos homens bons” parece mostrar é que sua condição de existência “é a mentira”, “o não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída”, “considerar as misérias de toda espécie como objeção, como algo que é preciso abolir”, algo tão estúpido quanto seria “querer abolir o mau tempo por, digamos, compaixão aos pobres”. É por essa negação da realidade e, por conseguinte, das condições mesmas para o desenvolvimento e fortalecimento vital, que “os homens bons”, assim falou Zarathustra, “jamais dizem verdades”, sendo que “tudo foi distorcido e mentido até o âmago pelos bons”. Subvertendo a conhecida metáfora cristã, Nietzsche obsta que tornar os homens bons, *i.e.*, “animais de rebanho”, “altruístas”, “significa castrar a humanidade” e foi “justamente isto que se chamava moral”. Daí que Zarathustra os

⁴⁹⁸ CE II, §1.

⁴⁹⁹ EH, “Por que sou um destino” §4.

considerasse “a espécie mais nociva de homem” e os designasse “ora como os *últimos homens*, ora como o *começo do fim*”⁵⁰⁰, cujo “mundo fictício tem raízes no ódio ao natural, é a expressão de um profundo mal-estar com o real”. Cabe então indagar se “quem tem motivos para furtar-se mendazmente à realidade” não seria algo como “uma realidade fracassada”⁵⁰¹, sendo “dessa ótica defeituosa em relação às coisas que se fez uma moral, uma virtude, uma santidade, vinculando a *boa* consciência à *falsa* visão – exigindo que nenhuma outra ótica possa ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria”⁵⁰².

Eis então a avaliação sobre o bem e o mal que convém a um imoralista:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra, não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina)⁵⁰³.

Encontra-se assim uma resposta, sob a ótica da vida, ao mencionado “problema da hierarquia”. Contudo, em primeiro lugar, que haja uma hierarquia de valores vitais não implica na prescrição desta ou daquela regra de conduta, pois diferentes e até antagônicos modos de agir podem satisfazer ou divergir das condições acima. Isso porque não é a ação ou a intenção o que determina o valor vital de algo e sim, como dito, o tipo de vontade que ali comanda. Trata-se, portanto,

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ A §15

⁵⁰² A §9.

⁵⁰³ AC §2.

de uma hierarquia acerca das relações de dominação sobre as quais se origina o fenômeno vida, irreduzível a um “faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! caso contrário...”⁵⁰⁴. ”?⁵⁰⁵ Para Nietzsche não está diretamente em questão se, agindo segundo esta sugerida “tábua de valores”, preserva-se ou não a existência e sim se, agindo-se assim, alcança-se um modo de viver superior. Por isso, enquanto estratégia de conservação dos mais “fracos”, “a moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer, como ‘negação da vontade de vida’ -, é o instinto de decadência mesmo que se converte em imperativo e diz: ‘pereça!’ – ela é o juízo dos condenados”⁵⁰⁶. Tenha-se em conta que, para quem não nega a vida – o que, de modo algum, significa considerar todas as suas manifestações como de mesmo valor -, diante “da fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas” que nos mostra a realidade, não seria “uma ingenuidade dizer que ‘assim e assim deveria ser o homem’. É nessa acepção não-prescritiva e sim normativa que se deve compreender quando o imoralista se coloca o problema de, dadas as diversidades de homens existentes, qual “tipo de homem deve-se cultivar, deve-se *querer*, como do mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”. Afinal, dizer que algo é melhor não implica que todos devam ou possam alcançá-lo, especialmente por que este “melhor” sob a ótica da vida pode ser (e, segundo Nietzsche, é) fatal para aqueles que apenas sobrevivem com as “virtudes da vida que declina”. Caso não se leve tão a ferro e fogo as palavras, pode-se até dizer que a filosofia extra-moral ou imoral de Nietzsche é também prescritiva, mas de uma prescritividade semelhante a da medicina ou da

⁵⁰⁴ CI, VI §2.

⁵⁰⁵ CI V §6.

⁵⁰⁶ CI, V §5.

dietética (e não como a do sacerdote ou do moralista). Reconhecendo que tais tipos de mais alto valor já existiram, embora quase sempre como um “acaso feliz, como exceção, jamais como algo querido” e sim, pelo contrário, como “o mais temido” e mais combatido até agora, Nietzsche esclarece que seu problema nada tem a ver com “o que sucederá a humanidade na sequência dos seres”⁵⁰⁷, mas sim na descoberta e criação voluntária desse tipo mais elevado que, “em relação à humanidade como um todo é uma espécie de *super-homem*”, julgando-se que, sob certas circunstâncias, “tribos, estirpes, povos inteiros podem representar um tal acerto”. Nesse sentido, o super-homem é a “designação de um tipo que vingou superiormente em oposição aos homens ‘modernos’, aos homens ‘bons’ [...] e outros niilistas” e não um “culto ao herói” como o de Carlyle, algum tipo de passo adiante na evolução – por algum oblíquo darwinismo⁵⁰⁸, ou um ideal cristão de homem – à semelhança do personagem criado décadas depois por Jerry Siegel e Joe Schuster. Se a história da filosofia é uma lente de aumento para o tipo de homem que foi querido e alcançado sobretudo na modernidade, a saber, “o animal doméstico, animal de rebanho, o animal doente, o cristão”, vê-se por que somos decadentes e como é preciso uma reavaliação de todos os valores para que possam surgir, não por mero acaso, verdadeiros *anticristãos*. O terceiro ato desta investigação consistirá então em examinar como o imoralista, por uma expressão de sua natureza afirmativa, diz Não à moral da decadência e ao “homem bom” que esta valoriza.

⁵⁰⁷ AC §3.

⁵⁰⁸ EH, “Por que escrevo livros tão bons” §1.

III

A filosofia do Anticristo

A) “Zaratustra, o ateu”

40. Nietzsche é o primeiro adversário dos mais altos ideais citado e criticado por Bento XVI na carta-encíclica inaugural de seu pontificado. A primazia aqui revela não apenas a discordância de Sua Santidade para com o autor d’*O Anticristo*, mas sobretudo o desconforto que ainda suscitam as suas observações psicológicas acerca do modo de vida cristão. Há motivos para tanto. Por um lado, Nietzsche anuncia (ou prenuncia) a “morte de Deus”, aponta São Paulo como “o maior de todos os apóstolos da vingança”⁵⁰⁹, considerando inclusive que, de maneira geral, “enquanto o sacerdote, esse negador, caluniador, envenenador profissional da vida, for tido como uma espécie mais elevada de homem, não haverá resposta para a pergunta ‘o que é verdade?’”⁵¹⁰. Além disso, há de se concordar que uma doutrina e prática cristãs que se mantenham alheias às influentes críticas de Nietzsche

⁵⁰⁹ AC §45.

⁵¹⁰ AC §8. E AC §46 acrescenta: “Ainda preciso dizer que em todo o Novo Testamento aparece uma única figura digna de respeito? *Pilatos*, o governador romano. [...] O nobre escárnio de um romano, ante o qual se comete impudente abuso da palavra ‘verdade’, enriqueceu o Novo Testamento com a única frase que tem *valor* – que é sua crítica, até mesmo sua aniquilação: ‘o que é a verdade?’... [João, 18, 38]”.

aparentemente não podem sobreviver às condições da modernidade⁵¹¹, sendo que até os primeiros escritores e líderes sionistas adotaram e disseminaram suas ideias – contrariando assim a falácia editorial que o aproximara do antissemitismo⁵¹². A despeito das condições específicas de sua recepção, interessa aqui entender o que torna a filosofia de Nietzsche tão indispensável e como a polêmica ao cristianismo se faz um momento crucial de seu pensamento. Quanto a isso, Nietzsche é bastante claro, pois julga que uma justificativa adicional para ter escolhido para si o termo “imoralista” é que ninguém teria sentido a moral cristã como “abaixo de si”, *i.e.*, dissecando-a psicologicamente e expondo que tipo de vida persiste em seu íntimo. Tal *démarche* concerne justamente no exame de um tipo específico de *ideal* cujo propósito é condenar e difamar o mundo, condição que teria ficado oculta para os “psicólogos” que o precederam – o que inclusive lhes justificam as aspas⁵¹³. Por isso, Nietzsche exalta que aquilo que o separa “de todo o resto da humanidade é haver *descoberto* a moral cristã”, sendo para isso que lhe foi necessária uma palavra (“imoralismo”) que “mantivesse o sentido de um desafio a cada homem”⁵¹⁴. Mas de que modo Nietzsche “descobre” a moral cristã? E como tal descoberta o conduz ao coração selvagem de sua crítica dos juízos de valor e permite a contundente resposta a por que somos decadentes?

41. Richard Rorty, seguindo as pesquisas de diversos historiadores (J. Mandelbaum, J. Passmore, L. Braum, V. Cousin), chama à atenção de que a história

⁵¹¹ Como bem julga Jörg Salaquarda, “Nietzsche and the Judeo-Christian tradition”, p. 91. Para maior detalhamento acerca do impacto de Nietzsche na tradição teológica contemporânea, ver Stephen N. Williams, *Nietzsche’s Critique of Christianity*.

⁵¹² Jacob Golomb, *Nietzsche e o Sião*. Para Golomb, a recepção de Nietzsche pelo movimento sionista é de tal importância e abrangência que “sob o prisma nietzscheano, a historiografia atual do movimento sionista deve submeter-se a uma revisão significativa” [p. 14].

⁵¹³ EH, “Por que sou um destino” §6.

⁵¹⁴ EH, “Por que sou um destino” §7.

da filosofia moderna é reescrita após a obra de Kant “para que os pensadores do século dezessete e dezoito tivessem também tentado responder à questão de ‘como se torna possível o nosso conhecimento?’ e, inclusivamente, projetou-se esse problema entre os antigos”⁵¹⁵. Por sua vez, segundo Jürgen Habermas, seria Hegel quem inauguraria o discurso filosófico da modernidade ao refinar-lhe o tema – “a certificação autocrítica de si mesma” que busca superar internamente as cisões que a própria modernidade estabeleceu – e lhe determinar as regras segundo as quais este pode ser desenvolvido – “a dialética do esclarecimento”⁵¹⁶. Tendo-se em conta estas narrativas – antes complementares do que opostas, uma vez que Hegel se propõe desenvolver o que Kant deixara incompleto -, não parece de todo equívoco concordar com Nietzsche quando denuncia que toda a *nossa* filosofia “tem sangue de teólogo nas veias” e que, por isso, deve-se tomá-la como sua antítese⁵¹⁷. O motivo de tal consanguinidade estaria na inseparabilidade dos teólogos com o idealismo e, por isso, quando diz “nossa filosofia”, Nietzsche parece designar a tradição ocidental e, mais precisamente, uma certa interpretação *alemã* dessa tradição. Para melhor esclarecer esta chave de leitura, convém retomar Kuno Fischer, um neo-kantiano cuja história da filosofia em dez volumes é eventualmente citada por Nietzsche e a

⁵¹⁵ Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, p. 109-111. Rorty também acrescenta que cabe sublinhar “o contraste entre a obra de Brucker (*Historia Critica Philosophiae*, de 1742-1767) e as histórias de Tiedemann (*Geist Spekulativen Philosophie*, de 1791-1797) e de Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, 1789-1819). Brucker dedica cerca de um décimo de seu espaço aos modernos ‘filósofos sincréticos’ (*i.e.*, aqueles que não cabem numa das antigas escolas) e inclui (a par da sequência, hoje em dia típica, que engloba Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, etc.) cerca de vinte e tantas outras figuras (*e.g.*, Maquiavel, Kepler, Boyle). Estas não são tomadas em consideração por Tiedemann, que cria a súpula canônica dos ‘grandes filósofos modernos’. [...] Tiedemann fornece-nos tanto um critério relativo a quem deve ser considerado como filósofo, partindo da maior ou menor semelhança de outras obras com Kant, como a noção de progresso em filosofia, dos antigos para os modernos” [*ibidem*, nota 71].

⁵¹⁶ J. Habermas, *Discurso Filosófico da Modernidade*, cap. 1-2.

⁵¹⁷ AC §8.

distinção entre empiristas e racionalistas que lá aparece pela primeira vez, sendo aqueles (em especial, J. Locke, G. Berkeley e D. Hume) os que acreditam que o conhecimento humano é em certa medida originado da sensação e estes (precipualemente R. Descartes, B. Espinosa, G. Leibniz) os que consideram que alguns conhecimentos podem ser adquiridos antes ou a despeito da experiência por puros princípios. Mas que tipo de conhecimento é este que todos procuram?

Na carta-prefácio as suas *Meditações Metafísicas*, Descartes esclarece que o propósito de sua obra é provar pela razão natural a existência de Deus e a imortalidade da alma⁵¹⁸. Na *Ética*, Espinosa exorta o homem a alcançar a liberdade pela apreensão adequada dos atributos de Deus, cujo conhecimento conduz necessariamente a um “*amor Dei intellectualis*”, único caminho que pode nos levar à beatitude⁵¹⁹. Para Leibniz, nenhuma coisa jamais poderia existir caso não existisse um “ser necessário e perfeitíssimo”, de maneira que a principal questão de sua filosofia consiste em determinar como se deixa provar de forma conclusiva e logicamente aceitável a existência de Deus⁵²⁰. Há consenso entre os especialistas de

⁵¹⁸ R. Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 243.

⁵¹⁹ B. Espinosa, *Ética*, especialmente parte V, proposição 32-33. Segundo Victor Delbos, “não é o problema puramente moral que Espinosa se põe; ele não se perguntou simplesmente “que devo fazer?”, mas “que devo fazer para estar certo de ser feliz?”. Mais precisamente ainda, na maneira como ele entende a felicidade ou o bem a ser obtido, é preciso introduzir a ideia daquilo que a consciência religiosa chama de salvação. Ora, essa ideia representa o destino do homem como uma alternativa entre a morte eterna e a vida eterna; ela envolve a convicção de que, para a obra do novo nascimento, é preciso mais que a virtude isolada do esforço individual, mas antes de tudo uma cooperação da potência ou Realidade infinita à qual estamos imediatamente unidos. A salvação está no amor de Deus, de tal forma que ela nada ama senão nele e por ele. Essa afirmação se reproduz constantemente através de toda a obra de Espinosa” [*O Espinosismo*, primeira lição, p. 21].

⁵²⁰ José Maria Arruda, *Leibniz e a Existência de Deus*, p. 113. José Maria Arruda mostra assim que “Leibniz se filia claramente à tradição da ontoteologia. Por ontoteologia devemos entender aquela posição metafísica que faz apelo ao conceito do ‘ser necessário e perfeitíssimo’ como um conceito significativo e instanciado, referindo-se a um ser que é fundamento de sua própria existência (*id quod sibi ipsi existendi ratio est*) e que é a razão última da existência de todas as coisas. [...] Para Leibniz, Deus é *id sine quo res esse non*

que o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke seria também uma resposta a *O Verdadeiro Sistema Intelectual do Universo*, no qual Richard Cudworth propõe que a demonstração da existência de Deus exigiria aceitar ideias inatas, ao que Locke objeta que a existência de Deus pode ser comprovada sem qualquer fundamentação numa suposta ideia inata de Deus⁵²¹. Numa abordagem exemplar de seu método intuitivo, Henri Bergson analisa aquelas que lhe parecem ser as principais proposições da filosofia do bispo Berkeley para então concluir que as duas “imagens geradoras” deste pensamento seriam que “Berkeley percebe a matéria como uma delgada película transparente situada entre o homem e Deus” e que “a matéria seria uma língua pela qual Deus nos fala”⁵²². Por fim, embora haja discrepâncias acerca do ateísmo de David Hume, sua filosofia da religião – redigida sobremaneira em duas obras, *Diálogos sobre a Religião Natural* e *História Natural da Religião* -, deixa bastante claro que o filósofo escocês situava o problema da existência ou da crença em Deus e da alma no centro de sua filosofia⁵²³; além disso, a fecundidade do seu novo “método experimental” quanto aos assuntos da religião natural lhe parecem justificar plenamente a redação do *Tratado da Natureza Humana*⁵²⁴. Se o neo-kantismo do século XIX procurou ler a filosofia crítica como uma teoria do conhecimento, o próprio Kant justificou a importância de sua *Crítica da Razão Pura* por ela, ao “suprimir o saber para encontrar lugar para a crença”,

potest e exatamente por isso Ele pode ser descrito como causa plena rei e *ultima ratio rerum*.

⁵²¹ Ver o ensaio introdutório de Carlos Estevan Martins e João Paulo Monteiro à compilação de obras de Locke para a coleção “Os pensadores”, especialmente p. x-xi. Para maiores detalhes sobre a teoria das ideias de Locke, ver V. Cheppel, “Locke’s Theory of Ideas” e, quanto a sua filosofia da religião, ver N. Wolterstorff, “Locke’s Philosophy of Religion”.

⁵²² H. Bergson, “A Intuição Criadora”, p. 129-137.

⁵²³ Sobre as discrepâncias acerca da filosofia da religião e da religiosidade de Hume, ver J. C. A. Gaskin, “Hume on Religion”.

⁵²⁴ D. Hume, *Tratado da Natureza Humana*, prefácio.

permitir que se possa, dentre outras coisas, “cortar pela raiz o ateísmo” e indicar as condições de possibilidade da metafísica – cujos objetos são Deus, a imortalidade da alma e a liberdade⁵²⁵. E cabe concordar com quem admite que “também a *Ciência da Lógica* se faz anunciar como um prólogo no céu”, porque “Hegel afirma que seu conteúdo ‘pode dizer-se a apresentação de Deus tal como é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito’” e, por conseguinte, que a “ciência da experiência da consciência” é esta “transcendência posta na imanência”⁵²⁶. O que então parece faltar ou estar submerso às narrativas de Rorty e Habermas, bem como a categorização de Fischer, é que aquilo que tanto se almeja conhecer é a divindade e suas noções correlatas. Assim, Nietzsche sentencia que “basta falar a expressão ‘Seminário de Tübingen’ para compreender o que é a filosofia alemã no fundo: uma teologia insidiosa”⁵²⁷ que, poder-se-ia acrescentar, remodelou a história da filosofia a sua imagem e semelhança.

42. Mas por que, sendo a filosofia alemã uma teologia insidiosa, isso seria um problema? Diferente de Schopenhauer, que bem mostrara como a filosofia moral de Kant, a despeito do que o próprio dissera, era ainda devota à teologia⁵²⁸, a crítica à religião de Nietzsche se interessa menos pela denúncia daqueles crentes que

⁵²⁵ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, especialmente B XXX- XXXV.

⁵²⁶ L. H. Santos, *O Trabalho do Negativo*, p. 31-37.

⁵²⁷ AC §10.

⁵²⁸ Assim, também o conceito de “dever” [A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §6] pressuposto por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* “permanecerá um estranho na Filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir das essências da natureza ou do mundo objetivo”. Abstraídos da teologia de onde surgiram estes conceitos se tornam vazios de significado de maneira que falar num “dever absoluto” ou “obrigação incondicionada” seria uma *contradictio in adjecto*, pois cada deve é relativo e “tem todo o seu sentido simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa”, sendo hipotético e jamais categórico. O próprio Kant admitiria tacitamente que “é simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo” [*ibidem*, §3].

escrevem sistemas agnósticos do que pela tentativa de delatar como verdadeiros ateus ainda permanecem devotos. Em sua polêmica extemporânea para com David Strauss, Nietzsche não contesta em princípio o quadro teórico no qual aquele e seus leitores se situavam – a revolucionária teoria da evolução das espécies de Charles Darwin - e sim visa mostrar que, não obstante “celebrem Darwin como um grande benfeitor da humanidade”, Strauss e seus entusiastas parecem ignorar que a concepção de mundo de “uma autêntica moral deduzida do darwinismo” se põe contra aquilo que eles mesmos professam como moralmente íntegro. Isso por que, ao assumir hipóteses darwinianas sem por elas explicar “os fenômenos de bondade humana, de misericórdia, de amor e dedicação ao próximo” que acredita e recomenda, Strauss negligencia que, pela seleção das espécies, o homem não passa de um ser natural que atingiu o seu nível atual “esquecendo a cada instante que os outros são seus semelhantes e têm iguais direitos sobre ele, sentindo-se o mais forte e provocando a desaparecimento progressiva dos exemplares menos vigorosos do que ele”. Logo, as condutas altruístas são contrárias em relação às “leis” que, segundo tais genealogistas, até aqui constituíram a humanidade. Da incompatibilidade entre uma concepção naturalista e uma visão divinizada do mundo, Nietzsche quer mostrar que um “filisteu da cultura” como Strauss, embora “proclame com admirável franqueza que não é mais cristão”, não se abala diante de tal condição por estar aquém de tal acontecimento e ainda agir - moralmente - como se nada tivesse acontecido⁵²⁹.

Parece ser justamente para tais filisteus que aquele “homem louco” se dirigira no mercado ao gritar incessantemente a procura de Deus, tal como narrado

⁵²⁹ CE I, §7.

em forma de parábola na *Gaia Ciência*. Aos risos, perguntam-lhe se Deus estava perdido, ou escondido, ou amedrontado, ou viajando, espantados enfim quando o louco lhes diz que “Deus está morto!” e que “nós o matamos!”. Para uma plateia agora perplexa, o louco professa que, com a extinção do que há de “mais forte e sagrado que o mundo até então possuiu”, não seria como se “caíssemos continuamente, para trás e para frente, em todas as direções” e “vagássemos através de um *nada* infinito”? E, diante de tão profunda desorientação, “que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar?”, pois “nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então”. Do assombro dos ouvintes, o “louco” percebe que eles não sopesaram adequadamente o que significa um mundo sem Deus, continuando suas vidas como se nada tivesse ocorrido, o que lhe justifica a suspeita de que “a grandeza desse ato é demasiado grande para nós”⁵³⁰. Que a morte de Deus seja anunciada não em templos, mas aos descrentes homens do mercado, mostra quais são os interlocutores privilegiados por Nietzsche, a saber, os ateus. O que está em questão na parábola não é, portanto, a existência ou não da Divindade – afinal, quando se assume que x está morto já se pressuporia que x existiu – e sim o que representa a crença e/ou o declínio da crença num ser absoluto para a nossa concepção de mundo. Daí Walter Kaufmann estar correto quando interpreta a parábola da morte de Deus antes como um diagnóstico da civilização contemporânea do que como uma especulação metafísica acerca da realidade última das coisas,

⁵³⁰ GC §125.

divergindo daqueles que a acusam de ser uma simples declaração de ateísmo⁵³¹. Dito diretamente: se até aqui todos os mais altos valores foram sustentados pela crença em Deus, se esta crença agora esvanece, também não esvanecem os mais altos valores ou, mais precisamente, as formas mesmas de avaliação? Tal “acontecimento” não nos deixa à mercê do *relativismo* e, por fim, do niilismo? Nesse sentido, Leo Strauss acerta ao descrever Nietzsche como o “filósofo do relativismo”, não por este também ser um relativista e sim por anunciar, desenvolver radicalmente e tentar superar as inevitáveis consequências desse sintoma moderno da decadência dos impulsos vitais: a crise de valores⁵³². Por isso, como sugere Hollingdale, o propósito de Nietzsche pode ser caracterizado como a tentativa de dar um novo sentido ao homem num mundo que não tem mais sentido algum⁵³³.

Mas como Nietzsche, como ele próprio confessa, aprendera a separar o preconceito teológico do moral? Sabe-se que o jovem Friedrich teve contato, quando aluno na Universidade de Bonn, com as três principais tendências hermenêuticas do protestantismo do século XIX: i) a perspectiva apologética tradicional, orientada por uma leitura sobrenatural da bíblia; ii) a escola crítica de F. Baur, hostil à Igreja; iii) a teologia da meditação [*Vermittlungstheologie*] do historiador K. A. Hase. Por este quadro biográfico, Jörg Salaquarda deduziu que o primeiro argumento de Nietzsche contra o cristianismo seria histórico, ou seja, que a influência recebida pelo “método histórico” de então lhe convencera da improcedência dos pressupostos míticos sem

⁵³¹ W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, cap. 3. Ali também se esclarece que a ideia de morte de Deus estava presente em autores anteriores a Nietzsche, como Hegel e Heirich Heine – este inclusive num contexto próximo ao de suas formulações.

⁵³² Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 24-26.

⁵³³ R. J. Hollingdale. *Nietzsche: The man and his philosophy*.

os quais a religião não pode sobreviver⁵³⁴. Tal interpretação perde de vista o que o próprio Nietzsche deixara claro quanto a si, pois a refutação histórica se lhe torna relevante e talvez “definitiva” não por conduzi-lo a esta ou aquela contraprova acerca da existência dos desígnios da religião cristã, mas por agora permitir “mostrar como pôde surgir a crença de que Deus existe e de que modo essa crença adquiriu peso e importância”, questão distinta e “que torna supérflua a contraprova de que Deus não existe”⁵³⁵. Portanto, Nietzsche não trata os registros religiosos como um *corpus* histórico e considera que investigá-las “na ausência de quaisquer outros documentos” é um “mero ócio de erudito”⁵³⁶. A interpretação de Salaquarda, por desconsiderar a filiação crítica de Nietzsche ao método histórico, não o distingue daqueles ateus que, segundo o primeiro imoralista, ainda confundem o preconceito teológico com o moral.

E por que não o fizeram? Antes de prosseguir, cabe esclarecer certa equivocidade do termo “ateísmo”. Em sua acepção clássica, “ateu” diz respeito não àqueles que desacreditam da existência dos deuses e sim aos que não são devotos a nenhuma divindade. Parece assim apropriado distinguir este ateísmo clássico daquela outra forma de ateísmo de ocorrência ou preponderância moderna segundo a qual ateu é aquele que não acredita na existência de Deus ou dos deuses⁵³⁷. É naquele sentido original que Zaratustra pode ser um ateu e, ao mesmo tempo,

⁵³⁴ Jörg Salaquarda, “Nietzsche and the Judeo-Christian tradition”, p. 94-99.

⁵³⁵ A §95.

⁵³⁶ AC §28.

⁵³⁷ Segue-se aqui a caracterização proposta por Michael Martin em sua introdução ao *The Cambridge Companion To Atheism*. Por conveniência expositiva, deixa-se de lado bifurcações mais sutis, como, *e.g.*, a qualificação como ateu a quem não acredita nos atributos que a Igreja apregoa a Deus.

admitir que acreditaria num Deus que soubesse dançar⁵³⁸. Assim, a morte de Deus merece ser interpretada como a constatação de que, embora haja cada vez mais pessoas que duvidam ou rejeitam a existência de Deus, por ainda continuarem devotas aos valores morais associados à divindade – o que se poderia chamar, com Nietzsche, de “sombras de Deus”-, encontram-se diante de um momento crucial pela perda do que até ali constituía a fundamentação última de todos os seus valores.

43. A crítica da religião na modernidade é uma expressão parcial do problema teológico-moral acerca de se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior do que a racionalidade⁵³⁹. De maneira geral, a ciência moderna nega os pressupostos da religião por que estes lhes parecem falsos. Logo, trata-se de uma oposição à fé por esta não ser um caminho apropriado para que se alcance a verdade, propósito último compartilhado tanto pela ciência quanto pela religião. Assim, a ciência não recusa os objetivos da religião – ou da metafísica-, mas recusa a religião por esta lhe parecer incapaz de alcançar seus objetivos comuns. Daí que, a crítica histórica, sendo científica, realiza-se também em nome da verdade. Portanto, “já terão compreendido onde quero chegar, *i.e.*, que nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica”, que o homem do conhecimento desconhece que ainda é devoto a “aquela crença cristã, que era também de Platão”, a saber, “*de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina*”. Por esta conjuntura cabe interpretar o registro no qual Nietzsche continuamente retoma a questão da verdade em sua filosofia. Não obstante ocasionalmente apresente ou insinue algumas hipóteses sobre o ser verdadeiro (“*Wahrsein*”) das coisas, o seu principal interesse remete ao ato ou comportamento de tomar algo como verdadeiro (“*Furwahrhalten*”). Em seus

⁵³⁸ GM, II §25; Z, “Do ler e do escrever”.

⁵³⁹ BM §191.

próprios termos, sua demanda se refere não à elaboração de uma teoria da verdade e sim em ser o primeiro a se perguntar seriamente acerca da compulsão que conduz à busca pelo verdadeiro⁵⁴⁰. A confiança no valor da verdade - que, sendo confiança, é um fenômeno moral- o conduz, dentro de seu movimento de autossupressão da moral, menos a interrogar se existe ou não algo como “a verdade” e sim qual a origem da “vontade de verdade”, propondo em seguida “uma questão ainda mais fundamental”, a saber, qual o valor da vontade de verdade?⁵⁴¹.

Mas o que é essa vontade de verdade? Em primeiro lugar, convém concordar e generalizar com G. Frege que, “de fato, toda a ciência tem a verdade como meta” e que “descobrir verdades é a tarefa de todas as ciências”⁵⁴². Entretanto, com assecura Nietzsche, “as convicções”, por inibirem o espírito científico, “são inimigas mais perigosas da verdade do que as mentiras”⁵⁴³. Se a disciplina da pesquisa científica precisa evitar as convicções, ou seja, aos pressupostos arbitrários e superstições, as crenças individuais podem ter algum valor para o conhecimento “apenas quando são mitigadas à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora”. Mas para que se possa dar início a esta disciplina do espírito científico, não seria preciso “haver já uma convicção e aliás tão imperiosa e absoluta que sacrifica a si mesma todas as demais convicções?”, no caso, de que não podemos, sob nenhuma circunstância, deixarmos-nos comover por convicções? Tal convicção imperiosa e absoluta mostra que também “não há ciência sem pressupostos”, porque o *êthos* científico parte da convicção de que “nada é mais

⁵⁴⁰ BM §1.

⁵⁴¹ BM §1. Ver supra, §32.

⁵⁴² G. Frege, “Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher I”, p. 139; “Kleine Schriften”, p. 342 [apud L. H. L. Santos, *O Olho e o Microscópio*, p. 26].

⁵⁴³ HH §483.

importante do que a verdade e que, em relação a ela, tudo o mais é secundário”. A origem dessa vontade de verdade pode então ser (i) uma vontade de não se deixar enganar ou quem sabe (ii) uma vontade de não enganar. Alguém que concentra todos os seus esforços para não se deixar enganar parece fazê-lo “supondo que é prejudicial, perigoso e funesto se deixar enganar”, precaução a qual se poderia objetar se “não querer se deixar enganar é de fato menos prejudicial, perigoso e funesto”, pois como se pode saber “de antemão sobre o caráter da existência” e da conservação “para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?”⁵⁴⁴. Quando se discutiu a gênese do conhecimento e do lógico, viu-se que é mais provável que tanto a confiança quanto a desconfiança foram importantes, uma vez que toda cautela exagerada ao inferir tornaria o indivíduo mais indefeso, sendo então selecionados justamente aqueles que erravam, assentiam e julgavam em vez dos que aguardavam, negavam ou adiavam o julgamento⁵⁴⁵. Logo, como a verdade e a inverdade continuamente se mostraram úteis, sendo aquela inclusive posterior a esta, “a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de algum cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente nos ter sido demonstrado pela experiência o caráter inútil e perigoso da ‘vontade de verdade’”. Se (i) é implausível para explicar a origem e o valor da vontade de verdade, então esta “não significa ‘não quero me deixar enganar’, mas (ii) ‘não quero enganar a ninguém, nem sequer a mim mesmo’”. Para assumir tão radicalmente esse imperativo, o “homem veraz” teria de pressupor que “a vida é composta [sobretudo] por *aparência*, erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”, porque somente afligido por tal condição se poderia

⁵⁴⁴ GC §344.

⁵⁴⁵ Cap. II, §32.

nele originar uma convicção que sacrifica todas as demais convicções. Ademais, apenas por se tratar de algo raro, difícil, estranho e até ausente no que a experiência continuamente lhe mostrava é que a verdade exigiria tanta dedicação, atenção, “cientificidade”. Portanto, essa vontade que nega aquilo que nos aparece como o caráter próprio da existência seria enfim “um ligeiro e exaltado desvario”, ou até “uma oculta *vontade de morte*” pela “afirmação de um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história”, sendo que, “na medida em que se afirma esse ‘outro mundo’ se *nega* este mundo, “o nosso mundo”⁵⁴⁶. Supondo, como Nietzsche o faz, “que todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão”, por “uma lei [vital] de autossuperação”, pode-se aqui entender como a vontade de verdade, através de suas expressões parciais, “tirou uma conclusão após a outra e enfim alcançou sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma”, o que ocorre quando coloca para si a questão “que significa toda a vontade de verdade?”⁵⁴⁷, “o que em nós aspira realmente à verdade?”⁵⁴⁸.

A filosofia de Nietzsche então se apresenta como o momento em que “a vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema. Esta autoconsciência surge quando o valor da crença - e não apenas a crença - em Deus é contestada, ou seja, quando se pode questionar com assombro, mas também com sentido que, de fato, queremos a verdade, “mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância?”. Por isso, percebe-se que não há uma verdadeira oposição entre o ideal científico e o teológico-metafísico e sim que “esta ciência moderna”, por sua vontade de verdade, “é no momento a melhor

⁵⁴⁶ GC §344.

⁵⁴⁷ GM, III §27.

⁵⁴⁸ BM §1.

aliada” do ideal religioso “precisamente por ser a [sua expressão] mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea!”⁵⁴⁹. A este ideal, compartilhado tanto pelo sacerdote quanto pelo homem do conhecimento, Nietzsche designa de “ideal ascético”. Perguntar-se “o que significam ideais ascéticos?” representa sopesar o que conduz o homem, sob as mais diversas formas, a negar a própria vida, a querer o nada, seja sob a forma de um “outro mundo” ou como “Deus” e assim a preferir o caminho que o conduz à decadência dos impulsos vitais. Dito diretamente: entender o ideal ascético é o fio condutor privilegiado para se compreender por que somos decadentes.

B) A psicologia do ideal ascético

44. A *Genealogia da Moral* é composta por capítulos ou dissertações que tratam, respectivamente, da psicologia do cristianismo, da psicologia da consciência moral e da psicologia do ideal ascético. Quanto ao movimento interno desses “três decisivos trabalhos de um psicólogo”⁵⁵⁰ vale também aqui a autodescrição de Nietzsche como “um ser subterrâneo que perfura, escava, solapa, lentamente avançando, cauteloso, suavemente implacável, sem muito revelar da aflição causada pela demorada privação de luz e ar”⁵⁵¹. Isso porque cada um desses estudos corresponde a um patamar de investigação acerca da origem de nossos preconceitos morais, de maneira que o exame da consciência moral apresenta as condições obscuras sob as quais veio a ser a consciência moral cristã e a interpretação dos

⁵⁴⁹ GM, III §25.

⁵⁵⁰ EH, “Genealogia da moral”

⁵⁵¹ A, prólogo §1.

ideais ascéticos esclarece o que também conduziu o desenvolvimento da própria consciência moral. Embora seja possível situar os objetos de cada uma das dissertações cronologicamente, a Nietzsche interessa mais como as diferentes camadas de um mesmo fenômeno se interpenetram e permitem uma diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. Pelo que está ora em questão, enfatizar-se-á aqui a psicologia do ideal ascético para explicar o que este significa e, a despeito deste ser “o ideal nocivo por excelência, uma vontade de fim, um ideal de decadência”, examinar de onde procede o seu extremo poder sobre os homens⁵⁵². Ao se interrogar sobre o que significam ideais ascéticos, Nietzsche está à procura do que este representa para os diferentes tipos que o adotam e opta pensá-lo a partir de três personalidades exemplares: o *artista* (belo), o *filósofo* (verdade), o *sacerdote* (bem).

Quanto ao artista, Nietzsche escolhe um caso particular ao qual julga que nenhum pensador deveria ignorar, visto que nele “a modernidade fala sua língua mais íntima” e “não esconde o seu bem nem o seu mal”, a saber, Richard Wagner⁵⁵³. Assim, a questão “o que significa, para um artista, os ideais ascéticos?” recebe uma expressão parcial, porém decisiva, na pergunta sobre o que significa “um artista como Wagner”, por uma radical reviravolta, “render homenagem à castidade em sua velhice?”. Embora Wagner sempre tenha homenageado a castidade, Nietzsche considera que somente depois ele passa a fazê-lo asceticamente e, por isso, entender essa mudança de impulso num mesmo *leitmotiv* soa apropriada para explicar o sentido e a força desse ideal⁵⁵⁴. Por uma abordagem que caracteriza como uma

⁵⁵² EH, “Genealogia da moral”.

⁵⁵³ CW, prólogo.

⁵⁵⁴ GM, III §2

“fisiologia da estética”⁵⁵⁵, algo como uma inquirição quanto ao valor afirmativo ou negativo dos impulsos vitais que adornam uma obra artística, Nietzsche recupera um período inicial da produção artística de Wagner no qual o interesse por um drama acerca do casamento de Lutero que ele não chegara a compor sugere que ali vigorava “o melhor, mais forte, mais alegre, mais valente período” de sua vida. Ressoando aquela obra não realizada numa ópera concluída por Wagner décadas depois, no caso, *Os Mestres Cantores de Nuremberg*, Nietzsche observa que também aquele planejado “Casamento de Lutero’ seria um elogio da castidade” e “um elogio à sensualidade”, pois até suas últimas composições não havia para Wagner uma oposição necessária entre castidade e sensualidade, o que permite especular que, se a tivesse orquestrado, Wagner teria feito bem ao chamar à atenção dos costumeiros “detratores da sensualidade” para a agradável verdade de que “todo bom casamento, todo bom caso amoroso, está além desta oposição”⁵⁵⁶. O que subjaz no nível fundamental dessa contraposição é a suposta incompatibilidade entre “corpo” e “espírito” ou, mais precisamente, entre “humano” e “divino”. Que o próprio Wagner assumia essa oposição em seu Parsival conduz Nietzsche a *desejar* que esta obra “tenha sido uma brincadeira, como que um epílogo e drama satírico com o qual o compositor quis se despedir [...] sobretudo da tragédia, com um excesso da mais elevada e deliberada paródia de si mesmo”. Mas caso se trate de uma obra “nascida da seriedade” lhe parece indispensável para um fisiólogo da estética “ver ali ‘o rebento de um ensandecido ódio contra o conhecimento, ao espírito e à sensualidade’, ‘uma maldição aos sentidos e ao espírito’, ‘uma apostasia e um retorno a ideais cristão-mórbidos e obscurantistas’”. Denuncia-se assim uma

⁵⁵⁵ GM, III §8.

⁵⁵⁶ GM, III §2.

renúncia de Wagner à “sensualidade sadia” ou pelo menos que em suas obras finais “ele teve vontade de desensinar isso”, seja com sua música ou com seus últimos escritos que indicam “um desejo secreto, uma *vontade* timorata, insegura, inconfessa, de pregar o que seja retorno, conversão, *negação*, cristianismo”⁵⁵⁷.

Se, por um lado, “o conjunto de suas personagens, às quais o artista se encontra claramente ligado por meio do mais profundo amor, revela certamente algo sobre ele próprio”, por outro, “as personagens criadas por um artista não são ele próprio”⁵⁵⁸. Afinal, assegura Nietzsche, se um artista “fosse aquilo que é capaz de representar, conceber, exprimir”, não seria capaz de representá-lo, concebê-lo, exprimi-lo, porque um Aquiles, por sua própria natureza, seria incapaz de criar um Aquiles, para o que se fez necessário um preposto, Homero; o mesmo com Fausto, que não poderia ter criado Fausto, exigindo assim um Goethe. Por esta distinção entre o artista “inteiro e consumado” e sua personagem, Nietzsche conjectura que este, por estar constantemente apartado da realidade, “às vezes possa se cansar desesperadamente dessa eterna ‘irrealidade’ e falsidade de sua existência mais íntima”⁵⁵⁹. Uma vez que, para o artista, a aparência não é oposta à realidade, mas a própria realidade numa “seleção, correção e reforço”, abandonar a aparência lhe significa desprezar os valores estéticos⁵⁶⁰. Se é por esta seleção, correção e reforço, *i.e.*, por meio da aparência, que o artista expressa sua vitalidade, sua satisfação e afinidade com o real, perdê-la é sintoma de seu enfraquecimento, de declínio de sua força criadora. Logo, a “típica veleidade do artista” – reitere-se, do verdadeiro

⁵⁵⁷ GM, III §3.

⁵⁵⁸ CE IV, §2.

⁵⁵⁹ GM, III §4.

⁵⁶⁰ CI, III §6.

artista – consiste “na tentativa de ser real”⁵⁶¹. Quanto a Wagner, tal veleidade foi a “negação e cancelamento de si mesmo por parte de um artista que com todo o poder de sua vontade até então perseguira o oposto, ou seja, a mais alta espiritualização e sensualização de sua arte”⁵⁶², abrindo mão de ser “wagneriano” e se tornando cada vez mais “schopenhauriano”, mais “niilista”⁵⁶³. Por isso, para o artista, o ideal ascético significa um caminho para o *nada* e/ou a busca por aquilo que o leve ao nada⁵⁶⁴.

45. Não obstante exemplar, o caso do artista não encaminha ao núcleo da psicologia do ideal ascético porque este “está longe de se colocar independentemente no mundo e *contra* o mundo para que suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si mesmas algum interesse”. Isso porque eles, além de submetidos aos seus “patronos e seguidores”, bem como “aos poderes antigos ou poderes novos e ascendentes”, sempre foram subalternos “de uma religião, uma filosofia, uma moral”⁵⁶⁵. Assim, o ascetismo de Wagner tem a Schopenhauer como suporte filosófico, ou seja, como aquela doutrina na qual a “irritação e rancor contra a sexualidade” encontra sua expressão mais eloquente⁵⁶⁶ e que vê a música em separado das demais artes por não simplesmente “oferecer imagens da fenomenalidade” e assim como que falar a linguagem mais íntima do mundo, “com sua revelação mais própria, [...] mais imediata”. Logo, uma questão mais elementar consiste em inquirir “o que significa um *verdadeiro filósofo*”, *e. g.*, Schopenhauer,

⁵⁶¹ GM, III §4.

⁵⁶² GM, III §3.

⁵⁶³ GM, III §4.

⁵⁶⁴ GM, III §5.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ GM, III §7.

“render homenagem ao ideal ascético?”⁵⁶⁷. Prosseguindo ainda o fio condutor da repulsa à sensualidade, Nietzsche tenta responder tal questão através de um exame da maneira bastante pessoal e antikantiana com que Schopenhauer “fez uso da concepção kantiana do problema estético”. Dois pontos que merecem destaque quanto à concepção kantiana do problema estético é que (i) esta concede maior valor àqueles predicados do belo que lhe constituem também o ponto mais elevado do conhecimento, a saber, “impessoalidade e universalidade”, e que (ii) reflete sobre a arte e o belo não pela ótica do artista, mas do *espectador*, incluindo assim “o próprio espectador no conceito de ‘belo’”. Nietzsche observa que, diferente de alguém que tem uma experiência mais pessoal e artística da arte e do espectador, como Stendhal, para quem o belo é uma “promessa de felicidade”, uma “excitação da vontade”, Kant descreve na sua *Crítica da Faculdade de Julgar* o belo como “o que agrada sem interesse”, sendo o desinteresse – ou, segundo a terminologia explícita de Schopenhauer, a negação da vontade - a condição mesma do juízo estético. Schopenhauer, às voltas com a definição kantiana, empregou-a sobretudo contra o interesse sexual, “exaltando esta libertação da vontade como a grande vantagem e utilidade do estado estético”, o que leva Nietzsche a conjecturar se toda “a concepção básica de ‘vontade e representação’” não teve origem nessa “generalização sexual”⁵⁶⁸.

De fato, quando Schopenhauer nos diz que *O Mundo como Vontade e como Representação* é um pensamento único, decomposto em partes apenas em vista de

⁵⁶⁷ GM, III §5.

⁵⁶⁸ GM, III §6.

sua comunicação⁵⁶⁹, convém perguntar como esse pensamento único pôde ser pensado. Como para Schopenhauer a filosofia é um espelhamento ou reprodução *in abstracto* daquilo que o mundo é, sendo que este *o quê* é o mundo consiste num conhecimento imediato e intuitivo⁵⁷⁰, quando se indaga que tipo de experiência possibilita este conhecimento imediato e intuitivo a resposta, em termos schopenhaurianos, não parece ser outra senão a experiência estética. O motivo é que, como se diz no terceiro livro do *Mundo*, com a experiência estética se alcança um estágio no qual a representação independe do princípio de razão – e, por conseguinte, de toda relação interessada - e assim afigura ao artista e ao espectador o objeto da arte, a saber, a Ideia platônica. Logo, reescrevendo a hipótese de leitura de Nietzsche, a concepção básica de vontade e representação advém de uma experiência estética segundo a qual a vantagem e utilidade da arte é nos liberar do domínio da excitação sobretudo sexual por um tipo superior de representação. Mas por que Schopenhauer buscaria tal ascese? Em primeiro lugar, não se trataria aqui de algo desinteressado, sendo que a exaltação de *um* efeito do belo, no caso, “o efeito tranquilizador da vontade”, indicaria que, para um filósofo, render homenagem ao ideal ascético significa que “ele quer se livrar de uma tortura”. Retomando Stendhal, para quem, como dito, o amortecimento da vontade não é o único e nem o mais recorrente ou relevante efeito do belo, Nietzsche parece correto ao propor que, mesmo que Schopenhauer tivesse razão sobre tal efeito quanto a sua pessoa, a generalização de seu caso particular de pouco valeria “para a compreensão da

⁵⁶⁹ A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e como Representação*, prefácio à primeira edição.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, §15.

natureza do belo”⁵⁷¹. Admitindo-se que a sexualidade é uma das mais fortes compulsões a que alguém está submetido – especialmente um homem jovem como era o autor quando escreveu o *Mundo* -, vê-se como “no ideal ascético são indicadas várias pontes para a *independência*”, pois na medida em que o filósofo se afasta de todos os objetos que excitam a sua vontade até por fim se julgar como que livre do próprio querer, sente-se como que autônomo quanto ao que lhe coagia.

46. Para que se esclareça adequadamente a associação do sentimento de liberdade com o ideal ascético, cabe um excursão sobre a *origem da consciência moral* tal como entendida por Nietzsche – especialmente na segunda dissertação da *Genealogia* e no primeiro capítulo de *Aurora*, escritos cuja complementaridade o próprio autor destaca⁵⁷². Segundo lhe parece, o grande enigma do homem seria decifrar como a natureza fora capaz de criar um animal moral, *i.e.*, um animal capaz de fazer promessas e de se responsabilizar pela palavra empenhada. Se tal dificuldade sequer se coloca para aquele que pensa no homem como uma verdade eterna, é incontornável para quem considere que o humano veio a ser. Dentre os inúmeros problemas aqui relacionados, Nietzsche ressalta que, para estar apto a prometer, o homem precisou suprimir parcialmente uma de suas mais fortes inclinações originais, o “esquecimento”. Fisiologicamente falando, o esquecimento se trata de “uma força inibidora ativa” e não “uma força inercial” como creem os psicólogos ingleses, porque sua utilidade é também promover uma assimilação psíquica, análoga aos processos de assimilação física, como a digestão, de maneira que alguém incapaz para tal seleção e hierarquia cognitiva seria um “dispéptico” como Funes, o memorioso personagem de J. L. Borges. O mistério quanto ao

⁵⁷¹ GM, III §6.

⁵⁷² Mais uma vez, GM, prólogo §2; ver também §18, *supra*.

surgimento de um animal capaz de fazer promessas consiste então em decifrar como “precisamente nesse animal [...] no qual o esquecer é uma força, uma forma de *saúde forte*, desenvolveu-se uma faculdade oposta, uma *memória*, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer”, tendo-se em conta que para tanto não basta simplesmente uma retenção da palavra empenhada, “mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*”. Todo o problema se põe assim no âmbito do que aconteceu “entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’” e o efetivo ato da vontade⁵⁷³. O que aconteceu é que o homem se tornou “até certo ponto necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante e, portanto, confiável” não só para os outros, mas sobretudo para si mesmo. Como se deu a criação dessa memória da vontade? Tão logo o homem percebeu que “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”, desenvolveram-se diversos e terríveis procedimentos de tortura e automortificação através dos quais se pôs em suspenso o esquecimento e como que se gravaram nos indivíduos esse desejo de prosseguir querendo o já querido. Quanto a tal “mnemotécnica”, Nietzsche divisa, dentre outros recursos, “os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre os quais o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, *e.g.*), os mais crueis rituais de todos os cultos religiosos”, sendo que alguma atenção às antigas legislações penais dos alemães mostra como estas contribuíram para criar reconhecidamente um “povo de pensadores”, pois os seus mais duradouros castigos (“o apedrejamento, a roda, o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos, a fervura do criminoso em óleo ou vinho, o esfolamento, a excisão da carne no peito ou a prática de cobrir o

⁵⁷³ GM, II §1.

malfeito com mel e deixá-lo às moscas sob o sol ardente”) mostram como à dor se fez um poderoso auxiliar da ordem social. A lógica cruel por trás desses atos está em reter na memória de indivíduos antes “voltados para o instante, meio obtusos, levianos, uma encarnação do próprio esquecimento”, o que *não* deveriam querer e, a partir disso, o que deveriam querer, compelindo-os a serem capazes de prometer a fim de viverem os benefícios da vida em sociedade⁵⁷⁴.

Essa longa pré-história da criação de um animal moral é denominada “moralidade do costume” e corresponde ao âmbito pré-moral anteriormente destacado⁵⁷⁵. Enquanto “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial”, a moralidade do costume é um *sentimento* que “não diz respeito àquelas experiências como tais e sim a sua idade, santidade, indiscutibilidade”⁵⁷⁶. É por isso que os sentimentos se derivam de preconceitos, pois “atrás daqueles há juízos e valorações que nos são legados em forma de inclinações e aversões”, sendo que “confiar num sentimento” é antes obedecer a uma tradição do que à razão e à experiência⁵⁷⁷. A tradição é “uma autoridade superior que se obedece não porque nos ordena o que é útil, mas porque *ordena*” e tal submissão se deve ao supersticioso “temor ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal”⁵⁷⁸. O motivo seria que, para “homens em estado de guerra, numa comunidade pequena e sempre ameaçada”, na qual sobreviviam tão-somente as “almas vigorosas, vingativas, hostis, insidiosas, desconfiadas, prontas para as coisas

⁵⁷⁴ GM, II §3.

⁵⁷⁵ Ver supra, §35.

⁵⁷⁶ A §19.

⁵⁷⁷ A §35.

⁵⁷⁸ A §9.

mais terríveis, endurecidas na privação e na moralidade”, estabeleceram-se regras sobre “toda a educação e os cuidados com a saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses”, exigindo-se para tanto que se “observasse tais preceitos sem pensar em si como indivíduo”. Afinal, quanto às condições de sobrevivência de uma tal comunidade, “o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude”, tanto quanto “o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa”⁵⁷⁹. Trata-se aqui da virtude num sentido bastante distinto de sua homônima moralizada, designando a força que concede ao seu possuidor a excelência, o grau máximo de capacidade vital⁵⁸⁰. Dadas a psicologia rudimentar desses povos incultos, há de se considerar, mais uma vez contra os primeiros genealogistas da moral, que muitos de seus costumes seriam supérfluos ou até inapropriados para seus objetivos imediatos, mas que, apesar disso, reforçavam continuamente a obrigação de seguir o costume – pois, quanto a garantir a comunidade, “qualquer costume é melhor do que nenhum costume”. Daí que se louvasse como “mais moral” quem “observava mais frequentemente a lei”, que carregava consigo “a consciência da lei” e fosse capaz de segui-la mesmo nos casos mais difíceis, aqueles nos quais “mais se sacrifica aos costumes”⁵⁸¹. A hipótese de Nietzsche é de que, “com a ajuda da camisa-de-força social o homem foi realmente tornado confiável”, que a submissão extrema exigiu do homem domínio sobre seu corpo e desejos imediatos e que “esse poder sobre si mesmo e seu destino

⁵⁷⁹ A §18.

⁵⁸⁰ EH, “Por que sou tão inteligente” §1: “Como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?”. Ver também AC §2.

⁵⁸¹ A §16.

desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto dominante”. Tendo em vista seus frutos tardios, Nietzsche considera então a moralidade do costume um *meio* pelo qual devém o “indivíduo soberano”, aquele que adquiriu tal sentimento de poder sobre si e que enfim se sentiu liberado até da própria moralidade do costume.

Como a mais extrema e demorada coerção pode estar na origem do sentimento de liberdade? Convém recordar o que se disse anteriormente sobre a constituição tripartite da vontade⁵⁸²: que quando um homem quer, ele comanda dentro de si algo que obedece ou pensa que obedece; que o conflito entre as sensações de domínio, sujeição, coação, resistência, dentre outras, fazem com que o sujeito se sinta agente e paciente de seu próprio querer; que esta certeza interior de que seu desejo será obedecido e o suposto ou efetivo triunfo sobre as resistências é o que chamamos de livre-arbítrio ou sentimento de liberdade, afeto resultante do conflito e ocasional êxito de um impulso sobre outro. Logo, tanto em si como nos demais, a instabilidade deste “eu quero” dominante é compreendida pelo agente/paciente como uma expressão de veleidade. Daí que esse indivíduo soberano, que reconhece sua diferença (“*páthos* da distância”) frente àquelas naturezas menos seguras de si e mais pobres de vontade, sente-se forte o bastante para manter a sua palavra a despeito do que lhe seja adverso, adquirindo assim não apenas uma memória, mas também comando sobre sua própria vontade, predominância quanto a tudo que a coage, inclusive quanto à moralidade do costume que a constituiu. O que permite e garante o desenvolvimento de tal autonomia é que, diferente do que era para com os antepassados, a comunidade “não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo porque eles já não podem ser considerados tão subversivos

⁵⁸² Ver §36, supra.

e perigosos para a existência do todo”, sendo que em alguns casos “o malfeitor [...] é até cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, especialmente da cólera dos que prejudicou diretamente” – vejam-se os resquícios dessa conduta nas atuais entidades de defesa dos direitos humanos e sua atuação específica quanto ao sistema carcerário e garantias aos direitos dos criminosos. Sob tais condições, no “homem de vontade própria, duradoura e independente”, encontra-se “vibrante em cada músculo uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de *poder e liberdade*, um sentimento de realização”⁵⁸³.

É este instinto dominante que desde então se chamou de consciência moral [*Gewissen*] e que “não é, como se crê, a ‘voz de Deus no homem’, porém o instinto de crueldade que se volta para trás quando já não pode se descarregar para fora”⁵⁸⁴, sendo “a crescente espiritualização e ‘divinização’ da crueldade o que atravessa toda

⁵⁸³ BM, II §10.

⁵⁸⁴ EH, “A genealogia da moral”. Como se lê no *Gaudium et Spes*, constituição pastoral para o mundo atual [capítulo 1, §16], quanto à dignidade da consciência moral, considera-se que “no fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado [Rom. 2, 14-16]. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser [Pio XII, radiomensagem acerca da formação da consciência cristã nos jovens, 23 março 1952: AAS 44 (1952), p. 271]. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo [Mt. 22, 37-40; Gál. 5,14]. Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social. Quanto mais, portanto, prevalecer a reta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos estarão longe da arbitrariedade cega e procurarão conformar-se com as normas objectivas da moralidade. Não raro, porém, acontece que a consciência erra, por ignorância invencível, sem por isso perder a própria dignidade. Outro tanto não se pode dizer quando o homem se descuida de procurar a verdade e o bem e quando a consciência se vai progressivamente cegando, com o hábito do pecado”.

a história da cultura superior e até mesmo a constitui”⁵⁸⁵. Por se tratar de uma matriz da própria consciência moral, Nietzsche parece justificado em observar que “talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto”, perpetuando-se modernamente por “alguma sublimação e sutilização” do sofrimento segundo o qual a crueldade agora “aparece transposta para o plano imaginativo e psíquico e ornada de nomes tão inofensivos que não despertam suspeita nem na mais delicada e hipócrita consciência (a ‘compaixão trágica’ é um desses nomes; um outro é a ‘nostalgia da cruz’)”. Daí que a gênese da consciência moral remonta ao impulso pelo qual “todo animal busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder⁵⁸⁶, sendo que o problema da passagem do primitivo “quero” e “farei” ao efetivo ato da vontade se explica pela interiorização e sublimação da crueldade. Na origem daquele “instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica” se encontra, “em determinado sentido, todo o ascetismo”, porque “os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para” tornar “algumas ideias [...] indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’”, livres “da concorrência de todas as demais”⁵⁸⁷. Em outras palavras: o modo de vida ascético estimula um certo tipo de impulsos e lhes assegura o domínio sobre aqueles que lhe são contrários ou indiferentes.

Retomando-se conclusivamente o caso Schopenhauer, Nietzsche analisa que “a visão do belo atuava nele como um estímulo liberador da força principal de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado)”, fazendo-o “tomar conta de

⁵⁸⁵ GM, II §6.

⁵⁸⁶ GM, III §7.

⁵⁸⁷ GM, II §3.

sua consciência” justamente por lhe enfraquecer o impulso sexual que, como se acredita, por vezes “tem efeito nocivo nos estados de grande tensão e preparação espiritual”. Para alguns, mitigar em si a potência do impulso sexual como que lhes desperta um sentimento de liberdade – de domínio sobre uma virulenta opressão-, um estar desapegado do que lhes coage a vontade, o que levou Schopenhauer a ver nisso “um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade”. Todavia, provavelmente “a sensualidade não é suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure [sublime] e já não entre na consciência como estímulo sexual”⁵⁸⁸. Não se deve confundir aqui a procura por este *optimum* com uma tentativa de alcançar a “felicidade” nas acepções que esta é vulgarmente entendida, *i.e.*, como distinta e até oposta ao sofrimento, porquanto se trata antes “de um caminho para o *poder*, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, até mesmo [num sentido moral] o caminho para a ‘infelicidade’”⁵⁸⁹. Daí por que, previamente, concordou-se que embora já discuta acerca da sublimação sexual, Nietzsche a considera como derivada do mencionado afeto de domínio, ou seja, da vontade de poder⁵⁹⁰. Essa ambição instintiva por controle de sua própria vontade é uma expressão “da primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”⁵⁹¹ que constituem a essência da vida tal como essa se nos mostra sua natureza. Por isso, Nietzsche estima que o “instinto de liberdade” aqui descrito é tão-só outra designação para a vontade de poder⁵⁹² e que, nesse sentido, o desejo de tantos filósofos de (re)criar o mundo a sua imagem indica

⁵⁸⁸ GM, III §8.

⁵⁸⁹ GM, III §7.

⁵⁹⁰ Ver §34, *supra*.

⁵⁹¹ GM, II §12.

⁵⁹² GM, II §16.

como na filosofia subsiste “esse impulso tirânico, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’”⁵⁹³.

47. Por um exame genealógico, a história da filosofia pode então ser recontada por sua relação estreita com o ideal ascético, de modo que, aceito o valor desse para a aquisição da “mais elevada espiritualidade”, parece a Nietzsche que apenas sob a forma desse ideal a filosofia pôde se originar e se desenvolver inicialmente. Isso porque, como visto, “os impulsos e virtudes dos filósofos – seu impulso de duvidar, negar, aguardar, pesquisar, buscar, ousar, comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, de tudo ‘sem raiva e sem parcialidade’” por um longo período estiveram “contra as exigências primeiras da moral e da consciência”. Ao indicar como “as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado”, que a razão foi constituída por uma milenar vivisseção de nós mesmos, Nietzsche pode sentenciar que, por uma ascese de tudo que nos era natural e apropriado, “nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e sentimento de liberdade que agora constitui” o que nos é mais valioso⁵⁹⁴. Não surpreende que, sob formulações mais elevadas, um Kant considere que o conceito de liberdade, assim como sua realidade, é a pedra angular de todo o seu sistema da razão pura de modo que todos os seus demais conceitos basilares adquirem por meio daquele consistência e realidade objetiva⁵⁹⁵. Com tal fio condutor percebe-se que, diante das profundas dificuldades as quais foram submetidos os primeiros “homens contemplativos”, “foi em forma disfarçada, com aparência ambígua [...] e frequentemente amedrontada que a contemplação

⁵⁹³ BM §9.

⁵⁹⁴ GM, III §9.

⁵⁹⁵ I. Kant, *Crítica da Razão Prática*, prólogo.

apareceu de início sobre a terra”. Isso não apenas quanto à relação dos homens contemplativos para com seu ambiente, mas especialmente em sua relação para consigo, porque “dentro de si encontravam todos os juízos de valor voltados contra eles, tinham que derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra o ‘filósofo dentro de si’”. Para tanto, recorreram asceticamente à “automortificação inventiva”, “tiveram necessidade de primeiro violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição para poderem eles mesmos crer em sua inovação”⁵⁹⁶. Que Diôgenes Laértios inicie sua *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* discutindo como muitos consideram que a filosofia teria surgido entre os bárbaros, mais precisamente, com os Magos persas, os Caldeus babilônicos ou assírios, os Ginosofistas indianos ou os Druidas celtas⁵⁹⁷, é suficiente para fazer ver como “o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo”, a saber, “o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, [...] para de alguma forma existir”. Logo, teria sido “a precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu” que estimulou uma “atitude à parte dos filósofos, negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos [...] e que passou a valer como a atitude filosófica em si”, porque, como visto, “durante muitíssimo tempo, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma *autoincompreensão ascética*” do filósofo. A narrativa acima da história da filosofia moderna de cunho alemão parece mostrar que tal atitude perseverou até a época recente e assim, com Nietzsche, convém indagar se “existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade de espírito, vontade de responsabilidade,

⁵⁹⁶ GM, III §10.

⁵⁹⁷ D. Laërtius, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, próêmio.

liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo”, sem o ideal ascético, “seja realmente possível?”⁵⁹⁸.

Que o sacerdote ascético serviu até aqui como a “única forma sob a qual a filosofia podia viver”⁵⁹⁹ permite a Nietzsche reencontrar seu problema de modo mais depurado⁶⁰⁰. A questão diz respeito enfim ao que significa, sob a ótica da vida, o ideal ascético? Isso porque “o pensamento em torno do qual aqui se polemiza é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos” e de como esta valoração se estendeu a tudo que até aqui se autoincompreendeu como sabedoria. Dito de outro modo, por que o que pertence à “natureza, mundo, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade é por eles colocada em relação a uma existência inteiramente outra”, que se lhes contrapõe e exclui, admitindo-se apenas a vida ascética por esta ser “uma ponte para uma outra existência”? Qual é enfim a fonte do sofrimento que leva a se desmerecer o “mundo das aparências”? Paradoxalmente, a regularidade e generalidade com que este espírito de negação da vida aparece conduz Nietzsche à hipótese inusitada de que “deve ser uma necessidade de primeira ordem a que faz sempre crescer e medrar essa espécie hostil à vida”, ou seja, “*deve ser interesse da vida mesma* que um tipo tão contraditório não se extinga”. Com tal movimento, Nietzsche afirma a importância vital daquilo que consiste na forma mais radical de negação da vida, mostrando como sua própria filosofia se depara com o que há de mais terrível e sombrio na natureza humana. Percebe-se assim como afirmação e negação não se confundem ou se reduzem com a preservação ou a extinção da vida e que enfrentar o ideal ascético significa contrapor à preservação de uma existência

⁵⁹⁸ GM, III §10.

⁵⁹⁹ Ibidem.

⁶⁰⁰ GM, III §11.

decadente o crescimento de uma vida ascendente – o que, num vocabulário anterior que talvez apenas agora adquira plena inteligibilidade, significa contrastar as virtudes da vida que ascende às da vida que declina⁶⁰¹. Nietzsche assume então que o ideal ascético constitui a forma mais radical de negação da vontade e, por conseguinte, da vida. Todavia, com isso o ideal ascético não nega a existência, “antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência [...] ao ponto de não lhe ser estranho o desejo perverso” de que o próprio mundo possa perecer para que ele seja o caso⁶⁰². Portanto, mesmo a forma mais radical de niilismo indica que, diante de “uma parcial inibição e exaustão fisiológica, [...] os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções” de modo que a negação da vida do ideal ascético “nasce de um *instinto de cura e*

⁶⁰¹ Ver §3, supra.

⁶⁰² GM, III §7. Como discute Ruy de Carvalho em seu “Encontro e desejo em Schopenhauer e Espinosa”, “o problema nesta concepção da vontade [em Schopenhauer], e que a fará desembocar num pessimismo exacerbado, é que a natureza da vontade que afirma e se afirma é a mesma da vontade que nega e que se nega. *Não há diferença de natureza entre afirmação e negação, mas tão somente diferença de quantidade.* É que na verdade, aqui, toda vontade se afirma, mas só pode afirmar-se (e não pode deixar de afirmar-se) porque antes já foi marcada com o selo do negativo e da falta. A vontade como limitação, portanto, como forma de negação da Vontade. Desta maneira é que toda vontade insiste e procura afirmar-se porque todas advêm de uma negação (diminuição de ser, de perfeição) primeira e fundamental. Parece ser assim que a filosofia de Schopenhauer desemboca numa teoria da vontade como carência e numa visão pessimista e trágica tanto do cosmos quanto da existência humana. Mais ainda, a marca da negatividade e da falta faz com que, no fundo, toda relação entre vontades (indivíduos) seja reativa, frustrante, triste. [...] É assim que se poderia dizer que, para Schopenhauer, a vontade parece ser concebida sempre como algo carente (falta de ser, de plenitude), negativo (aquilo que para ser plenamente deve negar e se negar, suprimir-se a si mesmo em direção a alguma coisa de mais perfeita), contraditório (toda vontade no fundo nega a si mesma ao negar uma outra que lhe resiste), determinada e não livre (nenhuma dela pode querer diferente daquilo que quer, na verdade na vontade não existe diferença real entre ser, querer e fazer)”. Logo, ao mostrar que mesmo na forma mais radical de negação da vida subsiste não a negação da própria vida e sim a afirmação de ao menos um tipo de vida, Nietzsche como que reverte a metafísica da vontade de Schopenhauer, pois agora, sob toda a negação, persiste uma afirmação dos impulsos vitais.

proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios e luta por sua existência”⁶⁰³.

Como a mais veemente negação da vida pode ser uma força de cura e proteção? Se a “condição doentia do homem até agora existente” tem sido o quadro fisiológico comum ao menos a todo o homem domesticado⁶⁰⁴, a questão não seria como e sim para quem a negação da vida pode ser uma força de cura e proteção. Reencontra-se assim a cesura extra-moral entre uma moral do cultivo e uma moral da domesticação, ambas igualmente tirânicas, porém agora sendo possível indicar qual delas, ao emascular os impulsos vitais e ter como efeito recorrente o desgosto do animal moral para com a vida, sua “exaustão e desejo de fim”, exigiu meios contrários ao crescimento da vida para a preservação da própria vida. Com a moral do cultivo, aristocrática, hierarquizada, busca-se a criação de um tipo superior, que diz Sim a si mesmo, com “boa-consciência” quanto aos seus impulsos, *ativa* – a despeito dos malogrados que servem apenas como meio para tal fim; já com a moral da domesticação, dá-se a criação de uma “má-consciência”, um dizer Não a si mesmo, *reativa* – “censurando-se a saúde, a boa-constituição, força, orgulho, sentimento de força” como se estes “fossem algo vicioso”⁶⁰⁵. Quanto à origem dessa moral da domesticação e de sua “má-consciência”, Nietzsche conjectura que se trata de uma “*doença* que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu”, a saber, “a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” e fora obrigado a

⁶⁰³ GM, III §13.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

⁶⁰⁵ GM, III §14.

suspender todos os impulsos selvagens que até ali o preservaram.⁶⁰⁶ Esta “pacificação” consistiu numa ruptura violenta e tirânica e não “num crescimento orgânico no interior de novas condições”, coincidindo com a gênese da forma mais antiga de “Estado”. Por “Estado” Nietzsche se refere a “uma raça de conquistadores e senhores”, tanto organizada militarmente quanto propensa e “forte para organizar [...] uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade”. Polemizando aqui com qualquer tipo de contratualismo quanto ao surgimento da organização social e política (“quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!”), Nietzsche sugere que estes conquistadores impuseram seu domínio e coerção aos conquistados, cujas inclinações naturais se tornaram incapazes de se expandir⁶⁰⁷.

Com a profunda alteração nas condições fisiológicas devido ao novo ambiente social, há uma reavaliação de todos os valores, pois os antigos se tornaram obsoletos e até contrários àquela nova conjuntura, sendo que a hipótese clínica de Nietzsche é que os instintos comuns de “hostilidade, crueldade, prazer na perseguição, no assalto, na mudança e na destruição” desta população antes nômade são agora reprimidos em sua nova situação “pacificada”. Ora, “todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro”, sendo isto o que se denomina de “interiorização do homem” e pelo que se explica como a história da cultura superior consiste num processo de sublimação da crueldade, porque é por esta incapacidade de descarregar seus impulsos e a volta destes contra si mesmos “que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”. A “repressão, recuo e

⁶⁰⁶ GM, II §16.

⁶⁰⁷ GM, II §17.

encarceramento” desse instinto de liberdade – já o sabemos, a vontade de poder -, não podendo se descarregar para fora, volta-se contra si mesmo e impõe um bloqueio inicialmente exterior e depois interno, psíquico, no qual o sujeito passa a hostilizar e a recalcar *ad nauseam* qualquer tentativa de exteriorização daqueles seus antigos impulsos animais. Como nesse processo há “uma violenta separação do homem para com o seu passado animal”, introduz-se aquela doença que até aqui exigiu o ideal ascético como *phármakon*, a saber, “o sofrimento do homem com o próprio homem”⁶⁰⁸. Este sofrimento do humano consigo mesmo foi o que permitiu ao sacerdote “dispor-se e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina”, representando “a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar”, sendo exatamente o poder desse desejo de ser outro que lhes conserva nesta existência, conduzindo-os a buscarem seja neste mundo ou em outro “a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem”. O sacerdote “mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente a sua frente como pastor”, sendo que, para lhes preservar a vida, conduz-lhes a desprezarem esta existência em proveito de uma superior⁶⁰⁹ e lhes imprime a *esperança* de que, mesmo que não se alcancem tais condições, a própria busca merece o sacrifício. Como o ideal ascético *preserva e nega* a vida? Ao perceber que “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” e, desse modo, interpretando o sofrimento e “introduzindo-lhe um mecanismo secreto de salvação”⁶¹⁰ que abolisse todo o sofrimento sem sentido, sem causa, *i.e.*, sem culpa ou culpados.

⁶⁰⁸ GM, II §16.

⁶⁰⁹ GM, III §13.

⁶¹⁰ GM, II §7

48. Nesse ponto, adquire-se uma compreensão mais refinada da relação entre ascensão e decadência, afirmação e negação da vida. Quando do surgimento da consciência moral, viu-se que há aqueles que alcançam um sentimento de liberdade e autodomínio e, “olhando para os outros a partir de si, [...] honram aos seus iguais, os fortes os confiáveis, os que podem prometer”, ou desprezam “os débeis doidivas que prometem quando não podem fazê-lo, [...] o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia”⁶¹¹. Não se tratava ali de qualquer tipo de cálculo de utilidade, mas de sopesar a potência volitiva dos indivíduos. É então quanto à força ou veleidade dos agentes ou comunidades que se situa a distinção entre ascensão e decadência dos impulsos vitais, *i.e.*, pelo *quantum* de sua vontade de poder. Todavia, a potência para viver não é algo estável, oscilando e/ou mudando sua direção e quantidade. Assim, quanto aos ângulos particulares, há uma alternância entre ascensão e declínio; contudo, quanto a sua totalidade, ou seja, ao modo de existência, pode-se falar que há ali a preponderância de uma ou de outra. Recorde-se assim por que Nietzsche se considera sadio em totalidade, decadente quanto a um ângulo particular. O que torna por vezes tão difícil discernir entre a moderação de tipo ascendente ou decadente é que não se trata simplesmente da presença ou ausência de vontade de poder – afinal, onde há vida há vontade de poder -, mas de sua quantidade e direção, ativa ou reativa, afirmadora ou negadora de si. Tanto a afirmação – o dizer Sim a si mesmo, aos seus impulsos – quanto a negação da vida – o dizer Não ao seu instinto de liberdade – estão presentes na vida que ascende ou na vida que declina. No entanto, enquanto nesta é a negação da vontade de poder o que prepondera – que, como se vê, é uma

⁶¹¹ GM, II §2.

expressão da própria vontade de poder -, naquela é a afirmação que governa. Como “a vida mesma é [...] instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de vontade de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio”, então a ascensão significa justamente esse afeto de domínio que diz Sim a si mesmo enquanto a decadência remete ao descontrole e debilidade ou, quanto aos seus tipos mais espiritualizados – *e.g.*, o sacerdote-, ao autodomínio que diz Não aos seus próprios impulsos vitais.

Esse tipo espiritual de negação da vida, o próprio ideal ascético, dá-se por um autodomínio que se dirige contra a vontade movido por uma tirânica “vontade de nada”, que concede ao agente uma sensação de poder justamente por ele se reconhecer como a causa mesma do enfraquecimento do seu querer e adquirir uma insensibilidade ao seus desejos imediatos. É nesse sentido que se pôde falar das forças ou “virtudes da vida que ascende” e das “virtudes da vida que declina”, sendo que a primeira diz respeito ao que promove o crescimento dos tipos mais fortes e a outra ao que assegura a preservação dos mais fracos, e de como o que é indispensável para um pode ser mortal para o outro⁶¹². Se o ideal que representa a maior resistência e negação vital é tão-só um aparente inimigo da vida, pois significa uma potência que procura conservar uma de suas expressões diante de circunstâncias adversas para seu crescimento (negá-la para conservá-la), vê-se que a negação da vida é uma forma dissimulada de afirmação da vida ou, mais precisamente, de um tipo particular de vida que afirma a si. A decadência, portanto, ocorre quando da afirmação de uma parcela da vida – negando-se todo ou quase todo o resto -, enquanto a ascendência vital concerne à afirmação de toda a vida – o que,

⁶¹² Ver supra, §3.

bem compreendido, não é incompatível e sim equivale a um ímpeto de destruição de suas expressões particulares quando malogradas. Logo, a afirmação dos impulsos vitais é o sintoma de uma vida que ascende cujo instinto de liberdade se expande sem restrições enquanto o ideal ascético é uma estratégia de conservação e eventual fortalecimento da vida que declina. Ora, se é assim, por que se precisa combatê-lo? Por que Nietzsche julga necessário, e meso assume como sua tarefa, a criação de um “contraideal”?⁶¹³

A questão não é por que o ascetismo precisa ser combatido, mas em favor de *quem* é necessário fazê-lo. Afinal, “se é *normal* a condição doentia do homem”, [...] tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os acasos felizes do homem” e, por conseguinte, “os bem logrados deveriam ser protegidos dos doentes”. É nesse sentido que se deve compreender por que “os doentes são o maior perigo para os sãos”. Os fracos – sempre em sentido volitivo e/ou existencial – são “aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados” que “corroem a vida entre os homens” e “perigosamente envenenam e questionam a nossa confiança na vida, no homem e em nós mesmos”⁶¹⁴, sendo por isso que enxergar no valor da vida um problema já é uma objeção quanto a quem o questiona⁶¹⁵. A comiseração com o próprio homem pode conduzir a um desgosto para com aquilo que o caracteriza, uma repulsa para com a vida mesma. Segundo Nietzsche, se a compaixão e o nojo pelo homem se combinarem, tal como a atual condição moderna lhe sugere, “inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo,

⁶¹³ EH, “Genealogia da moral”.

⁶¹⁴ GM, III §14.

⁶¹⁵ CI, II §1.

a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo”⁶¹⁶. Como o niilismo é um sintoma da vida que declina, então se vê como, ao contrário de alguns comentários, aquele é parte da teoria da decadência – e não o contrário, sendo um de seus mais perigosos desdobramentos⁶¹⁷. Embora um instinto de cura da vida que degenera, a “terapia” levada adiante pelo sacerdote ascético, diante da condição de seus “pacientes”, é de extremo risco e os conserva assim numa linha tênue e sinuosa entre as mais fracas forças de sobrevivência e a extinção. Logo, o que Nietzsche aqui observa é que, tanto para os malogrados quanto para os sadios que podem ser infectados pela condição fisiológica doentia do homem, o tratamento à vida que degenera oferece riscos consideráveis.

Como fazer do superior um instrumento para o inferior já é rebaixá-lo e mesmo “negar sua tarefa”, para que os sadios permaneçam sãos não convém que eles sejam como que “médicos” dos malogrados e sim que mantenham quanto a estes um *páthos* da distância. Com isso, Nietzsche determina qual tábua de valores, no caso, a da preservação do maior número ou a da criação dos tipos mais fortes, parece-lhe mais valiosa sob a ótica da vida. O malgrado, pelo desejo de ser outra coisa que não a si mesmo, torna-se farto de si, sendo nesse “solo de autodesprezo” que lhe proliferam os contagiosos sentimentos de vingança e rancor. Tal descrição psicológica possui tanta importância no movimento interno do pensamento de Nietzsche que ele chega a declarar que “a luta contra o cristianismo” é apenas um

⁶¹⁶ GM, III §14.

⁶¹⁷ É por desconsiderar esta filiação e submissão estrutural do niilismo à teoria da decadência que Bernard Reginster situa a afirmação/negação da vida em Nietzsche tão-só como uma variante do problema do niilismo em seu *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cabe ressaltar novamente que Nietzsche, em nenhum de seus escritos publicados e/ou preparados para publicação, declarou que o niilismo seria o tema central de sua filosofia. Já quanto à centralidade do problema da decadência, Nietzsche, como dito, é explícito.

caso particular de seu conflito “contra os sentimentos de vingança e rancor”⁶¹⁸. O malogrado tem inicialmente compaixão pelos demais sofredores, sentimento que num estágio seguinte deixa de ser direcionado contra este ou aquele para enfim se destinar a própria condição humana. Os doentes são o grande “perigo do homem” porque tentam difundir até “na consciência dos felizes a sua própria miséria”, aspirando que estes se envergonhem de sua felicidade e “duvidem do seu direito à felicidade”, ou seja, tentam tornar os sãos também doentes sob a falácia de que, como existe muita miséria na condição humana, “é uma vergonha ser feliz”⁶¹⁹.

Se os sãos não podem assistir aos doentes, então estes precisam ser tratados por “médicos” que também sejam doentes e aqui se encontra o sentido e a fonte do poder do asceta, porque ele se propõe “o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente”. Para que compreenda e exerça seu poder “sobre os que sofrem”, tanto “ele próprio tem de ser doente, ser aparentado aos doentes e malogrados” quanto “tem de ser ainda mais senhor de si do que os outros, inteiro em sua vontade de poder para que tenha a confiança e o temor do doentes” e então lhes sirva como “amparo, apoio, coerção, instrução, tirano, deus”. Há assim aquele que adquire autocontrole ativo sobre si pela transfiguração e exteriorização de seus impulsos e aqueles que, como o sacerdote, alcançam reativamente sua autarquia pelo represamento de suas forças. Como todo sofredor, pela incompreensão fisiológica de sua condição mórbida, é levado a crer que há uma causa ou agente vivo que seja culpável pelo seu sofrimento, não surpreende que a descarga do afeto contra a suposta causa de sua dor age como “um alívio, um entorpecimento, um narcótico”. Nesse “desejo de entorpecimento da dor através do afeto” se encontra a própria

⁶¹⁸ EH, “Por que sou tão sábio, §6”.

⁶¹⁹ BM, III §14.

“causa fisiológica do ressentimento” e é justamente por isso que o sacerdote precisa defender seu “rebanho” das “causas” para seu mal-estar, no caso, os sãos e/ou a inveja e o desejo de vingança que eles têm para com os sãos. O valor da existência sacerdotal está em “mudar a direção do ressentimento” e assim reinterpretar o sofrimento dos doentes de modo que, concordando que deve haver um culpado – uma causa - pela condição dos que sofrem, sugere que este não é outro senão os próprios sofredores⁶²⁰. Por conseguinte, o “instinto-curandeiro da vida”, através do sacerdote ascético “aproveita os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” e assim, “por conceitos paradoxais e paralógicos como ‘culpa’, ‘pecado’, ‘pecaminosidade’, ‘corrupção’, ‘danação’”, tenta “tornar os doentes inofensivos até certo ponto [...] e fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos”. Vê-se então que se “alguém se sente ‘culpado’, ‘pecador’, isso nada demonstra que tenha razão para se sentir assim”, já que “a natureza pecaminosa [ou culpada] não é um fato, mas a interpretação de um fato”, no caso, “uma má-disposição fisiológica”, revestida por uma “perspectiva moral-religiosa”⁶²¹.

Se a “dor na alma”, como requer Nietzsche, não é um fato, a medicação dos afetos empregados pelos sacerdotes “não pode significar uma cura de doentes no sentido fisiológico”⁶²² e cabe questionar se esse sacerdote ascético é realmente um médico, pois embora se julgue e seja venerado como um salvador, “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido e *não* a sua causa [fisiológica], não a doença propriamente dita”. Logo, em sentido geral, a religião

⁶²⁰ GM, III §15.

⁶²¹ GM, III §16.

⁶²² *Ibidem*.

pode também ser decifrada como uma tentativa, por falta de um saber fisiológico, de encontrar um medicamento psicológico-moral para um periódico sentimento de obstrução orgânica de origens diversas. Se isso é objeção suficiente quanto à medicação sacerdotal, parece claro também que merece admiração a inventividade com que o sacerdote “compreendeu sua tarefa, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela”⁶²³.

Quanto às terapias de combate ao desprazer, Nietzsche discrimina as “inocentes” das “culpadas”. As “inocentes” seriam aquelas em que se tenta diminuir o sofrimento mesmo ao custo de um enfraquecimento do próprio sofredor enquanto as culpadas consistiriam em tornar certos sofrimentos inofensivos pela submissão do sofredor a martírios ainda maiores. O primeiro e radical dos meios “inocentes” é um (i) “amortecimento geral do sentimento de vida”⁶²⁴. Trata-se de um adestramento segundo o qual o desprazer dominante é combatido através da já mencionada opressão de toda a organização física e psíquica do indivíduo, reduzindo-a ao nível mais baixo de sensibilidade⁶²⁵. Para tanto, enfraquece-se o próprio querer, “evita-se tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’ (não comer sal: higiene do faquir), não amar, não odiar, equanimidade, não se vingar, não enriquecer, não trabalhar,

⁶²³ GM, III §17. Segundo Nietzsche, dentre as possíveis origens de tal sentimento de obstrução se podem destacar “o resultado do cruzamento de raças demasiado heterogêneas (ou classes – classes sempre expressam também diferenças de origem ou de raça: o ‘Weltschmerz’ europeu, o ‘pessimismo’ do século XIX é essencialmente resultado de uma mistura de classes absurdamente estúpida); ou determinado por uma emigração equivocada – uma raça chegada para um clima para o qual sua capacidade de adaptação não basta (o caso dos Hindus na Índia); ou consequência de velhice e cansaço de uma raça (pessimismo parisiense de 1850 em diante); ou de uma dieta errada (alcoolismo na Idade Média; o absurdo dos vegetarianos, que, é verdade, tem a seu favor a autoridade do *junker* Cristóvão, de Shakespiere); ou de degeneração de sangue, malária, sífilis e semelhantes (depressão alemã após a Guerra dos Trinta Anos, que infectou metade da Alemanha com doenças ruins, preparando assim o terreno para a servilidade alemã, a mesquinhez alemã)” [Ibidem].

⁶²⁴ GM, III §18.

⁶²⁵ GM, III §17; ver §34.

mendigar”, “abstinência sexual” e demais estratégias para se “alcançar o que a *hibernação* é para algumas espécies animais e a *estivação* para muitas plantas de climas quentes”, a saber, “um mínimo de metabolismo no qual a vida ainda existe”, porém como que alheia a si mesma. Se, por um lado, muitos “se livraram daquela profunda depressão fisiológica com a ajuda de tais sistemas e meios de hipnose”, por outro este procedimento também “abriu caminho para toda sorte de perturbações espirituais”. Diante de seus efeitos colaterais e do raro “estoicismo intelectual” exigido por este enfraquecimento generalizado da sensibilidade, este se tornou o procedimento específico para a formação dos “médicos”. Quanto aos “doentes”, fracos demais para um amortecimento direto do sentimento de querer, outros “tratamentos” se mostraram mais apropriados, como a (ii) *atividade maquinal* que, sob a égide hipócrita da “benção do trabalho”, desvia a atenção do sofredor da doença para uma atividade regular e estafante que lhe preenche os pensamentos, diminuindo o espaço para sua “dor existencial” e resultando num alívio de seu estado de depressão. Outro meio comumente combinado à atividade maquinal consiste em prescrever uma (iii) *pequena alegria* “que seja de fácil obtenção e possa ser tornada regra”, sendo que justamente aqui o sacerdote incutiu no sofredor uma satisfação com o causar alegria a outrem, pois bem percebeu que difundir nessa direção o “amor ao próximo” promove “a felicidade da ‘pequena superioridade’ que acompanha todo o ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir” por vontade própria e com isso “estimula o impulso mais forte e afirmador da vida, a vontade de poder”. Devido ao estímulo à vontade de poder advindo “da pequena alegria da beneficência mútua”, “todos os doentes buscam instintivamente organizar-se em rebanho na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza”, condição intuída

e promovida pelo sacerdote de modo que (iv) a *organização gregária* se torna “o avanço e vitória essencial na luta contra a depressão”, já que “o crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse [...] que o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento”, ou seja, coloca-o acima de sua “aversão a si mesmo” – que, embora ainda presente, fica subalterna à “formação do rebanho”. Contudo, o grau mínimo de estímulo da vontade de poder nesse procedimento não deve ocultar que “onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis” e, a concordar com Nietzsche, “o sacerdote que o organizou”⁶²⁶.

Se pelos meios “inocentes” de combate ao desprazer os sacerdotes desviam ou emasculam os sentimentos, com os procedimentos “culpados” eles procuram, pelo contrário, “um excesso de sentimento [...] contra a dor surda, constante, paralisante”⁶²⁷. Em outras palavras, espera-se “submergir a alma em terrores, calafrios, ardores e êxtases de tal modo que ela se liberte [...] de todas as pequeninas misérias e desgostos” da má-consciência animal, da crueldade que se volta contra o agente. Como tal “medicamento” consiste em inocular no doente uma enfermidade ainda maior do que a que ele padece, cujo efeito narcótico oblitera aos males menores, percebe-se que assim “o doente se torna mais doente”. Mais precisamente, essa estratégia sacerdotal para estimular nos malogrados um excesso de sentimento consiste em fazer o sofredor se sentir a causa de seu próprio sofrimento, ou seja, sentir-se culpado quanto aos seus próprios instintos, reinterpretar religiosamente essa condição fisiológica pela noção de “pecado”. Com isso, “o sofredor recebe [...] a primeira indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo,

⁶²⁶ GM, III §18.

⁶²⁷ GM, III §19.

numa culpa, num pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento como punição”⁶²⁸. Mas como se instaura a lógica do pecado?

49. A pesquisa etnográfica permite a suposição de que várias noções morais como “culpa, consciência, dever, sacralidade do dever”, têm origem na esfera das obrigações legais. O termo alemão “*Schuld*” inclusive parece corroborar essa hipótese de leitura, pois significa tanto “culpa” quanto “dívida”, incitando Nietzsche a propor que “o sentimento de culpa, de obrigação pessoal, teve origem na mais antiga e primordial relação entre comprador e vendedor, credor e devedor”. Caso correto que “não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação”, que “comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais remotos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança”, então é consentâneo sugerir que a etimologia do vocábulo alemão “*Mensch*” e do sânscrito “*manas*” talvez expressem uma antiquíssima autocompreensão da essência do homem como um “animal avaliador”, aquele que “valora e mede valores”. Tendo-se em vista que, envoltos em tais relações materiais, provavelmente o homem foi levado pela primeira vez a “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar”, é adequado supor que essa conjuntura “ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem que num certo sentido lhe constituiu o pensamento” (o animal avaliador como uma pré-história ainda presente do animal racional). Esse aparato psicológico conduziu à generalização de que “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago”, transpondo-se essa proposição para os vários âmbitos da organização social. A própria origem da responsabilidade, acima discutida, encontra aqui seu princípio-motor, pois foram

⁶²⁸ GM, III §20.

tais relações contratuais que exigiram homens capazes de fazer promessas e, portanto, a formação de uma memória da vontade naquele que promete⁶²⁹. Como apenas aquilo que não cessa de causar dor fica na memória, “para se garantir a seriedade e santidade de sua promessa, reforçando na consciência a restituição como dever e obrigação”, o devedor negocia e “empenha ao credor algo [...] sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida”⁶³⁰. Por tais penhoras, o castigo, enquanto *reparação*, desenvolveu-se inicialmente “pela ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode realmente ser recompensado, mesmo que seja com a dor do seu causador”⁶³¹. Com base nessa equivalência entre dano e dor, “o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, *e.g.*, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida”, de maneira que “em toda parte houve *avaliações* legais, terríveis em suas minúcias, de membros e partes do corpo”. O que garante a reparação da dívida é que o credor sente “uma espécie de satisfação íntima” por “descarregar livremente seu poder sobre uma vítima impotente”, [...] experimentando a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior”⁶³².

Que fazer sofrer possa ser uma satisfação e “a compensação consista num convite e num direito à crueldade”⁶³³ é algo que nos soa estranho ou até absurdo, pois agora que “o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como seu maior ponto de interrogação”, não se tem em conta “as épocas

⁶²⁹ GM, II §8.

⁶³⁰ GM, II §5.

⁶³¹ GM, II §4.

⁶³² GM, II §5.

⁶³³ *Ibidem*.

em que se julgava o contrário por não se prescindir do fazer-sofrer e nele se ver um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*⁶³⁴. Dito de outro modo – e talvez com um tom ainda mais extemporâneo -: diante das condições de existência da pré-história da humanidade, “ver-sofrer fazia bem, fazer-sofrer mais bem ainda”⁶³⁵, sendo por isso que “a crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”. Afinal, como dito, “numa comunidade pequena e ameaçada”, a crueldade é o maior prazer “para almas vigorosas, vingativas, hostis, insidiosas, desconfiadas, prontas para as coisas terríveis, endurecidas na privação e na moralidade”, sendo mesmo uma virtude, “em tais condições, ser inventivo e insaciável na crueldade”⁶³⁶. Inclusive o desenvolvimento dos castigos nesse nível dos costumes – indiferente de se quanto ao mero devedor ou a um infrator das leis da comunidade – se dá por uma “reprodução do comportamento perante o inimigo odiado, desarmado e prostrado, [...] o que explica por que a própria guerra forneceu todas as formas sob as quais o castigo aparece na história”⁶³⁷. Diante de tanto sofrimento e privação, o costume concede maior confiança em relação aos estados difíceis e dolorosos e, por conseguinte, uma desconfiança quanto ao bem-estar de maneira que até “o sofrimento voluntário, o martírio deliberado, adquire seu sentido e valor”⁶³⁸. Como a punição seria parte daquela relação contratual entre credor e devedor, remetendo “às formas mais básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”⁶³⁹ e não para lhes inculcar alguma “aflição interior”⁶⁴⁰, Nietzsche pode então

⁶³⁴ GM, II §7.

⁶³⁵ GM, II §6.

⁶³⁶ A §18.

⁶³⁷ GM, II §9.

⁶³⁸ A §18.

⁶³⁹ GM, II §4.

⁶⁴⁰ GM, II §14.

negar que “o castigo teria o valor de despertar no devedor o sentimento de culpa”⁶⁴¹. Reforça-se assim a hipótese de que o sofrimento, sob certas circunstâncias – como “naquela época em que a humanidade ainda não se envergonhava de sua crueldade”-, pode ser um estímulo à vontade de viver e não, como hoje, uma causa para “o olhar pessimista enfastiado”⁶⁴².

Se não é pelo castigo infligido diretamente por um credor ao seu devedor que nasce o sentimento de culpa, como se origina então o sentimento que o sacerdote ascético reinterpretará como pecado? Esta gênese remete ao estágio em que “a má-consciência atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância”, no caso, “quando a relação de direito privado entre o devedor e seu credor foi, de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida [...] na relação entre *os vivos e seus antepassados*”. Como o costume representa as experiências do que se presumira ser útil ou prejudicial sob a conjuntura de uma relação contratual, sendo que a moralidade, enquanto sentimento do costume, não diz respeito àquelas experiências e sim a sua antiguidade, sacralidade e irrecusabilidade⁶⁴³, pode-se supor que na “originária comunidade tribal” se reconheceu uma obrigação jurídica para com seus ancestrais – “e não um mero vínculo de sentimento” como, *e.g.*, a culpa. Isso porque há a superstição de que “a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados”, configurando-se aqui uma dívida que cresce permanentemente” em todas as novas realizações e aquisições. Sendo assim, a consciência de se ter dívidas com o ancestral aumenta na medida em que “cresce o poder da estirpe” e, quanto a sua compensação, recorre-se a “sacrifícios,

⁶⁴¹ GM, II §14.

⁶⁴² GM, II §7.

⁶⁴³ A §19; ver §5, *supra*.

feita, música, homenagem, sobretudo obediência – pois os costumes são como que preceitos e ordens dos antepassados”⁶⁴⁴. Como o homem mais moral – portanto, mais obediente – é aquele que mais sacrifica aos costumes⁶⁴⁵, em casos extremos, pelo medo de não retribuir o bastante o que lhes é concedido pelo poder de seus ascendentes e, por conseguinte, não mais desfrutar de seus préstimos, chega-se mesmo a lhes oferecer algo maior, como o sacrifício do primogênito, dentre outros tributos sangrentos. Assim como “todos os indícios de degeneração, de desagregação iminente, diminuem o medo do espírito de seu fundador” e podem mesmo desacreditá-lo por completo, por outro lado, o medo do ancestral nas estirpes mais poderosas assume grandes e fantasiosas proporções até que este é enfim “transfigurado em deus”⁶⁴⁶.

Daí Nietzsche diagnosticar que “glorificar a gênese é o broto metafísico que volta a rebentar quando se considera a história e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial”⁶⁴⁷. A julgar pelo desenvolvimento das religiões, “o sentimento de dívida em relação à divindade não parou de crescer durante milênios e o pensamento de uma dívida para com seu deus se tornou para o homem “um instrumento de suplício”⁶⁴⁸. O homem “que inventou a má-consciência depois que a saída mais natural para seu querer-fazer-mal fora bloqueada” projeta “em ‘Deus’ as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos e insuprimíveis instintos animais, reinterpretando-os como *culpa* em relação a Deus”, transpondo “todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade de seu ser”

⁶⁴⁴ BM, II §19

⁶⁴⁵ A §9.

⁶⁴⁶ BM, II §19.

⁶⁴⁷ HH II (AS) §3.

⁶⁴⁸ GM, II §20.

para fora de si “como um Sim, como algo existente corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, Deus verdugo, como Além, eternidade, tormento sem fim, Inferno e incomensurabilidade do castigo e da culpa”⁶⁴⁹. *É por esta interiorização e “entrelaçamento da má-consciência com a noção de Deus” que ocorre a moralização das noções de “culpa” e “dever”* e, assegura Nietzsche, diante de uma dívida considerada impagável, tentou-se sua autossupressão ao tentar eliminar a própria penitência, já que esta, por maior que fosse, jamais satisfaria o credor. A progressão dessa autossupressão inicialmente volta “as noções de culpa e dever” contra o devedor e, em seguida, contra o próprio credor, seja por imputar ao ancestral um “pecado original”, ao se identificar na natureza um “princípio mau”, por um “afastamento niilista da vida” ou, por fim, ao expediente máximo e paradoxal deferido pelo cristianismo segundo o qual o próprio Deus se sacrifica e paga a si mesmo “por *amor* ao seu devedor”⁶⁵⁰. Por isso convém admitir que, por seu caráter “aliviador, mitigador, narcotizante”, pela maneira como “intuiu sobretudo os afetos estimulantes com que pode ser vencida a funda depressão, [...] a tristeza dos fisiologicamente obstruídos”, o “*cristianismo* pode ser considerado um [ou mesmo o] grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo” alcançados pelo ideal ascético. É por tal ordem de razões que, como contesta Bento XVI, para Nietzsche “o cristianismo teria dado veneno a beber ao *eros*, que, embora não tivesse morrido, daí teria recebido o impulso para degenerar em vício”⁶⁵¹.

Como tal tratamento “culpado” tornou os doentes ainda mais doentes, Nietzsche chega mesmo a conjecturar que talvez não seja a humanidade que

⁶⁴⁹ GM, II §22.

⁶⁵⁰ GM, II §21.

⁶⁵¹ Bento XVI, *Deus Caritas est*, §3, comentando BM §168.

estivesse em degenerescência, sendo antes uma vítima “daquela espécie parasitária de homem, a dos sacerdotes, que através da moral elevou-se fraudulentamente a definidora de valores, que na moral cristã divisou seu meio de alcançar o poder”⁶⁵². Entretanto, como o próprio Nietzsche permite responder, “se desconsiderarmos o ideal ascético, o *animal* homem não teve até agora sentido algum e sua existência sobre a terra não possuiu nenhuma finalidade”, sendo por isso que “o ideal ascético significa precisamente [...] que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem que [...] sofria o problema de seu sentido” por não saber “justificar, explicar, afirmar a si mesmo”⁶⁵³. Isso porque “o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal”, porque ele é “o grande experimentador de si mesmo”, cujo próprio instinto de liberdade é decisivo para que ele não seja completamente domado, permanecendo “insatisfeito, insaciado”, e que por não encontrar sossego nas forças que o impelem é o animal mais exposto a “perigos e enfermidades”, acometido por verdadeiras “epidemias” pelas quais se torna farto de si⁶⁵⁴. O sacerdote ascético, ao perceber que “a maldição que até agora se estendia sobre a humanidade” não era o sofrer, mas “a falta de sentido no sofrer” e que o homem não nega e até deseja o sofrer “desde que lhe seja mostrado um para quê no sofrimento”, ofereceu então esse sentido, essa interpretação do sofrimento que, se por um lado trouxe mais sofrimento ao “colocar todo o sofrer sob a perspectiva da culpa”, por outro salvou o homem e sua vontade ao lhe conceder um sentido que ele poderia querer. Logo, os sacerdotes, ao apontarem para algo que está por trás da vida, “inventando uma segunda, uma outra existência, [...] tirando a

⁶⁵² EH, “Por que sou um destino, §7”.

⁶⁵³ GM, III §28.

⁶⁵⁴ GM, III §24.

velha e ordinária existência de seus velhos e ordinários eixos” tornam-se assim “promovedores da fé na vida”, especialmente quanto a seres que, para sobreviverem as suas niilistas e periódicas obstruções fisiológicas, “passaram a ter uma necessidade sempre renovada de tais mestres e doutrinas da finalidade da existência”⁶⁵⁵. O que significam ideais ascéticos? Uma “vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” que, apesar disso, continua sendo um querer e, para estes seres arruinados fisiologicamente, decadentes, uma salvação, pois como sentencia Nietzsche, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”⁶⁵⁶.

50. Se na modernidade se dá agora “um declínio na fé do Deus cristão”⁶⁵⁷, encontraríamos nos “descrentes os desejados adversários do ideal ascético?”. Embora eles se acreditem adversários desse ideal e nisso talvez depositem “seu último resto de fé”⁶⁵⁸, uma vez que ainda creem na verdade, retomando-se o que se disse acerca de que é ainda uma fé metafísica aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência, pode-se complementar por que “esses negadores e singulares de hoje, [...] esses duros, severos, abstinente, heroicos espíritos que constituem a honra de nosso tempo, *todos esses ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, cétricos*, [...] que se creem tão afastados do ideal ascético, esses ‘espíritos livres, muito livres’”, talvez por estarem muito próximos de si mesmos, não percebem que o ideal ascético “é também o seu ideal, que eles representam “o rebento mais espiritualizado desse ideal, [...] a sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução”⁶⁵⁹. Não

⁶⁵⁵ GC §1.

⁶⁵⁶ GM, III §28.

⁶⁵⁷ GM, II §20.

⁶⁵⁸ GM, III §24.

⁶⁵⁹ GM, III §24.

resta dúvidas de que Nietzsche aqui “corta a sua própria carne”, sendo por isso que dissera que sua filosofia conduz a uma autossupressão da moral “por moralidade”, a saber, por crença na verdade. Com a descoberta do talvez último e mais sutil recôndito do ideal ascético no próprio homem do conhecimento, Nietzsche mostra por que ele – e por conseguinte todo aquele que queira compreendê-lo – precisa se submeter a um autoescrutínio sem precedentes (ponto de partida para sua genealogia da moral), centrando-se para tanto não em determinar a verdade daquilo que se acredita e sim nos motivos pelos quais se crê. Para quem assim percebe que a aparência não é mais “o oposto de alguma essência”, mas uma transmutação afetiva ou sublimação pela qual “toda a pré-história e o passado de todo ser que sente continua inventando, amando, odiando, raciocinando” e que tal descoberta é tão-somente um tomar consciência do próprio sonho ao qual se “tem de prosseguir sonhando para não sucumbir”, com Nietzsche também considerará “como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica [trágica] a posição que sente agora ocupar com tal conhecimento diante de toda a existência”. Nesse sentido, “o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônias da existência”, sendo que talvez “a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é” como que “um meio supremo de manter o sonho e a mútua compreensibilidade de todos os sonhadores”⁶⁶⁰.

Como a ciência e o ideal ascético estão aliados “na mesma superestimação da verdade (mais exatamente, na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), [...] uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência”. Pelo problema do valor da

⁶⁶⁰ GC §54.

verdade Nietzsche pode então justificar que as “vitórias” da ciência moderna, a despeito do que acreditem seus agentes, tornaram o ideal ascético “mais forte, ou seja, inapreensível, espiritual, insidioso”, sendo ingênuo acreditar que, *e.g.*, com “a derrota da astronomia teológica” o homem teria menos necessidade de recorrer ao além para solucionar seu enigma de existir agora que esse existir aparece como ainda mais gratuito, ínfimo e dispensável na *ordem visível* das coisas”⁶⁶¹. Mesmo “o ateísmo incondicional e reto não está em oposição ao ideal ascético, como parece à primeira vista”, sendo “uma das últimas faces do seu desenvolvimento [...] a educação para a verdade [...] que por fim nos proíbe *a mentira de crer em Deus*”⁶⁶². Como a confiança no valor da verdade é um fenômeno moral, vê-se que hoje é a própria moralidade cristã que promove a descrença no Deus cristão, “o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã traduzida e sublimada em consciência científica a qualquer preço”⁶⁶³. Daí porque o “homem louco” se dirige não aos crentes, porém aos ateus para lhes mostrar a peculiaridade e periculosidade da “morte de Deus” e de como ainda se precisará “vencer também a sua sombra”⁶⁶⁴, ou seja, “desdivinizar completamente a natureza [...] e começarmos a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza de nova maneira descoberta e redimida”⁶⁶⁵. Por sua “santificação da mentira” e boa-consciência da “vontade de ilusão”, a arte se “opõe ao ideal ascético mais radicalmente do que a ciência”, sendo a queda de um artista no ascetismo, como no caso Wagner, um sintoma ainda mais eloquente da vida que declina. Assim, quanto a uma teoria da decadência na modernidade, “é preciso

⁶⁶¹ GM, III §25.

⁶⁶² GM, III §27.

⁶⁶³ GM, III §27.

⁶⁶⁴ GC §108.

⁶⁶⁵ GC §109.

primeiro ser wagneriano”⁶⁶⁶ e, ao reconhecer apenas valores estéticos, *O Nascimento da Tragédia* realizou uma passagem pelo poético que permitiu formular pela primeira vez o problema mesmo da ciência. Trata-se de uma “passagem *pelo* poético” e não uma “passagem *para o* poético” porque a inclinação de Nietzsche não é substituir à vontade de verdade por uma vontade de ilusão e sim a transposição do dionisíaco para um *páthos* filosófico, o que significa uma afirmação “trágica” tanto da vontade de verdade quanto da vontade de ilusão.

Se a doença é a condição normal do homem e o ideal ascético foi até aqui o “único ideal”, atuando como um instinto de cura e proteção da vida que degenera, não seria também do interesse da própria vida que se protegesse do alcance desse ideal aquele tipo oposto de homem, o raro, um acaso feliz diante de condições tão adversas? E não apenas para a conservação, mas para o cultivo desse tipo mais elevado que Nietzsche denomina “nobre”, a condição excepcional do homem, não se faria igualmente necessária a criação de um “contraideal”⁶⁶⁷? Como o bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas⁶⁶⁸, para descobrir e promover as condições “para formar um tipo de homem mais forte” – tão temidos e combatidos por aqueles que apenas suportam as virtudes da vida que declina -, a filosofia de Nietzsche se destina a esse “contraideal” que, em contraste com a imagem cristã do “crucificado”, poder-se-ia denominar de “dionisíaco”⁶⁶⁹. Um contraideal, para que não seja tão-só mais um ideal disfarçado, não pretende condenar aquilo que o homem é para professar o que ele deveria ser – quem assim entende a filosofia de Nietzsche simplesmente o toma pelo próprio ideal que ele se

⁶⁶⁶ CW, prólogo.

⁶⁶⁷ EH, “A genealogia da moral”.

⁶⁶⁸ Ver §35, supra.

⁶⁶⁹ EH, “Por que sou um destino” §9: “Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado...”

esforça para sobrepor -, porém selecionar, corrigir e reforçar os tipos que se encontram na própria realidade. Se não cabe aos sãos serem como médicos dos doentes, a filosofia de Nietzsche, se saudável, não é uma reação ao cristianismo e sim o reconhecimento e estabelecimento de um *páthos* da distância quanto às condições pelas quais este se desenvolveu e proliferou. Esta distância não é, óbvio, geográfica, mas existencial e sua aquisição exige não o isolamento e sim a polêmica ao único ideal até aqui e sua forma dominante na modernidade, a moral cristã, para enfim senti-lo como “abaixo de si”. Entretanto, se na modernidade vivemos ainda segundo a revolta cristã na moral, “aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história e que hoje perdemos de vista porque foi vitoriosa”⁶⁷⁰, para se impulsionar o tipo de homem oposto ao homem cristão convém então cultivar um anticristão. É nesse sentido que as três dissertações da *Genealogia da Moral*, com ênfase na que investiga a psicologia do ideal ascético, são entendidas por Nietzsche como preliminares ao projeto propriamente afirmativo de sua filosofia, a *reavaliação de todos os valores*⁶⁷¹.

C) Nós, hiperbóreos

51. A menção a uma reavaliação de todos os valores [*Umwertung aller Werte*⁶⁷²] aparece inicialmente numa única seção de *Além do Bem e do Mal*. Em

⁶⁷⁰ GM, I §7.

⁶⁷¹ *Ecce Homo*, “Genealogia da Moral”.

⁶⁷² O tradutor Paulo César de Souza dedica duas notas em livros distintos quanto a esta expressão. Inicialmente, apresenta a cadeia semântica ali envolvida, explicando que “o substantivo */Umwertung/* corresponde ao verbo */unwerten/*, derivado de */Werten/* = avaliar, valorar. O prefixo */um/* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança. Exemplos: */umgehen/*, contornar; */umkehren/*, retornar”. Diante das traduções encontradas em outras línguas, bem como das duas traduções em português recorrentes até ali, “transmutação” e

seguida, a *Genealogia* acena a um “ensaio de reavaliação de todos os valores”, subtítulo de uma obra dita em preparação, a “*Vontade de Poder*”⁶⁷³. Essa *magnum opus* nunca foi concluída e, a julgar por alguns manuscritos, foi substituída por uma tetralogia a ser composta por textos breves e denominada apenas de “reavaliação de todos os valores”, provavelmente o que o autor tinha em conta quando, no prólogo ao *Crepúsculo dos Ídolos*, anuncia que completara a redação “do primeiro livro da reavaliação de todos os valores”. Os responsáveis pelo espólio de Nietzsche chegaram a descrever este primeiro livro da reavaliação, a saber, *O Anticristo*, como a única parte concluída da esperada *Vontade de Poder*. Contudo, como nos sumários delineados por Nietzsche não há nenhuma indicação da pertença daquele a esta, alguns supõem, como Hollingdale, que os comentários de Nietzsche no *Ecce Homo* são suficientes para mostrar que ele desistiu da referida tetralogia e considerou *O Anticristo* como a realização literária plena do projeto de reavaliação dos valores⁶⁷⁴.

“transvaloração” decide-se enfim por “tresvaloração dos valores” [EH, p.119-120]. Posteriormente, considera que tal opção fora “rebuscada”, pois “não soa natural como a expressão soa natural para um alemão”, sugerindo alternativamente que “algo mais simples, como ‘reviravolta dos valores’ fosse mais adequado”. Por se concordar que “tresvaloração” – assim como outra tradução já corrente, “transvaloração” [termos sequer dicionarizados], soam artificiais e até “técnicos”, usa-se aqui “reavaliação”, que tanto recobre as acepções acima destacadas como soa fluente aos falantes do português. Além disso, se comumente se usa /trans/ para a tradução /um/ como preposição que se acrescenta a substantivos, /unwerten/ é adequadamente traduzido como /reavaliar/, justificando que se use aqui a forma derivada /reavaliação/. Por fim, como filosoficamente se destacará a reavaliação dos valores como um movimento de ir ou contra ou em torno e de mudança dos valores, adotar a mencionada tradução resguarda e reforça aqui o sentido conceptual.

⁶⁷³ GM, III §27.

⁶⁷⁴ W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, cap. 3; R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and his Philosophy*, p. 217-219. No trecho que dá suporte à interpretação de Hollingdale, Nietzsche, em meio a comentários acerca do *Crepúsculo dos Ídolos*, revela que “imediatamente após o término dessa obra, sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa da *reavaliação*, com um soberano sentimento de orgulho a que nada se compara, a todo instante seguro de minha imortalidade, gravando, com a segurança própria de um destino, signo por signo em tábuas de bronze. O prólogo foi escrito em 03 de setembro de 1888. [...] Após uma viagem com incidentes, [...] tomei a mesma habitação que ocupara na primavera [em Turim]. [...] Sem vacilar e sem deixar-me distrair um só instante, atirei-me novamente ao trabalho: *restava por concluir apenas o último quarto da*

Se é razoável considerar que Nietzsche desistiu da anunciada *Vontade de Poder*, a apresentação que antecede ao primeiro capítulo do *Ecce Homo* parece mostrar, contra a opinião de Hollingdale, que *O Anticristo* seria tão-só a primeira parte da “reavaliação”, pois lá, comentando as dádivas do ano de seu quadragésimo quarto aniversário, Nietzsche destaca, dentre outros presentes, “o primeiro livro da reavaliação de todos os valores”. Entretanto, isso não significa necessariamente que não se possa compreender o projeto de reavaliação dos valores por sua incompletude, pois o conteúdo d’*O Anticristo* sugere que ali não se dá uma fração de um argumento maior e sim a expressão parcial de um mesmo pensamento, sendo que os volumes não escritos seriam desenvolvimentos deste pensamento diretor.

Há quem considere que a reavaliação signifique apenas a “guerra contra os valores instituídos”, um diagnóstico de que nossa moralidade é caprichosamente imoral⁶⁷⁵. Há algum lastro textual para corroborar essa leitura, pois o primeiro ou

obra. A 30 de setembro, grande vitória; o sétimo dia; ociosidade de um deus à margem do pó” [EH, “Crepúsculo dos Ídolos” §3].

⁶⁷⁵ Essa é a opinião de Walter Kaufmann [*op. cit.*, p. 11-118], que embasa sua interpretação por duas passagens do EH, a saber, “Além do bem e do mal, §1” e “Por que sou um destino, §7”. Porém, nenhuma delas dá suporte imediato a tal leitura e tampouco Kaufmann lhes fornece uma justificativa específica. É provável que, quanto à primeira passagem, Kaufmann se tenha deixado levar pelo apelo “negativo” de quando Nietzsche diz que, quanto a BM, obra imediatamente posterior a Z, “A tarefa para os anos seguintes já estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz* o *Não*: a reavaliação mesma dos valores existente, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão”. Todavia, assumir que a reavaliação de todos os valores é uma “guerra contra os valores existentes” não significa que seja tão-só sua destruição, pois, como dito [ver §5, supra] em Nietzsche sempre se trata (ou ao menos se quer tratar) de uma contradição ativa. Retomando agora por completo uma citação já destacada de Nietzsche, redigida também no EH [“Por que sou um destino”, §2], lê-se: “Querem uma fórmula para um destino assim, que se fez homem? – ela se encontra no meu Zaratustra – e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é o próprio do maior bem: este porém é o criador [Z, “Da autossuperação”]”. Com base nisso, Nietzsche conclui que “Eu sou no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um conforme a minha força para destruir – e me ambos obedeço a minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer

único livro da reavaliação se subtitula “maldição ao cristianismo”, sugerindo assim que talvez se trate ali tão-só de uma contraposição à moral cristã. Contudo, caso se aceite essa caracterização, o resultado derradeiro da vitória contra os valores instituídos seria a indesejável incapacidade de louvar ou censurar, o niilismo, já que na moral cristã – mais precisamente, no ideal ascético que esta propagada - estão os únicos critérios de avaliação que agora dispomos. Isso vai de encontro ao imoralismo de Nietzsche, ou seja, a sua exigência de que o filósofo precisa se colocar além do bem e do mal, uma vez que isso não significa abandonar qualquer tipo de avaliação, mas pôr “abaixo de si” a maneira dominante e decadente de avaliação cristã. Que pôr abaixo de si um modo avaliação requeira necessariamente um conflito com este não implica que tal autossuperação se reduza a este confronto. Além disso, Nietzsche não emprega inicialmente o termo “reavaliação” para designar sua própria tarefa filosófica e sim como uma interpretação do “ato da mais espiritual vingança” através da qual os sacerdotes sobrepujaram a saúde de seus “inimigos e conquistadores”. Por esta revolta dos escravos na moral⁶⁷⁶ os sacerdotes judaico-cristãos desnaturalizaram e inverteram a hierarquia de valores de seus nobres adversários. Logo, uma adequada caracterização da reavaliação tem de cobrir tanto o sentido que essa assume para o ideal ascético quanto para o seu contraideal, justificando que seu campo semântico acomode a destruição dos valores e a criação

Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso o destruidor *par excellence*. Que não se possa separar o dizer Sim do fazer Não, não significa que não haja nenhuma diferença entre um e outro, mas sim contiguidade ou continuidade. É nesse sentido que se pode entender por que, para Nietzsche, por apresentar também “esse prazer que traz em si também o prazer em destruir, [...] O *Nascimento da Tragédia* foi minha primeira reavaliação de todos os valores” [CI, X §5]. Logo, quando daquele comentário em EH sobre BM, Nietzsche aproxima a reavaliação à parte destruidora de sua tarefa, não está dizendo que apenas daquele escrito em diante se dá a reavaliação, mas destacando um de seus aspectos doravante acentuados após a “suprema afirmação da vida” em Z.

⁶⁷⁶ GM, I §7.

de novos valores. Estrategicamente falando, Nietzsche pretende enfrentar os sacerdotes ascéticos com as próprias armas de seus adversários, situação consequente com o voltar-se contra si mesmo da autossupressão da moral cristã. Todavia, diferente da desnaturalização sacerdotal dos antigos juízos de valor, que consistiu justamente em submetê-los ao sobrenatural, Nietzsche pretende mostrar como os valores são apenas humano, demasiados humanos. E se a criação de novos valores pode ser reativa, *i.e.*, decorrente de uma mera inversão dos antigos juízos de valor, Nietzsche, com sua contradicção *ativa*, ambiciona uma *reversão* dos valores, um “retorno à natureza” que “não seja realmente um voltar, mas um ascender à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade”⁶⁷⁷. Logo, não se procura como que uma “revolta dos nobres na moral”, mas a constituição de *um páthos* da distância quanto à moral. Por isso, em tom hiperbólico, descreve-se a reavaliação como “um ato de suprema autognose da humanidade que em mim se fez carne” cuja divulgação acarretará “comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais sonhado”⁶⁷⁸ por consistir na passagem para outra instância de avaliação, no caso, extra-moral ou imoral, e não numa mera reação aos sacerdotes. É nessa acepção que “o nome Zaratustra”, para seu autor, representa “a autossuperação da moral pela veracidade e a autossuperação do moralista em seu contrário”⁶⁷⁹.

52. Para um polemista que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não é legítimo que seu pensamento seja reescrito como uma ambígua e desconfortável “filosofia do anticristo”. Que assim ele realize a tal reavaliação de todos os valores

⁶⁷⁷ CI, IX §48.

⁶⁷⁸ EH, “Por que sou um destino” §1.

⁶⁷⁹ *Ibidem* §3.

permite inferir que seu contraideal se dá por uma crítica (ou autocrítica?) dos juízos de valor cristãos para mostrar tanto que tipos de mais alto valor já existiram quanto indicar sob quais condições eles podem ser cultivados, provavelmente ainda como exceção, porém não mais como um acaso feliz. A partir do que foi conseguido pela análise psicológica do ideal ascético, Nietzsche se propõe retomar com maior sutileza a origem e desenvolvimento do cristianismo por um de seus problemas centrais, no caso, *a psicologia do Redentor*. Por tal procedimento, Nietzsche pretende inocular seu contraideal a partir daquele personagem que dá nome e sentido aos cristãos, Jesus Cristo. A estratégia é tão polêmica quanto mortífera: mostrar que a principal referência do cristianismo pregara valores contrários ao ideal ascético cristão, sendo ele antes um exemplo próximo do contraideal almejado por Nietzsche. Para tanto, trata-se no que se segue de um triplo movimento: (i) expor as bases psicológicas da moral da compaixão; (ii) mostrar como a moral da compaixão (decadente) é uma reação a uma moral anterior e advinda da ascensão dos impulsos vitais; (iii) reconstituir e polemizar a leitura cristã (decadente) do Redentor, reavaliando-a por seu contraideal (ascendente).

De acordo com Schopenhauer, a *compaixão*, *i.e.*, o sentimento piedoso de simpatia para com o sofrimento de outrem acompanhado pelo desejo de minorá-lo, existiu “prática e faticamente em todos os tempos, mas foi trazida à baila teoricamente e estabelecida como a maior de todas [as virtudes], estendendo-se mesmo aos inimigos, em primeiro lugar pelo *cristianismo*, cujo maior mérito consiste nisto”⁶⁸⁰. Embora seja possível e até apropriado contestar que a compaixão

⁶⁸⁰ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §18. No mesmo parágrafo, adiante, diz-se que “Os Vedas também nisso nos comunicam uma alta inspiração, pois asseguram repetidamente que quem anseia por qualquer recompensa de suas obras ainda trilha o

existiu prática e faticamente em todos os tempos, caso se o aceite, é provável que se trate de uma “virtude” que perseverou apesar do caráter seletivo da evolução humana, pois com ela se procura conservar aqueles que já estão “maduros para o desaparecimento, pelejando-se a favor dos deserdados e condenados pela vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie”⁶⁸¹. Dito de outro modo: a compaixão é um sentimento que se origina e procura conservar a decadência dos impulsos vitais. Assim, que “o cristianismo seja chamado de religião da compaixão” mostra que “tomou o partido de tudo que é fraco, baixo, malgrado e transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte”⁶⁸², o que, reiterar-se, não significa contrariar os instintos da própria vida, mas se dedicar à conservação de um tipo específico de vida, qual seja, a doente. Por seu “efeito depressivo” e que “se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida”, Nietzsche estima que “através da compaixão a vida é negada, tornada digna de negação” e que fazer proliferar tal sentimento é a própria “prática do niilismo”⁶⁸³. Isso porque, como

caminho da escuridão e não está maduro para a redenção. Se alguém, ao dar uma esmola, me perguntasse o que se ganha com isso, minha resposta teria de ser a seguinte: ‘Que o destino daquela pobre se tornará mais leve; além disso, porém, certamente nada’. Se isso não te serve e de fato não te importa, então não deste uma esmola, mas quiseste fazer uma compra; logo, foste enganado. Mas se te importa que aquele que a necessidade oprime sofra menos, então alcançaste teu alvo e conseguiste que ele sofra menos e vês bem quanto teu donativo foi recompensando”. No §19, acrescenta-se que “os chineses admitem cinco virtudes cardeais (‘tschang’), entre as quais a compaixão (‘sin’) se superpõe. [...] Vemos também entre os hindus, nas tábuas comemorativas em memória de seus príncipes mortos, a compaixão para com homens e animais tomar o primeiro lugar. Em Atenas, a compaixão tinha um altar no Fórum: ‘no mercado dos atenienses está um altar da compaixão, um deus que mais que todos os outros influía na vida humana e nas mutações das coisas a que só os atenienses, entre os gregos, tributavam honras’. [...] Vê-se que em todos os tempos e todos os países reconheceram muito bem a fonte da moralidade; apenas a Europa não reconheceu, do que só o ‘foetur judaicos’ tem culpa, pois ele aqui tudo penetra. Por isso tem que ser simplesmente um mandamento de dever, uma lei moral, um imperativo, em resumo, uma ordem e um comando ao qual se obedece. Não o abandonaram e não querem ver que ele tem como fundamento só o egoísmo”.

⁶⁸¹ AC §7.

⁶⁸² AC §5.

⁶⁸³ AC §7.

recomenda Schopenhauer, com a moral da compaixão, o indivíduo transforma o sofrimento alheio no seu próprio, tomando “esta participação direta e mesmo instintiva no sofrer do outro a única fonte de tais ações se elas tiverem valor moral” e nos despertando “aquele contentamento íntimo que chamamos *boa-consciência*, pacificadora e aprovadora”⁶⁸⁴.

Essa “boa-consciência” schopenhauriana, a saber, “o valor do não-egoísmo, dos instintos de compaixão, abnegação e sacrifício” foi o que a moral “dourou, divinizou e idealizou por tanto tempo que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’”⁶⁸⁵. Afinal, pela filosofia moral da compaixão, o critério das ações dotadas de valor moral, por ser inconciliável com qualquer motivação egoísta, consiste na ausência de *interesse próprio* e, por isso, “o sentido de uma ação moral só pode estar em sua relação para com os outros”. Se o que move os indivíduos é o *bem-estar* ou o *mal-estar* entendidos, respectivamente, como “acordo ou desacordo com a vontade”, aqueles gestos que visam ao bem-estar do agente são ditos egoístas e sem valor moral e os cujo bem-estar do outro é seu único motivo são ditos genuinamente morais, sendo que o enigma do fundamento da ética consistiria em saber “como é possível que o bem-estar ou mal-estar de outrem mova imediatamente a minha vontade, [...] levando-me a menosprezar meu próprio bem-estar?”⁶⁸⁶. Por se tratar de um menosprezo ao que ativa a vontade, a compaixão “é um instrumento capital na intensificação da decadência como multiplicador da miséria e como conservador de tudo que é miserável”, sendo então “uma tendência hostil à vida”⁶⁸⁷. Já se indicou como esta hostilidade à vida se tornou pelo ideal ascético uma terapia e proteção da

⁶⁸⁴ A. Schopenhauer, *Sobre a Fundamentação da Moral*, §18.

⁶⁸⁵ GM, prólogo §5.

⁶⁸⁶ A. Schopenhauer, *op. cit.*, §16.

⁶⁸⁷ AC §7.

vida que degenera e, ao mesmo tempo, o maior risco ao crescimento e desenvolvimento de tipos saudáveis. Como “o próprio padecer se torna contagioso através do compadecer”, Nietzsche o entende como “o mais inquietante sintoma” do declínio da cultura europeia, pois aí “enxerga o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a *vontade* que se volta contra a vida, [...] alastrando e tornando doentes os próprios filósofos” e conduzindo-os, como queria Schopenhauer, a um “budismo europeu”⁶⁸⁸. Entende-se assim, num sentido mais amplo, por que o ateu e pessimista Schopenhauer assume a recomendação da moral da compaixão de não ferir a ninguém e sobretudo ajudar a todos que puder e como o ateísmo moderno pode ser a forma mais sutil e espiritual da negação da vida, do instinto da decadência. Por isso Nietzsche aceita, tanto quanto seu sentido histórico lhe permite aceitar, a doutrina moral de Schopenhauer para então, a despeito de sua verdade ou falsidade, interpretar o que esta diz, sob a ótica da vida, acerca daquele que a professa. Para além da filosofia de Schopenhauer, essa indagação implica em pôr sob inquérito o valor da própria moral altruísta. Se o “maior mérito” do cristianismo consiste em tornar a compaixão a maior de todas as virtudes, Nietzsche, tendo em mente que caso a compaixão e o nojo pelo homem – ou, mais precisamente, da condição humana - que dela possa vir a florescer conduziram ao derradeiro enfraquecimento da vontade de poder, volta-se contra a principal fonte dessa moral, o ascetismo cristão.

Que o cristianismo promoveu a moral da compaixão como a “moral em si mesma” e de que Nietzsche diagnosticou nisso uma prática niilista se pode entender por que lhe parece que “todos os valores que agora resumem o desiderato supremo

⁶⁸⁸ GM, prólogo §5.

da humanidade são valores da decadência”, forças para conservar a vida que declina. Se “um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe e prefere o que lhe é desvantajoso”, a compaixão, ao levar o agente moral a abdicar de si, mostra que “valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados”⁶⁸⁹. Entretanto, pode-se objetar, como o próprio Nietzsche reconheceu acima, que o valor da compaixão é algo recente entre os filósofos, que um Kant estava seguro do pouco valor do ser compassivo, que a filosofia moral utilitarista ou pragmática – preocupadas com o bem-estar do maior número e/ou principalmente com as consequências de nossas ações para a comunidade – não toma esse sentimento como seu fundamento, fato também presente nas ditas “éticas analíticas”. Se for assim, a radicalidade da reavaliação de todos os valores propostas por Nietzsche está comprometida. Está? Constatar que a compaixão apenas há pouco adquiriu importância entre os filósofos não é o mesmo que dizer que os comportamentos altruístas até então eram igualmente desacreditados, pois “compaixão” e “altruísmo” são noções distintas de tal maneira que aquela não é condição para este. Logo, todo comportamento compassivo é altruísta, porém nem toda ação altruísta é ou tem de ser compassiva. Como Nietzsche não compactua com esse *consensus sapientum* que concede centralidade à dicotomia egoísmo/ altruísmo quanto à determinação dos juízos de valor morais, Fritjof Bergmann pôde mostrar que, uma vez que os atuais estudos ético-analíticos pressupõem tal distinção fundamental, Nietzsche não lhe faz sentido ou pouco tem a lhes dizer de moralmente relevante⁶⁹⁰. Essa mesma bipartição orienta por vias às vezes distintas

⁶⁸⁹ AC §6.

⁶⁹⁰ F. Bergmann, “Nietzsche and analytic ethics”, p. 76-94.

tanto o desejo de bem-estar do “cálculo de felicidade” para o maior número dos utilitaristas quanto “o véu da ignorância” de uma influente teoria contemporânea da justiça como a de J. Rawls, pois o que lhes está subjacente é o princípio de que uma ação é dita boa caso seja altruísta. Contudo, uma vez aceito que uma ação apenas adquire valor moral se for irreconciliável com qualquer motivação egoísta, pode-se propor, tal como fez Schopenhauer, que para uma ação genuinamente moral não basta o altruísmo, mas um de seus modos específico, a compaixão. Daí não ser contraditório que a tradição anterior privilegie o altruísmo sem dar maior importância ao sentimento compassivo.

Contudo, segundo Schopenhauer, a compaixão não seria, como suposto acima, um efeito do altruísmo, mas a própria causa de uma genuína ação não-egoísta. Seguindo-se de perto tal argumentação, imagine-se um indivíduo prestes a realizar um crime passional, convicto de que não corre perigo de ser descoberto ou sequer de incorrer em suspeita e que desiste de praticá-lo após um embate consigo mesmo. Alguns podem achar que tal renúncia se deu porque julgou que a máxima de seu procedimento neste caso não teria sido adequada a dar uma regra universalmente válida para todos os possíveis seres racionais [Kant], ou por se ter convencido de que cada vida humana é meio para a realização da lei moral [Fichte], ou por achar que aquele ato seria a expressão de uma proposição falsa [Wollstone], talvez porque um sentido moral inexplicável o impediu de realizar o delito [Hutcheson], ou por reconhecer que assim se estaria indo contra o seu próprio aperfeiçoamento e o dos outros [Wolff] ou até por entrever que nada lhe é mais útil do que outro ser humano, o que o impediria de matar outro homem [Espinosa]. Schopenhauer parece ter aqui bons motivos para acreditar que nenhuma destas

explicações é mais apropriada do que pensar que, caso a desistência seja moral, quando dos preparativos para o crime, pondo-se a paixão de lado e ocupando-se tão-só do rival, pareceu claro ao sujeito o que se passaria com aquele, sendo demovido então de matá-lo por um sentimento de compaixão e misericórdia⁶⁹¹. A moral da compaixão é então um passo adiante e quem sabe decisivo do niilismo contido na raiz da decadente moral altruísta, sendo por isso que merece um exame específico quando de uma genealogia da moral.

Por que Schopenhauer recomenda uma moral da compaixão? O que caracteriza a vida é a vontade, o querer, consciente ou não. Por mais que consigamos grandes realizações, nossos desejos e, por conseguinte, aquilo que não possuímos, em muito ultrapassa o que podemos obter. Caso existisse um sujeito que pudesse ter tudo o que quer tão-logo o quisesse, sendo vivo, continuaria querendo e, por isso, sofrendo; logo, seu sofrimento pela não-realização de seus querereres não pode ser suprimido por nada do que ele possa vir a adquirir, porquanto sua fonte é existencial. Como a felicidade é um sentimento ou estado de realização plena, uma vida cuja característica fundamental é a privação ininterrupta e na qual o desejo cego por isso ou aquilo impede que alcancemos a serenidade [*Heiterkeit*] é sobretudo infeliz. Como superar ou amenizar tal sofrimento e sua infelicidade? Se o que nos atormenta é o querer – e não enfim a obtenção ou privação do que é desejado -, para se enfrentar o sofrimento convém combater sua causa, no caso, a própria vontade de vida. Para tanto, deve-se diminuir o nosso querer, enfraquecer o desejo até que nos tornemos como que indiferentes as suas seduções e tormentos. Dito de maneira direta: cabe negação ascética da vontade, *i.e.*, negar a vida. Negar a vida não

⁶⁹¹ A. Schopenhauer, *op. cit.*, §19.

significa apelar para o suicídio, pois extinguir sua vida devido à insatisfação do seu querer é tão-só reafirmar e se submeter ao comando desse mesmo querer⁶⁹². Com a compaixão – não um ato para o outro por interesse próprio, mas a conduta segundo a qual se menospreza o seu querer individual -, o agente nega a si mesmo, vai contra os seus próprios instintos, sua própria vontade. O que alcança com isso? A “pacificação” da vontade, a santidade, a ausência de sofrimento existencial. Nietzsche, portanto, não está simplesmente cometendo um inábil movimento quando diz que a vontade de poder é vontade de vida e sim acentuando aquele que lhe parece ser o principal ponto da concepção vital de Schopenhauer, justamente “o instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder”⁶⁹³, para então mostrar que tipo de homem é levado por tal situação a negar a vontade ou a vida e qual tipo excepcional provaria aqui sua plena afirmação da existência – por que isso lhe exige afirmar também e sobretudo o próprio sofrimento. Não se trata de masoquismo ou conformismo, mas de um *amor fati* semelhante àquele que um pai *possa* ter para com um filho – apesar das inúmeras dificuldades que a paternidade acarreta – ou que um desportista *possa* ter para com sua atividade – apesar do desgaste físico e das adversidades que um longo e tortuoso treinamento traz consigo. Se o altruísmo é o que modernamente determina uma genuína ação moral, sendo que, pelos motivos acima, os juízos de valor assim estabelecidos obstruíram o crescimento do homem e são indícios de miséria e degeneração da vida, então o passo decisivo para uma reavaliação de todos os valores consiste em descobrir e promover outro modo de avaliação que, pelo contrário, promova o fortalecimento da

⁶⁹² A. Schopenhauer, *Metafísica da Morte*.

⁶⁹³ AC §6. A interpretação da filosofia moral de Schopenhauer aqui segue a quarta parte de seu *O Mundo como Vontade e como Representação*.

vontade por constituir a vida que ascende, a vontade de vida. A partir desse contraideal, Nietzsche toma em mãos um critério ou “tábua de valores” ético-vitais para investigar a expressão virulenta do ideal ascético na modernidade cuja pertença aos seus desígnios nos sentencia como decadentes, a saber, o cristianismo. Essa tábua de valores não advém, como dito, da oposição entre altruísmo e egoísmo, mas do *quantum* e orientação da vontade de poder; daí por que, no sentido extra-moral, é “bom” tudo aquilo que eleva o sentimento e a vontade de poder e “mau” o que conserva a fraqueza; logo, a melhor maneira de viver, a “vida feliz”, dá-se pelo sentimento do poder que cresce, de uma resistência que é superada.

53. Quanto ao período moral da humanidade, Nietzsche indicara a profunda diferença existencial entre os juízos de valor que surgiram na alma e nas tribos das castas dominantes e depois entre os oprimidos e impotentes⁶⁹⁴. Com tal separação, conjetura-se que, na genealogia da moral cristã, trata-se do ressentimento dos oprimidos e impotentes que criaram seus valores pela negação e inversão dos valores daquela outra moral então dominante, a “moral nobre”⁶⁹⁵. Que os cristãos fossem escravos dos nobres é uma questão sociológica ou histórica ainda por demais imprecisa quanto a sua determinação diante da ascensão ou decadência vital. Todavia, que a moral dos escravos tenha se originado do Não à moral nobre é uma referência genealógica decisiva, pois remete justamente ao caráter reativo e ressentido de sua instauração. Segundo conta Nietzsche, a indicação para tal caminho lhe foi dada pela pesquisa etimológica, mais precisamente pela descoberta de que as designações para “bom” nas diversas línguas “remetem à mesma *transformação conceptual*”, qual seja, “que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático, no

⁶⁹⁴ Ver §35, supra.

⁶⁹⁵ AC §24.

sentido social, é o conceito básico do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’”. O próprio exemplo de “ruim” em alemão [*schlecht*] lhe serve corroborar tal hipótese, tanto por sua confluência vocabular com “simples” [*schlicht*] e “simplesmente” [*schlechtweg* ou *schlechterdings*] quanto porque “originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo”, apenas em distinção ao nobre. A indicação de que a moral cristã tem sua gênese no ressentimento para com uma moral anterior permite mostrar como os juízos de valor “bom” e “ruim” destes foram reavaliados e invertidos para o “bem” e “mal” daqueles. É nessa acepção estrita que *além do bem e do mal* ao menos não significa *além do bom e do ruim*⁶⁹⁶.

Assim, Nietzsche assevera que o poeta e porta-voz da nobreza grega, Teógnis de Megara, cunhou a palavra /εσθλός/ para “bom, nobre” e “que esta significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real e verdadeiro enquanto veraz”, diferenciando o nobre perante o homem comum, /κακός/ [mau, feio] e /δειλός/ [tímido covarde]. Para corroborar a hipótese de que os bons remetem a uma raça de conquistadores e senhores, Nietzsche encontra respaldo num termo distintivo de nobreza do gaélio, a saber, /Fin-Gal/ e no latim /bonus/, que pode ser interpretado como “o homem de disputa, de dissensão, o guerreiro”. Provavelmente um estudo etimológico mais aprofundado do que o realizado por Nietzsche poderia melhor confirmar ou refutar suas indicações. Entretanto, que concentre seus exemplos sobretudo num *corpus* grego e latino, não por acaso as línguas originais da

⁶⁹⁶ GM §17. Em alemão, usa-se apenas um termo, no caso, /Gut/, para /bom/ e /bem/. Dada a existência destes dois vocábulos em português, segue-se aqui a sugestão do tradutor brasileiro para melhor caracterizar a distinção conceptual em questão (como já se dá terminologicamente no caso de /schlecht/ e /ruim/ e com /Böse/ e /mal/).

filosofia e da religião cristã, é suficiente para a especificidade de sua investigação⁶⁹⁷. Por um lado, tais termos sugerem que um modo de valoração nobre “nasce de um triunfante dizer Sim a si mesmo” pelo qual o indivíduo “age e cresce espontaneamente, buscando seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”, sendo os “seus conceitos negativos”, a saber, “o ‘baixo’, ‘comum’ e ‘ruim’ apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior em relação ao conceito básico e positivo” pelo qual eles se autoproclamam “os bons, belos e felizes”. Em contrapartida, a moral do ressentimento “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador”, sendo por isso que “esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento”, porquanto “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior”, de modo que “sua ação é sempre *reação*”⁶⁹⁸. Consequentemente, “mau” passa a designar tudo aquilo que era tomado como “bom” e “bem” incorpora aquilo que a moral nobre assumia como “ruim”. Talvez seja aqui desnecessário reconstituir a dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito* para justificar que, segundo a genealogia da moral de Nietzsche, tanto o senhor quanto o escravo hegelianos, que precisam um do outro para seu próprio autorreconhecimento, são aspectos “necessários” de uma mesma moral escrava.

A rebelião escrava na moral se dá então quando os sacerdotes ascéticos fazem com que o próprio ressentimento dos malogrados para com os mais fortes e sadios “se torne criador e gerador de seus valores”. O instinto de preservação e

⁶⁹⁷ BM, I §5.

⁶⁹⁸ BM, I §10.

negação dos impulsos vitais que subsiste a tal procedimento fora explicado acima⁶⁹⁹. Mas se o cristianismo se origina do judaísmo, não seria mais apropriado julgar, como pensam alguns, que se tratou de “um movimento contra o instinto judeu”⁷⁰⁰? Retomando a história do judaísmo, Nietzsche menciona que “originalmente, sobretudo na época dos reis, Israel achava-se na relação correta, ou seja, *natural*, com todas as coisas” (“natural” aqui significa estar em consonância com a expansão e proliferação da vontade de poder), sendo que “seu Javé era a expressão da consciência de poder” e sua gratidão festiva tanto às vicissitudes quanto “à boa fortuna na pecuária e agricultura” expressavam esta “autoafirmação de um povo”⁷⁰¹. Diante de uma posterior deteriorização de seus costumes e de fatos políticos externos (como a primeira diáspora quando da dominação assíria), “o velho Deus não lhes podia mais fazer o que fazia antes” e, ao invés de abandoná-lo, os judeus “mudaram seu conceito”, ou melhor, “desnaturalizaram seu conceito”, sendo que este Deus deixa de ser uma “expressão do amor-próprio” de Israel para, “nas mãos de agitadores sacerdotais”, passar a ser um instrumento para se “interpretar toda a felicidade” não como um estado natural e sim como “uma recompensa e toda a infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como ‘pecado’”⁷⁰². Submetendo esse “tu deves” conhecido pela pesquisa etimológica a uma interpretação fisiológica (procedimento que nomeia como a “razão restaurada”), Nietzsche percebe que aí se dá uma “confusão entre a consequência e a causa”⁷⁰³ porque se considera que “o vício e o luxo levam uma estipe à ruína” quando o contrário é o caso, a saber, “se um

⁶⁹⁹ Ver §48, supra.

⁷⁰⁰ AC §24.

⁷⁰¹ Como se dá esta relação existencial afirmativa com a “divindade” foi explicado, em sua forma primitiva, em §49, supra.

⁷⁰² AC §25.

⁷⁰³ CI, VI §1.

povo se arruína e degenera fisiologicamente, seguem-se daí o vício e o luxo” (entendendo-se por tais termos “a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes”). Ampliando o alcance dessa reordenação de causa e efeito, Nietzsche exemplifica que “se um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho” não seria por esta ou aquela doença e sim “que o fato dele adoecer, de não resistir à doença”, enquanto outros permanecem sadios sob condições semelhantes, “já foi consequência de sua vida debilitada”, quem sabe de um “esgotamento hereditário”. Igualmente, quando alguém diz que “esse partido se arruína ao cometer tal erro”, uma concepção política “mais elevada” (uma fisiologia da política) dirá que “cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade”, de modo que um partido comete tais erros porque “não tem mais segurança de instinto” e é por isso que se arruína. O que a “razão restaurada” de Nietzsche pretende é mostrar que tudo que é ruim devém da degeneração dos instintos e “tudo que é bom é instinto”⁷⁰⁴. Por isso que “*ter de combater os instintos*” é “*a própria fórmula da decadência*”, uma vez que “*enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto*”⁷⁰⁵. Logo, quando os judeus submetem o que é bom ou ruim como advindo de “punição e recompensa” por uma “causalidade antinatural”, indicariam o enfraquecimento e a negação das “causas naturais” de sua felicidade, motivo pelo qual precisariam de uma moral que “não é mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais de seu instinto de vida, e sim uma abstração, antítese da vida”. Esse “grande pecado original da

⁷⁰⁴ CI, VI §2.

⁷⁰⁵ CI, II §11

razão”⁷⁰⁶ devém da ideia de uma “ordem moral do mundo”⁷⁰⁷ que, por mitigar as causas naturais, é uma “antinatureza”.

A “ordem moral do mundo”, que também perpassa “a evolução inteira da filosofia moderna”, significa “que existe uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer, que o valor de um indivíduo ou de um povo se mede pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida”. Mas quem é o representante da vontade de Deus? O sacerdote ascético, cujo valor de sua existência está justamente em revestir a má-disposição fisiológica de um povo por uma perspectiva moral-religiosa. Assim, “ao estado de coisas que o sacerdote define o valor das coisas ele chama de ‘Reino de Deus’” e “à desobediência a Deus, *i.e.*, ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’” e os meios para “reconciliar-se com Deus” são aqueles “com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente”. Após a clarificação e decifração fisiológica dessa tábua de valores dos sacerdotes judeus, Nietzsche pode então, como lhe exige a progressão de seu método, interpretar psicologicamente que os pecados se tornam imprescindíveis para o sacerdote, pois lhes são “autênticas alavancas para o poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque” para que sua influência se exerça. Com a ordenação moral do mundo, o sacerdote se torna como que indispensável “em todas as ocorrências naturais da vida - no nascimento, no casamento, nas enfermidades, na morte, nos sacrifícios -”⁷⁰⁸, santificando-os ou, caso lhe expurguemos a “retórica moral-religiosa”⁷⁰⁹, desnaturando-as ao fazer com que “todo costume natural, toda instituição natural (Estado, organização da justiça, casamento, assistência de

⁷⁰⁶ AC §25.

⁷⁰⁷ Ver §27, *supra*.

⁷⁰⁸ AC §26.

⁷⁰⁹ AC §7.

enfermos e pobres), toda exigência inspirada pelo instinto de vida, tudo, em suma, que tem seu valor em si é tornado fundamentalmente sem valor”, sendo que sua importância agora “necessita de uma sanção posterior, [...] de um poder que lhe confere valor”, qual seja, o do próprio sacerdote, que somente por esta negação e dessacralização da natureza encontra as condições propícias para criar seus valores⁷¹⁰.

54. Como o cristianismo supostamente se origina das pregações de Jesus Cristo, Nietzsche, pelo quadro referencial precedente, depara-se com o problema central d’*O Anticristo*: a “psicologia do Redentor”. O primeiro procedimento é, em consonância com o método histórico, descredenciar os evangelhos como *corpus* para que se procure o tipo psicológico do Redentor, inclusive denunciando a “leviandade psicológica” daqueles que, como Davis Strauss ou Ernst Renan em suas respectivas “Vida de Jesus”, empregam conceitos inadequados, como “gênio”, “herói” ou “imperioso” para caracterizá-lo⁷¹¹. A proposta hermenêutica de Nietzsche é que “o tipo do redentor nos foi então conservado apenas numa grande distorção” e, portanto, deve ser buscado por um exame das contradições e nuances dos próprios autores que inicialmente o caracterizaram⁷¹². Inclusive lhe parece improvável ser “filólogo e médico sem ser também anticristão”, pois “como filólogo se olha por trás dos ‘livros sagrados’ e como médico por trás da degeneração fisiológica do cristão típico: o médico diz ‘incurável; o filólogo, ‘fraude’”⁷¹³. Assim, em primeiro lugar, “a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido – ou mal-entendido – como sendo o causador [...] foi uma rebelião contra a Igreja judia” e “este santo anarquista, que

⁷¹⁰ AC §26.

⁷¹¹ AC §28-29, 32.

⁷¹² AC §31.

⁷¹³ AC §47

conclamou o povo baixo, os excluídos e ‘pecadores’, a *chandala* no interior do judaísmo a contrariar a ordem [moral] dominante” se punha ali justamente contra “tudo que era sacerdote e teólogo”. Ora, se os sacerdotes e teólogos judeus então representavam a decadência de seu povo, enfrentá-los talvez fosse um indício de que o contraditor seria movido por outra inclinação vital e é exatamente esta a aposta de leitura quanto ao tipo psicológico do Redentor. A intrincada linha argumentativa de Nietzsche pretende mostrar que Cristo era um tipo saudável, um afirmador da vida, que estabeleceu um *páthos* da distância e não uma rebelião contra a decadência judaica. Contudo, como aqueles que o seguiam, embora “excluídos e pecadores”, pertenciam a esta mesma decadência que combatiam, foram incapazes de compreender a “boa-nova” e, após a morte de Jesus, sucumbiram a uma interpretação mórbida, incomprendendo-o e se tornando assim o seu contrário, “anticristãos”. O epíteto “anticristo”, portanto, não se refere ao escatológico personagem previsto no *Apocalipse*, nem ao próprio autor da obra filosófica homônima, mas sim, em seu sentido geral, aos seguidores do cristianismo e, num sentido específico, ao principal apóstolo da reinterpretação ressentida da boa-nova, *Paulo*. Por conseguinte, “por um exemplo maior de ironia histórico-universal”⁷¹⁴, a “história do cristianismo – da morte de Jesus em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original”⁷¹⁵, sendo que, por isso, “houve apenas um cristão e ele morreu na cruz”. Perceba-se então que a genealogia da moral cristã, tal como Nietzsche a estabelece como uma inversão da moral dos senhores, dá-se não a partir do surgimento de Cristo e sim da morte de Jesus em diante, sendo “o que desde então se chamou de ‘evangelho’ já o oposto

⁷¹⁴ AC §35.

⁷¹⁵ AC §37.

daquilo que *ele* viveu, uma ‘má-nova’, um *desevangelho*”. Nesses termos, a “genuína história do cristianismo” revela que “já a palavra ‘cristianismo é um mal-entendido”⁷¹⁶. Aqui reside a mais ambiciosa estratégia do projeto de reavaliação de todos os valores, a saber, *reverter o sentido da própria origem do cristianismo – e tudo que desde então dele se seguiu -, fazendo de sua figura central um extemporâneo afirmador da vida, um “espírito livre”*⁷¹⁷. Assim sendo, num movimento exemplar de contradicção ativa, Nietzsche toma o tipo psicológico do Redentor como uma lente de aumento para uma causa vitoriosa que manifesta um estado de miséria geral, porém dissimulado e, simultaneamente, submete-o a uma reavaliação dos valores que o constituíram⁷¹⁸.

A doutrina cristã (ou anticristã) da redenção, *i.e.*, a compreensão cristã sobre a “boa-nova”, tem como pressuposto fisiológico “uma extrema capacidade de sofrimento e excitação que por sua hipersensibilidade aos estímulos provoca no indivíduo um (i) “ódio instintivo à realidade” por “senti-la como insuportável desprazer” e, também devido a mencionada hipersensibilidade, sente-se incapaz de qualquer oposição, (ii) “excluindo instintivamente toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento”. Daí como do “medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor”, nasce uma “*religião do amor*”⁷¹⁹. Todavia, quanto à verdadeira boa-nova, escrutina Nietzsche, o amor e a “incapacidade de resistência” não são derivados de tal condição mórbida de ódio à realidade, porém da convicção de que “a vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada – não é prometida, está aqui, em vocês, como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem

⁷¹⁶ AC §39.

⁷¹⁷ AC §32.

⁷¹⁸ Ver §5, *supra*.

⁷¹⁹ AC §30.

distância”⁷²⁰. Nesse sentido, “uma tal fé não se encoleriza, não repreende, não se defende, ‘não traz a espada’, [...] não prova a si mesma, seja por milagres, *seja por recompensa e promessa*”, porquanto sua própria realidade “é, a cada momento, seu milagre, sua recompensa, seu ‘reino de Deus’”⁷²¹. Justamente por a beatitude não ser algo prometida em outro mundo e sim sua própria realidade, “não se acha, em toda a psicologia do ‘evangelho’, o conceito de *culpa* e *castigo*, nem o conceito de *recompensa*”, podendo-se inclusive dizer que a boa-nova como que abolira o pecado e qualquer relação de má-consciência entre Deus e o homem. Se a vida não é uma promessa, porém uma realização, entende-se porque “não é uma fé que distinguiria o cristão” e sim “uma nova prática vital”, qual seja, “não oferecer resistência [...] àquele que é mau para com ele, não fazer diferença entre forasteiros e nativos, [...] não encolerizar-se ou menosprezar ninguém, [...] não ter necessidade de nenhum rito para o trato com Deus”, etc. A hipótese de Nietzsche é que “a vida do Redentor não foi senão essa *prática*” pela qual “alguém pode sentir-se ‘divino, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’”, ou, dito com maior precisão, essa “*prática evangélica é Deus*” e assim se eliminam os conceitos judaicos de “‘pecado’, ‘perdão dos pecados’, ‘fé’, ‘redenção pela fé’⁷²²”. Inclusive o modo de expressão do Redentor é, segundo Nietzsche, estritamente simbólico, sendo nos seus atos que convém indagá-lo e não pela literalidade dos conceitos judaico-semitas que ele, “por um acaso do ambiente e da língua”, adota “metaforicamente” para se fazer entender. Afinal, como para qualquer outro “espírito livre”, também

⁷²⁰ AC §29

⁷²¹ AC §32.

⁷²² AC §34.

para o Redentor “a palavra mata, tudo que é fixo mata”⁷²³. Já que “todo o conceito de morte natural está ausente no evangelho”, concebe-se que “a morte não é ali uma passagem”, sendo por isso que “o ‘reino de Deus’ é um estado do coração”, uma “realidade interna” e “não algo que virá ‘acima da Terra’ ou ‘após a morte’”⁷²⁴. Logo, a vida de Jesus (“seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na cruz”), a maneira como viveu e morreu, é essa prática evangélica⁷²⁵ e, desse modo, o cristianismo autêntico, original, [que] sempre será possível, não é uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um ser de outro modo”⁷²⁶. Já se pode apreender aqui que o evangelho, enquanto prática, indicava como se pode alcançar a “beatitude”, ou seja, a suprema afirmação da vida. Não deixa de ser também uma ironia histórica que, guardadas as devidas proporções, uma semelhante má- interpretação decadente de sua doutrina tenha ocorrido com a própria filosofia de Nietzsche dada sua posterior assimilação pelo nazismo, tornando o seu tipo superior de homem, “super-homem”, um mero ideal da “supremacia ariana”.

O “anátema ao cristianismo” de Nietzsche consiste então em mostrar que se “construiu a Igreja com base no oposto do evangelho”⁷²⁷. A “genuína” história do cristianismo se inicia após a morte de Jesus porque “no sentimento abalado e ofendido” de seus discípulos se enraizou “a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa” e, reconhecendo a classe judaica dominante como os verdadeiros assassinos do Redentor, por se sentirem assim “em revolta contra a

⁷²³ AC §32; última citação extraída pelo autor de II Coríntios, 3,6.

⁷²⁴ AC §32.

⁷²⁵ AC §35.

⁷²⁶ AC §39.

⁷²⁷ AC §36.

ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como [também] em *revolta* contra a ordem”. Mas apenas o fizeram por não apreenderam “o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo o ressentimento”, prevalecendo-lhes o vezo menos evangélico, “a vingança”, para o que, naturalmente, exigia-se agora uma “reparação”, um “juízo”. Com isso se percebe o movimento de Nietzsche para caracterizar o cristianismo como uma conspiração da boa-nova pelos valores decadentes do judaísmo que aquela mesma boa-nova abolira. Uma vez que os discípulos de Jesus eram os excluídos, a *chandala* no interior do judaísmo, sua incapacidade para agir se tornou o solo psicológico apropriado para que se visse o “reino de Deus” novamente como uma promessa, exaltando enfim Jesus não como *um* filho de Deus e sim como *o* filho de Deus”. Mas se Jesus era filho de Deus, como Ele pôde permitir sua morte justamente “na cruz que era geralmente reservada para a *canaille*”⁷²⁸? Para responder a tal paradoxo, reencontra-se aquele já comentado expediente máximo do cristianismo, qual seja, a ideia de que o próprio Deus sacrificou seu filho para o perdão de nossos de nossas “dívidas”. Dificilmente Nietzsche estaria equivocado ao ver aqui um “pavoroso paganismo” segundo o qual o Pai dá o filho como “sacrifício expiatório” e que, diante de tal absurdo, abriu-se caminho para se associar equivocadamente ao tipo do Redentor “a doutrina do juízo e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da ressurreição, com a qual é escamoteado o conceito de ‘beatitude’ [...] em prol de um estado posterior à morte”⁷²⁹. Com isso os cristãos usaram “contra os próprios judeus os mesmos procedimentos de autopreservação

⁷²⁸ AC §40-41.

⁷²⁹ AC §37.

que o instinto judaico recomendava”⁷³⁰ e, além disso, “com a difusão do cristianismo por massas ainda mais amplas, mais cruas, às quais escapavam cada vez mais os pressupostos de que havia surgido, tornou-se necessário *vulgarizá-lo, barbarizá-lo*”, incorporando-lhe “doutrinas e ritos de todos os cultos subterrâneos do Império Romano, assim como o absurdo de toda espécie doente”⁷³¹. Portanto, tendo-se em conta a lógica do pecado na genealogia de sua moral, Nietzsche conjectura que os cristãos – a despeito de seu sentimento antijudeu -, não estão em oposição e sim constituem “a derradeira consequência do judaísmo”⁷³².

55. Mas o principal responsável pelo desenvagelho foi Paulo, que Nietzsche caracteriza como “o tipo contrário do ‘portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio”. Por quê? Um leitor atento – e “por mil e quinhentos anos não houve tal leitor” – perceberá, quanto à “notável história” de Paulo, que “ele sofreu de uma ideia fixa, ou, mais exatamente, de uma *questão* fixa”, a saber, “qual a situação da *Lei judaica* e, em particular, do cumprimento dessa Lei?”. Embora se fizesse “fanático defensor e guarda” do Deus judaico e de sua Lei, “continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam”, posteriormente Paulo reconhece que ele próprio, por ser “impetuoso, sensual, melancólico, maldoso no ódio, [...] não podia cumprir a Lei”. Atormentado por sua incapacidade para cumprir a Lei, Paulo tentou então destruí-la e, para tanto, encontrou na mencionada suspeita que a morte na cruz lançara quanto à boa-nova o contexto adequado, interpretando que a paixão de Jesus significava a própria abolição da Lei que o condenara. Por que Deus enviara seu

⁷³⁰ AC §44.

⁷³¹ AC §37.

⁷³² AC §24.

filho para o calvário? Porque uma Lei que não pode ser cumprida “existia para que se pecasse, ela mesma produzia o pecado” e, por isso, “Deus jamais teria decidido a morte de Cristo se o cumprimento dessa Lei fosse possível sem sua morte”⁷³³. Uma vez que “quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – no nada – despoja-se a vida do seu próprio centro de gravidade”, vê-se as consequências do deslocamento promovido por Paulo do “centro de gravidade de toda a existência para trás dessa existência – na mentira de um Jesus ‘ressuscitado’”, pois se pratica uma maneira de viver segundo a qual o sentido da vida é viver como se a vida não tivesse nenhum sentido⁷³⁴. Assim Paulo pôde reinterpretar a história de Israel “para que ela aparecesse como pré-história do seu ato”, no que foi seguido posteriormente pela Igreja que “falseou até a história da humanidade, tornando-a a pré-história do cristianismo”⁷³⁵. Como “quem penetrou no ideal de alguém é seu juiz implacável e como que sua má-consciência”⁷³⁶, com a reavaliação de todos os valores da revolta escrava na moral se pode enfim alcançar por que, segundo condena Nietzsche,

“Tudo o que se chamava ‘verdade’ é reconhecido como a mais nociva, pérfida e subterrânea forma de mentira; o sagrado pretexto de ‘melhorar’ a humanidade como ardil para *sugar* a própria vida, torná-la anêmica. Moral como vampirismo... Quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados *santos*, neles vê a mais fatal espécie de aborto, fatais *porque fascinam*. A noção de Deus inventada como noção-antítese à vida – tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade! 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,

⁷³³ A §68.

⁷³⁴ AC §43.

⁷³⁵ AC §42.

⁷³⁶ HH II (OSD) §402.

nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente – ‘santo’ -, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, dieta espiritual, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde ‘a salvação da alma’ – *i.e.*, uma *folie circulaire* entre convulsões de penitência e histeria de redenção! A noção de ‘pecado’ inventada juntamente com seu instrumento de tortura, a noção de ‘livre-arbítrio’, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de ‘desinteressado’, de ‘negador de si mesmo’, a verdadeira marca da *decadência*, a sedução do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no ‘dever’, na ‘santidade’, no ‘divino’ no homem! Por fim – e isso é o mais terrível –, na noção de homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que deve perecer -, contrariada a lei da seleção, tornada um ideal a oposição do homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chamado agora *mau...* e nisso tudo acreditou-se *como mora! Écrasez l’infâme!*”⁷³⁷

O que é alcançado com a reavaliação de todos os valores? Em primeiro lugar, não simplesmente uma filosofia moral, porém uma filosofia extra-moral ou imoral. Qual a diferença entre esta e aquela? Enquanto uma filosofia moral busca definir e/ou justificar os juízos de valor “bem” e “mal”, uma filosofia extra-moral interroga o valor dos juízos de valor “bem” e “mal”. Como o próprio modo de avaliação é posto em questão, é preciso então apreciá-lo por uma instância além do bem e do mal, qual seja, a Vida, fonte tanto do bem quanto do mal e, por isso, nem boa nem má ou talvez ambos a um só tempo. Desse ponto de vista, as valorações, *i.e.*, aquilo que consideramos proveitoso, prejudicial ou indiferente as nossas condutas ou modos de existir, são uma sublimação ou emasculação das exigências fisiológicas para a preservação e/ou fortalecimento de uma determinada espécie de vida. Esses valores ou exigências fisiológicas podem ser a expressão de uma vida em ascensão (forte,

⁷³⁷ EH, “Por que sou um destino”, §8.

saudável, plena) ou em decadência (frágil, doentia, defectiva), sendo que ambas estão relacionadas, respectivamente, à afirmação ou negação do ímpeto ou afeto que constitui o que é vivo, a saber, a vontade de poder ou vontade de vida. A negação da vontade de poder, por ser parte da vida, não significa a supressão da existência, mas uma das condições pelas quais esta se apresenta para a conservação de uma determinada forma de vivente. *Quem* precisa negar a vida, ou seja, a vontade de poder? Aqueles nos quais o princípio vital é mais frágil, malgrado, cuja sobrevivência é constantemente ameaçada por sua hipersensibilidade à dor e a tudo que lhe exija uma potência que ele não tem. Mas também podem ser aqueles que, incapazes de exteriorizar seus impulsos, veem-se obrigados a retê-los e direcioná-los para si próprios, sofrendo assim toda a virulência de seus instintos animais aprisionados em seus labirintos da alma. Estes tipos malgradados, em seus inúmeros e sutis graus, representam a condição normal do homem que, por isso, é normalmente doente, decadente. Por que os tipos decadentes, inferiores, são os mais comuns? Por que, talvez como já era claro aos primeiros filósofos morais, a excelência não é mera dádiva natural ou divina, exigindo uma “elevação do tipo ‘homem’ e a contínua ‘autossuperação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido extra-moral”⁷³⁸, de maneira que poucos se mostram “inteiros” o bastante para tanto. Mas como estes tipos existencialmente superiores podem ser reconhecidos? Dificilmente o seriam pelos inferiores, destituídos de grandeza e incapazes quase sempre de identificá-la por terem como noção de superioridade justamente um ideal de decadência. Logo, apenas aquele que se põe acima da moral decadente, *i.e.*, do tipo comum e gregário de homem, poderá reconhecer o *páthos*

⁷³⁸ BM §257.

afirmativo. Qual a moral dominante? A cristã, aquela cuja vitória foi de tal maneira devastadora que eliminou os rastros da própria guerra ao reinterpretar os vencidos por uma tábua de valores que, diante da pesquisa etimológica, revela que sua origem se deve a uma reação a todos os valores nobres, afirmativos, ascendentes. Já se sabe que aqui Nietzsche não se refere especificamente a pessoas, mas a tendências, orientações preponderantes num modo de viver, ou melhor, num modo de avaliar a vontade de viver. Ao recuperar a genealogia da moral moderna por uma psicologia do cristianismo, Nietzsche descobre este ideal até aqui único e insuperável, o ideal ascético, a mais contundente e ampla negação da vontade de viver, justamente porque, para aqueles incapazes de exteriorizar sua potência, resta apenas se tornar indolente ou justificar seu sofrimento. Assim, Nietzsche pode então, “por uma filosofia a golpes de martelo”, julgar o valor vital da moral da compaixão, a moral cristã, e considerar enfim que os juízos desta são indícios da decadência dos impulsos vitais. Ao pensar sob a ótica da vida, Nietzsche extemporaneamente se afasta do relativismo moral- para o qual os julgamentos morais são circunscritos ao aqui e ao agora; contudo, ao assumir que a vida é mudança, devir, também não recai no realismo ou objetivismo moral – que prega a imutabilidade do critério ou critérios últimos de avaliação. Por uma análise ainda mais profunda, Nietzsche apreende que mesmo aqueles que, como ele próprio, opõem-se ao ideal ascético, são asseclas desse mesmo ideal e sua expressão mais espiritualizada. O que esta expressão mais espiritualizada representa é a autossupressão da moral moderna e decadente, condição justificável pela volta contra si mesmo que a constitui. Essa desvalorização de todos os valores conduz ou (i) a incapacidade mesma de qualquer avaliação por parte dos agentes e, por

consequente, o niilismo, ou (ii) a tentativa de uma reavaliação de todos os valores a partir de um deslocamento do lugar mesmo de avaliação. Daí ser necessário, para um imoralista, que se viva até o que nele próprio persiste dos ideais ascéticos, alcançando o niilismo extremo quanto a tais valores decadentes, para só então, caso se mostre forte o bastante, ser capaz de ascender a um contraideal. Mas para que tudo isso? Para “melhorar a humanidade” e salvar os cristãos decadentes e os ateus devotos? Não. Nietzsche escreve para poder reencontrar em meio às condições mais adversas o que é nobre e que tipo de indivíduo pode alcançar à grandeza, a vida plenamente realizada, a “felicidade”. Mais precisamente, para proteger os fortes da “ativa compaixão por todos os malogrados”⁷³⁹ e assim impedir que eles sejam tornados doentes. Todavia, sequer se trata de prescrever estas ou aquelas regras pelas quais alguns podem vir a ser felizes independentes de qualquer perspectiva, mas de estabelecer quais as hierarquias de valores que estabelecem as normas para o que é ascendente ou decadente. Em outras palavras: uma vez estabelecida a norma sobre o que significa uma vida humana ascendente ou decadente, isto não implica que se possa assim derivar regras de conduta invariáveis para garantir uma ou outra condição e sim que se encontrou uma forma de descobri-las e avaliá-las. Logo, a filosofia extra-moral não é uma doutrina da salvação para os homens, mas uma norma exemplar para aqueles que possam se tornar “super-homens”. Para *quem* então a reavaliação de todos os valores? Para “nós, hiperbóreos”.

⁷³⁹ AC §2.

Epílogo

Como enfim reconstituir a unidade não-linear de “sins e não-s e ses e quês” de uma tirânica vontade fundamental de conhecimento? Nietzsche julgara inicialmente que a oposição basilar seria entre otimismo (“estamos no melhor dos mundos possíveis”) e pessimismo (“estamos no pior dos mundos possíveis”). Todavia, percebeu o quão superficial ainda era tal contraposição, pois, em primeiro lugar, juízos de valor acerca da vida não podem ser legítimos por exigirem tanto uma perspectiva exterior à existência quanto familiaridade com as mais diversas expressões vitais, requisitos simultaneamente irrealizáveis⁷⁴⁰. Em segundo lugar, o que subjaz a estas avaliações são ímpetus por conservação ou mudança, os quais, considerados em si mesmos, são ambivalentes, uma vez que tanto a “vontade por eternizar” quanto “a vontade de devir” podem ser a expressão da vitalidade ou da veleidade de uma forma de vida⁷⁴¹. É nesse duplo sentido que as valorações morais (ou imorais) dos filósofos dão um decisivo testemunho de quem eles são, ou seja, da hierarquia em que se dispõem os afetos mais íntimos de suas naturezas. Como estas vontades antecedem e a seu modo constituem os aspectos intencionais da alma, vê-se por que Nietzsche estabelece o valor de uma ação pelo que nela há de não-intencional. A “filosofia primeira” deixa então de ser uma inquirição acerca da verdade / falsidade de uma crença e se torna uma interpretação psicológica que, em última análise, remete à vontade ou sentimento de poder pelo qual se ajuíza deste

⁷⁴⁰ §27-28, *supra*

⁷⁴¹ §26.

ou daquele modo quanto ao valor da vida⁷⁴². Interessado justamente por *quem* se mostra forte o bastante para afirmar a existência mesmo naquilo que ela tem de mais terrível, Nietzsche percebe que especialmente no exame dos impulsos dos que assumem o talvez incontornável absurdo da condição humana é que se pode melhor distinguir o quão forte é esta ou aquela forma de vida. Deixando de lado o otimismo – que considera que todos os entraves podem ser superados -, descobre e contrapõe duas orientações do pessimismo – que rejeitam que os paradoxos possam ser definitivamente ultrapassados - a partir daquilo que cada uma delas anseia em seu apetite por conflito e destruição, a saber, o pessimismo romântico - que diz Não a si mesmo movido pela incapacidade de suportar a dor e recusa assim ao mundo – e o pessimismo trágico ou dionisíaco - que diz Sim igualmente ao que há de mais sombrio como uma demonstração de sua própria força vital⁷⁴³. Ao se tomar consciência de sua vontade ou, para falar como Schopenhauer, quando a vontade toma consciência de si mesma, seguir-se-ia a sua afirmação ou negação. Afirmá-la significa aceitar “a discórdia essencial da vontade consigo mesma pela qual ela se manifesta sempre como conflito, luta e alternância de vitória, num combate por matéria, espaço e tempo”, enquanto negá-la é reconhecer que apenas as Ideias têm uma realidade própria e que os indivíduos e esta vida são tão-somente uma sua aparência, manifestação transitória cujo desaparecimento é de menor importância. Logo, a diferença central estaria entre aqueles que *negam* e os que *afirmam* a vida – seja pela disposição de eternizar ou de destruir. Contudo, se para um pessimista como o autor d’*O Mundo como Vontade e como Representação* a negação da vontade de viver como tentativa de superar o incontornável sofrimento existencial é a

⁷⁴² §29, supra.

⁷⁴³ §26-27, supra.

principal sabedoria para a vida, já a um pessimista trágico esta é uma escolha advinda da fraqueza, pois um espírito verdadeiramente forte faz até mesmo do sofrimento um estimulante para o mais viver. Daí porque Nietzsche, reavaliando uma indicação de Schopenhauer, analisa já em seu primeiro livro a maneira peculiar pela qual os gregos se relacionavam com a angústia, especificamente quanto ao nascimento da tragédia a partir do espírito da música.

Dali em diante o caminho veio a ser traçado: coletar “estudos de caso” que possibilitassem entrever a afirmação e a negação da vida. Por isso Nietzsche se interessa pelo que subjaz ao “sentido histórico” de seu tempo e lhe contrapõe um caráter extemporâneo; nota que certa orientação do espírito científico moderno, diferente daquele também ambíguo otimismo teórico que subjogou a tragédia ática, procura agora a verdade quanto ao humano, demasiado humano, mesmo que esta seja “chã, acre, repulsiva, feia, amoral, anticristã”, o que denota ali algo ou quem sabe muito do ímpeto dionisíaco; da mesma maneira, o maior de todos os conflitos, no caso, entre “Roma e Judeia”, deflagra uma insuspeita genealogia da moral que parece confirmar a hipótese de que há basicamente duas direções quanto aos sentimentos morais, a “moral do cultivo” – afirmativa e surgida na alma senhorial das tribos e castas dominantes – e a “moral da domesticação” – negativa e oriunda da alma dos fracos e impotentes. Tais incursões conduziram a um território próprio de pensamento cujo propósito é realizar uma inédita crítica dos valores morais segundo a qual o próprio valor das valorações até agora existentes é colocado em questão. Interroga-se então o que significam, sob a ótica da vida, a afirmação e a negação da vontade de poder. Trata-se, portanto, de indagar qual o valor desta e daquela hierarquia de valores (desta ou daquela “moral”), se este ou aquele “tu

deves” ou “não deves” significam a ascensão ou a decadência dos impulsos vitais. Para tanto, recai-se o olhar não nas consequências de uma ação (nível pré-moral), ou em sua origem ou intenção (nível moral) e sim naquilo que nela é não-intencional (nível extra-moral), a saber, a vontade que impera em um determinado e, por natureza, conflituoso modo de existir. A assim descoberta teoria da decadência, entendida como uma reflexão sobre os preconceitos morais, *i. e.*, um estudo das exigências fisiológicas para a preservação e/ou fortalecimento de uma determinada espécie de vida, ausculta que tipo de existência precisa negar o querer-viver – necessitando promover como valores supremos aquilo que se volta contra a própria vitalidade – e ali percebe um movimento declinante da própria existência, amortecimento indispensável para a conservação de uma certa espécie de vida, qual seja, a que diz Não a si mesma e que, sob a ótica da vida, manifesta seu enfraquecimento e tem no ideal ascético sua forma mais espiritual. Por outro lado, na afirmação incondicional do conflito e da alternância de vitória da vontade consigo mesma, Nietzsche enxerga o caminho para o *cultivo* de uma forma de existir até ali quase que tão-só devida ao acaso, o tipo ascendente, designado às vezes como o super-homem e noutras como o homem dionisíaco. Daí porque a sua filosofia precisa ser “extemporânea”, pois se situa – embora não se reduza – numa modernidade que apenas reconhece as virtudes da decadência e assume como sua tarefa a realização de um contraideal, qual seja, a criação de um modo de vida superior, ascendente.

A dificuldade de se encontrar as regras de conduta para tanto leva alguns a pensar que o percurso até aqui foi tão-somente “negativo”. Afinal, após a exposição do ideal ascético que persiste mesmo nas mais insuspeitas expressões do modo de vida moderno, poder-se-ia perguntar “o que devemos fazer?”, “como superar a

decadência e nos tornarmos tipos nobres?”. Se Nietzsche acreditasse que uma filosofia pode conseguir tal intento, talvez fosse um otimista teórico ou um destes pessimistas lógicos que apontam para uma outra vida; contudo, certamente não seria o primeiro filósofo dionisiaco. Mas uma existência na qual a própria constituição afetiva da alma, ou seja, aquilo que nos torna animais mais profundos e interessantes, tem como efeito colateral uma condição normal doentia do humano não seria, justamente por isso, *trágica*? Ora, a coragem para se assumir esta “tragédia” e assim “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja por toda a eternidade”, não para “apenas suportar o *necessário*, menos ainda ocultá-lo, [...] mas por amá-lo”, não seria indicação suficiente de que se alcançou um *páthos* afirmativo? De que tal pensamento superou toda a “mendacidade idealista”⁷⁴⁴ e conquistou a serenidade perante o inevitável? Na medida em que ainda se tenta encontrar uma alternativa, um imperativo ou terapia capaz de melhorar a humanidade e curar a condição doentia do homem, não se permaneceria quanto à *démarche* aqui em questão aquém do preposto para a afirmação incondicional da vida, qual seja, um pessimismo além do bem e do mal que por saúde e confiança em si mesmo se volta para o que há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência? Não é por um conjunto de regras ou prescrições que Nietzsche procura realizar o panegírico da ascensão dos impulsos vitais e sim pela demonstração *prática* de que tal grandeza é possível. Não se trata de criar faticamente um tipo nobre – este já existiu e continua a existir -, mas de estabelecer o mencionado contraideal pelo qual ele possa reconhecer a si mesmo e assim se proteger do ideal ascético. Ao final não convém esperar regras de conduta, porém

⁷⁴⁴ EH, “Por que sou tão inteligente” §10.

uma reavaliação e normatização dos valores vitais que permite indicar o que é nobre, saudável, forte e cujo valor, até aqui, sequer podia ser adequadamente estimado após a rebelião escrava na moral. Mas disso não se segue que devemos ou que podemos ser ascendentes, apenas que há expressões superiores e há expressões inferiores da vida. Logo, não se trata de curar os doentes e sim resguardar do ideal de negação da vida aqueles indivíduos de exceção que podem alcançar uma vida plenamente realizada. Nesse sentido, Georg Brandes, o primeiro a apresentar ao público acadêmico a filosofia de Nietzsche, ainda continua correto ao caracterizá-la como um “radicalismo aristocrático” do espírito⁷⁴⁵, porquanto suas experiências de pensamento visam indicar uma arte de interpretação dos afetos para aqueles poucos que sejam familiares as mesmas disposições fisiológicas. É nesse sentido que a filosofia de Nietzsche é normativa – diz o que é, sob a ótica da vida, superior ou inferior-, porém não-prescritiva – desprovida de regras para a orientação de todos os espírito.

Esse é o convite e o desafio que a filosofia de Nietzsche lança ao leitor e o qual ela própria realiza exemplarmente. Por isso lhe é tão importante a autointerpretação de si, a fonte por excelência de sua filosofia, não no sentido de que escreva tão-apenas biografias dissimuladas, porém que sempre lhe interessa o *páthos* pelo qual se debruça sobre os diferentes assuntos abordados. A *veracidade* da filosofia de Nietzsche precisa então ser buscada não na verdade ou falsidade de suas hipóteses, mas no tipo de impulso que nela persiste. O que, de modo algum, significa um desinteresse pela adequação investigativa e sim que, sob seu ponto de vista polêmico, o autor está antes preocupado com o valor dos valores, ou seja, com o que

⁷⁴⁵ G. Brandes, *Nietzsche: un Estudio sobre el Radicalismo Aristocrático*.

a crença na verdade ou falsidade de uma hipótese suscita nos agentes. Daí que seu projeto filosófico se revele uma reflexão sobre os preconceitos morais que, por sua anterioridade a uma meditação sobre os conceitos morais descobre no âmbito do vital o ambiente apropriado para inquirir o que o valor que concedemos aos nossos valores significa e que tipo de homem os pronuncia. Aceitando e afirmando aquilo que os idealistas sempre reconheceram como sendo o caso e justamente por isso negaram a realidade, a saber, o *devoir* sem o lastro da eternidade e tudo que lhe diga respeito (já o sabemos, a vontade de poder), Nietzsche aponta então para uma filosofia extra-moral que permite avaliar sob a ótica da vida os códigos morais. Por não remeter a avaliação dos valores às circunstâncias históricas, políticas ou culturais e sim ao *páthos* que as constitui e prolifera, Nietzsche rejeita o relativismo moral e sua forma derradeira contemporânea, o niilismo. O que determina então quais são os modos de viver superiores ou inferiores não são as consequências ou as intenções dos sujeitos, mas a afirmação ou negação da vontade de poder que neles se manifestam, recuperável até certo ponto por uma psicologia que incorpora a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. Ao final, Nietzsche está menos interessado em decidir se Schopenhauer estava errado e sim em mostrar como a disposição que o leva à negação da vontade nos diz por que ele e seus confrades são decadentes.

No entanto, a ascensão dos impulsos vitais é uma exclusividade tão-só daqueles que afirmam a vida incondicionalmente tal como postula Nietzsche? Note-se que é possível que alguém reconheça que a vida é tal como Schopenhauer a descreve e, ainda assim, não se sinta profundamente abalado por recusar que até as pequenas perturbações de nosso repouso lhes sejam um fardo para a existência ou

um obstáculo ao seu querer. Sentir-se angustiado por não conseguir satisfazer por completo a vontade parece pressupor um tipo específico de homem, qual seja, o hipersensível. Este tipo hipersensível cuja extrema capacidade de sofrimento e excitação constituiu como que o preposto fisiológico para a doutrina cristã da redenção e, por conseguinte, do próprio desenvolvimento do ideal ascético, é aquele que recai num pessimismo romântico diante de uma doutrina como a *d'O Mundo como Vontade e como Representação*. Todavia, é outro tipo também hipersensível que a filosofia de Nietzsche assume como preposto para sua afirmação dos impulsos vitais, motivo pelo qual o grau de sensibilidade dos gregos é tão importante para caracterizar se o seu “anseio por beleza, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor”⁷⁴⁶ ou se eles teriam sido “pessimistas” justamente por causa de sua “*transbordante* saúde [...] que exige o terrível como o digno inimigo em que pode pôr à prova sua força”⁷⁴⁷. Mas a vida apenas se realizaria por completo diante de uma afirmação tão incondicional? Afinal, não é o próprio Nietzsche quem nos diz que se pode ser decadente quanto ao que é específico e ascendente quanto ao todo, assumindo que ambas as condições convivem num mesmo indivíduo? Então, que Nietzsche tenha procurado uma antítese ou contraideal tendo em vista um certo tipo de homem hipersensível não se segue que apenas sob esta extrema sensibilidade se pode alcançar a grandiosidade humana. Se for assim, sua filosofia convence ao indicar que mesmo para os sujeitos mais predispostos a dor e ao sofrimento é possível, para os casos excepcionais, a afirmação da vontade de viver, sendo difícil contestar que o próprio autor do *Ecce Homo* é um destes tipos filosoficamente elaborados. Contudo, tendo-se em conta os

⁷⁴⁶ NT, “Tentativa de autocrítica” §4.

⁷⁴⁷ NT, “Tentativa de autocrítica” §1.

inúmeros e sutis graus intermediários entre afirmação e negação da vida, há espaço para uma aristocracia do espírito que não compartilhe da mencionada hipersensibilidade e que, talvez naqueles capazes de viver entre os extremos, no *meio-termo*, estejam tipos e formas tão ou ainda mais ascendentes de vida.

Repertório Bibliográfico

A) Fontes primárias⁷⁴⁸

Em Alemão

NIETZSCHE, F. *Werke: kritische studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter e Co. 1995(15 vols.)

_____. *Sämtliche Briefe: kritische studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter e Co., 1995, (08 vols.)

Em Francês

_____. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. 18 vols. Paris: Gallimard, 1970.

Em Inglês

_____. *The Portable Nietzsche*. NY: Penguin Books, 1976.

_____. *Basic Writings*. NY: Modern Library, 1995.

_____. *Human All Too Human (I-II)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Select Letters*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing, 1984.

Em Português

*Obras publicadas e/ou preparadas para publicação pelo autor*⁷⁴⁹:

⁷⁴⁸ Escritos de Friedrich Nietzsche.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *David Strauss: Crente & Escritor (I Consideração Intempestiva)/ Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida (II Considerações Intempestivas*. Lisboa/ São Paulo: Editorial Presença/ Martins Fontes, s/d.

_____. *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida (II Consideração Intempestiva)*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2002.

_____. “Schopenhauer Educador” (III Consideração Extemporânea). In: *Escritos sobre educação*. Loyola: São Paulo, 2003.

_____. *Wagner em Bayreuth (IV Consideração Extemporânea)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *Humano, Demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Civilização brasileira, 1998.

_____. *Além do Bem e do Mal*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *O Caso Wagner/ Nietzsche Contra Wagner*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

⁷⁴⁹ Obras dispostas na ordem de publicação ou preparação para publicação dos originais.

_____. *O Anticristo/ Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

*Paralipômenos*⁷⁵⁰:

_____. *A Visão Dionisíaca do Mundo* (E outros textos de juventude). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*.

_____. *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. In:

_____. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Sabedoria para Depois de Amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Fragmentos Finais*. Brasília: UnB, 2002.

_____. *Fragmentos do Espólio* (Julho de 1882- Inverno de 1883-84). Brasília: UnB, 2009.

_____. *Fragmentos do Espólio* (Primavera de 1884 – Outono de 1885). Brasília: UnB, 2009.

B) Fontes secundárias⁷⁵¹

ADVERSE, H. *Maquiavel, Política e Retórica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

ANDREAS-SALOME, L. *Nietzsche em suas obras*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARAULDI, C. *Nihilismo, Criação e Aniquilamento em Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

⁷⁵⁰ Trabalhos e notas não-preparadas para publicação.

⁷⁵¹ Obras citadas diretamente no texto.

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Metafísica*.
- ARRUDA, J. “Leibniz e a Existência de Deus”. In: OLIVEIRA, M; Almeida, C., O Deus dos Filósofos Modernos. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. “Kant, Hegel e a Possibilidade Lógica da Metafísica”. In: Souza, D. et al. (Org.). *Hermenêutica e Metafísica: Festschrift em homenagem a H.G.Flickinger*. Porto Alegre: Edipucs, 2005.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BEISER, F. “Kant’s Intellectual Development: 1746- 1781”. In: GRUYER, P. (org) *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 26-61.
- BERGMANN, F. “Nietzsche and Analytic Ethics”. In: SCHACHT, R (Org). *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California, 1994, p. 76-94.
- BERGSON, H. *Obras Seleccionadas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.
- _____. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRANDES, G. *Nietzsche: un estudio sobre el radicalismo aristocratico*. Buenos Aires: TOR, [s.d.].
- BROCHARD, V. “Moral antiga e moral moderna”. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 8, 1/2006, [on line], disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp8/brochard.pdf>.
- CAMPOS, H. *Ideograma: lógica, poesia, linguagem*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1994.
- CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitaria, 1978.
- CARVALHO, R. “Encontro e Desejo em Schopenhauer e Espinosa”. In: *Revista Acadêmica da Prainha*. Ano III/2 Julho/Dezembro 2006. p. 327-354.

- DAWKINS, R. *O Gene Egoísta*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso editorial, 2002.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975.
- _____. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- DESCARTES, R. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DUBOIS, C. “*Claude Porier, Linguistique-réfuter: Le discours polemique*”. In: Communication, Lettres et Science du Langage, Vol 1, n.1, [on line] Disponível em http://pages.usherbrooke.ca/clsl/vol1no1/Dubois_vol1no1_2007.htm
- ELIA, S. *Preparação a Linguística Românica*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1974.
- ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Editora Abril, 1977, Coleção Os Pensadores.
- FERRAZ, M. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: 1994.
- FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- FONSECA, R. *Diário de um Fescenino*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- FONSECA, T. *Nietzsche e a Auto-superação da Crítica*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- GADAMER, G. “Homem e Linguagem”. In: ALMEIDA, C.; FLICKINGER, H.; ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- GIACÓIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2001.
- GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. São Paulo: 1963.
- _____. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____. “Notas sobre o Método Estrutural em Filosofia”. In: Manuscrito- Revista de Filosofia, Vol. V, n. 2, Abril/ 1982, p. 117-143.

GOLOMB, J. *Nietzsche e o Sião*. São Paulo: Madras, 2005.

GUEROULT, M; PERNOT, M. *Análise de Estruturas como Método de Leitura das Obras Filosóficas*. In: Cahiers Philosophiques, n. 12, 1982, p. 13-21. Ministère de l'Éducation Nationale- França / Centre national de Documentatio Pédagogique [Traduzido por Ivan Domingues –circulação interna].

GUEROULT, M. "Lógica, Arquitetônica e Estruturas Constitutivas dos Sistemas Filosóficos. In: *Trans/Form/Ação* [online]. 2007, vol.30, n.1 [cited 2009-11-30], pp. 235-246 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100016&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0101-3173. doi: 10.1590/S0101-31732007000100016.

GREIVE, A. “Comment Fontionne la Polemique?”. In: ROELLENBLECKE, G. [org] *Le Discours Polémique*. Paris: Editions Place, 1985.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito* (Prefácio, introdução, caps. I e II). São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. New York: Harper San Francisco, 1991.

_____. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. In: *Ensaio e conferências*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERMAN, A. *The Idea of Decline in Western History*. NY: The Free Press, 1997.

HOLLINGDALE, R. *Nietzsche: The man and his philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. “The Hero and the Outsider”. In: MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 71-89.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HUZNAR, G. *Nietzsche's Theory of Decadence and the Transvaluation of all Values*. [on line] Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2707290>, acessado em 27/05/2008.

JANAWAY, C. “Will and Nature”. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

JASPERS, K. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1989.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, anti-christ*. Princeton: Princeton UP, 1974.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LAËRTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª. Ed. Brasília: Ed. UnB, 1988.

LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

LEIBNIZ, G. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.

- LOWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Hachette littératures, 1998.
- MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos*. Rio de Janeiro: Annablume, 2006.
- MACHADO, R. *Zaratustra: uma tragédia niezschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTIN, M. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª. ed. São Paulo: Discurso editorial, 2001, Coleção Sendas e Veredas.
- _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª. Ed. Belo Horizonte: 2000.
- _____. (org) *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MOORE, G. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MULLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Anna Blume, 1997.
- NEHAMAS, A. *The Art of Living*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- _____. *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press, 1985.
- ONFRAY, M. *Contra-história da Filosofia* (Vol. 1). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PEREIRA, J. *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*. Coimbra: Coimbra Editora, 1975.
- PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2001.
- PLATÃO. *Teeteto*. 2a. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Críton*. Brasília: Editora Unb, 1997.
- _____. *Menon*. São Paulo: Loyola, 2001.

- RÉE, P. *Basic Writings*. Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- SALAGUARDA, J. "Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition". In: In: MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SANTOS, J. *O Trabalho do Negativo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SANTOS, L. *O Olho e o Microscópio*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.
- SCHACHT, R. "Nietzsche's Kind of Philosophy". In: MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto: 2001.
- _____. *O Mundo como Vontade e como Representação* [Tomo 1]. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. *Sobre a Fundamentação da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. "Parerga e Paralipomena", cap. XVI (Contribuição à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver). In: *Obras reunidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção Os Pensadores.
- _____. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Metafísica do Amor/ Metafísica da Morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOLOMON, R. "One Hundred Years of Resentment". In: SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1994.

STEIN, E. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas cidades, 1973.

_____. *Compreensão e Finitude*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

PETERS, F. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PORCHAT, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

PUTNAM, H. *Realismo de Rosto Humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

TURCKE, C. *O Louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes,

VERNANT, J.; NAQUET, V. *Mito e Tragédia na Grécia Arcaica*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

WILLIAMS, S. *Nietzsche's Critique of Christianity*. Michigan: Baker Academic, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado Lógico-filosófico / Investigações Filosóficas*. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

C) Fontes terciárias⁷⁵²

ADAMS, M. "Ockham on Will, Nature and Morality". In: SPADE, P. [Org] *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999, p. 245- 272.

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven ; London: Yale Univ., 1983.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como Pensador Político: uma introdução*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

⁷⁵² Obras não-citadas diretamente no texto.

- ARISTÓTELES. *A Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BABICH, B. *Nietzsche's Philosophy of Science*. New York: State University of New York Press, 1994.
- BARBOZA, J. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Ed. Moderna, 1997.
- BARNES, J. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BELO, F. *Leitura de Aristóteles e Nietzsche*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio*. Rio de Janeiro: Annablume, s/d.
- BEHLER, E. "Nietzsche's Conception of Irony". In: KEMAL, S; GASKELL, I.; CONWAY, D. *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BENTHAM, J; MILL, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril, 1974, Coleção Os Pensadores.
- BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios da Natureza Humana*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.
- BEADSWORTH, R. *Nietzsche*. São Paulo: Estação liberdade, 2003.
- BOUDOT, P. *L'Ontologie de Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- BROWN, G. "Leibniz's Moral Philosophy". In: JOLLEY, N. [Org] *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 1995, 411- 441.
- BRUM, J. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BURKE, P. *A Escrita da História: novas perspectivas*. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1992.

- BUTLER, J.; CLARKE, S.; CABRAL, A. *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII*. SP, Campinas: UNICAMP, 1996.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. *Schopenhauer e a Questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. [orgs]. *História Argumentada da Filosofia Moral e Política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- CASANOVA, M. *O Instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- CASSIRER, E. *El Problema Del Conocimiento*. México-Buenos Aires: Fondo Cultural, s/d.
- CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CERQUEIRA, H; DOMINGUES, I. *Filosofia Moral e Economia Política na Obra de Adam Smith*. 2005. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais.
- COMPAGNON, A. *O Trabalho da Citação*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.
- CHISHOLM, R. *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.
- CÍCERO, M. *Do Sumo bem e do Sumo mal*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Los Angeles: Cambridge University Press, 1991.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- COSSUTTA, F. *Elementos para a Leitura dos Textos Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COHEN, R., BABICH, B. (orgs) *Nietzsche: Theories of knowledge and critical theory*. New York: Kluwer Academic Publishes, 1989.
- DANCY, J. *Epistemologia Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1985.

- DANTO, A. *Nietzsche as Philosopher*. Columbia: Columbia University Press, 1965.
- _____. *A Transfiguração do Lugar-comum*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984.
- DE MAN, P. *Linguagem Figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- DELEUZE, G. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: editora 34, 1992.
- _____. “Espinosa e o Método Geral de Marcial Gueroult”. In: *A Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, p. 157-10.
- _____. *Cursos sobre Espinosa*. Fortaleza: Ed. Uece, 2009.
- DEPTO. DE FILOSOFIA DA FAFICH/ UFMG. *Kriterion* (Revista de filosofia), V. XXXV, n. 89 P. 1-112. Belo Horizonte, Jan/94 a Jul/94.
- DESCARTES, R. *Princípios de Filosofia*. Rio de Janeiro: Ufrj Editora, 2003.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DIAS, R. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas*: Tomo I. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *O Grau Zero do conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____.; MARGUTTI PINTO, P.; DUARTE, R. [Orgs.] *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- DUNN, J. *Locke*. São Paulo: Loyola, 2003.
- FERRAZ, M. *Nove Variações sobre Temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- FOGEL, G. *Conhecer é Criar*: um ensaio a partir de F. Nietzsche. São Paulo: Discurso, 2003.

FOLSCHEID, D., WUNENBURGER, J. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Theatrum Philosophicum. 4. ed. São Paulo: 1987.

_____. *Microfísica do Poder*. 21ª. ed. Rode Janeiro: Graal, 2005.

FREZZATTI JUNIOR, W. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2001.

GRUYER, P. “The Transcendental Deduction of the Categories”. In: GRUYER, P. (org) *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1999

GIACÓIA, O. *Nietzsche e Para Além de bem e de mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. “Antigos e Novos Bárbaros”. In: Lins, D., Pelbart, P.(orgs) *Nietzsche e Deleuze: bárbaros civilizados*. Rio de Janeiro: Anna Blume, 2004, págs. 173-186.

_____. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida*. Passo Fundo: Editora UPF, 2005.

GIANNETTI, E. *Autoengano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GONTIJO, L. *Nietzsche e os Gregos*. Rio de Janeiro: Annablume, 1998.

GRANIER, J. *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: Illinois University, 2002.

HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HACKING, I. *Por que a linguagem interessa à filosofia?* São Paulo: Unesp, 1999.

- HARE, R. *Platão*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O Zaratustra de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Obras Seleccionadas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.
- HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a Filosofia do Pessimismo*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1986.
- HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.
- JAMES, William. *Pragmatismo e outros Textos*. São Paulo: 1979 (Os Pensadores).
- IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C.; OLIVEIRA, M. *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JANAWAY, C. *Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.
- JANZ, C. *Friedrich Nietzsche: Infancia y juventud*. 3a. ed. Madri: Alianza, 1994.
- _____. *Friedrich Nietzsche: Los diez años de basilea*. 2a. ed. Madri: Alianza, 1987.
- _____. *Friedrich Nietzsche: Los diez años de filósofo errante*. 2a. ed. Madri: Alianza, 1994.
- _____. *Friedrich Nietzsche: Los años del hundimiento*. Madri: Alianza, 1985.

- KAUFMANN, W. *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian, 1956.
- KOFMAN, S. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Payot, 1972.
- KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- KOSSOVITCH, L. *Signos e Poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979.
- KUHN, T. *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- LAMPERT, L. *Nietzsche's Task: an interpretation of Beyond Good and Evil*. Yale: Yale University, 2001.
- LEBRUN, G. *O Avesso da Dialética: Hegel a luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. "Além-do-homem e Homem Total". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, 169-198.
- _____. "Quem era Dioniso?". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 355-378.
- _____. "O Conceito de Paixão". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 379-396.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- LONG, A. A. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- LOPES, R. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LOWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1981
- MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- _____. *Nietzsche e a Polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARGATO, I; GOMES, R. (orgs). *O Papel do Intelectual Hoje*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

MARGUTTI PINTO, P. *Introdução à Lógica Simbólica*. (1ª Reimpressão) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MARGUTTI PINTO, P., MAGRO, C., PERINI, E., SANTOS, F., GUIMARÃES, L. (org). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MARQUES, A. *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2003.

_____.; MARKET, O. *Recepção da Crítica da Razão Pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MARTON, S. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005.

MCINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Florianópolis: Edusc, 2004.

MELLO, M. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: EDUSP, 1993.

MONDADA, L., DUBOIS, D. “Construção dos Objetos de Discurso e Categorização”. In: CAVALCANTE, M., RODRIGUES, B., CIULLA, A (Org). *Referenciação*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 17-52.

MOORE, G., BRIBJER, T. (orgs). *Nietzsche and Science*. London: Ashgate Publishing, 2004.

MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MOURA, C. *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Ed. UFPR, 2001.

_____. *Nietzsche: civilização e cultura*. Martins Fontes, 2005

NORTON, D. "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality". In: NORTON, D. (org) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NOVAES, A. (org) *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NUNES, B. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pauzulin, 2000.

OLIVEIRA, B. *Francis Bacon e a Fundamentação da Ciência como Tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

OLIVEIRA, M. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

ONFRAY, M. *O Ventre dos Filósofos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

_____. *A Arte de ter Prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2002.

NOBRE, R. *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte : Argvmentvm, 2004.

ONATE, A. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche, ou, como Abrir-se ao Filosofar sem Metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial: Ed. UNIJUI, 2000

OWEN, D. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London ; New York: Routledge, c1994.

PIMENTA NETO, O. *A Invenção da Verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

PARRET, H. *Nietzsche: Meaning and Understanding*. New York: Walter Gruyter, 1981.

- PENELHUM, T. "Hume's moral psychology". In: NORTON, D. (org) *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- PLATÃO. *A Republica*. 10ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- POPKIN, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POPPER, K. *A Lógica da Investigação Científica*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.
- REGINSTER, B. *Nietzsche and the Affirmation of Life*. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- QUINE, W. *Relatividade Ontológica e outros Ensaio*s. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.
- REALE, M., NOBRE, M., REGO, J. *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ROCHA, S. *Os Abismos da Suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- RORTY, R; MAGRO, C; PEREIRA, A. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- RORTY, R. *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- ROUSSEAU, J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (precedido de Discurso sobre as ciências e as artes)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROSSET, C. *O Real e seu Duplo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

- SAMPAIO, E. “Ascensão e Decadência dos Impulsos Vitais”. In: Amora, K.; Costeski, E.; Brillhante, A. *Extratos Filosóficos*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- SAFRANSKY, R. *Nietzsche: A philosophical biography*. New York: WW Norton, 2003.
- SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1994.
- _____. *Nietzsche*. London ; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- SCHNEEWIND, J. “Locke’ Moral Philosophy. In: CHAPPELL, V (org). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pgs. 199-225.
- SCHRIFT, A. *Nietzsche and the Question of Interpretation*. New York: Routledge, 1991.
- Sêneca. *Aprendendo a Viver*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Da Vida Feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SILK, M. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- SILVA, F. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- SINGER, P. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002
- SHATTUCK, R. *Conhecimento Proibido: de Prometeu a pornografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SORREL, T. “Hobbes’s Scheme of the Science”. In: SORELL, T [Org]. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge Univ., 1996, p. 45- 61.
- SPENGLER, Oswald. *The Decline of West*. New York ; Oxford: Oxford University, 1991.

- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago Press, 1992.
- _____. *What is Political Philosophy?* Chicago: Chicago Press, 1992.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago Press, 1998.
- _____. *The City and the Man*. Chicago: Chicago Press, 1953.
- STRONG, T. *Nietzsche and the politics of transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- TEIXEIRA, L. “A Reforma da Inteligência”. In: ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, Introdução (p. IX- LIX).
- _____. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, 2.ed. São Paulo: 1990.
- TUCK, R. “Hobbes’s Moral Philosophy”. In: SORELL, T [Org]. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge Univ., 1996, p. 175- 207.
- TUNGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*. In: Ethic@, vol. 1, n.1. Florianópolis, 2002.
- VATTIMO, G. *O que Significa Pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- WILCOX, J. *Truth and Value in Nietzsche*. New York: University Press of America, 1982.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- WOOLHOUSE, Roger. “Locke’s Theory of Knowledge”. In: CHAPPELL, V (org). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pgs. 146-171.
- ZARKA, Y. “First Philosophy and the Foundations of Knowledge”. In: SORELL, T [Org]. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 62- 81.