

1º. CAPÍTULO: A CONDIÇÃO TRÁGICA

1) Vontade de verdade

A questão da verdade será sempre um dos focos centrais das investigações de Nietzsche. Isto se deve à relação indissociável que sempre esteve presente na história da filosofia entre a busca da verdade e o pensamento moral. Nietzsche inicia sua crítica questionando aquilo que chama de dogmatismo, entendendo este como a fundamentação metafísica sobre uma verdade moral. Para o filósofo, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”.¹ Para Nietzsche, os piores erros que a filosofia pôde e pode ainda cometer são: aceitar a existência de uma natureza humana pré-cultural e postular alguma regra moral como boa por si mesma e, portanto, como absoluta. Ora, parte importante de seu trabalho filosófico será, justamente, apresentar uma história da formação do homem para além de sua pré-história e uma história do aparecimento dos valores morais. Ambas as tarefas desempenhadas em “*Genealogia da moral*”. Porém, tais histórias passam, antes, pela crítica da noção dogmática e metafísica de verdade. Assim, em “*Além do bem e do mal*”, livro preparatório para a “*Genealogia da moral*”, Nietzsche dá um passo decisivo em sua crítica da verdade dogmática.

A primeira pergunta que Nietzsche faz é: por que a verdade? Por que os filósofos de todos os tempos buscaram esta e não outra questão? Por que o chamado impulso ao conhecimento se direciona quase que espontaneamente para a verdade? – A este impulso em direção à verdade, Nietzsche dá o nome de *vontade de verdade*. Com estas perguntas coloca-se em questão não apenas a veracidade de uma proposição, o que mais se diferencia nesta nova abordagem é a pergunta pelo *valor* da verdade. “O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?”² Por que a verdade valeria mais do que a inverdade?

¹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, Prólogo.

² Ibid., 1.

Mantendo uma perspectiva crítica em relação aos “metafísicos de todos os tempos”³, Nietzsche diz que o principal erro daqueles que procuram a verdade é pressupor que as coisas que mais valorizam não poderiam derivar desde mundo sensível, considerado enganador e fugaz. Ao contrário, deveriam possuir uma origem *própria*, isto é, única, absoluta, inquestionável, diretamente de algum ponto último que lhes servisse de fundamento, algo como uma coisa em si, um deus oculto ou o seio do ser.⁴ Nietzsche chama de preconceito dos filósofos a este modo de pensar a origem dos valores e diz que este preconceito não passa de uma crença. “(...) é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’”.⁵ A crença é que a verdade tão procurada não poderia ser algo da ordem das experiências fenomenais, devendo pertencer a um outro mundo situado para além do sensível. A verdade dogmática aparece ligada e dependente da crença em um “mundo verdadeiro” por trás da “aparência”.

Contrariando esta tradição, Nietzsche entende que a vontade de verdade decorre de uma vontade de engano. A vontade de engano seria a necessidade de se alçar um determinado valor à categoria de verdade para fazê-lo mais forte e mais poderoso a fim de que se possa acreditar nele. Entretanto, como este valor foi criado historicamente, é um engano tê-lo por verdade. A verdade em que se acredita nada mais é do que a crença na veracidade de um engano. Aquilo a que se chama de verdade não retiraria sua validade de seu pertencimento a uma outra ordem metafísica inatacável, ao contrário, a crença em que a verdade pertence a uma tal ordem é que a torna inatacável, contudo isto não passa de uma crença.

“‘Verdade’: em minha maneira de pensar, a verdade não significa necessariamente o contrário de um erro, mas somente, e em todos os casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros uns em relação aos outros: um é, por exemplo, mais antigo, mais profundo que outro; talvez mesmo inextirpável, se um ser orgânico de nossa espécie não puder dele prescindir para viver;”⁶

³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 2.

⁴ Ibid., 2.

⁵ Ibid., 2.

⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 38 [4] A tradução dos textos em línguas estrangeiras foi feita por mim quando a tradução brasileira não aparecer citada.

Se a verdade é criada, então ela é uma espécie de erro. Uma verdade é apenas um erro mais aceito pela moral, talvez por ser um erro necessário. Vemos que, mesmo criticando a abordagem metafísica, é preciso enganar-se sobre a existência da verdade, é preciso acreditar na verdade, valorizá-la, pois este engano talvez seja necessário para a existência de uma espécie como a nossa. É impossível viver sem representações valorativas e lógicas, neste sentido, a vontade de verdade, isto é, a busca e valorização da verdade acima da ilusão, seria uma forma de autopreservação, e possuiria uma função reguladora. Toda moral e também o “conhecimento” produzido pelo homem, na medida em que é, justamente, produção, é uma criação, não podendo participar da idéia metafísica de verdade. Contudo, a transformação da invenção (erro) em verdade reside na necessidade de se acreditar em algo inventado como se fosse uma verdade absoluta, somente assim se poderia acreditar em um erro. Esta necessidade é uma necessidade vital.

“Uma proposição tal qual ‘duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si’ pressupõe: 1) as coisas 2) as igualdades: nenhuma nem outra existem. Mas, graças a este mundo fictício e fingido de nomes e conceitos, o homem adquire um meio de dominar massas enormes de fatos com ajuda de signos e os inscreve em sua memória. Este aparelho de signos constitui sua superioridade justamente porque lhe permite se distanciar ao máximo dos fatos particulares. A redução das experiências aos *signos* e a massa cada vez maior de coisas que podem ser apreendidas: eis sua *força suprema*.”⁷

Para Nietzsche, até mesmo a lógica é uma ficção⁸, uma vez que decorre de um longo processo de desenvolvimento histórico, não sendo, portanto, uma categoria inata do sujeito. O instrumental lógico racional é necessário, mas não é inerente ao homem e muito menos sua origem estaria situada fora da experiência. A própria razão veio-a-ser, ela possui uma história. Esta compreensão dificulta a afirmação de que ela seria capaz de alçar o homem a um patamar verdadeiro para além da experiência sensível, uma vez que a razão devém da própria experiência sensível. A razão e a lógica aparecem como instrumentos necessários no desenvolvimento de uma civilização, mas, filosoficamente, as conclusões por elas tiradas não podem adquirir valor absoluto sobre os demais juízos.

“A aberração da filosofia se deve ao fato de que ao invés de ver na lógica e nas categorias da razão os meios de acomodar o mundo a seus fins utilitários (então, ‘por princípio’, de

⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI, 38 [131]

⁸ Id., “Além do bem e do mal”, 4.

uma *falsificação* utilitária), acredita-se ver aí o critério da verdade ou da *realidade*. O ‘critério da verdade’ é apenas a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação por princípio*: e como uma espécie animal não conhece nada mais importante que sua preservação, poder-se-ia de fato falar aqui de ‘verdade’. Mas, a inocência seria de tomar a idiosincrasia antropocêntrica por *medida de todas as coisas*, por linha divisória entre o ‘real’ e o ‘irreal’.”⁹

Meios para uma falsificação utilitária, este é o alcance da lógica. Mas, com isto, crer ser possível divisar o que é real e verdadeiro do que é falso e ilusório é uma idiosincrasia antropocêntrica tão grande que se tornou a aberração da filosofia. Seria impossível qualquer vida para além da mais primitiva sem que essas ilusões sejam entendidas enquanto verdades por um grande número de homens. Mas, longe de tais compreensões serem uma verdade tal qual a metafísica a define, não passam de invenções, ou mitologia. “Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.”¹⁰ A importância em separar as construções históricas de um patamar metafísico reside em que somente assim pode-se questionar aquilo que se chama de verdade. Uma verdade inquestionável torna-se uma regra e a relação entre moral e conhecimento verdadeiro pode tornar obrigatório o cumprimento de uma regra de conduta.

Tomar todos os edifícios teóricos nos quais se sustenta toda a comunicação e sociabilidade como construções e não como verdades significa afirmar a maior necessidade da falsidade para a vida, uma vez que tais construções são interpretações, falsificações. Por isto, Nietzsche pode dizer “que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isto, além do bem e do mal”.¹¹ Na medida em que se acredita na ilusão como se fosse uma verdade, e nessa crença reside a condição de possibilidade do homem, temos que a ilusão e o engano são mais importantes do que a verdade. Por isto, Nietzsche define como preconceito moral o fato de que a verdade tenha um maior valor do que a aparência. “Não passa de um preconceito moral que a verdade

⁹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 14 [153]

¹⁰ Id., “Além do bem e do mal”, 21.

¹¹ Ibid., 4.

tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; (...)”¹²

A vontade de verdade e a vontade de engano são a mesma vontade, só que observadas de duas perspectivas diferentes. A vontade de verdade é a busca metafísica por um fundamento último para o conhecimento, é acreditar que através da razão e das construções intelectuais se atinge uma espécie de verdade primordial. A vontade de engano é a maneira como Nietzsche enxerga esta vontade de verdade. O filósofo entende a razão e as demais construções intelectuais como construções históricas – e, neste sentido, são chamadas de aparência ou ilusões, usando aqui a mesma linguagem da metafísica – mas entende que há uma necessidade de se acreditar em tais aparências como se fossem verdades. Esta é a ilusão necessária que Nietzsche chama de vontade de engano. A vontade de verdade, a busca da verdade e a crença nesta verdade decorrem da necessidade de se acreditar nas construções históricas e culturais, ou seja, decorre da vontade de engano.

Partindo desta argumentação, Nietzsche pode dizer que o mais importante na avaliação de um juízo não é sua consideração enquanto verdadeiro ou falso, mas sim, “em que medida ele promove ou conserva a vida (...)”¹³. Não se trata de uma tentativa de impossibilitar o processo cultural e social. O que nos parece mais interessante nesta compreensão são suas conseqüências libertadoras em relação às conseqüências limitadoras do dogmatismo. Apenas saber que as “verdades morais” são representações, já é algo suficiente para uma diminuição de toda coerção e efeito de poder que acompanha todo discurso de verdade. No fundo da filosofia de Nietzsche esconde-se uma grande liberação, para que outras possibilidades de vida que, a princípio, não se enquadrem em um quadro moral específica, sejam aceitas. Ao invés de usar o “conhecimento” como argumento em favor de seus próprios preconceitos, pode-se ter a vontade de saber não como oposta à vontade de engano, mas como seu refinamento.¹⁴

¹² Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 34.

¹³ Ibid., 3.

¹⁴ Ibid., 24

2) Verdade e moral em “*Humano, demasiado humano*”

“*Humano, demasiado humano*” é apenas o segundo livro de Nietzsche. As posturas mais conhecidas e também mais polêmicas costumam ser relacionadas ao período final de sua produção. No entanto, entendemos que idéias muito importantes de sua filosofia já estavam bem delineadas mesmo nesta época, fazendo com que não seja necessário, a não ser em caráter didático, dividir sua obra em períodos bem demarcados por diferenças radicais de compreensão. As diferenças entre os livros existem e mostram o caminho de pensamento percorrido pelo autor, mas não apresentam nenhuma quebra significativa. Neste livro, tem-se que o tratamento da questão da verdade e da moral já contém o germe daquilo que será decisivo mais adiante.

Logo no primeiro aforismo deste livro com o qual Nietzsche se considerou liberto de tudo aquilo que não pertencia à sua natureza¹⁵, já se pode ver a distinção que o filósofo quer para si em relação à filosofia de até então. Ao observar como se buscou responder a questão acerca da origem da verdade e da moral, percebe que a filosofia a qual chama, já neste momento, de metafísica supõe “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’”.¹⁶ Como se aquilo que se entende por verdade e aquilo que se avalia como bom já existisse desde sempre e que fosse apenas *acessado* pelo filósofo. Nietzsche opõe a esta filosofia metafísica a filosofia histórica, que seria uma espécie de um novo método filosófico. Vemos aqui de forma bem clara o deslocamento que Nietzsche propõe no pensamento sobre a questão da verdade e da moral. Estas não mais seriam algo a ser encontrado em um outro patamar transcendente, mas pertenceriam à história. A filosofia histórica de “*Humano, demasiado humano*” é o embrião da genealogia. Alguns anos mais tarde, Nietzsche confirmaria este pensamento: “Assim, a verdade não é uma coisa que estaria lá a encontrar e a descobrir, – mas algo *que está por criar* e que dá o nome a um *processus*”¹⁷.

Uma vez que o estabelecimento do conhecimento moral não mais é pensado a partir do acesso a uma verdade metafísica que esclareceria o que é o bem, como se poderia então, pensar as questões morais? Nietzsche buscará, inicialmente, encontrar a resposta na ciência.

¹⁵ Nietzsche, “*Ecce Homo*”, pág 72.

¹⁶ Id., “*Humano, demasiado humano*”, 1.

¹⁷ Id., “*Fragments Posthumes*”, XIII, 9 [91]

Esta será uma forma de deslocar o foco da metafísica para a vida e para o corpo, deslocar do plano supra-sensível para o plano sensível. Mas a própria menção à ciência aparece como metáfora do que será mais bem denominado futuramente como psicologia e fisiologia.

“Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como da todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?”¹⁸

Nesta época, o deslocamento para a ciência é uma forma de rompimento com a metafísica. Posteriormente, Nietzsche criticará a ciência, pois esta terá se tornado a nova fiadora da verdade metafísica que havia perdido seu crédito. Entretanto, o que interessa aqui, neste deslocamento da metafísica para a *química*, é que não mais se trata de entender o homem enquanto uma natureza estática e eterna, onde a posse de razão seria a principal característica capaz de encaminhar tal homem à verdade e ao bem. Ao contrário, o que Nietzsche quer é que se busque compreender a moral no âmbito dos sentimentos e das emoções, como bem atesta a passagem. Apenas a busca pelo que há de humano, demasiado humano nas questões morais será capaz de fornecer indicativos para que se compreenda tal questão de uma nova maneira, uma maneira não metafísica, não preconceituosa. A moral deixa de ser uma regra proveniente do conhecimento do verdadeiro bem e se torna uma representação decorrente de sentimentos e emoções. Dizer que a moral é uma representação significa dizer que ela não provém de um conhecimento que se possa chamar de verdade. A forma de buscar a origem humana da moral será a história. Aqui, o que se torna importante pensar é como que a verdade poderia advir de um processo histórico? Com esta forma de abordagem da questão, Nietzsche modificará o próprio conceito de verdade.

Não se trata, necessariamente, de negar o mundo metafísico. Mas, assim como não se pode negá-lo absolutamente, também não se pode afirmá-lo absolutamente. Sua existência é apenas uma possibilidade difícil de provar. A crítica à filosofia estaria no fato de fundamentar toda moral e “felicidade” humana em uma hipótese pouco provável. “Então

¹⁸ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 1

resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas”.¹⁹

O que Nietzsche já tem claro para si desde este momento é que a fundamentação metafísica da moral possui uma história, isto é, ela veio a ser. Os homens, em determinado momento, criaram estas fundamentações e acreditaram que com elas tinham obtido a verdade sobre o bem e o justo. Um bem e um justo imutáveis, não um bem e um justo criados. Nietzsche buscará saber como surgiram estas fundamentações e avaliações, quais os impulsos que guiaram os homens na construção de tão complexos edifícios do pensamento.

“Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante”.²⁰

O estudo histórico sobre a verdade e a moral mostrará que elas surgem a partir de processos sociais desenvolvidos pelos homens. Tais processos criam as regras cujo cumprimento se torna exigido por um grupo social, tornando-se uma moral, esta moral, por sua vez, tenta se legitimar através de um discurso de verdade. A pesquisa histórica de Nietzsche nega a existência de verdades metafísicas no âmbito da moral. Mais do que isto, a moral deixa de ser um conhecimento sobre a verdade e se torna uma representação. Dizer que a verdade e a moral têm uma gênese histórica, significa dizer que foram criadas pela vida, não sendo, portanto, um conhecimento absoluto e sim criação.

¹⁹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 9

²⁰ Ibid., 10

3) Moral, verdade e instintos

Ao mostrar a necessidade que o homem tem de acreditar em suas próprias construções intelectuais, Nietzsche inicia o processo de investigação em busca do impulso que move a filosofia em direção à verdade. Quer encontrar o porquê de uma ligação tão forte entre verdade e moral. A verdade sempre foi o argumento mais forte em favor dos valores morais. Uma vez que estes se encontravam justificados por ela, seria difícil questioná-los. Ter-se-ia, então, uma relação de poder e dominação como motor para a busca da verdade ao invés de um impulso para o conhecimento?

Longe de aceitar a busca pela verdade como o motor principal da filosofia, Nietzsche entende que a filosofia nada mais seria do que uma forma de justificar e fortalecer determinadas intenções morais. Desta forma, o argumento de verdade é usado como fachada pelos filósofos

“quando no fundo é uma tese adotada de antemão, um idéia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’—”²¹

Buscar razões para defender seus próprios preconceitos morais e com isto chamá-los de verdades, eis “os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral.”²² As construções e sistemas filosóficos seriam artimanhas para fazer com que determinados valores morais sejam tomados por verdade e conhecimento. Nietzsche nos mostra que toda grande filosofia foi até o momento “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira.”²³ Ou seja, toda a construção de enormes edifícios conceituais com o intuito de se apresentar a verdade das coisas esconde, por trás desta fachada de teoria do conhecimento, uma intenção de fazer com que os valores morais do filósofo construtor de tal edifício tornem-se incontestáveis. A “metódica da verdade *não* foi inventada por motivos de verdade, mas por

²¹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 5

²² Ibid., 5

²³ Ibid., 6

motivos de potência, de querer-ser-superior.”²⁴ Fica claro o desejo de dominação por trás da aparente neutralidade e desinteresse filosóficos, pois se trata de legitimar determinadas condutas e de impedir outras. O argumento chama-se verdade. A valorização da verdade permite que se *force* a aceitar determinados valores morais como bons e outros como ruins. A legitimação da coerção daí decorre.

Sendo assim, Nietzsche recomenda que diante de uma filosofia seja sempre preciso perguntar “a que moral isto (ele) quer chegar?”²⁵ Contrariando a idéia de que o impulso ao conhecimento seja o pai da filosofia, Nietzsche afirma que este pai seria, justamente, a intenção moral que se esconde ou se revela em cada filosofia. Mais do que isto, por trás destas intenções morais atuam os instintos básicos da vida de cada filósofo. Nietzsche dá, assim, um passo a mais nesta forma histórico-psicológica de investigação que será chamada de genealogia. Ele mostra que as próprias intenções morais entram em cena como sintomas de instintos que governam a vida daqueles que as defendem. Neste sentido, a filosofia seria uma forma que os instintos têm de se colocarem como superiores aos demais instintos e tentar garantir sua preponderância. A disputa filosófica pela verdade que visa legitimar uma moral é, antes, a expressão e a tentativa de autoconservação da vida humana a partir de seus instintos mais íntimos. Cada filosofia moral termina, então, por buscar enriquecer os argumentos que legitimam e fortalecem os instintos que a engendram. A razão como instrumento dos instintos.

“Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar.”²⁶

Ao invés de buscar entender a razão e a consciência como os motores da filosofia, Nietzsche aparece na contramão com o surpreendente pensamento de que seriam os instintos e impulsos²⁷ que fariam filosofia. A “filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a

²⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 15 [58]

²⁵ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 6

²⁶ Ibid., 6

²⁷ O termo em alemão ao qual nos referimos é *Trieb*, que pode ser traduzido tanto por ‘impulso’ quanto por ‘instinto’. Em uma longa e rica nota, o tradutor brasileiro Paulo César de Sousa justifica a tradução de *Trieb* por impulso, guardando *Instinkt* para instinto. Nota 21 de “*Além do bem e do mal*”, ed. Companhia das letras.

mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*’.²⁸ O trabalho de Nietzsche torna-se psicológico na medida em que pretenderá entender qual afeto estará por trás de cada filosofia. As filosofias morais seriam apenas formas de um instinto se apresentar como sendo o mais importante e verdadeiro.²⁹

Engana-se quem aqui objetar que seriam a razão e o pensamento, assim como a moral os verdadeiros responsáveis por guiar os instintos e afetos em direção ao bem e à verdade. Ao contrário, por trás de cada pensamento atua um instinto. O pensamento nada mais é do que uma forma de aquela vida que o produz tentar crescer e se fortalecer ou se defender de outras forças. Ele é sintoma, não causa.

“(…) a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensar filosófico; (...) estar ‘consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”³⁰.

O importante em cada filosofia é saber se sua moral representa e é o fruto da ascendência ou da decadência da vida. Tal compreensão será fundamental no pensamento de Nietzsche, pois será a partir dela que o filósofo buscará pensar toda a moral que está a estudar. Nietzsche usa a história para criticar aqueles que buscam estabelecer uma moral enquanto verdade, pois entrevê neste movimento uma espécie de negação da vida que marca toda a história da filosofia e da moral ocidental. Postular que existe um fundamento último para um juízo moral significa compreendê-lo como estando fora deste mundo, pois não teria sido criado. Se a verdade reside em um outro mundo, logo, este mundo em que se

Contudo, o próprio assinala que as traduções latinas o traduzem quase sempre por instinto, o que não constitui um problema. Desta forma, optamos, no correr do texto, ora pela palavra instinto ora pela palavra impulso, não fazendo maiores distinções entre elas.

²⁸ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 9.

²⁹ Uma outra questão importante sobre a tradução refere-se ao uso do termo vontade de potência ao invés de vontade de poder. Muito já se debateu sobre esta questão e argumenta-se que o termo poder remete à representação metafísica do poder, onde este seria algo separado da força que o cria constituindo-se em uma espécie de objeto. Em contrapartida, a palavra potência remete também a um significado metafísico no qual haveria a separação entre ato e potência, onde esta última seria algo que pode se dar, mas ainda não ocorreu. Separação inexistente no caso do conceito de Nietzsche. Entendemos que ambos os termos possuem suas vantagens e desvantagens, porém, ao termos que optar por apenas um dos dois, optamos por vontade de potência, o que fará com que alteremos todas as traduções que usem vontade de poder. Faremos menção a estas traduções alteradas, e será a única alteração de nossa parte.

³⁰ Nietzsche, op. cit., 3.

vive é depreciado e tido por uma ilusão. “In summa; fabular sobre um mundo outro do que este não faz sentido algum – a menos que se admita que reina em nós um instinto de degenerescência, de rebaixamento, de suspeita em relação à vida: neste último caso, nós nos *vingaríamos* da vida *pela* fantasmagoria de uma ‘vida melhor’.”³¹ Será preciso buscar o impulso que se encontra por trás da valorização de um outro mundo como mais importante do que este. Este impulso é, para Nietzsche, um esforço de autopreservação feito por pessoas que possuem dificuldade de se afirmar neste mundo. Assim, postulam a existência de outro mundo verdadeiro onde sua moral seria o parâmetro de conduta universal. A forma que tiveram de fazer isto foi criando filosofias e religiões que estabeleceram a verdade como a-histórica e transmundana.

A filosofia não é algo impessoal e objetivo. Ao contrário, é um testemunho de seu autor. A moral é uma forma de hierarquização dos instintos. Hierarquia é saber quais instintos são valorizados e quais são depreciados em uma moral. Será baseado neste trabalho de desvendamento da hierarquia dos instintos escondida por trás de uma determinada moral que Nietzsche poderá dizer se determinada perspectiva fortalece ou enfraquece a vida. O instinto que está por trás de um juízo pode ser afirmador ou negador da vida, pode representar uma linha ascendente ou descendente em termos de força e plenitude. “No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza.”³² Tal trabalho será melhor desenvolvido no segundo capítulo, no momento continuaremos trabalhando com a questão da verdade.

4) Perspectivismo e interpretação

Se a filosofia é uma argumentação dos instintos que buscam, na proteção da verdade, o argumento mais forte que os permitam se sobressair uns sobre os outros, mas sendo que cada verdade de cada discurso moral é apenas uma estratégia de luta, por que não objetar que, também este olhar de Nietzsche, longe de ser uma verdade sobre o

³¹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 14 [168]

³² Id., “Além do bem e do mal”, 6.

discurso moral, não é também uma falsidade, uma vez que também é uma invenção datada historicamente. Logo, visto que não há como definir um discurso verdadeiro, nem mesmo o de Nietzsche sobre a verdade, fica-se aberto o caminho tanto para um niilismo onde nada mais pode ser dito e, ao mesmo tempo, tudo pode ser dito, porém sem valor algum, ou volta-se a respeitar os discursos anteriores como verdade, afinal, neste caso, pode-se negar o discurso de Nietzsche como falso. Como Nietzsche pode pretender criticar os discursos de verdade sem que ele mesmo não pretenda que seu discurso seja tido como tal? Seria seu discurso o único verdadeiro?

Até agora a verdade foi o valor máximo que um discurso podia alcançar. Neste ponto, tornava-se inquestionável. Até que outro discurso o negasse e em seu lugar apresentasse outra verdade, esta sim, a verdade, que desbancaria a anterior. E assim sucessivamente, como se enganos estivessem sendo corrigidos por uma suposta evolução do pensamento. Neste enredo, Nietzsche seria apenas mais um que apresenta uma nova verdade a ser superada no futuro. Mas o discurso de Nietzsche critica, justamente, esta estrutura e estaria sendo inconsistente se apresentasse sua própria perspectiva como a única possível e verdadeira. Como faz Nietzsche, então, para sustentar sua argumentação contra os discursos filosóficos sobre a verdade, sem pretender, com isto, apresentar uma nova verdade? E como acreditar em seu discurso se, de antemão, já sabemos que não é verdadeiro? – Estas questões, bastante legítimas, não são deixadas sem resposta pelo filósofo. Elas podem ser pensadas a partir dos seguintes questionamentos: É possível pensar o valor de um discurso sem referi-lo à verdade? Será que um discurso parcial e perspectivado daria conta daquilo que a filosofia tem a dizer?

Voltamos de novo à questão do valor. Com certeza Nietzsche quer desfazer o vínculo entre valor e verdade, pois somente assim é possível separar a filosofia de suas considerações morais. Afinal, toda teoria do conhecimento que se quer como verdade, que busca a verdade é um preconceito moral, como já foi visto. Para desfazer esta relação é de fundamental importância afirmar a parcialidade de todo “conhecimento”. “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivado; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.”³³

³³ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 12

Nietzsche é categórico ao afirmar que todo pensamento parte de um olhar específico, parcial. Nenhum “conhecimento” pode dar conta de toda a experiência. Por isto mesmo, esta palavra vem muitas vezes entre aspas nos textos do autor. Um conhecimento que se sabe perspectivo afirma sua incompletude, estando, assim, forçado a aceitar a existência de outras perspectivas. Devido a esta incompletude, temos que a busca pelo maior número de perspectivas se torna algo desejável, pois cada visão enriquecerá o conhecimento. É preciso “saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”³⁴.

O próprio sentido de um texto é dado pela *interpretação*. Não existe sentido *a priori* a ser descoberto. É a interpretação que confere sentido. “Nietzsche pensa a questão do sentido para mostrar que ela não é redutível à problemática da verdade.”³⁵ Se é a interpretação que confere sentido, então o próprio sentido é uma criação. Postular um sentido prévio à interpretação, sentido este apenas a ser descoberto, é reafirmar que a verdade de algo se encontra em um ponto a ser descoberto e não a ser inventado, significa afirmar um sentido em si para as coisas. Com sua linguagem Deleuze diz: “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Uma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças (os deuses) que dela se apoderam.”³⁶ A interpretação é a força que confere sentido a algo, todo sentido é uma interpretação, uma criação, não sendo, portanto, uma verdade. Assim Nietzsche pode dizer: “Não buscar o sentido nas coisas: mas lhes *impor!*”³⁷

A pluralidade de perspectivas costuma desagradar aqueles que buscam reduzir a interpretação ao problema da verdade, sendo este resolvível pela razão. Porém, em uma abordagem perspectivista, a riqueza de interpretações estará muito mais próxima da “realidade” do que um discurso de verdade. “Um pensamento de tipo sistemático é, a seus olhos [de Nietzsche], inapto a dar conta das tensões constitutivas da realidade, isto é, a apreender sua dimensão trágica.”³⁸ A dimensão trágica é, exatamente, a ausência de fundamento último para o conhecimento, a capacidade de se reconhecer todo conhecimento como criação e, portanto, como uma interpretação possível e não como uma explicação

³⁴ Nietzsche, “Genealogia da moral”, III, 12

³⁵ Wotling, “Nietzsche et le problème de la civilisation”, pág. 9

³⁶ Deleuze, “Nietzsche et la philosophie”, pág. 4

³⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 6 [15]

³⁸ Wotling, op. cit. pág. 15

final. De maneira que até mesmo “a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (...) e não uma explicação do mundo (...)”³⁹ É por isto que quando se tenta encerrar Nietzsche nos liames de um discurso puramente lógico, termina-se por perder as ricas nuances que seu texto nos apresenta. Tais nuances, não poucas vezes, terminam confundidas por contradições. Ao apresentar diversas perspectivas, por vezes divergentes, Nietzsche não cai em contradição, mas enriquece sua abordagem. É possível que duas interpretações contraditórias entre si sejam consideradas verdadeiras, cada uma por uma perspectiva diferente. Se o próprio sentido é criado pela perspectiva interpretativa, a pecha da contradição é uma crítica que não leva em conta que a verdade só pode ser pensada em relação à perspectiva que a engendra. Se a própria lógica é uma criação, uma contradição lógica não pode funcionar como critério de verdade. “E, neste caso, a lógica seria um imperativo, *não* para o conhecimento do verdadeiro, mas para dispor e acomodar um mundo que *poderia ser chamado por nós de mundo verdadeiro*. (...) Assim, este princípio [de não contradição] contém não um *critério de verdade*, mas um *imperativo quanto ao que DEVE valer por verdade*.”⁴⁰ As regras gramaticais são ilusões necessárias para a existência e crescimento de uma civilização, é preciso que sejam acreditadas como verdade para que desempenhem este papel, mas tais regras não permitem o conhecimento da verdade tal qual a filosofia sempre procurou, elas apenas definem o que deve valer por verdade, o que deve ser acreditado como tal.

Outro ponto importante é que são os afetos que falam nas perspectivas, reforçando o que já foi dito anteriormente. Cada pensamento, cada avaliação, cada apreciação é sintoma de instintos que ali se manifestam. Estar atento para a pluralidade de manifestações dos instintos torna-se algo importante para a filosofia. No fim, uma interpretação deve buscar traduzir o trabalho dos instintos. “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos instintos, seus prós e seus contra. Cada instinto é uma certa necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva que ele quer impor como norma a todos os outros instintos.”⁴¹ Vê-se de novo que, por trás de cada hipótese interpretativa, esconde-se uma tentativa que faz um instinto para se sobressair sobre outros. Nietzsche entenderá a

³⁹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 14.

⁴⁰ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [97]

⁴¹ Id., “Fragments Posthumes”, XII, 7 [60]

filosofia como esta disputa por dominação e buscará mostrar quais impulsos se escondem por trás das perspectivas mais aceitas.

Nietzsche quer que no “lugar da ‘teoria do conhecimento’ tenha-se uma *doutrina de perspectivas dos afetos* (onde faria parte uma hierarquia dos *afetos*)”⁴². Não mais crer na gramática como verdade, mas pensar os afetos por trás dos modos de valoração expressos nas regras lógicas e nas ciências. Trata-se da tentativa de usar o “conhecimento” a favor do fortalecimento da vida e não do controle da mesma. Contudo, o filósofo sabe que esta é uma alternativa perigosa e que atrairá poucos inicialmente, pois é “preciso ter uma força e uma mobilidade absolutamente diferentes para se manter firmemente em um sistema inacabado, junto a perspectivas livres e abertas do que para permanecer em um mundo dogmático.”⁴³ Encontra-se, aqui, mais um motivo pelo qual se busca a verdade: é a incapacidade de restar em um mundo sem um fundamento absoluto que cria a necessidade de acreditar em um conhecimento verdadeiro. “O grau de *força de vontade* se mede pelo quanto podemos nos dispensar de ver o *sentido* nas coisas, pelo quanto se suporta viver em um mundo desprovido de sentido: porque se é capaz de *organizar um pequeno fragmento deste*.”⁴⁴ O sentido é dado pela interpretação, não é precedente a ela. É a incapacidade de aceitação da condição trágica que move a moral. Todavia, a necessidade não faz deste “conhecimento” uma verdade. Que se lembre da ligação entre conhecimento e moral e do papel da verdade nesta relação, pois a ausência da verdade e a introdução da interpretação perspectiva rompem com a legitimidade do poder moral na filosofia. O sacerdote e o filósofo, destituídos de seus deuses e de suas verdades, nada podem contra o desejo.

Já foi colocado que as noções de fim e meio, causa e efeito, por exemplo, são interpretações⁴⁵ que, de uma maneira geral, precisam ser entendidas como verdades, pois possuem função reguladora. No entanto, resta sempre a pergunta pela constituição própria das coisas, aquilo que se costuma chamar de realidade. Não seria preciso haver uma realidade dos fatos por trás das interpretações? Tal pensamento é interessante, porém não vai longe. Por mais que a realidade exista de forma independente ao homem, não haveria pensamento, conhecimento, filosofia, nem este debate sem ele. A partir do momento em

⁴² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [8]

⁴³ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 34 [25]

⁴⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [60]

⁴⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XII, 2[147]

que o homem está no mundo, todo seu olhar será dado a partir de uma perspectiva. Se tudo já existia antes dele e se continuará a existir depois, mesmo isto, só pode ser pensado a partir deste homem, isto é, perspectivamente. O pensamento é, assim como tudo o que o homem pode produzir, parcial e interpretativo, isto é, perspectivo. “Que as coisas tenham uma *constituição nelas mesmas*, abstração feita de toda interpretação e da subjetividade, eis uma *hipótese perfeitamente desnecessária*: o que suporia que o fato de *interpretar e ser subjetivo não* seria essencial, que uma coisa, separada de todas relações, seria ainda coisa.”⁴⁶ Não há como separar o pensamento de suas relações com a realidade. Isto porque esta própria “realidade” já é uma força em relação, já é desde sempre uma interpretação e não um fundamento. “Não há nada absolutamente primeiro a interpretar, pois, no fundo, tudo é já interpretação, cada signo é em si mesmo não uma coisa que sofre a interpretação, mas a interpretação de outros signos.”⁴⁷ O próprio signo supostamente a ser interpretado já é, de antemão, uma interpretação, pois o signo é uma invenção, uma criação. Assim também aquilo que se entende por realidade já é uma interpretação desta suposta realidade, não havendo algo anterior a isto. Neste sentido, a realidade pode ser entendida como texto, mas seus múltiplos sentidos são sempre apresentados como interpretações parciais, uma vez que o próprio texto assim como a própria idéia de texto da realidade já são interpretações. Por isto, “não há nunca, para Nietzsche, um significado original.”⁴⁸ O que torna a tarefa do interpretar uma tarefa infinita.⁴⁹

Nietzsche entende esta busca pelo fenômeno em si por trás da interpretação como um positivismo que não percebe que ele também está interpretando subjetivamente os fatos, só que como algo de objetivo. “Contra o positivismo, que atesta ao fenômeno, ‘só existem fatos’, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’: talvez seja um nonsense querer este tipo de coisa.”⁵⁰ A crítica a um certo subjetivismo na teoria perspectivista de Nietzsche não leva em conta que a suposta objetividade que tanto se busca nada mais é do que mais uma interpretação subjetiva “– isto que é objetivo não seria nada mais do que um falso conceito de espécie e

⁴⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [40]

⁴⁷ Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx” in Cahiers de Royaumont, pág. 189

⁴⁸ Ibid., pág. 190

⁴⁹ Ibid., pág. 187

⁵⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII, 7 [60]

uma falsa antinomia *inerentes* ao subjetivo?”⁵¹ O grifo da palavra inerente é do próprio Nietzsche e mostra, terminantemente, que não haveria como fugir das interpretações. A objetividade é uma interpretação subjetiva; “um mesmo texto permite inúmeras interpretações: não existe a interpretação ‘justa’.”⁵²

Uma última objeção que ainda possa ser feita argumentará que, dentro desta ótica na qual estamos nos movendo, todas as coisas seriam de igual valor, uma vez que não se poderia determinar o que é melhor ou pior, o que é certo e errado, o bem e o mal, já que a moral não mais possui a verdade consigo e que, agora, todas as perspectivas seriam válidas. As conseqüências e possibilidades de um mundo onde a moral se encontra destituída de seu alicerce metafísico serão ainda melhor trabalhadas, mas o vislumbre inicial é, exatamente, este abismo que se abre ante a não-fundamentação absoluta dos valores, é a condição trágica. O que não quer dizer que todas as interpretações sejam igualmente válidas. O fato de não existir uma única interpretação verdadeira ou justa não significa que todas as interpretações tenham o mesmo valor ou que não haja possibilidade de se preferir uma à outra. Que um texto possua tantas interpretações quantas puderem lhe ser atribuídas, não faz com que todas estas interpretações tenham o mesmo valor. Contudo, o critério não pode mais ser o da verdade e a hierarquia estabelecida não pode ser considerada absoluta. Ainda assim, mesmo não usando a verdade como critério, o que permite a Nietzsche diferenciar entre interpretação boa ou ruim?

A metáfora filológica vem responder a esta questão. Nietzsche, formado em filologia clássica, por mais que afirme a plurivocidade do texto, não deixa de criticar a insuficiência e tartufice de algumas interpretações. Referindo-se, por exemplo, às interpretações científicas que afirmam leis na natureza, Nietzsche diz: “perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins”.⁵³ Mais adiante, critica a péssima filologia de tais cientistas.⁵⁴ A respeito da interpretação cristã, por exemplo, diz: “A Igreja crê em coisas que não existem, nas ‘almas’: ela crê em efeitos que não existem, em efeitos divinos; na saúde da alma; sobretudo, ela permanece na superfície, a respeito dos signos, dos gestos, das palavras, dos símbolos, onde ela dá uma interpretação

⁵¹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [40]

⁵² Id., “Fragments Posthumes”, XII, 1 [120]

⁵³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 22

⁵⁴ Ibid., 22

arbitrária: ela possui um método de trapaça psicológica elaborada até suas últimas conseqüências.”⁵⁵ Ou seja, não existe a interpretação verdadeira, mas existem interpretações abusivas, arbitrárias, trapaceiras, baixas, rasteiras ...

Nietzsche define assim o conceito de filologia: “Entendo, aqui, a palavra ‘filologia’ em um sentido bem geral: saber decifrar os fatos sem lhes falsear pelas interpretações”.⁵⁶ Que se atente aqui para o detalhe de que não se está a defender a existência de fatos desconexos das interpretações. O que se coloca aqui é que nem todas as interpretações são igualmente válidas na interpretação do texto da realidade. É possível, pois, que existam interpretações que falseiam o texto ao serem abusivas e arbitrárias em sua abordagem. Mesmo assim, se Nietzsche ataca determinadas interpretações do texto da realidade, não as ataca com uma nova verdade. Aquilo que ele opõe a uma interpretação por ele considerada má nada mais é do que outra interpretação. É apenas sob a ótica de sua interpretação que outra pode ser considerada ruim. Ora, as interpretações platônica, cristã e cientificista sempre estiveram cheias de adeptos. Para estes, trata-se de uma interpretação ou até mesmo de uma explicação verdadeira, quando não de uma revelação inquestionável. Viu-se, também, que o discurso de verdade busca legitimar uma interpretação acima de todas as demais. Nietzsche busca criticar sem enredar-se nesta mesma estrutura. Se o faz é porque entende que tais interpretações forçam o texto que estão pretendendo explicar. Tal abuso da interpretação visa sempre escamotear a dificuldade de seus adeptos em aceitar a tragicidade do texto da realidade, isto é, a falta de sentido metafísico para a existência.

“Opor-se-á não a interpretação verdadeira à falsa, mas 1) interpretação plural e interpretação dogmática (esta que não se reconhece como interpretação sob o fundo de uma pluralidade, mas se apresenta como verdade única e absoluta do texto); 2) interpretações fortes e fracas, rápidas e pacientes, pobres e ricas, superficiais e genealógicas, inocentes e profundas. Se não há a única interpretação verdadeira, há, todavia, interpretações abusivas”.⁵⁷

Por fim, se são os instintos que interpretam, não será a verdade que funcionará como critério, mas a afecção. Uma perspectiva, um pensamento, só pode ser pensado e enunciado por uma determinada forma de vida. “Existem coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores aos quais só se pode crer com a condição de se avaliar ‘baixamente’,

⁵⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 14 [151]

⁵⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XIV, 14[60]

⁵⁷ Blondel, “Nietzsche: Le corps et la culture”, pág. 207

de viver e pensar ‘baixamente’. Sendo isto o essencial: *o alto e o baixo, o nobre e o vil* não são os valores, mas representam o elemento diferencial de onde deriva o valor dos valores.”⁵⁸ É como produto de uma forma baixa de vida que Nietzsche critica determinadas interpretações, as quais ele chama de ruins. Em última análise, a adoção ou preferência por uma determinada interpretação revela não a verdade da interpretação, mas o maior ou menor apreço à vida por parte daquele que interpreta.

Já foi apresentado brevemente que, *na perspectiva de Nietzsche*, o mais importante no tocante a uma proposição é sua relação como o fortalecimento ou com o enfraquecimento da vida. Este será sempre seu critério de valoração. O que faz com que o perspectivismo se diferencie de um relativismo é, precisamente, a necessidade de hierarquia, tomando a vida como critério. Sua diferença mais marcante frente ao dogmatismo é saber que estará sempre apresentando hipóteses parciais. O que deve ficar claro, no momento, é que a escolha do critério de valoração, uma vez enfraquecido o discurso de verdade, será, ele também, uma opção, uma interpretação. Desta forma, a filosofia de Nietzsche nunca correrá o risco de se querer como única verdade. O que não impede de acreditar que sua teoria da vontade de potência, – da qual falaremos em breve – seja verdadeira. A diferença é que não será apresentada de forma dogmática. Ao contrário, é certo que ofenderia “seu orgulho, e também seu gosto, se sua verdade fosse tida como verdade para todos (...)”⁵⁹. Enfim, o simples fato de se saber que uma perspectiva é uma perspectiva e, neste sentido, o perspectivismo é uma perspectiva, já é o bastante para que tal filosofia fuja de toda sorte de dogmatismo. “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”⁶⁰

Ao nos depararmos com más interpretações não do texto da realidade, mas do texto de Nietzsche é que somos mais fortemente impelidos a atestar a inadequação da interpretação ao texto. É grande a tentação de dizer: “Isto não pode ser dito!” ou “Está errado!”. Existem péssimas interpretações de Nietzsche e é mais comum ainda vermos

⁵⁸ Deleuze, op. Cit. pág. 2

⁵⁹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 43

⁶⁰ Ibid., 22.

pessoas que o citam despidoradamente dizendo: “Nietzsche matou Deus”, “Nietzsche é um niilista”, “A filosofia de Nietzsche instaura o homem como centro do universo”, etc. – Diante de tanta falta de sutileza chega a ser difícil saber como agir. Seria possível aceitarmos tais interpretações como “legítimas”, na medida em que não nos propomos a ter a interpretação correta e até mesmo desqualificamos esta possibilidade? Como tratar com tais interpretações sem usarmos o valor da verdade e sem, ao mesmo tempo, não permitir que qualquer coisa possa ser dita com igual validade?

Eis aqui, para nós, um falso problema. Se tais interpretações superficiais e rasteiras são amplamente difundidas, caberia a alguém desfazer estes mal-entendidos? – Penso, primeiramente, que a linguagem de Nietzsche visa, entre outras coisas, suscitar más interpretações. Com a interpretação, revela-se o tipo do intérprete. Aquele que, já de antemão, possui uma opinião que, para si, é precisa e verdadeira e que a sustentará a qualquer preço, pelo puro prazer da retórica ou por vaidade, não deveria permanecer com sua opinião oblíqua? Será que se deve tentar “persuadir” aquele que se contenta com a primeira aparência, por mais superficial que seja? – Penso que é melhor deixá-los com sua “sabedoria”, pois assim se revelam a um bom psicólogo.

“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 de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proibem ‘entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.”⁶¹

Tenho a impressão que um dos papéis mais importantes da linguagem de Nietzsche é o de afastar leitores tomados pela pressa e pela preguiça moderna. Aos maus filólogos, Nietzsche deixa-se mal interpretar, pois assim, estes se vão, desqualificando-o, mas deixando-nos em paz. Não é possível opor a verdade do texto de Nietzsche a uma má interpretação. O máximo que se pode dizer é: “Em minha perspectiva, discordo de sua interpretação por tais e tais razões, etc.” Mas a interpretação do maior erudito em Nietzsche não possui um maior grau de verdade do que a de um leigo. Ela pode ser mais rica, mais

⁶¹ Nietzsche, “Gaia ciência”, 381

bem feita, mais profunda, abarcar uma maior quantidade de perspectivas, ser mais nuançada, enfim, agradar mais a um gosto mais exigente. Porém, na tentativa de afastar a besteira e a baixeza, deve-se tomar o forte cuidado de não se apelar para o argumento de autoridade do discurso da verdade. As interpretações ruins, baixas ou vis não são mentiras e não estão erradas, apenas pertencem a um baixo grau de exigência filológica e representam em geral, uma linhagem decadente da vida. A crítica genealógica precisa apontar para sua superficialidade e rudeza, não para sua falsidade. Sendo mesmo a avaliação genealógica parcial e perspectiva. No fim, é a maior afinidade de uma interpretação com a afecção do leitor-intérprete que determina a “adesão” deste a uma ou outra interpretação. Enfim, não se trata da verdade, mas de afecções. Trata-se do estabelecimento da hierarquia dos valores mais importantes em relação a um julgamento. Trata-se de criar o phatos da distância em relação às más interpretações. Definitivamente, o genealogista não precisa da verdade, apenas da saúde de seus afetos.

5) Essência da verdade?

Esta seção tem o objetivo de fazer uma breve reflexão sobre a idéia de uma possível essência da verdade e relacioná-la com este novo tratamento epistemológico – se assim podemos chamar – que vem sendo trabalhado. Questionamo-nos se ao aceitar que só se pode haver um olhar perspectivo e parcial, não se excluiria do conceito de verdade aquilo que ele tem de mais essencial e que o define? Em outras palavras, seria realmente possível pensar a verdade de uma forma perspectiva, ou o caráter próprio da verdade não estaria, precisamente, no fato de ser uma certeza unívoca, algo garantido e seguro acima de qualquer parcialidade? De forma que se perderia o conceito de verdade ao se afirmar uma verdade perspectiva.

Quando se compreende a verdade como uma necessidade cultural possibilitadora da vida em sociedade por tornar a experiência comunicável, atenta-se para a possibilidade da verdade ser, no fundo, uma crença, isto é, a verdade, para ser verdade, dependeria de que um grande número cresse nela. “A *apreciação de valor* ‘eu creio que isto e aquilo são assim’ enquanto ESSÊNCIA da ‘verdade’”⁶² A verdade é apenas uma apreciação de valor

⁶² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [38]

e, como tal, não possui caráter absoluto. Sabemos que “nas *apreciações de valor* se exprimem as *condições de conservação e de crescimento*”⁶³, assim sendo, “a *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, as *apreciações de valor* da lógica provam apenas a *utilidade* destas para a vida, demonstrada pela experiência: não sua ‘verdade’.”⁶⁴ Se aquilo que se entendeu por verdade o foi aceito como tal apenas por necessidade e se Nietzsche não pretende, com sua filosofia, apresentar uma verdade de outra ordem, então a verdade só pode ser entendida como crença. A única forma de se manter o uso deste conceito seria entendê-lo desta forma: uma crença muito forte aceita por um grande grupo que a compartilha como necessidade para a vida. “Onde é necessário que algo *seja tido* por verdadeiro; não que este algo *seja verdadeiro*.”⁶⁵

E assim Nietzsche define a crença: “cada crença é um *ter por verdadeiro*.”⁶⁶ Ele quer chegar ao ponto máximo de sua tese sobre a verdade, a saber, “que *cada* crença, cada ter-por-verdadeiro é necessariamente falso: *porque um MUNDO VERDADEIRO não existe absolutamente*. Onde temos: uma *ilusão de perspectiva* cuja origem reside em nós mesmos (na medida em que *tivemos necessidade* continuamente de um mundo estreito, resumido, simplificado).”⁶⁷ Tivemos necessidade de criar e acreditar na verdade, mas esta vontade de verdade não passa de uma ilusão de perspectiva, isto é, trata-se de uma vontade de engano. Nos enganamos a nós mesmos a respeito da verdade, por necessidade.

Vislumbrando o tamanho da vertigem que tal pensamento pode ocasionar: Nietzsche chega a chamá-lo de extrema forma do niilismo. Entretanto, este niilismo não seria um niilismo paralisador, “*neste niilismo, enquanto que NEGAÇÃO de um mundo verídico, de um ser, poderia ser uma maneira divina de pensar*.”⁶⁸ Voltaremos a falar de niilismo, mas é interessante perceber que, com o colapso de categorias que foram tão importantes, as conseqüências não precisam ser necessariamente negativas. O próprio niilismo pode ter uma face positiva na medida em que não mais permite que a crença seja alçada à categoria de verdade sem reservas. O que é aqui chamado de niilismo deve servir como impulso rumo a uma nova cultura, “é, justamente, esta ausência de sentido, o

⁶³ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [38]

⁶⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [38]

⁶⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [38]

⁶⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [41]

⁶⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [41]

⁶⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [41]

niilismo, que põe em movimento sua empreitada, à procura de um ou mais sentidos novos, de uma nova cultura, de novos filósofos.”⁶⁹ Seria preciso que a filosofia e a ciência façam igual a arte, isto é, sejam uma mentira que se sabem como mentira e não uma mentira que se quer como verdade. Mas, seria possível permanecer conscientemente na ilusão? Esta é a prova de força que Nietzsche lança ao futuro: “ – que seja UMA MEDIDA DE FORÇA, do grau onde podemos ter para nós mesmos a *aparência*, a necessidade da mentira, sem perecer.”⁷⁰

Seria preciso modificar a essência da palavra verdade para ainda podermos usá-la. Daí seu uso entre parênteses em várias passagens de Nietzsche. Seria preciso, então, até mesmo repensar a idéia de essência, uma vez que esta também se refere tradicionalmente a uma categoria imutável que define o objeto. É exatamente o que faz Deleuze quando relaciona a essência à força. Neste caso, a essência não seria uma espécie de substrato último e irreduzível ao qual poderíamos remeter sempre o objeto e encontrá-la idêntica em sua origem. Aqui, a essência é uma relação entre o objeto e a força que dele se apodera. Pois, se algo possui tantos sentidos quantas forem as forças capazes de dele se apoderar, tampouco este algo seria neutro e, portanto, apenas tomado pela força sem exercer resistência. O objeto mesmo é força. E, portanto, o que existe, sempre, são relações de força, de dominação e submissão. Este objeto se acha em maior ou menor afinidade com as forças em relação. Neste sentido, encontrar a essência seria encontrar a força que possui maior afinidade com a coisa da qual se busca a essência. “Há forças que só podem se apoderar de alguma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo. Ao contrário, chamar-se-á essência, entre todos os sentidos de uma coisa, aquele que lhe dá a força que apresenta mais afinidade com ela.”⁷¹ Se o próprio conceito de verdade é uma força em relação, seria preciso apoderar-se deste conceito conferindo-lhe um novo significado que se torne ainda mais forte do que aquele conferido pela metafísica. Temos que a essência da verdade sempre foi tal qual pensada pela filosofia moral dogmática. Porém, caso ainda se utilize este termo, agora em uma abordagem perspectivista, seria necessário modificar a compreensão de sua essência para que abarque o caráter parcial de

⁶⁹ Blondel, op. cit. pág. 48

⁷⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII, 9 [41]

⁷¹ Deleuze, op. cit. pág. 5

todo conhecimento humano. *A essência da verdade como crença*. Este é o novo conceito de verdade segundo Nietzsche.

6) Experiência e linguagem

Uma das maiores dificuldades que Nietzsche enfrenta em seu filosofar é encontrar a forma ideal para a expressão de seu pensamento. Diante daquilo que Nietzsche quer da filosofia, ele não pode se contentar apenas com as formas clássicas de expressão, “o logos suprime aquilo que faz a singularidade do texto nietzscheano.”⁷² Não se trata mais de apresentar a verdade, mas de apresentar interpretações perspectivas que dêem conta das experiências. Experiências para as quais usualmente a filosofia não tem palavras. “A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame dos processos e impulsos interiores”⁷³. Mas, como seria possível fazer filosofia sem que a razão discursiva assuma o primado ainda que das interpretações? Como fazer falar a filosofia dos afetos? – O problema é que “estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência.”⁷⁴ A linguagem termina por se tornar um tema central na filosofia de Nietzsche, será preciso fazê-la falar sobre uma ordem de experiências quase que incomunicáveis.

Para tanto, será preciso que o próprio estilo de escrita seja capaz de comunicar de uma outra forma que não a forma tradicionalmente válida. Para dar conta de tal tarefa o pensamento de Nietzsche terá que ser, ele mesmo, uma experiência de pensamento, *versuch*, que visa dar conta de comunicar algo que a preocupação moral da filosofia sempre escondeu. “Este modo de trabalho do texto de Nietzsche é designado por ele mesmo pelo nome de *versuch* (tentativa, ensaio) ou de *experimento* (experimentação)”⁷⁵ O sentido da palavra *versuch* pode ser associado ao sentido científico de uma experiência tal qual a química realiza para testar suas hipóteses. O sentido pode ser também o de tentativa, na

⁷² Blondel, op. cit. 12

⁷³ Nietzsche, “Aurora”, 115

⁷⁴ Ibid, 115

⁷⁵ Blondel, op. cit. 123

medida em que se tenta algo novo ou diferente. Em um aforismo clássico onde fala dos filósofos do futuro, filósofos ainda por vir, capazes de aceitar os perigos de uma filosofia para além do bem e do mal, Nietzsche os chama de *versuchers*, isto é, experimentadores, tentadores, entendendo até mesmo esta denominação como uma experiência, uma tentativa.⁷⁶ Mais adiante, no mesmo livro, refere-se a este novo tipo de filósofo dizendo que “sem dúvida serão experimentadores.”⁷⁷ A filosofia trágica é inseparável da experiência de vivê-la, incorporá-la. Fazer um experimento de pensamento significa também viver de acordo com ele. “Experimentar envolve testar uma resposta tentando viver de acordo com ela”.⁷⁸ Experimentar o problema é vivê-lo. Viver de acordo com a resposta. Neste sentido, o experimentalismo de Nietzsche possui não apenas um caráter epistemológico, mas também ético. “Apenas problemas que se apresentam tão fortemente a ponto de ameaçar o modo de vida presente do pensador importam para a filosofia.”⁷⁹ Ao solapar todos os fundamentos da moral tradicional, perdem-se, inicialmente, os parâmetros para a conduta, uma vez que os parâmetros antigos nos quais a moral se sustentava não mais resistem. Esta dificuldade não pode significar a negação da teoria, mas obriga a filosofia que faz tamanhas críticas ao pensamento filosófico tradicional que se apresente como uma experiência, ainda que de superação desta dificuldade.

É preciso criar senão uma nova linguagem, ao menos um novo estilo capaz de dar conta de uma experiência filosófica de pensamento que não se fundamente na verdade de suas proposições e que não busque o encerramento dos argumentos em um sistema fechado. “A recusa à ordem das razões, a recusa do sistema, e o recurso à forma do aforismo são, em realidade, o indício de um problema mais fundamental: o problema que se põe a Nietzsche é o da tradução e da comunicação de uma experiência de pensamento radicalmente nova, isto é, finalmente, o problema da linguagem.”⁸⁰ É preciso criar um estilo que dê conta de comunicar os estados dos instintos e não da lógica. É preciso comunicar um pensamento calcado no *phatos* da distância em relação à cultura da modernidade, fugindo às redes conceituais sistemáticas e puramente lógicas e atingindo alturas ainda não vislumbradas. “Cada aforismo ou seqüência de aforismos (...) devem ser considerados como uma

⁷⁶ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 42

⁷⁷ *Ibid.*, 210

⁷⁸ Kaufmann, “Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist”, pág. 89

⁷⁹ Kaufmann, *op. cit.* pág. 89

⁸⁰ Wotling, *op. cit.* pág. 17

experiência de pensamento.”⁸¹ É preciso fazer a linguagem comunicar a vida fora dos liames das regras representacionais. É preciso comunicar os afetos, as paixões, a grande paixão. Sobre seu estilo Nietzsche diz: “Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluindo o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs.”⁸² O estilo, mais do que apenas a forma da escrita, é a própria interpretação, o estilo é a declaração dos instintos, sua manifestação, sua expressão. O instinto se revela no estilo. O estilo é “o corpo falando.”⁸³

Nietzsche deixa bem claro que uma das maiores dificuldades que encontram aqueles que o tentam ler é o fato de que suas experiências interiores, suas avaliações e suas necessidades são diferentes, de uma outra ordem do que na maioria dos homens.⁸⁴ “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência.”⁸⁵ Ora, nada mais natural, uma vez que as interpretações e o próprio sentido são criado pelos instintos. “Nietzsche, pensador da vida como extralógica, com seu estilo, com seu texto, procura exceder os limites do discurso lógico para fazer com que o texto, cujo sentido é sempre constituído em um *dito*, possa ser o *dizer* da vida, da história, do corpo, para que ele possa, no sentido retórico e no sentido filosófico, viver.”⁸⁶ Mas, sendo assim, não se correria o risco de se perder toda capacidade de comunicação, uma vez que toda sociabilidade humana, ainda que forjada, se sustenta sobre a linguagem?

Ora, tal medo só pode afastar aquele que acredita ter a linguagem um significado próprio, capaz por si mesmo de comunicar algo de absoluto. No entanto, para Nietzsche a palavra não nos dá o entendimento do que uma coisa efetivamente é. A palavra é apenas uma representação sonora de uma excitação nervosa, ela não possui um significado próprio. Em um texto de juventude, Nietzsche desdobra alguns argumentos que esclarecem sua compreensão sobre a linguagem e que o vão permitir usá-la de outra forma no futuro. Segundo este texto a linguagem não fornece um verdadeiro conhecimento sobre aquilo que

⁸¹ Kaufman, op. cit. pág. 85

⁸² Nietzsche, “Ecce homo”, Porque escrevo tão bons livros, 4.

⁸³ Blondel, op. cit. pág. 160

⁸⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI, 34[86]

⁸⁵ Id., “Ecce homo”, Porque escrevo tão bons livros, 1

⁸⁶ Blondel, op. Cit. pág. 35

representa. Dizer: “A pedra é dura”⁸⁷ não nos dá conhecimento sobre a pedra. Dizer que “a pedra é dura” é considerado verdade, uma vez que dizer que “a pedra é mole” seria considerado mentira. Mesmo assim, tudo não passa de uma convenção gramatical e não é conhecimento. É apenas um uso adequado das convenções aceitas. Com o tempo, as convenções da linguagem ganham uma forma rígida de serem usadas e, a partir daí, expressam algo que passa a ser aceito como verdade. Usando-as de outra forma, serão consideradas como mentira. Entretanto, a excitação causada por algo duro é subjetiva, humana e a palavra não é capaz de transmitir um real conhecimento sobre a sensação a qual se refere. A idéia só é transmitida devido a uma experiência comum. Há uma figuração da realidade pela linguagem. Criam-se imagens da realidade, mas não a captamos. O homem se engana ao acreditar que as palavras oferecem algo mais do que uma representação das coisas. Assim, as palavras designam a relação do homem com as coisas e não as “coisas em si”. Essa “coisa em si” seria a “verdade pura e sem desdobramentos”⁸⁸. Ao invés disso, as palavras são apenas metáforas das coisas. Com o termo metáforas, Nietzsche não quer indicar uma figura de linguagem específica, quer chamar a atenção para que todas as palavras são, na verdade, figuras de linguagem. Assim, não existe palavra própria, todas são impróprias, uma vez que são apenas arbitragens humanas sobre as coisas. Com as palavras, achamos saber algo sobre as coisas, mas têm-se apenas metáforas. “O privilégio da metáfora se deve ao fato que ela introduz, a uma só vez, uma lógica da multiplicidade e uma lógica do deslocamento: uma lógica que faz do desvio, da referência, a condição mesma da significação.”⁸⁹

Existe um movimento duplo na criação das palavras. Primeira metáfora, uma excitação nervosa cria uma imagem na consciência, segunda metáfora, sobre esta imagem cria-se uma palavra, um som. Assim, a linguagem não revela nada além de uma relação entre o homem e o mundo, sendo, pois, totalmente arbitrária e antropomórfica. A metáfora é uma criação do homem e, portanto, não é uma verdade da natureza. A metáfora é uma ilusão sobre aquilo que ela designa. Sendo assim, a verdade que se baseia na linguagem é, antes, uma mentira, uma invenção humana. A esse processo de criação de metáforas

⁸⁷ Nietzsche. “Ensaio teórico sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Wotling, op. cit. pág. 41

Nietzsche chama de artístico. Pois, assim como a arte, as metáforas criam uma ilusão sobre a realidade. A arte ilude imitando a vida e as metáforas iludem imitando as coisas.

Em “*Genealogia da moral*”, Nietzsche fala da origem da linguagem como um direito que os homens senhores de sua própria vontade tinham de criar nomes. A linguagem aparece como “expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”⁹⁰. Tal situação demonstra o caráter arbitrário da linguagem, ao contrário de um caráter apropriado das palavras às coisas. A palavra é inventada. Outro sintoma do caráter arbitrário da linguagem é a supressão da diferença para a formação de um conceito. O conceito suprime o que é particular em nome de uma generalidade. Uma folha nunca é igual à outra, ainda que sejam da mesma espécie. Entretanto, são todas designadas como folhas. O princípio de identidade unifica todos os singulares em um só. Trabalho ilógico da metáfora: identifica o não idêntico. Ao mesmo tempo, tal abstração é necessária, pois o homem não seria capaz de guardar, ou talvez, de criar nomes para cada coisa. Esta generalização aparece como necessária à linguagem. Isto quer dizer, então, que por mais que se entenda o que alguém quer dizer quando fala de uma folha, continua-se sem ter o verdadeiro conhecimento sobre o que é uma folha. A simples palavra ou o estudo da folha por intermédio de conceitos continua nos dando apenas uma noção superficial sobre a folha, uma interpretação da folha. Dentro desta compreensão, a mentira é constitutiva do conhecimento e não um erro.

Se as palavras não podem comunicar um sentido último às coisas, a experiência de pensamento de Nietzsche apresenta-se não só como legítima, mas também como necessária. É preciso usar a linguagem para fazer passar algo outro que não as noções puramente lógicas da filosofia. Somente assim seria possível tornar a filosofia um pensamento capaz de dar conta das tensões constitutivas da vida. A compreensão da linguagem como metáfora garante que a linguagem é algo naturalmente desviante daquilo que pretende, podendo ter seu significado reorganizado, não mais pela lógica, mas pela vida, pelos instintos. A própria lógica foi criada pela vida, mas ao se pôr como verdade, inicia-se um processo de subjugação e apequenamento das próprias possibilidades da vida, reduzindo esta última à primeira e desqualificando as demais perspectivas. “O texto de Nietzsche tem a tarefa, não de designar os significados (onde o discurso, enquanto tal, teria

⁹⁰ Nietzsche, “*Genealogia da moral*”, I, 2.

a meta de reduzir ao máximo a exterioridade), mas de ser o significado do corpo e da vida como movimento e trabalho de interpretação.”⁹¹

Contudo, sem a lógica seria impossível comunicar qualquer ordem de experiências por via de palavras. O texto de Nietzsche é, também ele, racional e lógico, por mais que tente, e consiga, porque não, expressar outra ordem de pensamentos. Como fazer a lógica de uma linguagem metafísica dar conta de comunicar experiências de uma ordem extralógica? Esta é a tarefa impossível a qual Nietzsche se lança. E com sucesso. “Se Nietzsche pode representar uma tentativa verdadeiramente nova de ‘negar’ a metafísica, é na medida em que a faz e desfaz *no mesmo movimento*.”⁹² É impossível fugir do caráter limitante da linguagem, mas nem por isto é impossível ampliar as possibilidades da mesma, experimentá-la para além de seus tradicionais limites. A necessidade da experiência da linguagem reside no fato de que Nietzsche pretende expressar outra ordem de coisas do que a que a filosofia tradicionalmente procura.

“A linguagem de Nietzsche ultrapassa a linguagem metafísica na medida em que traduz não apenas idéias, mas uma experiência, respeitando seu movimento próprio. E, para traduzir adequadamente esta experiência atípica, o texto deve ser genealógico e pôr em evidência o trabalho pulsional a partir do qual se constitui o questionamento, visto que, como o mostra a crítica da ordem das razões e do sistema, é sempre a atividade subterrânea dos instintos que é produtora de sentido”⁹³

A dificuldade reside em usar a linguagem metafísica para desbancar a própria metafísica. Mas isto não seria metafísica?

“É o texto mesmo de Nietzsche que *assegura esta construção-desconstrução* da metafísica, sendo esta um discurso sistemático de proposições encadeadas em uma univocidade culminando com a negação da vida, do corpo, do devir, e é nesta prática do texto que é preciso demarcar as regras de funcionamento. Seria, então, inocência acreditar ter pegado Nietzsche em flagrante delito por fazer metafísica: ele possui seu *álibi*, pois está, *ao mesmo tempo, além*,”⁹⁴

A experiência de pensamento de Nietzsche consegue superar os entraves lingüísticos devido a seu estilo, fazendo com que seu texto escape à pura logicidade do

⁹¹ Blondel, op. cit. pág. 43

⁹² Blondel, op. Cit. pág. 116

⁹³ Wotling, op. Cit. pág. 23

⁹⁴ Blondel, op. Cit. pág. 116

discurso. “Este discurso impossível é a genealogia, chave do problema da cultura.”⁹⁵ Reenviando a linguagem à sua origem, assim como fez com a verdade e fará com a moral, Nietzsche corrói as bases que sustentam todo o sistema que ele visa problematizar. Este processo de busca da origem histórica constitui o cerne de toda genealogia e é capaz de desvendar toda a trama que se esconde por trás da tradicional valorização daquilo que mais se venera. Abordar-se-á com detalhes este tema ao falarmos de genealogia. Por ora tem-se que “opor à metafísica a genea-logia é, para Nietzsche, referir o discurso a sua origem extradiscursiva, mas é, ao mesmo tempo, tentar dizer, no texto, pela linguagem, isto que *toda* linguagem, *como metafísica*, mutila.”⁹⁶ A genealogia é a experiência de pensamento que Nietzsche faz para diagnosticar e superar os problemas de sua cultura sem cair na mesma trama que está a criticar.

7) O texto da realidade

Ao criticar as hipóteses interpretativas tradicionais da filosofia por serem dogmáticas e ilusórias, Nietzsche tem, então, o trabalho de apresentar uma outra hipótese que seja mais aceitável do que as proposições que critica. Porém, sabemos, o texto da realidade não é um fato. Não há texto sem interpretação. A realidade, como letra de um texto, só ganha sentido ao ser ela mesma interpretada. Um texto comporta inúmeras interpretações, mas nem todas as interpretações são igualmente válidas. Existem interpretações que fogem radicalmente à letra do texto. Contudo, afirmar a existência de um texto da realidade não significa afirmar um sentido primordialmente verdadeiro sobre o qual se faz a interpretação. Será necessário precisar o sentido da palavra realidade em Nietzsche, mas sem confundi-la com uma essência por trás das coisas.

O termo realidade, classicamente, se encontra em oposição ao termo aparência, onde, segundo o pensamento metafísico, aquilo a que se tem acesso pela experiência sensível seria uma sorte de aparências, estando a verdade, isto é, a realidade, como que escondida por trás desta fenomenalidade aparente, sendo acessível pela razão ou pela fé, papel este da filosofia ou da religião. Nietzsche não se cansou de criticar tal dualidade e se

⁹⁵ Blondel, op. Cit. pág. 117

⁹⁶ Blondel, op. Cit. pág. 117

o fez, não foi para estabelecer a inversão dos papéis; algo como entender os fenômenos como realidade e a hipótese metafísica como aparência. É preciso sair do sistema dualista de pensamento, pois, em ambos os casos, se permanece preso a uma estrutura metafísica, posto que a “crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*.”⁹⁷ Em uma bela passagem de “*Crepúsculo dos ídolos*”, Nietzsche deixa claro que quando critica aquilo que a metafísica chama de realidade (qual seja, um mundo verdadeiro por trás da aparência fenomenal) não se tem, em contrapartida, a chamada aparência fenomenal alçada à categoria de realidade e tampouco um rebaixamento do mundo verdadeiro da metafísica à categoria de aparência. Uma certa confusão pode surgir na medida em que aquilo que é chamado de aparência por um sistema é chamado de realidade no outro. Mas o que Nietzsche mostra é que é impossível abolir um dos mundos sem abolir esta dualidade. E é justamente esta dualidade que precisa, primeiramente, ser criticada. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o aparente!*”⁹⁸ Ao criticar a existência de uma verdade metafísica para além da experiência mundana não se toma partido da aparência, decretando que só a aparência é verdade. Nietzsche mostra que sem a oposição metafísica que entende o mundo fenomenal como aparência e o mundo das idéias ou de Deus como a verdadeira realidade, não mais se pode sustentar sequer a idéia de dualidade de mundos. Sempre que Nietzsche fala da realidade da aparência é em tom fortemente crítico à interpretação metafísica. Com a passagem célebre acima, define-se a crítica radical à dualidade dos mundos. Não se pode falar em realidade sem se falar em aparência e re-estabelecer a dualidade. Neste sentido, Nietzsche identifica as duas categorias como forma de abolir a dualidade e escapar à metafísica. “Não oponho a ‘aparência’ à ‘realidade’, ao contrário, considero que a aparência é a realidade, o que resiste a toda transformação em um imaginário ‘mundo-verdadeiro’.”⁹⁹ Os parênteses atestam para o cuidado no uso de tais termos. Mais uma vez a insuficiência da linguagem se mostra com força. É preciso usar os termos clássicos da metafísica para criticar a própria metafísica, daí a necessidade da *versuch*. O termo texto da realidade, tomado de Éric Blondel, nos parece bastante adequado para se diferenciar do simples realidade e, ao mesmo tempo, expressar o que se quer. Em Nietzsche, o texto da

⁹⁷ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 2

⁹⁸ Id., “Crepúsculo dos ídolos” I, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula, 6

⁹⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XI 40 [53]

realidade aparece apresentado ora com o nome de aparência ora com o de realidade, mas sempre como forma de combater a dualidade. De fato, a questão da idealidade ou realidade dos fenômenos nunca atormentou Nietzsche de forma séria.¹⁰⁰

Passemos, então, para a interpretação de Nietzsche do texto da realidade. “A *aparência* é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência (...)”¹⁰¹ Nietzsche usa o conceito de aparência para descrever a própria realidade e apontar para o fim da dualidade. Ao invés de se concentrar nesta querela já superada, torna-se mais interessante a tentativa de perceber como Nietzsche define, com esta passagem, o próprio texto da realidade. Nietzsche diz que a aparência (ou realidade) é tudo aquilo que *atua e vive*. Sendo ainda mais impreciso, diz que *tudo aqui* é aparência. Sendo assim, temos que o texto da realidade é isto tudo aqui que vive e atua.¹⁰²

A definição nos soa insuficiente. Parece não ser possível definir o texto da realidade de uma maneira mais precisa. Porém, é justamente neste movimento de tentativa de definição que se explicita de forma mais clara o fato de que é impossível definir sem interpretar. Buscar uma definição de realidade, definição sobre a qual Nietzsche sustentaria sua hipótese interpretativa, é afirmar a existência de um sentido pré-interpretativo. Aquilo que Nietzsche entende como realidade já é sua interpretação da realidade, não podendo se falar em realidade anterior. É a mesma querela entre a interpretação e os fatos, anteriormente colocada. Se não existem fatos, não existe realidade. Ambos só existem como interpretação. Ao olhar para o mesmo texto, cada filósofo clássico o interpretou de uma forma e buscou suas razões para defender a interpretação. Contudo, o próprio texto da realidade só pode ser apresentado como interpretação. O critério para a validade de uma hipótese não pode ser a verdade assim como não pode ser o sentido original do texto. Ao contrário, Nietzsche atesta o caráter insondável da aparência, fazendo com que todo pensamento sobre o texto da realidade seja, desde sempre, uma interpretação do texto da

¹⁰⁰ Philonenko, “Nietzsche: Le rire et le tragique” pág. 60

¹⁰¹ Nietzsche, “Gaia ciência”, 54

¹⁰² É importante assinalar que o termo em alemão usualmente traduzido por realidade é *wirklichkeit*, que pode ser traduzido também por efetividade. Tal palavra em alemão possui uma relação semântica com *wirken* – fazer efeito, aqui traduzido por atuação. Assim, se a vontade faz efeito (atua), ela pode ser uma boa interpretação para a efetividade (realidade). Ver nota 73 de “*Além do bem e do mal*” op. Cit.

realidade. O papel da filologia é “fazer o ensaio de uma interpretação do texto da realidade.”¹⁰³

Nietzsche buscará, mais uma vez, fugir aos falsos problemas da metafísica e, ao abordar o texto da realidade, não se prenderá em sua definição ou em sua veracidade. Buscará algo que expresse o caráter intrínseco a este texto e não uma definição estática sobre aquilo que esta em perpétuo devir. “Um nome preciso para esta realidade seria ‘vontade de potência’, assim designada a partir de sua estrutura interna e não a partir de sua natureza proteiforme, inapreensível e fluida.”¹⁰⁴

A *versuch* de Nietzsche termina por solapar aquilo que Klossowski chama de princípio de realidade e princípio de identidade, beirando, assim, o delírio. Escapar a estes princípios de fachada seria a própria definição de delírio. Mas é por ser extremamente lúcido, isto é, é por aplicar as regras gramaticais com extremo rigor, que ela atinge tal delírio. “Não é porque esse pensamento implica o delírio que ele seria ‘patológico’ – mas é por ser altamente lúcido que ele toma as proporções da interpretação delirante – como assim exige toda iniciativa experimental no mundo moderno.”¹⁰⁵ Assim, dissolve-se a definição de identidade e realidade. A linguagem, sobre a qual sustenta-se a identidade, desmascara a si mesma dentro do uso de suas próprias regras, tornando impossível qualquer identificação para além de uma simplificação e facilitação da relação do homem com o mundo. Para Klossowski, tais princípios servem ao controle por parte daqueles que se julgam medidores do real. As “autoridade competentes (historiadores da filosofia) *mas também, e principalmente*, os psiquiatras, medidores do inconsciente, (...) controlam a extensão mais ou menos variável do princípio de realidade comprovado pelo homem que pensa e age;”¹⁰⁶ e, por fim, a “ciência e seus experimentos que, ora fazem recuar, ora aproximam, logo deslocam os limites e ‘retificam’ as demarcações entre o *dentro* e o *fora*.”¹⁰⁷ Contudo, estas autoridades competentes perdem seu cetro de poder a partir do desmascaramento da verdade como crença. O princípio de realidade torna-se uma crença no

¹⁰³ Wotling, op. cit. 58

¹⁰⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI, 40 [53]

¹⁰⁵ Klossowski, “Nietzsche e o círculo vicioso”, Introdução

¹⁰⁶ Ibid., Introdução

¹⁰⁷ Ibid., Introdução

princípio de realidade, justamente por se mostrar que este está fundado em uma linguagem incapaz de dar conta da própria realidade, seja esta linguagem científica, jurídica ou médica. A realidade, tornada interpretação, abre-se para as mais diversas perspectivas, escapando ao controle das autoridades competentes, isto é, dos filósofos, teólogos, psicólogos, psiquiatras, médicos e cientistas.

Para Klossowski, este movimento se dá quando Nietzsche desloca o pensamento das regras exigidas pela linguagem institucional para ensinar a realidade e se transforma em um movimento de humor ou de tonalidade da alma (*Stimmung*). A “tonalidade da alma, convertida em pensamento”¹⁰⁸ rompe com os princípios de realidade e identidade instaurando um mutismo. Afinal, como falar algo depois disto? – É o obstáculo onde tropeça, logo de início, a vontade de ensinar.

“Ao se *identificar com esse obstáculo mudo do humor para poder pensá-lo*, o ‘professor Nietzsche’ destrói, não apenas sua própria identidade, mas também a das *instâncias falantes*: conseqüentemente, ele suprime *a presença delas no seu próprio discurso* e, juntamente com essa presença, suprime o próprio princípio de *realidade*: sua declaração diz respeito a um *exterior* que ele *reduziu* ao silêncio do seu próprio humor.”¹⁰⁹

O uso lúcido da linguagem metafísica usada pelas autoridades competentes para justificar o real, quando usada para comunicar o estado de humor ou a tonalidade da alma, isto é, os afetos, impõe a todos um silêncio que nada mais é do que a constatação da ausência de fundamento de todos edifícios teóricos de uma civilização, isto é, da condição trágica da existência. “Ninguém vê que a ciência é ela mesma afásica. Bastaria que ela pronunciasse sua ausência de fundamentos e nenhuma realidade subsistiria – daí lhe vem um poder que a leva a calcular: é essa sua decisão que inventa a realidade. Ela calcula para não falar, sob pena de cair no vazio.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Klossowski, “Nietzsche et le cercle vicieux”, Introduction. Pág. 15. Tradução brasileira de Hortência S. Lencastre, ed. Pazulin, pág. 19

¹⁰⁹ Klossowski, op. Cit. pág. 15 . Trad. Bras. Pág. 19 e 20

¹¹⁰ Klossowski, op. Cit. pág. 16 . Trad. Bras. Pág. 20

8) A vontade de potência como hipótese interpretativa do texto da realidade

Toda argumentação sobre a verdade visa explicitar o problema moral da filosofia. Mas, se Nietzsche dedica toda sua tarefa filosófica a esta última questão, é porque esta se encontra no cerne de algo ainda maior a ser pensado, a saber, a vida. É somente enquanto diminuidora e enfraquecedora da vida que a moral se torna um problema. São as interpretações metafísicas do texto da realidade que têm por consequência o desenvolvimento ou a legitimação de uma moral negadora dos impulsos mais básicos da vida. Nietzsche quer da vida seu mais alto grau de potência. Potência esta, constantemente enfraquecida pelos argumentos metafísicos, filosóficos ou religiosos, que insistem em travestir a fraqueza em moral de virtude, a partir da idéia de verdade. É preciso uma nova interpretação do texto da realidade que autorize a vida a expressar e buscar sua máxima potência.

É apenas a partir de “*Assim falou Zaratustra*” que Nietzsche passa a empregar o termo vontade de potência. Na ocasião, fica claro que a crítica da moral necessita uma complementação que aponte outro caminho. “Mas, para que compreendais minhas palavras do bem e do mal, quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo o vivente”.¹¹¹ No mesmo discurso, Zaratustra ainda fala: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência”.¹¹² A compreensão da vida como vontade de potência força uma crítica radical à moral e aos valores estabelecidos. Vida, para Nietzsche, é crescimento, é expressão imediata de potência. “Uma criatura viva quer, antes de tudo, *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência –”¹¹³ A moral nunca aceitou que seus valores são criações da própria vontade de potência, ao contrário, sempre negou esta via e pregou a negação da vontade como uma espécie de ascese a um outro mundo verdadeiro por trás desta vida; é preciso revalorizar esta última.

É no aforismo número 36 de “*Além do bem e do mal*” que Nietzsche expõe com maior clareza sua nova hipótese interpretativa. Diante do texto da realidade, qual seria a melhor forma de abordá-lo? Por onde deve o filósofo, crítico das categorias sistemáticas e racionais, começar sua interpretação? Nietzsche assim responde:

¹¹¹ Nietzsche, “Assim falou Zaratustra”, Do superar a si mesmo.

¹¹² Ibid., Do superar a si mesmo

¹¹³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 13

“Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação destes impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)?”¹¹⁴

Logo de início, Nietzsche constata que, para pensar todo o texto da realidade como vontade de potência, seria preciso que esta hipótese desse conta de interpretar não só o chamado mundo orgânico (o mundo das paixões, dos instintos e também das funções vitais como nutrição, reprodução, etc.), mas também que sua estrutura bem interpretasse o que chamamos de mundo inorgânico (ou mecânico). Será possível pensar estas duas categorias a partir de uma mesma lógica, a partir de uma mesma hipótese? Será que aquilo que é sentido como instinto também não poderia servir de direcionamento para esclarecer a parte do texto da realidade a qual chamamos de inorgânica, ou até mesmo, por vezes, de inanimada? – Nietzsche tentará pensar o mundo inorgânico como tendo a “mesma ordem de realidade que têm nossos afetos – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos”.¹¹⁵ Tal alargamento da teoria dos instintos não só é desejada como, caso esta seja aceita para pensar a vida orgânica, deve se tentar estendê-la para o restante do texto da realidade.

“Afinal, não é apenas lícito fazer esta tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até o absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém pode se subtrair hoje; – ela se dá ‘por definição’, como diria um matemático.”¹¹⁶

Para Nietzsche, a abordagem do texto da realidade a partir dos desejos e das paixões pode fornecer a chave não só para a vida humana, mas também para todo o texto da realidade, ou ao menos para toda forma de vida. O que é decisivo é se aceitamos que o texto da realidade pode ser descrito, definido, isto é, interpretado a partir do conceito de vontade. “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisto é

¹¹⁴ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 36

¹¹⁵ Ibid., 36

¹¹⁶ Ibid., 36

justamente nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única.”¹¹⁷ A palavra vontade implica na aceitação de toda uma causalidade presente neste conceito. Aceitá-la significa dizer que se vê no texto da realidade o movimento causal característico da vontade. Vimos que Nietzsche relacionou o texto da realidade com isto tudo aqui que vive e atua. Assim, torna-se importante saber se a vontade pode bem interpretar isto tudo aqui que vive a atua.¹¹⁸ Uma vez que vida é vontade de potência, resta saber se a vontade atua efetivamente e, em caso afirmativo, estender a lógica de sua causalidade a todo o texto da realidade.

No último trecho citado, fica claro não só o caráter hipotético da teoria da vontade de potência, mas, principalmente, seu caráter de crença. Para que tal hipótese seja verdadeira, é preciso que acreditemos na causalidade da vontade, no fundo, esta crença é a crença na causalidade mesma. Precisamos acreditar na causalidade como conceito regulador necessário à vida, mas sabemos que é mais um conceito de fachada, criado mitologicamente pela necessidade, não sendo, portanto, uma verdade. A hipótese interpretativa da vontade de potência não pode ser apresentada como pertencente a uma outra ordem de experiência da verdade, uma vez que se funda na crença na atuação e causalidade.

A causalidade da vontade, com a qual Nietzsche quer interpretar o texto da realidade é bem descrita em um aforismo anterior do mesmo livro. Criticando a interpretação científica que vê leis na natureza, Nietzsche diz que

“bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vistas os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de potência’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre este mundo o mesmo que vocês [físicos] afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele vigoram leis, e

¹¹⁷ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 36

¹¹⁸ Já aludimos ao parentesco semântico que há em alemão entre o termo “atuar” (*wirken* – fazer efeito) e “realidade” (*wirklichkeit*). De forma que, quando Nietzsche busca falar da vontade como atuação – logo acima: “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*” ou mais adiante: “‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’” – está pensando em algo que seja efetivo (atue) e, assim, bem interprete a efetividade (realidade).

sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada potência tira, a cada instante, suas últimas conseqüências.”¹¹⁹

A causalidade da vontade de que fala Nietzsche é ver na natureza, nos fenômenos, no texto da realidade reivindicações de potência, definindo todo o texto a partir de uma característica única, a saber, que cada letra do texto da realidade é, imediatamente e a cada instante, expressão máxima da potência em suas últimas conseqüências. A potência é algo que se expressa a cada instante em toda sua plenitude. Não é algo que está em vias de se expressar e que pode ou não ser expresso. Potência é expressão imediata de força. Não há o trabalho do negativo em Nietzsche. Todo o texto da realidade é expressão imediata de potência, por isto, tira suas últimas conseqüências a cada instante. Aquilo que não existe não possui potência para existir, pois toda potência está imediatamente expressa a cada instante. Este é o caráter inexorável da vontade de potência. A outra característica é que toda vontade se direciona para uma elevação de sua potência, não para a conservação. O “‘*querer-se-tornar-mais-forte*’ emanando de *todo centro de força* é a única realidade – não a autoconservação, mas a apropriação, querer-se-tornar-mestre, querer-se-tornar-mais, querer-se-tornar-mais-forte.”¹²⁰ Se estas duas características podem ser reconhecidas em todo o texto da realidade, então tal hipótese pode ser considerada como filologicamente consistente.

Se aceita-se a vontade como atuante, tem-se que avançar ainda mais um passo. “‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade.”¹²¹ Se todo efeito da vontade só pode se dar sobre outra vontade tem-se que:

“*Ou* consideramos todo efeito como uma ilusão (pois nos forjamos a representação de causa e efeito segundo somente o modelo de nossa vontade considerada como causa!) e, neste caso, não se pode compreender absolutamente nada: *ou* nos resta tentar representar todo efeito como sendo da mesma natureza que os atos da vontade; somos, então, necessariamente

¹¹⁹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 22 (tradução modificada)

¹²⁰ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [81]

¹²¹ Id., “Além do bem e do mal”, 36 (tradução modificada)

conduzidos a tentar a hipótese que todo evento de ordem mecânica, na medida em que uma força aí se encontra em obra, será precisamente força da vontade. —¹²²

Desta forma, Nietzsche termina por “definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*.”¹²³ Isto é, tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico, na medida em que se reconhece a vontade como efetiva e este efetivar-se como se dando sobre outra vontade, são abarcados pela hipótese interpretativa da vontade de potência. “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais —”¹²⁴

9) O corpo como fio condutor

No aforismo 36 de “*Além do bem e do mal*”, amplamente abordado na seção anterior, Nietzsche inicia sua hipótese tomando os desejos e as paixões como ponto de partida. Tais afetos são antes sentidos pelo corpo do que pensados pela consciência. Nietzsche criticou arduamente as categorias representacionais conscientes em nome de uma espécie de subsolo dos instintos e impulsos que constituiria até mesmo o próprio pensamento. Assim, não é de se estranhar que inicie sua teoria a partir dos desejos e das paixões, isto é, em última instância, do corpo. Se o próprio pensamento é a relação desses instintos, porque não começar por aí a busca pela interpretação do texto da realidade, ao invés de se começar pelo pensamento e pela consciência?

“Tomar por ponto de partida o corpo e fazê-lo um fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é mais bem estabelecida que a crença no espírito.”¹²⁵ O corpo é o ponto de partida de onde o homem se relaciona com o resto do mundo, o ponto a partir do qual o homem sente e pensa todo o resto, sendo a própria consciência e o pensamento uma decorrência de atividades pulsionais provenientes do corpo. Se o corpo é mais importante que o pensamento consciente é porque o “pensamento é, com efeito, apenas uma instância

¹²² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 40 [37]

¹²³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 36

¹²⁴ Ibid., 36 (tradução modificada)

¹²⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 40 [15]

derivada, descritível a partir do jogo dos instintos, das paixões e das necessidades que constituem o corpo.”¹²⁶

Uma vez que não há fundamentação última para o conhecimento, uma vez que as categorias da razão nos apresentam apenas uma interpretação na qual se crê como verdade, ainda que por necessidade, há que se estabelecer uma *hierarquia das crenças*.¹²⁷ “A fé no *corpo* é mais fundamental do que a fé na alma: esta última provém das aporias da concepção não científica do corpo.”¹²⁸ O corpo, como único “dado”, está no topo desta hierarquia, pois ele é nossa afecção da vontade de potência. As paixões e os desejos são expressões da vontade de potência no tocante ao caso particular da vida humana. O corpo oferece uma perspectiva mais confiável do que a perspectiva do espírito e do intelecto. “Se o corpo considera tanto nossas forças mais imediatas como as *mais distantes*, por sua origem, tudo aquilo que o corpo *diz* – seu bem estar e seu mal estar – nos dá as melhores informações sobre nosso destino.”¹²⁹ Mesmo que se pudesse objetar os enganos aos quais o corpo nos submeteria, através dos sentidos, o próprio espírito só pode ser pensado a partir da existência deste corpo.

“E finalmente, se a crença no corpo não é mais do que a conclusão de um raciocínio: a supor que esta conclusão seja falsa, como afirmam os idealistas, não seria isto um ponto de interrogação para a própria credibilidade do espírito, que seria assim, a causa de conclusões falsas? A supor que o número, o espaço, o tempo e o movimento (e todas as condições anteriormente necessárias à crença na corporeidade, quaisquer sejam elas) sejam erros – a qual desconfiança isto não nos levaria a respeito do espírito que nos teria colocado tais hipóteses? É suficiente: a crença no corpo é provisoriamente ainda uma crença mais forte que a crença no espírito: e quem quiser destruí-la, destruirá também, precisamente com isto, e mais radicalmente – a crença na autoridade do espírito!”¹³⁰

A crença no espírito pressupõe a crença no corpo, ora, é deste que partem as percepções necessárias para a formulação do primado daquele. O trabalho da moral executa uma inversão onde o pensamento tenta ensaiar um controle dos impulsos a partir da linguagem, selecionando os impulsos permitidos e normais e os proibidos e anormais. A linguagem inicial do corpo, isto é, a linguagem de seus impulsos, é falsificada pelo trabalho

¹²⁶ Wotling, op. cit. pág. 65

¹²⁷ Wotling, op. cit. pág. 64

¹²⁸ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 2 [102]

¹²⁹ Klossowski, op. cit. pág. 50. Trad. Bras. Pág. 44

¹³⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 36 [36]

da consciência. “O corpo quer se fazer compreender por intermédio de uma linguagem de signos, falaciosamente decifrados pela consciência: esta *constitui este código de signos* que inverte, falsifica, filtra aquilo que se exprime através do corpo. A própria consciência não é outra coisa senão o código cifrado das mensagens transmitidas pelos impulsos: a decifração é em si a inversão da mensagem que o indivíduo se atribui (...)”¹³¹ Inversão da hierarquia onde o corpo perde o primado para a consciência. Fica claro a necessidade de se estabelecer uma hierarquia das crenças e o corpo deve assumir o primado desta hierarquia, pois além de mais imediato não se constitui em uma unidade e em um fundamento último. “Tendo o corpo como fio condutor, uma prodigiosa *diversidade* se revela; é metodologicamente permitido utilizar um fenômeno mais *rico* e mais fácil a estudar como fio condutor para compreender um fenômeno mais pobre.”¹³² Uma vez que vida orgânica e inorgânica estão relacionados a uma mesma constituição, o corpo apresenta uma possibilidade amplamente mais favorável ao estudo. Se não se acredita nas paixões e nos desejos do corpo, como admitir uma maior realidade para os demais fenômenos? Ainda que se pense o caráter dos fenômenos como ilusório e aparente, direcionando o “conhecimento” para um plano transcendental, tal pensamento, por ser pensamento, já é a expressão do jogo dos impulsos entre si. Desqualificar-se-ia assim, o ponto de partida que permite a própria crença no espírito, pois esta se dá a partir do corpo, ainda que tente, posteriormente, desqualificá-lo. Para Nietzsche, os instintos não mentem. “O que *fazemos* do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, da substância, da duração... A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos.”¹³³ Neste sentido, Nietzsche “não defende uma ‘higiene’ do corpo, estabelecida pela razão. Defende *os estados* corporais como dados autênticos que a consciência não pode deixar de escamotear, por ser um deles.”¹³⁴

A partir da inversão operada pela moral, inicia-se a busca por uma suposta estabilidade do corpo entendida como repetição dos mesmos impulsos. Tal sentimento de unidade somente no sentido gramatical pode ser chamada de “eu”. “Esse corpo mesmo, porém, não é senão um *encontro fortuito* de impulsos contraditórios, temporariamente

¹³¹ Klossowski, op. cit. pág. 52 Trad. Bras. Pág. 46

¹³² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 2 [91]

¹³³ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, A ‘razão’ na filosofia, 2

¹³⁴ Klossowski, op. cit. pág. 52. Trad. Bras. Pág. 46

reconciliados.”¹³⁵ O corpo é um encontro fortuito de impulsos, onde ora um domina ora outro, sendo o corpo o resultado deste embate a cada instante. A estabilidade do “eu” é garantida pela linguagem. Porém, só pode ser uma estabilidade fictícia e temporária, que não leva em conta o incessante movimento de metamorfose que define a vida como vontade de potência.

“Se há uma forma de unidade no *eu*, ela não repousa certamente sobre o eu consciente e sobre o sentimento, a vontade, o pensamento: mas na inteligente capacidade de todo meu organismo de conservar, de se apropriar, de reparar, de superar, capacidade onde meu eu consciente não é mais do que um instrumento. Sentir, querer, pensar não testemunham nada mais do que fenômenos terminais onde as causas me são totalmente desconhecidas.”¹³⁶

É interessante notar que até mesmo as categorias de sentir e querer são colocadas como pontos terminais de uma série pulsional da qual nada se sabe ao certo. Nietzsche chega a afirmar uma espécie de duplicidade na capacidade de querer, sentir e pensar onde a consciência que temos destes seriam um resíduo do querer, sentir e pensar inconsciente¹³⁷. Ao se pensar aquilo que se sente, já se está consciente, já se está a pagar o tributo às limitações da linguagem. Ao atribuir prioridade à consciência, busca-se a fixação daquilo que está em constante metamorfose. Fundamentar uma suposta unidade do “eu” nas categorias da linguagem significa desconhecer que o verdadeiro trabalho que mantém a vida se encontra fora do alcance do entendimento humano. Somente este trabalho subterrâneo impossível de teorizar poderia ser entendido como uma suposta unidade devido a sua regularidade. Todavia, esta unidade se diferencia completamente de um “eu” consciente, se definindo justamente pela capacidade que o corpo tem de inconscientemente se conservar, crescer, etc. O corpo é a expressão de uma disputa dos impulsos por primazia. Por mais que haja supremacia de um impulso, os demais permanecem atuando e o resultado se altera a cada instante. “Somos apenas uma sucessão de *estados descontínuos* em relação ao *código dos signos cotidianos*, sobre a qual a *rigidez da linguagem* nos engana: enquanto dependemos desse código, podemos conceber nossa continuidade, embora vivamos de modo descontínuo: mas esses estados descontínuos dizem respeito apenas ao nosso modo

¹³⁵ Klossowski, op. cit. pág. 54. Trad. Bras. Pág. 48

¹³⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 34 [46]

¹³⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XI 34 [87]

de nos servimos ou não da rigidez da linguagem: ser consciente é se servir dela.”¹³⁸ A crença no primado da consciência ignora que esta disputa se dá em um terreno do qual nada sabemos e chega ao ponto de tomar as manifestações conscientes como únicas verdades.

Nietzsche apresenta sua hierarquia: “Trata-se de definir corretamente a unidade que engloba o pensamento, a vontade, a sensação e todas as paixões: é manifesto que o intelecto não é mais do que um *instrumento*; mas entre as mãos de quem? Das paixões é claro: e elas formam uma pluralidade no último plano do qual não é necessário supor uma unidade: é suficiente considerar esta pluralidade como um tipo de regência.”¹³⁹ Regência ao invés de unidade. A pluralidade e a disputa dos impulsos criam uma condição que pode ser mais bem descrita pela idéia de regência, pois esta respeita a disputa por primazia e a possibilidade de mudança. A idéia de unidade do “eu” aponta para uma estabilidade que não existe.

Para que um pensamento chegue à consciência, é preciso que já se tenha desenvolvido todo o trabalho pulsional que tem curso subterraneamente. “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser.”¹⁴⁰ Tomar a consciência e a razão, ou até mesmo o pensamento, como princípios capazes de nos oferecer alguma realidade em si é tomar a representação das manifestações dos impulsos por ponto de partida e fazer da percepção mais tardia o ponto inicial, é tomar o sintoma como causa. “Tudo que chega enquanto unidade à consciência é já monstruosamente complicado: não temos nada além de uma *aparência de unidade*. O fenômeno do *corpo* é um fenômeno mais rico, mais claro, mais apreensível: para ser posto em primeiro lugar, do ponto de vista do método, sem nada buscar esclarecer de sua significação última.”¹⁴¹ Não temos acesso a esta atividade subterrânea dos instintos, tudo o que chega a ser pensado já é um estado infinitamente posterior e elaborado do trabalho corporal. Não há como a consciência esclarecer por completo o trabalho pulsional.

“Por dentro, ninguém sabe, nem poderíamos saber o que é que se designa em nós: pois, mesmo quando estamos sozinhos – silenciosos – falando a nós mesmos, no nosso interior, é

¹³⁸ Klossovski, op. cit. pág. 69 Trad. Bras. Pág. 61

¹³⁹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 40 [38]

¹⁴⁰ Id., “Aurora”, 119

¹⁴¹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 5 [56]

sempre o *exterior* que nos fala – graças a esses signos do exterior que nos ocupam e cujo rumor cobre totalmente nossa vida pulsional: até mesmo a intimidade, até mesmo a pretensa *vida interior*, tudo isso ainda é o *resíduo* dos signos instituídos no exterior, sob pretexto de nos dar um significado, de modo ‘objetivo’, ‘imparcial’: resíduo que, provavelmente, toma a configuração do movimento pulsivo próprio de cada um, logo, assume os contornos dos nossos modos de reagir a essa invasão de signos que não inventamos. Isso é a nossa consciência¹⁴²

Ao chegar à consciência um impulso torna-se inteligível a nossas categorias. Com a ajuda destas categorias o homem tenta dominar massas enormes de acontecimentos exteriores e interiores. Mas um estado interior, que é o estado da relação entre os impulsos naquele instante, ao se apresentar à consciência e ao ser pensado é, imediatamente, traduzido pelos signos da linguagem. Esta, por melhor instrumento que seja, é ainda um instrumento e, portanto, uma criação, uma simplificação, uma abreviação dos impulsos em signos. “A falta fundamental consiste sempre nisto, que no lugar de compreender o estado consciente como instrumento e singularidade da vida em seu conjunto, nós lhe colocamos como critério, como sendo o estado de valor supremo da vida: perspectiva equivocada da *parte ad totum*.”¹⁴³ A linguagem fornece uma forma instrumental de se relacionar com o mundo, talvez a única forma ao alcance do homem. Mas acreditar que tal capacidade é a própria vida significa esquecer-se do caráter representacional dos conceitos. “A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*.”¹⁴⁴

Existe um certo antagonismo entre as forças pulsionais e as forças conscientes, elas lutam entre si por preponderância naquilo que chamamos indivíduo. Os impulsos tentam se fazer ouvir, mas, para que o sejam, é preciso passar pela consciência e, neste ponto, esta o interpreta de forma falsificadora, podendo buscar controlá-lo, caso o interprete como sendo nocivo àquilo que ela (consciência) pressupõe ser o estado desejável. Assim, a consciência pode tentar desviar o corpo de sua relação com seus instintos e forçar, nem sempre com sucesso, uma interpretação moral destes.

¹⁴² Klossowski, op. cit. pág. 67. Trad. Bras. Pág. 59

¹⁴³ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII 10 [137]

¹⁴⁴ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, A ‘razão’ na filosofia, 5

“O corpo, na medida em que é apreendido pela consciência, *deixa de ser solidário* dos impulsos que o atravessam, os quais, porque o formaram apenas fortuitamente, continuam a mantê-lo de modo não menos fortuito. Acontece que o órgão que eles assim desenvolveram, na extremidade ‘superior’, toma essa manutenção fortuita, aparente, como sendo necessária à sua conservação. Sua atividade ‘cerebral’ seleciona, de agora em diante, somente as forças que o conservam, ou melhor, o *assimilam a essa atividade*. O corpo adota *reflexos* que *só o mantém* para essa *atividade cerebral*, da mesma forma que *esta adota o corpo* como sendo, de agora em diante, seu *produto*.”¹⁴⁵

Desta forma, o trabalho da consciência sobre os impulsos, sua interpretação falsificadora termina por negar o corpo e criar aquilo que entendemos como pessoa. Nega-se que o corpo seja o encontro fortuito dos impulsos para atribuir-lhe uma constância que termina por obstruir sua atividade pulsional anterior, cristalizando-o em uma forma que será exigida como estatuto de normalidade. O “corpo como corpo não é mais sinônimo de si mesmo: *instrumento* da consciência, ele se torna, mais exatamente, o homônimo da ‘pessoa’.”¹⁴⁶ O corpo apenas consciente não é mais corpo, é um instrumento moral. A submissão da vida à sua porção consciente termina por negar a si mesma na medida em que nega manifestações mais naturais em detrimento das mais tardias e superficiais.

Klossowski associa os grandes sofrimentos físicos de Nietzsche a esta tentativa de fazer o pensamento escapar à linguagem convencional para dar conta da vida. “Se o corpo sente dores a este ponto, se o cérebro não envia mais nada, a não ser sinais de angústia, é que se trata aqui de uma *linguagem* que procura se fazer às custas da razão.”¹⁴⁷ Em busca de uma filosofia dos afetos, a “pessoa Nietzsche” ou o sujeito terminam por se dissolver, na medida em que são construções sócio-culturais em todos os sentidos. Todas as ações, comportamentos e até sentimentos de uma “pessoa qualquer” são desenvolvidos a partir de uma sociabilidade que torna suas ações previsíveis e confiáveis dentro de um padrão específico. Vencer o sujeito ou a pessoa social e tornar-se o reflexo de seus próprios impulsos implica em pensar, sentir e agir de uma forma diferente. Trata-se de uma nova inteligência que estará submetida a critérios fisiológicos. Diante da inviabilidade de um pensamento e um conhecimento que não sejam fachadas forjadas pelo contexto social, isto é, diante da impossibilidade de fuga da moral, Nietzsche chega a um impasse: “ou ele

¹⁴⁵ Klossowski, op. cit. pág. 53. Trad. Bras. Pág. 47

¹⁴⁶ Id., op. cit. pág. 53. Trad. Bras. Pág. 47

¹⁴⁷ Id., op. cit. pág. 51. Trad. Bras. Pág. 45

apaga todo pensamento possível, ou então atinge o delírio do pensamento.”¹⁴⁸ Tentar fugir à instrumentalidade e superficialidade do pensamento demonstra ser uma tarefa quase impossível, pois ou não se pode pensar por falta de categorias e devido à superficialidade destas, ou o pensamento delira para fora de todas as regras representacionais implodindo a si mesmo. O sofrimento físico aparece como consequência inevitável de um pensamento que atinge o limite da possibilidade de pensar, isto é, atinge o liame ente a consciência e os impulsos. O pensamento de Nietzsche vai até onde não pode mais ir sem deixar de ser pensamento, obrigando sua consciência a se dobrar ao pensamento impulsivo que ultrapassa os limites da razão. Daí a idéia de delírio.

Segundo Klossowski, tem-se a tendência a negligenciar tais tipos de pensamento justamente porque eles podem implicar na dissolução de toda capacidade relacional do indivíduo; “o preposto físico do meu próprio eu parece rejeitar meus pensamentos, que não lhe garantem mais sua coesão: pensamentos originários de um *estado estranho* ou *contrário* a aquele que o preposto físico exige mas que é idêntico ao meu próprio eu.”¹⁴⁹ É interessante notar que Klossowski usa o termo preposto físico (*suppôt physique*) e não corpo, isto porque a idéia de corpo vem sendo usada como necessariamente respeitadora dos impulsos, o corpo apenas consciente não é mais corpo, é apenas um preposto físico.

Mas, a filosofia de Nietzsche não implica em loucura. O filósofo busca de todas as maneiras manter uma certa forma de coesão. Contudo, não uma coesão entendida pela repetição das mesmas ações comandadas pela razão, mas uma coesão entre corpo e pensamento que saiba dar conta do campo impulsivo. Trata-se de uma nova forma de pensar e sentir, uma forma que ponha a vida em primeiro lugar, ao invés da metafísica, da moral, dos valores estabelecidos ou do status quo. Nietzsche “luta, ao mesmo tempo, com os impulsos que vão e vem e por uma *coesão* do pensamento com o corpo, pensamento *corporalizante*: isto, seguindo o que ele chama diversas vezes de *fio condutor do corpo*: ele procura então segurar esse fio de Ariadne no labirinto que os impulsos descrevem, segundo as alternâncias dos seus estados valetudinários.”¹⁵⁰

Já foi visto que a crença na linguagem é necessária para a sobrevivência de seres como nós, mas não se pode tomar uma representação instrumental como critério de

¹⁴⁸ Klossowski, op. cit. pág. 51. Trad. Bras. Pág. 45

¹⁴⁹ Id., op. cit. pág. 54. Trad. Bras. Pág. 49

¹⁵⁰ Id., Op. cit. pág. 56. Trad. Bras. Pág. 50

verdade. A impossibilidade deste critério reside na incapacidade de se acessar o movimento do corpo ao se usar as categorias representacionais. “Trata-se aqui de um ataque direto contra a *necessidade* da linguagem: pois, ainda que seja ela a usurpadora, ela não nos permite nunca falar de outra forma do nosso fundo ininteligível, a não ser colocando naquilo que não é pensado, nem dito, nem desejado, um sentido, um objetivo que *pensamos* de acordo com a linguagem.”¹⁵¹ A filosofia paira, assim, nesta necessidade de dizer o indizível, instaurando o mutismo de que fala Klossowski. O próprio pensamento silencioso de nós com nós mesmos já está enredado neste amalgama de signos que tentam traduzir os sentimentos. E sempre falham, ao menos no essencial. Este movimento se diferencia do trabalho visto no mundo inorgânico, onde cada força se expressa imediatamente, configurando um estado específico. Por mais que este movimento se dê também na vida humana, ao ser pensado ele dá início ao processo de erro e mal entendimento inerente à linguagem.

“No mundo inorgânico, não há mal entendido, a comunicação é sempre perfeita. No mundo orgânico começa o *erro*. ‘Coisas’, ‘substâncias’, propriedades, atividades – não se deve transferir tudo isto para o mundo inorgânico! Estes são os erros específicos graças aos quais os organismos vivem.”¹⁵²

O pensamento está fundado sobre a rigidez dos signos da linguagem que tentam traduzir o jogo pulsional, sendo apenas abreviações desses impulsos. Mas tal tradução resulta sempre em insucesso, pois está sempre aquém daquilo que se quer comunicar. A consciência, na medida em que só pode trabalhar com o regime dos signos, está fadada à prisão nesta rigidez, da qual Nietzsche tenta fugir. A própria idéia de inconsciente, ao ser uma idéia, já se encontra aprisionada em tal rigidez e, portanto, a divisão entre consciente e inconsciente se torna difícil de ser mantida, na medida em que a consciência não pode traduzir o jogo do inconsciente sem perdê-lo quase que por completo e, da mesma forma, porque o inconsciente não pode ser pensado sem que se torne consciente. Usar a linguagem para fazer o inconsciente falar é, ainda, consciência. “Portanto, os termos de *consciência* e de *inconsciência* não respondem a nada de real: se Nietzsche os utiliza, é apenas por convenção ‘psicológica’, mas ele deixa subentendido aquilo que não diz: ou seja, que o ato

¹⁵¹ Klossowski, op. cit. pág. 71 e 72 . Trad. Bras. Pág. 63

¹⁵² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 1[28]

de pensar corresponde a uma passividade. Que esta passividade está fundada sobre a *rigidez dos signos da linguagem* cujas combinações simulam os gestos, os movimentos que reduzem a linguagem ao silêncio.”¹⁵³ A consciência aparece como um sintoma dos impulsos, porém, por usar a linguagem, afasta-se cada vez mais dos próprios impulsos.

O que está no fundo das paixões não pode ser trocado nem expresso por nenhum regime de signos. Sequer pode ser pensado, pois este pensamento já depende, de início, de um regime de signos representacionais. É esta impossibilidade de designação e troca que caracteriza a dificuldade da filosofia. Se “a crença no corpo não é mais do que a conclusão de um raciocínio”¹⁵⁴, como o próprio Nietzsche diz, torna-se interessante notar que a própria proposta do corpo como fio condutor também aparece como fruto de um pensamento e, portanto, ao se pensar o corpo já se perderia seu caráter pulsional, uma vez que o próprio pensamento se dá pela linguagem, não havendo como se atingir aquilo a que Nietzsche quer chegar. “É, portanto, apenas a partir dessa impossibilidade de troca que nos protegemos com essa proteção a que chamamos de conhecimento, cultura, moral, todos fundamentados no código dos signos cotidianos. Por baixo dessa proteção haveria esse *nada*, ou esse *fundo*, que Nietzsche não ousa pronunciar.”¹⁵⁵ A dificuldade consiste em expressar em palavras a autenticidade da vida.

Aparentemente, então, não haveria sentido no filosofar, pois é impossível dar conta da vida. Mesmo assim, se Nietzsche não abandona seu projeto é por perceber que, a partir de um extremo domínio sobre a linguagem é possível *dobrá-la* e fazê-la dizer algo que possa ao menos direcionar-nos para outro caminho diferente daquele até então seguido pela filosofia; em poucas palavras, é possível direcionar a filosofia para longe da moral, apesar da linguagem. A linguagem como abreviação dos movimentos impulsivos não serve apenas à tentativa de controle dos desejos, é possível usar a mesma linguagem para liberá-los, permiti-los. Contudo, a tarefa de Nietzsche é mais difícil do que a do pensamento metafísico, porque o controle moral exercido por este defende a identidade do conceito com a coisa e atesta a veracidade e adequação da linguagem, científica ou filosófica, no trabalho de “explicação” da realidade, sendo, portanto, mais facilmente crível. Para fazer a crítica

¹⁵³ Klossowski, op. cit. pág. 72 . Trad. Bras. Pág. 63. Sobre a passividade do pensamento, ver “Além do bem e do mal”, 17. “a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’.”

¹⁵⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 36 [36]

¹⁵⁵ Klossowski, op. cit. pág. 68. Trad. Bras. Pág. 60

desta estrutura, Nietzsche ainda se vê forçado a usar as mesmas categorias da linguagem metafísica, mas não só precisa fazê-las falar algo diferente, como, mais radicalmente, não pode postular a veracidade última de suas proposições. Nietzsche, ao mesmo tempo em que usa a linguagem para fazer o corpo falar, precisa desqualificar esta mesma linguagem por ser apenas uma simplificação ilusória de todos os movimentos que está a descrever. Caso não tomasse esta providência, todo seu trabalho se arruinaria em dogmatismo. Se Nietzsche segue em seu filosofar é porque sabe que nos dar “o *conhecimento* dessa perspectiva ilusória, a ‘consciência’ dessa ‘inconsciência’, significa criar, de uma só vez, condições para uma nova liberdade, uma liberdade criadora.”¹⁵⁶

Tomar o corpo não como fundamento, mas como ponto de partida de nossa relação com o mundo, como ponto de vista interpretativo sobre o texto da realidade, pois o corpo é nossa expressão da vontade de potência, isto é, da vida em nós – eis o essencial que justifica a hipótese e o método. “O corpo é um conceito que somente possui sentido em Nietzsche quando relacionado à teoria dos afetos. Não se trata de uma entidade material, um substrato físico autônomo, uma *res extensa*, mas um termo que serve a designar, em sua multiplicidade irreduzível, o jogo conflituoso dos instintos que é o jogo da vontade de potência. Nietzsche está, então, como antípoda de toda posição inocentemente cientificista.”¹⁵⁷ É a partir da experiência do corpo que Nietzsche formulará seu pensamento sobre a vida, chegando à hipótese da vontade de potência. “É, então, a partir da representação da vida, fornecida por uma reflexão sobre a forma de vida tal qual o homem a experimenta, a saber, o corpo, que Nietzsche constrói sua hipótese da vontade de potência”¹⁵⁸

10) Vontade de potência

A adoção do termo vontade não aparece sem ressalvas na filosofia de Nietzsche. Seria inclusive uma incongruência se entendesse que, com este termo, todos os problemas estariam resolvidos. Muito pelo contrário, Nietzsche não só usa de grande cautela ao falar da vontade de potência como chega em certos momentos até mesmo a negar a existência de

¹⁵⁶ Klossovski, op. cit. pág. 81 . Trad. Bras. Pág. 70

¹⁵⁷ Wotling, op. cit. 90

¹⁵⁸ Wotling, op. cit. 67

vontade, devido à maneira pela qual este termo havia sido pensado até então.¹⁵⁹ As reticências do filósofo se devem, em grande parte, às próprias limitações da linguagem às quais já aludimos inúmeras vezes. O que não impede o filosofar, mas impõe a modéstia e a cautela. O que descontenta Nietzsche é o fato de que os “filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo”.¹⁶⁰ A palavra vontade é uma palavra amplamente usada no vocabulário coloquial, mas isto não a torna de definição fácil. “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade (...)”¹⁶¹. Nietzsche fez várias tentativas, registradas principalmente nos fragmentos póstumos, de definir vontade. A primeira coisa que ressalta é a pluralidade de elementos constituintes daquilo que usualmente se chama pelo único nome de vontade. “Há reunido em todo ato de vontade uma pluralidade de *sensações*”¹⁶²; “digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações (...)”¹⁶³. Aquilo que se sente como vontade já traz consigo inúmeras sensações como o estado que se tinha antes de senti-la, o estado para o qual se passa ao senti-la, toda mudança que ocorre no corpo com a passagem, etc. Todo o organismo se modifica a cada nova vontade.

“Portanto, assim como o sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; — e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.”¹⁶⁴

Mais do que uma simples sensação, a vontade é um complexo amalgama de estados onde o pensar também se faz presente, sendo indissociáveis a vontade e o pensamento que a acompanha. Já vimos que o próprio pensamento se encontra mais próximo do domínio das paixões do que se supõe tradicionalmente. Nada estranho, pois, se junto ao querer e ao sentir, tenha-se o pensar. A estes, Nietzsche acrescenta ainda o afeto, o afeto de comando. Sendo a vontade este afeto de comando por excelência. Isto é, a vontade participa de um

¹⁵⁹ Por exemplo: Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII 9 [98]

¹⁶⁰ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 19

¹⁶¹ Ibid., 19.

¹⁶² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 38 [8]

¹⁶³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 19

¹⁶⁴ Ibid., 19.

jogo de mando e obediência, de afetar e ser afetado, que envolve inúmeras sensações e pensamentos.

Em outros pontos Nietzsche mantém sua busca tateante: “Trata-se de definir corretamente a unidade que engloba o pensamento, a vontade, a sensação e todas as paixões”¹⁶⁵. Ou ainda, criticando a compreensão racionalista do conhecimento que vê o mundo como atuação de uma Razão superior, diz: “nós tentamos compreender o mundo graças à concepção *inversa* – como se nada agisse nem fosse real, senão pensar, sentir, querer...”¹⁶⁶ Por fim, “a vontade de potência, não um ser, não um devir, mas um *pathos* é o fato mais elementar”¹⁶⁷ O mundo como resultado do trabalho de um pathos. Este pathos sendo algo próximo, no homem, do querer, sentir, pensar, isto é, dos impulsos, dos instintos e dos afetos. Este caráter pulsional inerente à vida é a vontade de potência, é o impulso volitivo da potência para se expressar a cada instante, tirando suas últimas conseqüências e, assim, crescendo em força. “Não há lei: cada espécie, a cada instante, tira sua última conseqüência. É precisamente sobre o fato de que não há *mezzo termine* que repousa a racionalidade.”¹⁶⁸ É justamente a ausência de leis no exercício da força que torna a racionalidade um instrumento, pois ela identifica e cataloga experiências que vão se tornando conhecidas com a repetição. Esta repetição se dá, justamente, porque não há regras no trabalho da força a não ser o exercício imediato de toda sua potência a cada instante. Desta forma, o mundo é visto como jogo de forças, porém, cada força atua sempre em busca de crescimento, daí a inexorabilidade da luta. É a esta característica de luta incessante por crescimento inerente a toda força que Nietzsche chama de vontade de potencia, é isto que precisa ficar evidenciado ao se pensá-la.

“Este vitorioso conceito de ‘força’, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe uma dimensão interior que chamarei ‘vontade de potência’, quer dizer, apetite insaciável de demonstração de potência; ou do uso e do exercício de potência, sob forma de instinto criador, etc.”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 40 [38]

¹⁶⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [153]

¹⁶⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [79]

¹⁶⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [79]

¹⁶⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XI 36 [31]

Só existe vontade atuando sobre vontade, desta forma, um “*quantum* de potência se define pelo efeito que produz ou ao qual resiste. (...) É essencialmente uma vontade de exercer a violência e de se defender da violência.”¹⁷⁰ A vontade de potência é aqui definida em seu efetivar-se. A vontade de potência é esta violência relacional a outra vontade. É um jogo no qual cada vontade expressa toda sua potência a cada instante, violentando e sendo violentada, dominando e obedecendo, afetando e sendo afetada. Assim, Nietzsche vê o mundo como correlação de forças em combate umas com as outras, não havendo nada que escape a esta característica. “Não restam ainda as ‘coisas’, mas *quanta* dinâmicos: cuja essência reside em sua relação com todos os outros *quanta*, em suas ‘ações’ sobre estes – a vontade de potência, não um ser, não um devir, mas um *pathos* é o fato mais elementar, de onde só poderá resultar em um devir, um ‘agir sobre’”¹⁷¹ A idéia de *pathos* vem do afeto de comando inerente à vontade, o que existe é a expressão das forças em relação umas com as outras, afetando e sendo afetadas, em direção ao aumento de potência. Não se deve diferenciar conceitualmente, de forma estrita, os conceitos de força e de vontade. Toda força atuante é definida como vontade, a vontade de potência sendo a característica de toda força, a qualidade que a define. “Que toda força motora é vontade de potência, que não existe fora dela alguma força física, dinâmica ou psíquica...”¹⁷²

Se vontade atua sobre vontade, então não pode haver uma só vontade. A vontade de potência não existe como unidade, somente em sua multiplicidade. Se a vontade de potência é a qualidade inerente às forças em relação, ela só pode ser pensada como unidade a partir da idéia de organização. “Toda unidade só é unidade enquanto *organização* e *conjunto*: tal como uma comunidade humana é uma unidade, e não de outra forma: sendo então, o *contrário* de um *anarquismo* atomista; e então, uma *formação de dominação*, que *significa* o Um, mas não é um.”¹⁷³ Em seu jogo de dominação, a vontade que subjuga outra torna-se mais forte com ela, redireciona a vontade subjugada e forma com esta uma união não estável e sempre conflituosa, uma espécie de organização unitária. O aumento de potência vem do agrupamento de diferentes forças numa mesma direção. “Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e

¹⁷⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV 14 [79]

¹⁷¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [79]

¹⁷² Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [121]

¹⁷³ Id., “Fragments Posthumes”, XII 2 [87]

diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade.¹⁷⁴ Estas organizações de quanta de poder estão em perpétuo movimento de conflito onde a própria força subjugada permanece exercendo pressão e resistência de maneira que a configuração muda com frequência.

Se a vontade de potência aparece como “o desejo fundamental”¹⁷⁵, ou como conjunto de todos os desejos, na medida em que estes se especializam cada vez mais¹⁷⁶, é porque Nietzsche vê os desejos e paixões como formas de expressão da vontade de potência. Daí a psicologia, ao estudar os desejos e paixões, ser definida “como morfologia e *teoria genética da vontade de potência*”.¹⁷⁷ Já foi visto que Nietzsche parte dos desejos para formular a hipótese interpretativa da vontade de potência, esta, por sua vez, desdobra-se como caráter intrínseco de todo o texto da realidade. Se o filósofo assim procede é porque “a vontade de potência é a forma primitiva do afeto, que todos os outros afetos são apenas seu desenvolvimento”¹⁷⁸. Isto significa que a dinâmica dos afetos possui a mesma característica anteriormente descrita para caracterizar a vontade de potência, ou seja, caracteriza-se pela atuação conflitante de forças em busca de supremacia e fortalecimento. É a partir do corpo como jogo de impulsos, paixões, instintos, afetos e desejos, enfim, como pathos que Nietzsche desdobra sua teoria da vontade de potência, pois vê em todo o texto da realidade a mesma dinâmica de luta por crescimento.¹⁷⁹ “A vida não é um meio para qualquer coisa: ela é *expressão* de forma de crescimento da potência.”¹⁸⁰ Jogo e luta de forças, é assim que Nietzsche interpreta a vida como *expressão* da vontade de potência. “A vida estaria por definir como uma forma durável de um *processo de equilíbrio de forças* ou de diferentes combatentes se desenvolvendo cada um por sua vez de forma desigual.”¹⁸¹ A luta é incessante e perpétua, contudo, mesmo quando uma força é vencida e submetida a

¹⁷⁴ Muller-Lauter, “A doutrina da vontade de potência”, pág. 75.

¹⁷⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XII 1 [59]

¹⁷⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XII 1 [30]

¹⁷⁷ Id., “Além do bem e do mal”, 23 (tradução modificada)

¹⁷⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14 [121]

¹⁷⁹ Em uma boa nota, P. Wotling em seu livro “*Nietzsche et le problème de la civilisation*” aponta para o fato de que tanto Instinkt, Trieb e Affekt são termos usados para se referir à vontade de potência. Em cada caso, o uso de um termo específico visa acentuar uma determinada característica desta última. ‘Instinto’ como algo construído socialmente e herdado por gerações, ‘impulso’ como uma espécie de imperativo mais imediato e ‘afeto’ caracterizando a capacidade relacional de afetar e ser afetado no jogo do comando e da obediência, daí o afeto de comando. Ver Wotling op. Cit. pág. 91, nota 2.

¹⁸⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII 9 [13]

¹⁸¹ Id., “Fragments Posthumes”, XI 36 [22]

outra, sua resistência ainda se faz sentir, uma força que obedece não é aniquilada, é dominada por uma força tirânica maior, sua potência é dobrada em outra direção. “Na medida em que uma certa resistência existe ela mesma na obediência; a potência propriamente não é nunca abandonada. Da mesma forma o comando implica a concessão que a potência absoluta do adversário não seja vencida, assimilada, dissolvida. ‘Obedecer’ e ‘mandar’ são as formas do torneio.”¹⁸²

O corpo é o resultado destas lutas e não a causa, este resultado se expressa em forma de hierarquia. Em um fragmento póstumo intitulado “Da hierarquia”¹⁸³, Nietzsche faz apontamentos para uma “*psicologia da potência*”, sendo o primeiro, “A aristocracia no corpo, a multiplicidade de elementos dominantes (combate dos tecidos?” e o segundo, “A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças a *redução constrangedora* de um tipo inferior a uma só função”. Este trecho é capaz de esclarecer vários pontos a uma só vez. O estudo sobre as manifestações da potência é a psicologia, que deve, justamente, atentar para o caráter conflituoso inerente ao âmbito pulsional. Este âmbito pulsional, caracterizado pelo conflito incessante de forças por maior potência e supremacia umas sobre as outras adquire seu grau mais alto pela organização, muitas vezes tirânica, das forças em uma direção apenas. Contudo, esta canalização de todas as forças para uma mesma direção se dá como resultado temporário de um combate. A força tirânica impõe às demais sua direção, escraviza-as, formando uma aristocracia. O tipo superior decorre da escravização dos tipos inferiores à direção de sua força.

Os termos psicológicos de afeto e instinto são designações para processos fisiológicos subterrâneos dos quais percebemos apenas uma manifestação posterior. Tais categorias apresentam a luta e o combate entre forças antagônicas em busca de supremacia. O local, no caso do homem, para este jogo de impulsos é o corpo. A partir desta multiplicidade dos impulsos, Nietzsche pode pensar o homem como uma “prodigiosa síntese de seres vivos e de intelectos”.¹⁸⁴ A luta de Nietzsche contra o primado da razão e da consciência em prol do corpo e dos afetos se deve ao fato de que os primeiros não são capazes de dar contas dos movimentos subterrâneos que tornam a vida possível. Tais movimentos, no caso do homem, se desenvolvem no próprio corpo. É a luta das forças por

¹⁸² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 36 [22]

¹⁸³ Id., “Fragments Posthumes”, XII 2 [76]

¹⁸⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XI 37[4]

potência que Nietzsche chama de vida, sendo a consciência um desenvolvimento ulterior desta no homem. Não é possível captar todos os movimentos e todos os por quês que se desenvolvem no corpo a cada instante. Mas, são justamente esses movimentos os mais importantes, aí se travam as lutas das quais temos apenas a sensação dos resultados, ainda que a cada instante. Desta forma, o corpo é entendido como cooperação de seres microscópicos em direção à potência.

“E mesmo esses seres vivos microscópicos que constituem nosso corpo (ou melhor, cuja cooperação não pode ser mais bem simbolizada do que por aquilo que chamamos de ‘corpo’—) não são átomos espirituais, mas seres que crescem, lutam, aumentam ou perecem: de forma que seu número muda perpetuamente e que nossa vida, como toda vida, é, ao mesmo tempo, uma morte perpétua. Há, pois, no homem, tantas ‘consciências’ quantos seres (a cada instante de sua existência) que constituem seu corpo.”¹⁸⁵

Este conjunto a que chamamos corpo seria uma espécie de consciência superior, justamente por constituir-se em uma hierarquia de funções, em uma aristocracia, não apenas de células, tecidos, órgãos, mas de seres vivos microscópicos que atuam em diversas direções. “Guiados pelo fio condutor do corpo, como já disse, apreendemos que nossa vida só é possível graças ao jogo combinado de numerosas inteligências de valor desigual, ou seja, graças a uma perpétua mudança na obediência e no comando sob formas inumeráveis”.¹⁸⁶ O sujeito, ou aquilo que entendemos como tal, não constitui uma unidade, é antes uma multiplicidade constituída de numerosos seres vivos microscópicos em luta entre si. A vontade de potência se encontra como característica principal de toda força em cada um destes organismos, por isto lutam entre si. “A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e, sobretudo envolve os vários elementos que constituem cada um deles. Deflagrando-se entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes.”¹⁸⁷ A vitória temporária de alguns força os outros à submissão, o que nos dá um caráter aparente de unidade. Essa luta incessante faz com que a cada momento uma força diferente se

¹⁸⁵ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 37[4]

¹⁸⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XI 37[4]

¹⁸⁷ Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 61.

sobressaia. “Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser, ela faz também com que se estabeleçam hierarquias – ”¹⁸⁸.

O essencial é que em “todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’”.¹⁸⁹ A palavra alma não deve indicar uma estrutura fundante ou transcendente do organismo. Nietzsche define anteriormente “‘alma como estrutura social dos impulsos e dos afetos’”.¹⁹⁰ Ou seja, na questão do querer trata-se do mando e da obediência entre muitos conjuntos de muitos impulsos e afetos cada. Uma multiplicidade inalcançável à consciência, mas que costuma causar erros. “Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece.”¹⁹¹ Mas, tanto o mando como a obediência se dão no mesmo terreno, no caso, o corpo. Por isto, acredita-se que o ato de vontade seja um ato consciente e livre, sendo chamado de livre-arbítrio. Chama-se livre-arbítrio ao resultado do combate entre os impulsos e chama-se sujeito ao suposto executor consciente da ação. Mas, a vontade não é uma faculdade cujo sujeito, portador desta faculdade, decidiria sobre sua realização ou não. Cada vontade tira suas últimas conseqüências a cada instante, quando a vontade é mais forte que as resistências a ação é natural, faz parte da vontade o seu exercício em ato. “Ao contrário do que supõe a ‘teoria psicológica’, o sujeito não é o executor da ação e sim o seu ‘efeito’”.¹⁹² Erramos quando culpamos a vontade que manifesta toda sua força agindo, como se lhe fosse possível ter agido diferente ou não ter agido. Erramos também ao interpretar a vontade fraca como virtuosa por se abster daquilo que ela não pode. Estes erros ocorrem a partir da pressuposição da existência de um “sujeito livre” que “decide conscientemente” o que fazer. “Através do sintético conceito de ‘eu’, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em conseqüência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir.”¹⁹³ Porém, como a vontade de potência atua em cada microorganismo, os seres mais complexos, como o homem, aparecem tomados por diversas vontades diferentes que se encaminham em diversos sentidos diferentes. “*O homem enquanto multiplicidade de*

¹⁸⁸ Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 44.

¹⁸⁹ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 19

¹⁹⁰ Ibid., 12

¹⁹¹ Ibid., 19

¹⁹² Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 46.

¹⁹³ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 22

‘vontade de potência’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas.”¹⁹⁴ A ação é apenas o resultado da luta entre as vontades de um corpo. O que vemos por fim é o resultado do combate e que por isto nos aparenta uma unidade. Ao nos vermos identificados com a ação acreditamos ser também os responsáveis por tais ações. É muito comum o recurso retórico aos motivos que impulsionariam ações, declarando-se que uma ação foi tomada devido a um determinado motivo. Mas esta própria luta dos motivos traduz apenas o jogo pulsional subterrâneo do qual quase não se tem acesso e, caso ela exista, seria “algo para nós completamente invisível e inconsciente.”¹⁹⁵ O que se tem sempre é o conhecimento do resultado da luta dos motivos, mas “a luta mesma se acha oculta de mim, e igualmente a vitória, como vitória; pois venho a saber o que *faço* – mas não o motivo que propriamente venceu.”¹⁹⁶ O fato é que “continua existindo a antiqüíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*”.¹⁹⁷ E, por mais que o próprio Nietzsche se debruce com afincos sobre esta questão, concluirá que “o que se pode saber sobre uma ação não basta *já* para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são *já* aquilo que parecem ser.”¹⁹⁸ Por fim, tem-se que “todos os atos são essencialmente desconhecidos.”¹⁹⁹

Dentro desta ótica, não há sujeito por trás da ação, a cada momento o “sujeito” muda, o sujeito é na verdade vir-a-ser, pois a cada momento altera-se a correlação de forças. “O conceito de ‘indivíduo’ é falso. Estes seres [microscópicos atuantes] não existem isoladamente: o centro de gravidade se desloca; a continua produção de células, etc., causa uma mudança perpétua do número desses seres.”²⁰⁰ Uma vez definido o homem “como uma pluralidade de forças que se situam em uma hierarquia”²⁰¹ de forma que há o comando e a obediência, mas não a aniquilação das forças em relação, passar-se-á para a questão da força ou fraqueza da vontade, ou melhor, para a organização das vontades de forma que se tornem cada vez mais fortes. As diretrizes básicas daquilo que chamaremos de ética em

¹⁹⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes, XII 1[58]

¹⁹⁵ Nietzsche, “Aurora”, 129

¹⁹⁶ Ibid., 129

¹⁹⁷ Ibid., 116

¹⁹⁸ Ibid., 116

¹⁹⁹ Ibid., 116

²⁰⁰ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 34 [123]

²⁰¹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 34 [123]

Nietzsche podem ser inicialmente apresentadas por um belo e esclarecedor fragmento póstumo:

“Fraqueza da vontade: esta é uma imagem que pode induzir a erro. Pois não existe vontade, e, por conseqüência, nem forte nem fraca. A multiplicidade e a desagregação dos impulsos, a falta de um sistema de coordenadas resulta em uma ‘vontade fraca’; sua coordenação sob a predominância de um só impulso resulta na ‘vontade forte’; –em um primeiro caso, é a oscilação contínua e a falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e a clareza da direção.”²⁰²

11) A ética trágica da vontade de potência

Segundo Nietzsche, o desejo é aquilo que há de mais forte e precioso no homem; que este não deva ser controlado e subjugado por valores que lhe são exteriores, mas que o homem aprenda a trabalhar e a dominar suas próprias paixões sem necessidade de falsificações idealistas, eis o objetivo de sua filosofia. Será a este esforço de trabalho sobre si em busca do aperfeiçoamento de um desejo forte que chamaremos de ética. O fato de que o desejo não mais deva se curvar perante valores morais absolutos e que, portanto, o homem possa criar seus próprios valores explica porque se trata, em nossa visão, de uma ética trágica. Não é a busca por uma fórmula da felicidade; a ética se diferencia da moral justamente por não propor nenhum valor em específico como sendo bom em si mesmo. Trágico foi o termo usado por Nietzsche para descrever sua visão amorosa do mundo e as conseqüências de sua forte crítica ao primado absoluto da verdade e da religião na determinação dos valores morais. A tragicidade se deve à dificuldade encontrada pelo homem para ser capaz de criar e viver sob o signo de suas próprias decisões, após viver por mais de dois milênios sob a égide de valores absolutos. A filosofia de Nietzsche, direcionando-se para a libertação do desejo em relação à moral e aos valores absolutos, tem como um de seus objetivos a indicação de caminhos que levem este animal outrora selvagem, hoje doméstico, a encontrar um ponto onde não seja nem mais bárbaro, nem mais escravo ou cordeiro de algum pastor, mas que saiba se auto-determinar e encontrar o caminho de sua vida na grandeza de seu desejo.

²⁰² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV 14 [219]

A moral sempre enfraqueceu o desejo para controlá-lo. Ao se controlar os desejos, controla-se principalmente o homem possuidor de tais desejos. O homem sem desejos é apenas uma caricatura de homem. Em contraposição a estes, Nietzsche aponta seu tipo forte: “Mas para os espíritos mais fortes, a exigência que comanda é que sejam certamente homens de paixão, mas também o *mestre* de suas paixões, mesmo quando se trate de sua paixão pelo conhecimento.”²⁰³ É preciso autorizar o desejo a se manifestar, pois este é expressão de vida, de vontade de potência. Se, como já foi visto, os desejos e as paixões são a única coisa a qual se tem acesso, sendo ponto de partida e fio condutor para toda uma teoria do “conhecimento”, este entendimento do homem forte como homem de paixões fortes não soa tão estranho. “O instinto fala fortemente: lá onde este instinto *relaxa* (...), pode-se concluir com certeza sobre o esgotamento e a *degenerescência*.”²⁰⁴ Contra as morais da fraqueza, Nietzsche brada: “Que se devolva aos homens a *coragem* para seus impulsos naturais.”²⁰⁵

Um dos grandes problemas em relação à moral é que esta, ao invés de ensinar o domínio e maestria do homem em relação aos seus desejos, busca não só enfraquecê-los como extirpá-los de uma vez por todas ao proibi-los como moralmente indesejáveis. Contudo, “*aniquilar* as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis conseqüências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez.”²⁰⁶ Se os desejos podem trazer consigo conseqüências funestas, isto não significa que devam ser negados e enfraquecidos até que sumam. Este parece a Nietzsche um caminho de fraqueza e decadência. Ao contrário, o homem forte ou nobre aprenderá a dominar suas paixões e a usá-las a seu favor. Assim, Nietzsche fala de um “delírio dos moralistas que consiste em exigir, ao invés de se dominar as paixões, sua extirpação. Sua conclusão é sempre: somente o homem emasculado é um homem ‘bom’.”²⁰⁷ A moral, ao negar o desejo, nega a própria vida, tudo isto devido ao fato de que as paixões acarretam, por vezes, conseqüências desagradáveis, logo, conclui o moralista, são más. Contrariamente às filosofias e religiões morais, Nietzsche conclui:

²⁰³ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 38[20]

²⁰⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 9 [30]

²⁰⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 9[121]

²⁰⁶ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como antinatureza, I

²⁰⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14[163]

“Aprecio o homem segundo o *quantum de potência e abundância de sua vontade: não segundo a falência e extinção destas: considero uma filosofia que ensina a negação da vontade enquanto uma doutrina da degradação e da calúnia...*”²⁰⁸

No caminho inverso da moral que buscou sempre negar os desejos e as paixões do homem, Nietzsche almeja um homem forte o suficiente para poder usar até mesmo suas paixões mais temíveis a seu próprio favor. Sua ética se dirige a um “crescimento da força para poder se servir das mais violentas potências naturais, os afetos...”²⁰⁹

“Meu critério de medida: até onde um homem, um povo pode desacorrentar em si seus instintos mais reprováveis e os dobrar para sua saúde, sem que eles o levem a se perder: mas, ao contrário, que o leve à sua fecundidade, em atos e em obras.”²¹⁰

Os afetos são as forças mais potentes da natureza, não estranha que tenham sido mantidas sob controle; mais do que isto, eles possuem mesmo uma força destrutiva para seu próprio portador ou para os demais, o perigo de lidar com eles é iminente. A moral controla-os por medo, mas, com isto, elimina-se a principal força do homem. Para Nietzsche, os grandes homens sempre foram homens de desejo forte. É a força do desejo que impulsiona o homem a criar e produzir coisas belas e interessantes. A negação do desejo resulta em um homem dócil e domesticável. Certamente que será inofensivo, mas será também desinteressante. É este medo de lidar com o homem de paixão, é a busca por segurança que conduz as filosofias morais da negação do desejo. Vimos anteriormente que sempre se deve perguntar, diante de uma filosofia do “conhecimento” que busca “apenas” a “verdade” de um ponto de vista “desinteressado” a que moral ela quer chegar. Sim, é o medo diante da força do desejo e da paixão, enfim, é o medo diante das mais violentas potências naturais o que guiara a moral até aqui. É assim que Nietzsche diz, então, que os “moralistas são, como cada vez que é criado um *mundo de consciência*, os indícios de uma deterioração, de um empobrecimento, de uma desorganização (...) O moralista é um reflexo da dissolução dos instintos, ainda que se creia como seu restaurador. (...) O que guia de fato o moralista não são os instintos morais, mas os *instintos de decadência*”.²¹¹ A moral é associada à decadência, pois a negação do desejo é o sinal de que não se consegue dominá-

²⁰⁸ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII 10[118]

²⁰⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 10[203]

²¹⁰ Id., “Fragments Posthumes”, XII 1[5]

²¹¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14[142]

lo, não se consegue tornar-se mestre de si e de seus próprios impulsos. Neste quadro, a negação moral dos desejos entendidos como erro ou pecado, calcada em um patamar absoluto, serve ao controle e à manutenção da ordem, mas não produzem um homem forte. Em um aforismo chamado moral como decadência, tem-se: “O medo dos sentidos, dos desejos, das paixões, se vai tão longe a ponto de *dissuadir*, é já um sintoma de *fraqueza*: os estados extremos caracterizam sempre estados anormais. O que falta aqui, ou ao menos está *seriamente comprometida*, é a força de *frear* uma impulsão”.²¹² Nietzsche entende a moral como antinatureza e diz que “atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz”.²¹³ Sua proposta é inequívoca:

“*Em resumo*: dominar as paixões, *não* enfraquecê-las, nem extirpá-las!
 Maior será a soberania do querer, mais ela saberá conceder liberdade às paixões.
 A grandeza do ‘grande homem’ reside na margem de liberdade de suas ambições e mais ainda na potência ainda maior com a qual saberá tomar a seu serviço estes monstros esplendidos.”²¹⁴

Não se trata de uma tarefa fácil, pois se trata da potência mais violenta da natureza; Nietzsche chama-as acima de monstros esplendidos. A moral aparece como resultado da fraqueza em dominar esses monstros esplendidos. Mas, a tarefa ética consiste, justamente, em conceder liberdade às paixões, inclusive às mais violentas e destrutivas e, aí inserido neste jogo de morte, dominá-las e usá-las para seu próprio benefício. A força de um desejo deve ser usada para enriquecimento e embelezamento da vida. A decadência é a incapacidade de lidar com seus monstros esplendidos e a conseqüente invenção de regras morais com o intuito de contê-los. Todavia, já foi visto acima, (nos aforismos póstumos 1[5] e 9[139]) que na ética de Nietzsche trata-se de aprender a usar esses monstros para o próprio benefício. Em um determinado momento Nietzsche diz: “um espírito mestre de si sabe agir mesmo a respeito de seus cães selvagens”.²¹⁵ Esta imagem dos cães selvagens para caracterizar a violência dos impulsos está também presente em “*Assim falou Zaratustra*” e aponta não só para a força que pode ter o desejo, mas também para a comum crença na necessidade de ter que aprisioná-los. A ética de Nietzsche será a tentativa de lidar

²¹² Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV 14[157]

²¹³ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como antinatureza, 1

²¹⁴ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 9[139]

²¹⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XI 38[20]

com os cães selvagens do desejo, esses monstros esplendidos, dominá-los e usá-los em seu próprio proveito, sem enfraquecê-los ou extirpá-los. Uma vez que “quase todas as paixões possuem má reputação por causa daqueles que não são fortes o suficiente para usá-las *a seu favor*”²¹⁶, caberá aprender a dominá-las, a espiritualizá-las.

A dificuldade em dominar as paixões decorre não só de sua força inerente, mas também de seus antagonismos. Lembremos que vontade atua sobre vontade, há um conflito constante entre elas, a vitória de uma vontade específica é sempre temporária e instável, ou seja, *o domínio de si é antes um domínio de uma vontade sobre outra*. A ética de Nietzsche propõe o fortalecimento e o aprimoramento das paixões para que estas sejam capazes de lidar com as demais paixões. Não é um controle da razão consciente sobre o desejo impulsivo, mas uma luta entre paixões antagônicas onde a paixão mais forte dominará. Portanto, será preciso saber a qual paixão fortalecer, para que esta seja capaz de tornar-se mestra das demais. O antagonismo pulsional no interior de um mesmo corpo não é um motivo contra este, ao contrário, será destas grandes lutas antagônicas que sairá uma grande paixão e um grande homem.

“O essencial é que os homens verdadeiramente grandes tenham talvez também grandes virtudes, mas, justamente, ainda mais as antíteses destas. Acredito que é na presença destas contradições, e do sentimento destas contradições que nasce precisamente o grande homem, *o arco dotado da mais alta tensão*.”²¹⁷

É neste sentido que Nietzsche diz ser preciso usar até mesmo seus próprios cães selvagens. O controle moral destes pode servir como abrandamento das volições, mas não serve ao engrandecimento de si, aqui proposto como ética. O engrandecimento de si decorre da maestria exercida por uma grande paixão sobre as demais, chegando ao cúmulo de poder conceder liberdade às vontades funestas sem que estas ponham tudo a perder. Ao contrário, como já foi dito, é preciso saber usar até mesmo estas vontades funestas a seu próprio favor. Por isto, um dos ingredientes principais neste caminho é a coragem. “Ter espírito não é suficiente: é preciso ainda o assumir e isto exige muita coragem.”²¹⁸ Se a condição para um grande homem liberto de toda moral é, não só a riqueza e força das

²¹⁶ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV, 14[157]

²¹⁷ Id., “Fragments Posthumes”, XI, 35[18]

²¹⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XI 31[52]

paixões, mas também a riqueza e forças das paixões antagônicas, entende-se o papel da coragem neste processo. É mais fácil, com certeza, adequar-se aos valores estabelecidos e, desta forma, ser aceito socialmente do que se tornar si mesmo, senhor de seus desejos e de suas paixões. É comum negar até a si mesmo as paixões mais inconfessáveis, o medo de não ser aceito ou a elas sucumbir não é despropositado. O caminho ético, ao contrário do moral, não foge diante aos riscos, mas aceita-os como necessários. “Ter espírito não é suficiente hoje em dia: é preciso ainda conquistá-lo, arrogar-se do espírito, e isto exige muita coragem.”²¹⁹ Um dos grandes problemas neste caso é que aquele que busca seguir seu próprio caminho não encontra ninguém que possa ajudá-lo nos momentos de dificuldade, trata-se sempre de um caminho solitário.²²⁰ Com efeito, a decisão ética de estabelecer por si mesmo seus próprios valores e a busca pelo domínio de suas paixões, não para proibi-las, mas para delas dispor, tem como consequência o destacamento em relação à moral estabelecida e amplamente seguida por aqueles a quem Nietzsche chamará de rebanho e a consequente autonomia e solidão daqueles a quem Nietzsche chamará de senhores. Ter vontades fortes, antagônicas, selvagens, monstruosas e usá-las a seu favor parece uma tarefa impossível. Mas é neste sentido que Nietzsche diz que “apenas o excesso de força é prova de força”.²²¹ Esta é a nobreza de espírito.

Em toda a ética a questão é a *educação* das vontades. É preciso saber se se é capaz de querer algo e de, para tanto, superar as demais volições que se interponham à realização de tal vontade superior. “O homem, tornado mestre de suas forças naturais, mestre de sua selvageria e de sua fúria própria: as ambições aprendem a obedecer, a ser úteis.”²²² A grande paixão, quando maestrada e usada a favor de seu possuidor ganha em estilo, torna-se espiritualizada. (Espiritualizada em um sentido amoral, isto é, trabalhada, aprimorada, aperfeiçoada e tornada bela, de forma alguma transposta a um patamar espiritual separado de um outro patamar qualquer). É possível se cultivar os impulsos como um jardineiro.²²³ O grande estilo surge do sucesso do trabalho sobre uma paixão forte.

²¹⁹ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XI 32[9]

²²⁰ Id., “Fragments Posthumes”, XII 2[186]

²²¹ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, Prólogo

²²² Id., “Fragments Posthumes”, XIII 11[111]

²²³ Id., “Aurora”, 560

“Maestrar o caos que se é: constringer seu caos a tomar forma; a tornar-se necessidade na forma: a tornar-se lógico, simples, inequívoco, matemático, a tornar-se *lei* —: esta é a grande ambição.”²²⁴

Caos de vontade, assim Nietzsche define o homem capaz de vontades fortes, o homem não-moral. Este caos de vontade, é claro, é perigoso e não implica por si só em nada de grandioso. Mas é deste solo caótico de impulsos, de volições, de desejos arrebatadores, somente deste solo selvagem e brutal ainda presente neste bicho hoje chamado homem, é somente daí que algo pode ser produzido com a grandeza e a beleza necessárias para fazer jus àquilo que se chama vida. Vida como vontade de potência, vontade de potência como característica da vida de buscar sempre por mais potência, a vida se enaltece diante da grande paixão, do grande desejo tornado senhor de si e dos demais desejos. A tirania do desejo em relação aos demais desejos, em direção ao grande estilo. Talvez aqui a ética encontre a estética. O belo como produto de uma vida plena, vida plena como desejo pleno, beleza do desejo como beleza da vida.

Uma das grandes dificuldades deste processo é o risco de sucumbir às paixões, é o risco da anarquia interior, do desregramento e da falta de direção. Conceder liberdade aos instintos não significa realizar quaisquer desejos a qualquer momento, não significa ceder a qualquer mínima volição simplesmente porque a moral não mais os rege. Ao contrário, é importante “não confundir a *libertinagem*, o princípio do ‘*deixar acontecer*’ com a *vontade de potência* (que é o princípio contrário)”.²²⁵ Nada mais antagônico à ética da vontade de potência do que o descontrole sobre os impulsos. Nietzsche chama de metamorfose do niilismo à *libertinagem* do espírito e à *vagabundagem*.²²⁶ A liberdade concedida aos impulsos pode acarretar a perda de si mesmo e a incapacidade de fortalecimento de uma grande vontade, uma vez que os cães selvagens podem vencer a luta e se interpor ao domínio de si, mas isto não implica na necessidade de um retorno à moral. “Os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência.”²²⁷ A anarquia dos instintos, a dissociação e falta de organização entre as vontades, a carência de uma força mestra e comandante, isto tudo é

²²⁴ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV 14[61]

²²⁵ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 15[67]

²²⁶ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 13[1]

²²⁷ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como antinatureza, 2

sintoma de decadência, ou degenerescência, como Nietzsche gosta de falar, apontando para o caráter fisiológico de sua psicologia. A necessidade da moral é um sintoma da incapacidade de domínio de si, sendo assim, “não podemos mais, hoje em dia, conceber a degenerescência moral independentemente da degenerescência fisiológica”²²⁸. Mais adiante Nietzsche define degenerescência fisiológica como algumas incapacidades, como, por exemplo: “a fraqueza da vontade, a insegurança e mesmo a pluralidade de ‘personalidades’, a impotência a suspender uma reação à primeira solicitação que se apresenta e a se ‘dominar’, a falta de liberdade diante da menor sugestão de uma vontade estrangeira.”²²⁹ O que Nietzsche chama de degenerescência e doença é a incapacidade de não reagir a um estímulo volitivo. “Toda não-espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo – *tem-se* que reagir, segue-se todo impulso. Em muitos casos, esse ‘ter que’ já é enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento – quase tudo o que a *cruenza* não filosófica designa como ‘vício’ é apenas essa incapacidade fisiológica de *não* reagir.”²³⁰ Entre saúde e doença não há uma diferença de natureza, apenas de grau. A incapacidade de não reagir, a facilidade com que se cede a qualquer estímulo e se desvia, assim, de seu caminho anterior, esta anarquia dos instintos é atribuída ao esgotamento da força. “Em realidade, não há entre estes dois modos de existência [saúde e doença] mais do que diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a falta de harmonia dos fenômenos normais constitui o estado de doença.”²³¹ Em contrapartida, a organização hierárquica das vontades em direção a uma grande meta é considerado sinal de saúde. O aforismo 14[219] usado para encerrar a última seção resume muito bem esta distinção. É a esta capacidade de trabalhar as próprias paixões, sem negar nenhuma delas, mas, ao contrário, usando-se delas para uma meta própria, trabalho este a ser desempenhado pelo próprio jogo das paixões entre si, é esta capacidade de educar suas paixões, fortalecer aquelas que se quer ver vencer as que atrapalham seus objetivos, caminho este desenvolvido pelo próprio querer das paixões, isto é, pelo jogo de mando e obediência, fazer com que a paixão que se quer ver forte seja realmente fortalecida a ponto de vencer as demais, é a este processo que chamamos ética.

²²⁸ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIV 14[113]

²²⁹ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14[113]

²³⁰ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, O que falta aos alemães, 6

²³¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIV 14[65]

Em uma passagem de “*Ecce Homo*” Nietzsche aponta com clareza a relação entre a ética e a vontade entendendo-a como o caminho para se tornar quem se é. Não se trata de criar uma meta consciente ou de seguir preceitos morais diferentes de sua própria vontade. “‘Querer’ algo, ‘empenhar-se’ por algo, ter em vista um ‘fim’, um ‘desejo’ – nada disto conheço por experiência própria.”²³² É o saber ouvir a vontade, que é subterrânea e espontânea, que fornecerá as trilhas deste caminho ético. A tentativa de comandar as vontades é, em geral, uma negação racional das vontades. O caminho para a ética de Nietzsche não é consciente, “é preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos.”²³³ O caminho para si próprio é traçado pelas vontades fortes e benéficas que tomam a preponderância em casos de vida ascendente. “Entretanto, segue crescendo na profundidade a ‘idéia’ 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.”²³⁴ Esta “idéia” é a vontade, não a razão, caso contrário, a consciência faria parte do processo e a palavra não estaria entre aspas. “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é.”²³⁵ É no livre jogo das vontades entre si que surgem as vontades mestras. Contudo, é preciso ser alguém de vontades fortes para que a mais forte seja capaz de fazer um grande trabalho. A vontade organiza a multiplicidade sem exterminá-la e usa, como vimos, até mesmo seus cães selvagens a seu favor, mas sem sucumbir, apenas dominando o caos. É preciso ter uma multiplicidade caótica de vontades fortes, mas este é apenas o solo inicial da ética. Seu desenvolvimento culmina com o estabelecimento de uma forte hierarquia a partir da vontade mais forte. “Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade que, no entanto é o contrário do caos.”²³⁶ O tornar-se quem se é o trabalho de uma vontade pelo domínio em busca de sua máxima espiritualização. Mas, é um trabalho da vontade.

A liberdade frente à moral abre espaço para a vontade, para a vontade própria. A vontade já foi apresentada como uma proposta interpretativa mais qualificada do que a

²³² Nietzsche, “*Ecce homo*”, Porque sou tão inteligente, 9

²³³ *Ibid.*, 9

²³⁴ *Ibid.*, 9

²³⁵ *Ibid.*, 9

²³⁶ *Ibid.*, 9

verdade moral para o texto da realidade, isto porque a natureza é amoral, a vontade de potência é amoral, a vida é amoral. Assim, Nietzsche chama a moral de antinatureza e diz que “faremos bem em estudar nosso organismo em sua imoralidade.”²³⁷ Este estudo, que nos aparece como o estudo da vontade de potência, mostra não só que “as funções animais são com efeito dez milhões de vezes mais importantes do que todos os bons estados e cumes da consciência”²³⁸, pois são mais importantes no processo de “*intensificação da vida*”, mas mostra também que este mesmo processo de intensificação da vida, este direcionamento sempre por mais potência não só é uma característica natural da vida, como é plenamente amoral. A moral é uma invenção humana que, a partir de juízos criados historicamente, se propõe a julgar a vida. Contudo, não há como culpabilizar a vida por ela ser o que é. “É preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado.*”²³⁹ Não é possível a uma vontade não se expressar em toda sua potência a cada instante, o que a moral tenta fazer é, justamente, esta separação entre a vontade e aquilo que ela pode, a vontade passa a negar a si mesma a partir de estados morais da consciência. “O indivíduo, visto pela frente ou por detrás, é um pedaço de destino, uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo o que advém e será.”²⁴⁰ Se vida é vontade de potência, se o valor da vida não pode ser apreendido pelo vivente e se o desejo é uma forma de expressão da vontade de potência, então, não há como moralizar a vida sem destituí-la de sua potência própria. Ao contrário, é preciso “ousar ser tão imoral quanto a natureza”²⁴¹

1. Estudar Nietzsche traz consigo o reconhecimento de seus próprios limites. Quando nos deparamos com os limites de nossa dureza, de nossa coragem, de nossa força, enfim: a dificuldade de aceitar a impotência própria, o ponto a partir de onde não mais se consegue avançar, por falta de força, coragem ou dureza, como já disse. Não ser tão duro quanto possível nas coisas que se leva a sério. Não ser tão corajoso diante de um desafio, não ser

²³⁷ Nietzsche, “Fragments Posthumes”, XIII 11[83]

²³⁸ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 11[83]

²³⁹ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 2

²⁴⁰ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 6

²⁴¹ Id., “Fragments Posthumes”, XIII 10[53]

tão guerreiro. A hesitação, o sobressalto, a impotência, o ponto onde cedemos; somos constantemente colocados diante de nosso limite. Será possível encarar este momento... e recuar?

2. É possível que não se chegue a estes momentos. Basta não seguir a si, basta buscar a paz nos valores estabelecidos, a paz do rebanho. Dar espaço à vontade, ao caos, às paixões implica o aprender a lidar com tais forças. Quem não segue o instinto não encontra seus limites. Quem não vive o instinto, não conhece suas afecções, suas preferências, não conhece aquilo que alimenta seu próprio espírito. Este, não sofre a impotência. Ama-a. Deseja-a como o ideal mais nobre da sociedade, pois assim, sente-se seguro e confortável.

3. Quem segue a fome de seu desejo corre o risco de ser devorado por ele. Mas, isto não é um motivo para não segui-lo, e sim para espiritualizá-lo. O ponto onde negamos nosso desejo é o ponto da fraqueza e da falta de coragem. Se o homem é um caos de vontade, negar a vontade é negar a si. Afirmar a vontade é elevá-la à sua máxima potência, espiritualizá-la. É neste caminho que também encontramos nosso outro limite, o de nossa grandeza.

4. Quando se solta um cão selvagem interior ele nos ataca. Somos, no primeiro momento, tomados pela vontade de seguir este desejo, pois, há muito, vinha pedindo satisfação. Porém, os porões da moral, até então, o mantinham enjaulado. A moral pode ser uma forma segura de se prender um cão selvagem, mas a segurança não é o objetivo de uma ética trágica.

5. No momento em que um cão selvagem é solto, ele se depara com as demais vontades atuantes e dominantes. Em geral, esta vontade selvagem é antagônica às vontades atuais. Caso contrário, não haveria necessidade de tê-la mantida aprisionada. A luta, então, ocorre. Por vezes o cão vence, por vezes, as vontades anteriores retomam-lhe o comando. A questão é saber qual a força de cada uma dessas vontades.

6. Se um cão selvagem dominar por completo a vida, é porque se tratava de um desejo realmente forte e porque a vontade comandante anterior não era tão forte assim. De qualquer forma, há um caminho de grandeza mesmo para aqueles que possuem um cão selvagem como motor.

7. A purificação de que fala Zaratustra é a vitória da grande paixão sem a necessidade de se prender o cão selvagem nas jaulas de uma moral.

8. Quando se alimentam vontades dentro de si e se busca que estas se tornem grandes paixões e virtudes, a liberdade aos cães selvagens não deve impedir tais vontades em seu caminho, pois estas deverão ser fortes o suficiente para vencer qualquer outro desejo. O caminho da vontade em direção à grande paixão passa pelo enfrentamento de todos os cães interiores. Somente assim ela devém mestre.

12) Quem comanda?

Tradicionalmente, os códigos morais têm como principal característica a reflexão crítica do homem sobre suas próprias intenções e ações.²⁴² Esta reflexão busca a adequação de suas atitudes a determinados valores específicos. Neste sentido, há uma tentativa de fazer com que as ações obedeçam a regras morais e não sejam guiadas por impulso. Assim, a disciplina e o autocontrole se encontram invariavelmente presentes nos códigos morais desde os mais primitivos.²⁴³ A partir desta reflexão, Kaufmann conclui que a “auto-superação pode ser considerada a essência comum de todos os códigos morais, de ‘Totem e tabu’ à ética de Buda”²⁴⁴, esclarecendo ainda que esta definição da moralidade não determina o que é particularmente considerado como bom ou mal em cada código, apenas apresenta uma característica genérica da moralidade. “Moralidade consiste em não ceder aos impulsos: códigos morais são sistemas de injunções contra a submissão a vários

²⁴² Kaufmann, “Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist” pág. 214

²⁴³ Ibid., pág. 213

²⁴⁴ Ibid., pág. 213

impulsos, e mandamentos morais positivos sempre impõem a vitória sobre os instintos animais.²⁴⁵

Fica explícita a luta entre moral e impulsos, onde o código moral visa sempre o controle destes. Classicamente, a razão teria este papel de controle dos impulsos²⁴⁶, de forma que, por via da reflexão racional, o homem chegaria ao conhecimento dos valores bons e os seguiria, auto-superando sua condição exclusivamente animal e se aproximando da verdade. Contudo, estas visões apresentam um dualismo entre razão e impulsos. Ora, vimos que, em Nietzsche, este dualismo não existe, o que há são expressões da vontade de potência, sendo os impulsos uma manifestação desta, assim como a razão, tendo sido esta última algo que o homem desenvolveu ao longo de sua história como instrumento de fortalecimento e apropriação do existente. Sendo a razão também uma expressão da vontade de potência (assim como os impulsos) e sendo que vontade somente atua sobre vontade, então é possível que a razão participe do jogo de dominação na luta de forças por predominância. Contudo, cabe perguntar, e esta será nossa discordância com Kaufmann, qual o papel da razão no processo de maestria de si e autodomínio.

Temos que, na ética de Nietzsche, não se trata de ceder a qualquer impulso sem maiores reflexões, ao contrário, esta prática se apresenta como antagônica de sua proposta. Da mesma forma, não se trata de um controle dos impulsos em nome de valores estabelecidos. Ao contrário, é o saber ouvir e respeitar os impulsos que fornece indicações sobre as vontades comandantes em cada caso particular a despeito da moral vigente. O processo de fortalecimento ou enfraquecimento de uma vontade qualquer é resultante da correlação de forças entre as próprias formas de expressão da vontade de potência, onde, em cada vontade atuam o querer, o sentir e o pensar, assim como os afetos de comando. A dualidade razão versus impulso deixa de existir, pois ambas aparecem como manifestação da vontade de potência.

Para Nietzsche, o que é importante no trabalho sobre os impulsos selvagens é a busca pela espiritualização dos mesmos, pelo seu esmeramento. Processo que Kaufmann chama de sublimação, porém, sublimação com o significado derivado do latim *sublimare*, que quer dizer elevar. Portanto, com uma conotação diferente daquela empregada

²⁴⁵ Kaufmann, op. cit. pág. 214

²⁴⁶ Ibid. pág. 214

posteriormente pela psicanálise.²⁴⁷ Embora não seja o termo mais usado por Nietzsche, sublimação é um bom sinônimo para espiritualização. “Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’.”²⁴⁸ Trata-se da transformação de uma manifestação bruta e tosca em uma manifestação trabalhada e com estilo. Em todos os casos, não se trata de uma negação do impulso, mas seu aperfeiçoamento. “Este contraste entre abnegação, repúdio e extirpação das paixões por um lado, e seu controle e sublimação por outro, é um dos pontos mais importantes em toda a filosofia de Nietzsche.”²⁴⁹ Ou seja, Kaufmann entende que não é preciso negar os impulsos para dominá-los, ele aceita a necessidade de se abrir espaço para as paixões e impulsos como forma de fortalecimento da vida. Contudo, Kaufmann atribuirá um papel excessivo à razão neste processo.

Diante da vontade, Kaufmann diz que Nietzsche atribui um status único à razão.²⁵⁰ “Racionalidade (...) dá ao homem a maestria sobre si mesmo; e, na medida em que a vontade de potência é essencialmente o ‘*instinto de liberdade*’ (GM, II, 18), este só poderá encontrar satisfação através da racionalidade.”²⁵¹ Para Kaufmann, a racionalidade se torna o elemento capaz de dominar os impulsos e tornar o homem mestre de si mesmo. Para ele, é a razão que organiza o caos, concedendo ao homem o máximo de potência em sua vida. Contudo, o fato de o homem que bem usa a razão possuir um forte instrumento à sua disposição não implica na afirmação que a “razão é a ‘maior’ manifestação da vontade de potência, no sentido preciso de que através da racionalidade ela pode realizar seu objetivo de forma plena.”²⁵² Por mais que Nietzsche não seja um agressor da razão, como poderia parecer a alguns, nenhuma passagem de seus textos pode justificar uma afirmativa tão categórica sobre um tema tão difícil de elucidar. O fato é que Kaufmann confunde espírito (Geist) com racionalidade identificando espiritualização como um processo onde a razão seria a principal força, concluindo que “intelecto, razão e espírito aparentam ser, para ele [Nietzsche], manifestações do mesmo impulso básico ao qual nossas paixões seriam

²⁴⁷ Kaufmann, op. cit. 218 - 219. Ver também, nota 101 de além do bem e do mal

²⁴⁸ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como antinatureza, 1

²⁴⁹ Kaufmann, op. cit. pág. 223

²⁵⁰ Ibid., pág. 229

²⁵¹ Ibid., pág. 230

²⁵² Ibid., pág. 230

redutíveis”.²⁵³ Contudo, o “conceito de espírito não se refere à razão tal qual a pensa o dualismo metafísico”²⁵⁴, e o fato de Nietzsche valorizar o pensamento frio e metuculoso como talvez a maior aquisição do homem (“*Gaia ciência*”, 2 ou “*Além do bem e do mal*”, 31) ainda não significa que o controle dos impulsos se dê pela ação da razão.

Para Kaufmann, a razão deve estar tão entranhada no homem superior a ponto de se tornar sua segunda natureza, chegando ao limite de agir instintivamente pela razão. “O verdadeiro homem racional submete todas opiniões ao escrutínio da razão; ela se torna sua segunda natureza.”²⁵⁵ Com efeito, Nietzsche demonstra que é preciso pensar muito sobre os valores que se segue e sobre a própria idéia de juízo. Sua análise sobre a moral e a verdade é fortemente racional e nos convence devido à força de seus argumentos à luz da razão. Mas, o fato de Nietzsche pensar de forma racional não significa que seja a razão aquela responsável pelo controle dos impulsos. Se “a maior parte do pensamento deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”²⁵⁶, então, temos que o próprio pensamento não traz consigo o tanto de razão que Kaufmann acredita. O pensamento participa do jogo de mando e obediência e neste pensamento há também razão, mas há também muito de instinto e não vemos nenhuma indicação que nos faça pensar a razão como o instinto mais importante. Ao contrário, entendemos que “a maestria da potência consiste, então, em uma combinação de instintos.”²⁵⁷

“mas *querer* combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método. Em todo esse processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de *um outro impulso*, rival daquele que nos atormenta com sua impetuosidade (...) Enquanto ‘nós’ acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*; isto é: a percepção do sofrimento com tal *impetuosidade* pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuosos, e que seja iminente uma *luta*, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.”²⁵⁸

O intelecto aparece sempre como um instrumento a serviço dos instintos, não como o instinto fundamental. O que esta passagem mostra é que, mesmo que a razão tivesse este

²⁵³ Kaufmann, op. cit. pág. 229

²⁵⁴ Wotling, op. cit. pág. 207

²⁵⁵ Kaufmann, op. cit. pág. 234

²⁵⁶ Nietzsche, “*Além do bem e do mal*”, 3

²⁵⁷ Wotling, op. cit. pág. 207

²⁵⁸ Nietzsche, “*Aurora*”, 109

poder todo atribuído por Kaufmann, ela ainda assim estaria agindo em função de instintos e impulsos subterrâneos. A atuação da razão, qualquer que seja sua dimensão, já é uma atuação posta em movimento por instintos. O intelecto toma partido, mas a própria direção de sua ação é dada a partir do instinto do qual ela é função. “Não há causas mentais absolutamente!”²⁵⁹

A interpretação de Kaufmann mantém a dualidade razão versus impulso, por mais que os aceite como manifestações da vontade de potência. “Ambos, impulso (paixão) e razão (espírito) são manifestações da vontade de potência; e quando a razão supera os impulsos não podemos falar do casamento de dois princípios diversos, mas da auto-superação da vontade de potência.”²⁶⁰ Por fim, por mais que bem interprete a filosofia de Nietzsche em muitos pontos, Kaufmann não consegue sair do dualismo metafísico clássico. Isto porque ainda precisa de uma espécie de porto seguro em relação ao impulso. Atribuir prioridade aos impulsos implica em perder este fiador último da boa sociabilidade e Kaufmann prefere não correr o risco. Lembremos que uma das coisas em relação às quais Nietzsche se opôs com mais veemência foi a equação socrática em que: razão = virtude = felicidade.²⁶¹

Avaliando o processo da má consciência, Kaufmann conclui que: “Para se tornar poderoso, para ganhar liberdade, para dominar seus impulsos e aperfeiçoar a si, o homem deve antes desenvolver o sentimento de que os impulsos são maus.”²⁶² Neste ponto haveria uma cisão no homem que, por um lado quer realizar seus impulsos, mas, por outro, não pode em nome da sociedade. Contudo, Kaufmann se esquece de que o processo da má consciência (do qual falaremos no próximo capítulo) inicia-se pela imposição tirana de valores por parte de um grupo guerreiro e bárbaro sobre outro menos forte e que, neste processo, não há a preocupação em fazer prevalecer os valores pacíficos de uma sociedade qualquer, ao contrário, daí conclui-se que qualquer lei e qualquer valor são arbitrários e impostos pela violência. Se a má consciência é necessária nos primórdios da sociedade, isto se deve pela imposição de regras contratuais e sociais em um período pré-histórico e não por uma decisão deliberada dos cidadãos.

²⁵⁹ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, Os quatro grandes erros, 3

²⁶⁰ Kaufmann, op. cit. pág. 235

²⁶¹ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 4.

²⁶² Kaufmann, op. cit. pág. 253

Para Kaufmann, é preciso negar os instintos e depois se tornar racional por instinto. Nada mais contrário à ética de Nietzsche. “Auto-superação não estará completa com o homem dizendo: quero sublimar meus impulsos. Primeiro ele precisa marcar a fogo um Não em sua própria alma; ele precisa marcar seus próprios impulsos com desprezo e se tornar consciente das contradições do bem e do mal.”²⁶³ Está claro que Kaufmann nega, por medo, a prioridade dos impulsos na filosofia de Nietzsche. Por mais que o processo de nascimento da má consciência tenha sido necessário nos primórdios da sociabilidade, a espiritualização da qual fala Nietzsche não se assemelha ao recalçamento dos instintos animais daquele período. Tampouco a razão foi o fio condutor deste processo. Ao contrário, a própria razão começa a nascer a partir do processo de violentação pré-histórica do bicho-homem sobre si mesmo em busca da criação de uma memória.²⁶⁴ Processo do qual a má consciência é uma consequência. O surgimento da má consciência não pode, então, ser relacionado a um controle racional dos impulsos, pois está se falando de um animal ainda pré-histórico, o bicho-homem, não do homem. A razão é um dos elementos construídos pela mudança, mas esta mudança se sustenta sobre o uso excessivo da violência, não sobre a razão. Justamente aí se encontra o erro de Kaufmann neste ponto. O uso da violência criador da má consciência se deu, com efeito, pela impossibilidade do uso de outras formas de controle, somente assim começa a existir a memória, a consciência e a própria razão. Além disto, mesmo em nossos dias a espiritualização dos instintos ainda é entendida por Nietzsche como algo antinatural e precisa ser trabalhada. “É em sua natureza selvagem que o indivíduo se refaz melhor de sua desnatureza, de sua espiritualidade...”²⁶⁵

Diante do primado das paixões, Kaufmann é incapaz de aceitar que é no próprio jogo pulsional que se desenvolve o processo de controle dos impulsos. Melhor dizendo, é na luta dos próprios impulsos entre si que ocorre o jogo de dominação, onde, quando um impulso não se realiza é por fraqueza ou porque outro impulso a ele se sobrepôs e lhe dominou. Este ponto é muito interessante, pois a tradição filosófica sempre entendeu que a razão controlava os impulsos e esta razão seria ainda capaz de apresentar o conhecimento dos valores bons, chegando assim à moral. Nietzsche não nega a razão, nem seu papel no jogo dos impulsos por preponderância. Se o pensar participa daquilo que Nietzsche entende

²⁶³ Kaufmann, op. cit. pág. 253

²⁶⁴ Nietzsche, “Genealogia da moral”, II, 3.

²⁶⁵ Id., “Crepúsculo dos ídolos”, Máximas e flechas, 6

por vontade e este pensar, por mais que seja em sua maioria instintivo, traz também a razão, então a razão participa da vontade. De forma que nesta disputa por dominação a razão também desempenha seu papel. Porém, não como Kaufmann gostaria.

Sabemos que “em todo ato de vontade há um pensamento que comanda”²⁶⁶, contudo, “a vontade não é apenas um *complexo* entre sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.”²⁶⁷ Nos parece claro que na luta por mando, tanto o pensamento quanto o afeto desempenham seus papéis. A razão no pensamento pode ajudar a refletir sobre os caminhos a se seguir e sobre os impulsos a se fortalecer, mas os próprios impulsos se fazem ouvir e a razão não é nem de longe uma espécie de juiz e bom ponderador. O que ocorre é que Kaufmann não consegue aceitar a teoria da vontade de potência em toda sua tragicidade, ele precisa torná-la palatável, sociável, passível de ser aceita como uma teoria respeitável socialmente. Diante do primado dos desejos e paixões ele recua, não é capaz de aceitar uma teoria que não só conceda liberdade aos cães selvagens, mas que aponte esses monstros esplendidos como a força mais importante. Kaufmann quer segurança. Somente o medo de sucumbir às paixões pode levar a uma supervalorização da racionalidade. “Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de riguer*, era seu *último* recurso.”²⁶⁸ A maneira como Kaufmann interpreta Nietzsche faz de sua ética algo semelhante a este último recurso de doentes. Porém, trata-se aqui de conseguir criar um homem capaz de lidar livremente com seus impulsos sem aprisioná-los pela racionalidade e sem sucumbir a eles. É aí que reside precisamente a tragicidade e toda dificuldade da questão. A liberdade *não* é racional.

Quando analisamos a crítica que Nietzsche faz às tentativas de apreensão da verdade por parte das teorias metafísicas do conhecimento o papel da razão torna-se mais claro a nós. Pois o cerne da crítica de Nietzsche é que não é possível se atingir a verdade pela razão, ao contrário, é apenas como instrumento que a razão se reporta a algo que o próprio homem criou e depois chamou de conhecimento ou verdade. A razão, portanto, não nos dá

²⁶⁶ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 19

²⁶⁷ Ibid., 19

²⁶⁸ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, O problema de Sócrates, 10

acesso a nada mais grandioso do que as demais manifestações do corpo, ao contrário, somente nos é dado nosso mundo de desejos e paixões e é a partir destas que Nietzsche formula suas hipóteses. “A superestimação da razão sobre os instintos é a expressão mais clássica do desequilíbrio do corpo, desta perda de centro de gravidade.”²⁶⁹ Lembremos o que Nietzsche reprovava em Sócrates:

“uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates — aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo.”²⁷⁰

A grande mudança operada por Sócrates na Grécia consistiu, justamente, em que as pessoas passaram a agir apenas racionalmente e não mais por instinto. Sob a influência de Sócrates os sentimentos tradicionais responsáveis pela serenojovialidade grega iniciavam sua desvalorização. Sócrates observou que os grandes homens com quem conversava, estadistas, oradores, poetas e artistas seguiam suas profissões e agiam basicamente por instinto e os criticou.

“ ‘Apenas por instinto’: por esta expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condenou tanto a arte como a ética vigentes; para onde quer que ele dirija seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a desestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fimbria com todo o respeito.”²⁷¹

A proposta de controle racional para as paixões enfatiza o caráter intelectual do jogo pulsional. Ora, nossa tese critica fortemente esta visão e busca apresentar uma outra que se sustenta principalmente sobre o aspecto impulsivo e corpóreo. Entendemos, inclusive, que um dos principais objetivos de toda a filosofia de Nietzsche foi tentar fazer com que os homens voltassem a considerar seus impulsos e seu corpo com um olhar sadio, sem que fossem arrebatados por estes de forma a perecer simplesmente. Com isto, Nietzsche entendia estar não só devolvendo ao homem a boa consciência para a vida, — boa

²⁶⁹ Wotling, op. cit. pág. 133

²⁷⁰ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 15.

²⁷¹ Ibid., 13.

consciência que Kaufmann parece achar impossível de ver restaurada sem um colapso civilizacional – mas também entendia estar redirecionando todo o caminho cultural de nossa época. As considerações negativas sobre o desejo pela moral racional sempre diminuíram o homem. Um homem de vontade forte e livre, encontrado consigo mesmo, não só terá benefícios próprios, mas, principalmente, será peça chave na transformação cultural de todo um povo. A cultura, por mais que se desenvolva em trabalhos intelectuais de alto nível começa sempre pela atenção aos instintos básicos do homem, isto é, pela ética, e esta ética é uma ética a ser aprendida primeiramente no corpo, a partir dos impulsos. “É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura do lugar *certo* – *não* na ‘alma’ (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disto...”²⁷²

A consideração moral sobre a vida, em quase todos os casos, teve um direcionamento para o controle negativo das forças inatas do homem. A filosofia e as religiões aparecem munidas de argumento racionais ou místicos e, na medida em que foram morais, tiveram a forte tendência a promover o enfraquecimento dos desejos e, conseqüentemente, da vida. Contudo, a vida é algo cuja valoração por parte do homem é impossível. É impossível a este ser vivente proferir um juízo correto sobre sua própria condição existencial. “Seria preciso estar em uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível.”²⁷³ Mesmo assim, a história da filosofia mostra uma forte tendência para a culpabilização da vida a partir de interpretações no mínimo duvidosas. Nietzsche percebe a fortíssima influência das religiões e filosofias em nossa cultura e vê com uma agudez psicológica fora do comum os males que elas causam na própria capacidade de desenvolvimento do homem. Sua crítica à verdade, não só desmascara esta farsa, como mostra a quem serviu a moral por todo este tempo. Ao apresentar a verdade como antropomórfica, termina-se por retirar o solo que servia de justificação para a moral e esta aparece agora desprovida de seu alicerce fundamental. Nietzsche pretendeu livrar o homem da moral para que este pudesse iniciar o caminho para uma ética e uma cultura nova. Isto

²⁷² Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, *Incursões de um extemporâneo*, 47

²⁷³ *Ibid.*, *Moral como antinatureza*, 5

porque percebeu que este movimento de negação do desejo e culpabilização moral da vida era produto de um determinado tipo de indivíduo. Justamente aquele que não tem força para se expressar nega o desejo como algo mal em si. Se é impossível viver sem criar valores, sem ter algo como bom ou ruim para si, a valorização negativa das características mais básicas e naturais do homem só pode ser fruto de uma vida para a qual tais atributos são um problema. “Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas sintoma de uma determinada espécie de vida”.²⁷⁴

Em continuidade a seu trabalho, Nietzsche traçou os caminhos percorridos por aqueles que criaram a moral e as religiões negadoras da vida, para mostrar que estas não somente não são eternas como, ao contrário, possuem uma história crua e bastante imoral segundo seus próprios critérios. A esta busca histórica pelo surgimento da moral e da valorização negativa da vida Nietzsche chamará de genealogia. O trabalho histórico-psicológico de Nietzsche mostrará que a moral ou a religião que condena a vida são sintomas de determinadas formas de vida. “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito.”²⁷⁵ O próximo capítulo trará o estudo mais detalhado desta sintomatologia da moral, isto é, a busca por desvendar quais impulsos estão por trás das considerações morais mais aceitas. Nosso trabalho buscará apontar para a história da origem dos valores morais depreciadores da vida e também para um momento mais recente, onde tais valores superiores começam a perder seu crédito e desencadeiam um sentimento niilista de vazio existencial e perda de valor.

“Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? Pela primeira vez como *um todo* –, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente. A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade.”²⁷⁶

²⁷⁴ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como antinatureza, 5

²⁷⁵ Ibid., Os ‘melhorementos’ da humanidade, 1

²⁷⁶ Nietzsche, “Ecce homo”, Aurora, 2