

André Luiz Bentes

Nietzsche: a Arte e o Poder de Criar Valores

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida

Rio de Janeiro
Setembro de 2015

André Luiz Bentes

Nietzsche: a Arte e o Poder de Criar Valores

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Marcela Figueiredo Cibella de Oliveira

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Rosa Maria Dias

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Profa. Rosana Suarez

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas –
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de setembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

André Luiz Bentes

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) em 2006. Linha de pesquisa: Estética. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio De Janeiro (PUC-Rio). Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Cultura.

Ficha Catalográfica

Bentes, André Luiz

Nietzsche: a arte e o poder de criar valores / André Luiz Bentes ; orientador Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida. – 2015.

155 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Nietzsche. 3. Criação. 4. Linguagem. 5. Vontade de poder. 6. Valor. I. Osorio, Luiz Camillo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Laís, pela vida.

Agradecimentos

Agradeço aos meus familiares, que me apresentaram à existência de modo que eu me tornasse quem tenho sido.

Ao meu orientador, Luiz Camillo Osorio, pela serenidade, confiança e por todo apoio que me prestou.

À Katia Muricy, pelo incentivo fundamental ao primeiro passo desta tese.

Aos diversos professores que me conduziram ao prazer da reflexão.

Aos amigos, que fizeram do tempo e do espaço mais do que problemas filosóficos para mim.

À CAPES e à PUC-Rio, por terem viabilizado esta pesquisa.

Resumo

Bentes, André Luiz; Almeida, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de (Orientador). **Nietzsche: a arte e o poder de criar valores**. Rio de Janeiro, 2015. 155 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo tem como foco o pensamento de Nietzsche a partir dos seus escritos destinados à publicação. Nosso objetivo geral consiste em apontar aproximações e distanciamentos entre as suas concepções de *arte*, *linguagem* e *valor*. Nesse percurso, nos dedicamos a interpretar a noção de *vontade de poder*, com a expectativa de que, na medida em que ela é apresentada como a *hipótese* de uma “forma básica de vontade”, seja possível trazer à tona o aspecto irreverente da filosofia de Nietzsche. A partir disso, nosso objetivo específico consiste em investigar a sua proposta de *tresvaloração de todos os valores*, para avaliar o aspecto volátil da sua concepção de *hierarquia*, tendo em vista a possibilidade de se afirmar que Nietzsche mesmo tenha consumado a sua proposta para a *tarefa do filósofo* e, portanto, tenha criado valores.

Palavras-chave

Nietzsche; Criação; Linguagem; Vontade de poder; Valor.

Abstract

Bentes, André Luiz; Almeida, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de (Advisor). **Nietzsche: the art and power of creating values**. Rio de Janeiro, 2015. 155 p. PhD Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study focuses on Nietzsche's thought, on the basis of his writings that were destined for publication. Our general goal consists in pointing out the similarities and differences among his conceptions of *art*, *language* and *value*. The notion of *will to power* is approached on our route, hoping that, as this notion is presented as the *hypothesis* of a “basic form of life”, the irreverent aspect of Nietzsche’s philosophy is highlighted. Then, our specific goal consists in investigating his proposal of *transvaluation of all values*, seeking to assess the volatile aspect of his conception of *hierarchy*, bearing in mind the possibility of claiming that Nietzsche himself had consummated the *task of the philosopher* and that, therefore, he created values.

Keywords

Nietzsche; Creating; Language; Will to Power; Value.

Sumário

Introdução.....	10
------------------------	-----------

1. Arte enquanto criação

1.1. Considerações prévias.....	19
1.2. O nascimento da tragédia.....	20
1.3. Humano, demasiado humano.....	25
1.4. A gaia ciência.....	32
1.5. Além do bem e do mal/ Genealogia da moral.....	38

2. O valor da linguagem

2.1. Considerações gerais.....	45
2.2. Estilo, símbolo, metáfora, interpretação.....	48
2.3. Corpo, conhecimento, consciência, crueldade.....	54
2.4. Má consciência, sujeito, cultura, história.....	58
2.5. O poder de nomear.....	63

3. Vontade de poder como paródia

3.1. O sentimento de poder.....	69
3.2. Vontade.....	74
3.3. Vontade de poder.....	84
3.4. Hipótese como paródia.....	94

4. A criação de valores

4.1. Os ideais ascéticos.....	99
4.2. A nova hierarquia.....	111
4.2.1. A qualidade das forças.....	112
4.2.2. Moral e linguagem.....	116
4.2.3. A última virtude.....	117
4.2.4. O valor da saúde.....	120
4.2.5. O valor inestimável.....	123
4.2.6. A criação de valores.....	128

Conclusão.....	139
-----------------------	------------

Referências bibliográficas.....	145
--	------------

Apêndice

Sócrates e a moral: entre Diógenes Laércio e Nietzsche.....	149
---	-----

Garatujei meus pássaros até a última natureza.
Notei que descobrir novos lados de uma
palavra era o mesmo que descobrir novos lados
do Ser.
As paisagens comiam no meu olho.

Manoel de Barros

Introdução

Em um tratado escrito ao Rei Luís II e enviado a Nietzsche em 1869, Richard Wagner considera as massas como incapazes de promover a cultura na história, servindo, inclusive, como verdadeiros empecilhos para ela na medida em que “precipitam a queda da cultura adquirida” (HALÉVY, 1989: 61). Intitulado *Do Estado e da Religião*, o texto pressupõe alguns valores iluministas, como o sacrifício dos homens do presente em nome de um futuro, mas diferenciando-se por defender a tese de que a ilusão deve ser o artifício por meio do qual as massas, ainda que inconscientemente, servirão à cultura. Sua referência é o funcionamento da própria natureza, pois “ninguém compreende seus objetivos, no entanto, todos os seres os servem” (idem). Os instintos são considerados ilusões por onde os seres sacrificam-se voluntariamente à natureza. O patriotismo e a religião são então apontados como artifícios que cumprirão o mesmo papel, no que tange ao homem comum em relação à cultura. Isso garante a sua placidez frente à tragédia da existência. O nobre, por sua vez, “o homem de valor, o homem de exceção”, “encontra-se de uma forma quase diária nesse mesmo estado em que o homem comum perde a esperança de viver e recorre ao suicídio” (ibidem: 61-62).

A analogia a que recorre Wagner não significa muito mais do que aquilo que propicia o próprio surgimento da filosofia moral: a separação entre o homem e a natureza. Em termos schopenhauerianos caberiam aqui *representação* e *vontade*. A idealização da natureza é o que permite a Wagner atribuir um intento por trás dos instintos dos seres vivos e assim considerá-los imersos em uma ilusão, no *véu de maia*. O homem de exceção é aquele que julga as ilusões e, frente ao perigo de “dar as costas ao mundo”, a arte aparece “para reconfortar os nobres e alimentar-lhes a firmeza” (ibidem: 62).

Não é difícil identificar, nos trechos acima, alguns aspectos valorativos que estarão presentes ao longo da obra de Nietzsche: a depreciação das massas frente aos homens raros é o que aqui mais nos chama a atenção. Em seguida, o apontamento da ilusão como estimulante à vida. O diagnóstico de Nietzsche em relação à cultura moderna parece ser precoce e a sua filosofia se apresentará como uma persistente busca por um bálsamo de esperança perante a ameaça do niilismo.

Os seus textos serão ensaios constantes nesse sentido e a *vontade de poder*¹ a sua expressão mais artística, apresentada como uma personagem, a partir de diferentes máscaras. A sua peculiaridade será a sutileza de propor uma *reavaliação dos valores modernos* em concomitância com a proposta da *reavaliação de todos os valores*. Isso significa dizer que, na medida em que nos parece ser construída como uma obra de arte, a *vontade de poder* consiste na criação de um valor que afirma a criação de valores como a tarefa suprema do filósofo, que serve de metáfora ao processo fisiológico, à superação, à vida e ao próprio movimento incessante de todas as coisas, ao devir.

A *criação*, em Nietzsche, parece ser o termo perante o qual os demais valores se submetem, afinal, os valores são criados pelos seres humanos. O que pode nos parecer óbvio hoje o motivou a escrever uma obra com essa ênfase: *Humano, demasiado humano*, pois “a vida não é excogitação da moral, ela quer ilusão, vive da ilusão” (NIETZSCHE, 2000: 08). Partindo do pressuposto de que os valores sejam crenças análogas ao sistema nervoso, isto é, interpretações, a criação de valores consiste na determinação das hierarquias que constituem as avaliações. Na medida em que essas hierarquias culminam em razões,² é papel do filósofo, logo, mediar e promover a interação dos diversos modos de reflexão sobre “o valor das valorações até agora existentes” (NIETZSCHE, 1998: 46).

A nossa hipótese é que, muitas vezes apresentada sob o termo *arte*, a *criação* seja enaltecida como o aspecto mais valioso da vida, em muitos momentos sendo considerada a sua principal característica. A *vontade*, que na juventude era um termo utilizado por Nietzsche para referir-se tanto à *vida* quanto ao indivíduo, anos mais tarde muda somente de posição em uma escala de valores

¹ Essa é a nossa opção para *Wille zur Macht*. Seguiremos, sobretudo, Paulo César de Souza, que explica a sua escolha por meio de uma comparação com a tradução tradicional por *Vontade de potência*. Em nota, ele argumenta que “a questão é qual termo – “poder” ou “potência” – tem maior amplitude de sentido, que mais o aproxime do original. Pois *Macht* é usado por Nietzsche em todas as acepções conhecidas de “poder”: capacidade, autoridade, império, domínio, força militar, força física ou moral, influência, eficácia”. Ele acrescenta que o termo “potência evoca, edominantemente, vigor biológico-sexual, nação forte e soberana e noções de física ou matemática”. (NIETZSCHE, 2005: 200-201). Em sua tradução brasileira do *Nietzsche* de Martin Heidegger, Marco Antonio Casanova também opta por *Vontade de poder* dizendo que “em primeiro lugar o termo utilizado por Nietzsche simplesmente não é o termo potência. Em alemão há pelo menos duas palavras que podem ser usadas para designar potência: *Potenz* e *Leistung*. Todavia, a palavra utilizada por Nietzsche é *Macht*, que significa literalmente poder” (cf. nota 01, HEIDEGGER, 2010: 05).

² Bernard Reginster concebe que, em termos fisiológicos, os desejos consistiriam em *razões*: “Se um objeto é bom na medida em que ele é capaz de satisfazer um desejo, então os desejos são, neles e deles mesmos, razões” (REGINSTER, 2006: 99).

que busca afirmar a vida em seu caráter efetivo e não mais se refere a uma vontade metafísica, nem mesmo como brincadeira de artista. A vontade individual não cria. Toda criação é metáfora da *vontade de poder*, que é metáfora da *vida*, que é metáfora do corpo que interpreta as suas sensações. *Arte* é a palavra que recorrentemente significa em Nietzsche o *ato criador*.

Se tomarmos o corpo como ponto de partida, como fonte primária de analogia, nos caberá a pergunta: Qual o valor de cada tábua de valores sob a ótica fisiológica? Sobre esse aspecto, Nietzsche pondera que a avaliação de “algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número)” resultaria em uma hierarquia valorativa fundamentalmente diversa caso o interesse “se tratasse de formar um tipo de homem mais forte” (idem). Nesse caso específico caberá ao filósofo pensar (sob o ponto de vista da vida, enquanto metáfora da afirmação do corpo) sobre o valor desses valores. Isto significa dizer que o próprio enaltecimento do valor da ótica fisiológica pode resultar em diferentes hierarquias.

Segundo Bernard Reginster, Nietzsche concebe que “nossos valores são interpretações feitas do ponto de vista dos nossos afetos”, ou seja, de “nossas paixões e desejos” (REGINSTER, 2006: 98). Esses afetos constituem razões a partir das quais estipulamos uma avaliação. Mas em que sentido um valor potencializa ou enfraquece a vida? Estimula a saúde ou a doença? Responder essas questões já significa criar novas avaliações sobre os valores. Nisso consiste a tarefa do filósofo, para Nietzsche. Mas terá ele próprio cumprido em vida essa tarefa? Terá ele criado valores?

Em Walter Kaufmann encontramos uma resposta categórica para nossa questão: “Nietzsche nos oferece valores novos? [...] A resposta é não” (KAUFMANN, 1974: 110). O seu argumento considera que as virtudes apontadas por Nietzsche já existem em pensadores precedentes e que a sua *tresvaloração de todos os valores*³ “não significa uma tábua de novas virtudes” (idem), mas “uma

³ É assim que Paulo César de Souza traduz *Umwertung aller Werte*, em *O anticristo*. Em nota, o tradutor esclarece que ela lhe parece hoje “um tanto rebuscada, não soa natural como a expressão original soa para um alemão, e talvez algo mais simples como “reviravolta dos valores” fosse mais adequado” (NIETZSCHE, 2007: 149). Para justificar a manutenção da sua tradução por *tresvaloração*, outrora utilizada em *Ecce Homo*, ele se refere à sua nota correspondente à *Umwertung der Werte* (tresvaloração dos valores), onde explica que “o substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo *Umwerten*. *Werten* = avaliar, valorar. O prefixo *um* indica movimento

guerra contra os valores até então aceitos” (ibidem: 111). A partir daqui parece inevitável que algumas questões sejam colocadas: não há uma hierarquia de valores contida na proposta de uma guerra contra os valores vigentes? Será possível destruir valores sem se possuir um valor que impele à destruição de outros, isto é, sem criar novas relações de valor entre as diversas interpretações? Em último caso: destruir uma interpretação já não significa necessariamente *criar* outra?

A criação de uma tábua de valores parece significar que haja uma intenção prévia à própria criação, uma vontade de construir um novo modelo de organização humana. Mas esse não parece ser o caso de Nietzsche, pois aquele que cria valores o faz porque *pode* e não porque quer. E se Nietzsche criou ou não uma hierarquia de valores, certamente não o fez como uma tábua de novas virtudes, uma vez que é pressuposta como sadia uma permanente reavaliação de todos os hábitos vigentes, por uma crítica dos valores morais, onde “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (NIETZSCHE, 1998: 12). Assim, nos interessa identificar os valores proeminentemente expressos ao longo do seu pensamento (como pressupostos para o seu pensamento) e refletir como isso pode ser relacionado com a sua recorrente alusão ao poder criador que constitui a *arte* e que se apresenta em seus textos pela novidade da sua linguagem filosófica.

Ao reunirmos a arte e os valores estamos investigando se é possível afirmar que os modos como Nietzsche expõe seu pensamento já não trariam consigo uma determinada hierarquia de valores que, ainda que implicitamente, constituiriam aquilo que ele propõe para o futuro da filosofia: a *tresvaloração de todos os valores*. Contudo, o seu objetivo não seria dobrar as diversas perspectivas às suas, uma vez que o “correlativo da criação dos valores não pode ser, em nenhum caso, a sua contemplação, mas deve ser a crítica radical de todos os valores em curso” (DELEUZE, 1976: 45).

circular, retorno, queda ou mudança”. Paulo César diz que *tres* é uma variante de *trans*, “que transmite ideia de “movimento para além ou através de”. No entanto, *tres*, além de ser mais sóbrio, pode sugerir mais, como nas palavras *tresler*, *tresnoitar*, *tresvariar*”. Ele ainda acrescenta que são “justificáveis, em maior ou menor grau” as traduções por *transvaloração*, *transmutação*, *reavaliação* e *inversão*. Retornando ao *Anticristo*, o tradutor argumenta, por fim, que “*tresvaloração* dos valores corresponde mais à grandiosidade que esse evento (ou ideia) tem para Nietzsche” (NIETZSCHE, 1995: 120).

A partir da distinção entre o pensamento ativo e o reativo, entre a afirmação e o ressentimento, Nietzsche não esconde as suas próprias avaliações. A moral do escravo é aquela que nega o exterior enquanto a do nobre afirma a sua necessidade, os seus atos. Mas a moral reativa também cria valores. Se Nietzsche propõe a *tresvaloração dos valores*, se ele incita uma guerra a todos os valores vigentes é porque tais valores, que vêm imperando há milênios, nasceram reativamente. Isso decorre de um vislumbre à identidade inerente aos juízos *nobre* e *bom*, vias pelas quais a humanidade (ou a Alemanha, ou a Europa) poderá readquirir a sua saúde, a atividade de um tempo onde as suas crenças se relacionavam com a afirmação dos instintos. Os valores seriam, portanto, crenças, interpretações fisiológicas, que culminam em modos de se relacionar com os afetos.

Se os valores, estes modos de crer, são criados, então podemos identificá-los como ativos ou reativos e reavaliá-los. Essa *tresvaloração*, no entanto, exigirá outras crenças e o que Nietzsche parece propor é que a afirmação da atividade, outro nome para o que ele denomina como *vida*, é o que *melhor* serve de remédio ao niilismo latente na modernidade. Se toda moral é arbitrária, é criada arbitrariamente, então o que nos leva a determinar valores que negam a vida? Nietzsche aponta essa criação reativa como um ato de vingança, historicamente, como a “rebelião escrava na moral” onde “reside a importância do povo judeu” que realizou “esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios” (NIETZSCHE, 2005: 83). A vingança sacerdotal dos judeus resultará no cristianismo e o que preocupa Nietzsche são os sintomas de pessimismo que aparecem na modernidade, na arte e na filosofia moderna, sobretudo.

A busca pelas origens,⁴ primórdios, isto é, pelos modos como as interpretações culminam em valorações, caracteriza o projeto genealógico de Nietzsche. Mas o que nos revela a sua parcialidade no que concerne ao valor das valorações é a sua perspectiva da *afirmação da atividade*, pois “a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa” (DELEUZE,

⁴ Pensamos aqui em *origem* [*Herkunft*] a partir da leitura de Michel Foucault: “*Herkunft* é o tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo”. Em sua característica busca pelo uso de uma linguagem intuitiva frente à abstração conceitual, Nietzsche encontrará na genealogia um modo de apontar os diferentes ângulos que constituem a *origem*. Assim, “a análise da proveniência permite dissociar o EU e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 1979: 20).

1976: 44). Pela *negação* temos o poder de criar o ressentimento, reativo, que culminará no niilismo. O poder de criar, portanto, parece servir de analogia ao próprio *dever*, enquanto o poder de criar valores é a analogia que culmina em um sentido determinado ao *dever* e não admite imparcialidade.

A partir disso, nos parece fundamental perguntar pelo movimento valorativo de Nietzsche em relação ao contexto semiótico que lhe é apresentado pela modernidade. Isto significa refletir, caso a *tresvaloração de todos os valores* assuma o papel de uma declaração de guerra aos valores vigentes, se ela é característica (ou necessária) aos períodos decorrentes de valorações que negam a atividade. Caso isso proceda, o que significa a nota que encerra a *primeira dissertação* da *Genealogia da moral*?⁵ De que *futuro* Nietzsche está falando ao apontar a “futura tarefa do filósofo”: determinar a hierarquia dos valores? Afinal, até onde vai o otimismo de Nietzsche? Essa reflexão nos conduzirá ao aspecto duplo da *tresvaloração*: o de reavaliar o valor dos valores como um tipo de proposta permanente e simultaneamente propor uma nova avaliação para os valores do seu tempo. A sua filosofia é um projeto para a saúde dos sadios e propõe “o afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura” (NIETZSCHE, 1998: 114). A saúde não é proveniente apenas da determinação de uma hierarquia, mas de uma relação natural de forças que prevalecem. A hierarquia, a inversão, a guerra, a *tresvaloração dos valores*, são instrumentos e ferramentas daquele que se preocupa em proteger a si e aos seus iguais, os modernos não contaminados:

“Para que nós, meus amigos, ao menos por algum tempo ainda nos defendamos das duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós precisamente – o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem” (idem).

⁵ Nesta nota, Nietzsche revela o desejo de que a sua obra colabore para que “alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos histórico-morais, instituindo uma série de prêmios acadêmicos” (NIETZSCHE, 1998: 45). Além de propor uma integração interdisciplinar “entre filosofia, fisiologia e medicina”, tendo em vista o problema “do valor das valorações até agora existentes”, em sua linguagem caracteristicamente hiperbólica, Nietzsche concluirá que “todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores” (ibidem: 46).

O nojo e a compaixão são afetos oriundos de valores estabelecidos na cultura moderna, como a vergonha dos instintos, de crueldade, sobretudo, de modo que a má consciência é uma tangente por onde a crueldade volta-se contra si própria e pela piedade que elege a maioria, os contaminados, como referência para a igualdade. Esses são, para Nietzsche, os principais sintomas de perigo para a humanidade, fundados na moral reativa, por onde jamais se alcançaria “o supremo brilho e potência do tipo homem” (ibidem: 13). Seria o caso de se afirmar que alcançar “esse brilho e potência” consistiria no valor mais elevado para Nietzsche?

Assim como Nietzsche parte da genealogia da moral como meio para questionar o valor da moral,⁶ nos parece coerente investigar os valores implícitos às ferramentas de combate ao niilismo e acreditamos que apenas ao levarmos em conta também a sua *linguagem*, estaremos aptos para interpretá-lo proficuamente, como, por exemplo, no caso da sua consideração sobre a diferença de valor no que concerne ao bem da maioria e ao bem dos raros: “tomar o primeiro como de valor mais elevado em si, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses” (ibidem: 46).⁷ Seria o segundo caso *de valor mais elevado em si*?

A escolha de uma investigação que verse sobre a *arte* e a *criação de valores* se justifica na hipótese de que, ao reunir os diferentes momentos reflexivos de Nietzsche, ela nos oferece indícios sobre aquilo que julgamos ser o principal aspecto inovador de sua filosofia: a sua linguagem, o seu *estilo*. Joseph Peter Stern denominou-o como “literário-filosófico” (STERN, 1978: 93).⁸ Os modos como Nietzsche, ao longo de sua obra, apresenta os seus pensamentos – por utilizar aforismos, metáforas, por ter muitas vezes posições contraditórias a respeito de um mesmo assunto – implicam em seu método genealógico de analisar as interpretações sob quantas perspectivas lhe forem possíveis, seguindo sempre a

⁶ CF. NIETZSCHE, 1998: 11: “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos)”.

⁷ Essa citação corresponde à nota da *Primeira dissertação* da *Genealogia da Moral*. Trazemos isto à evidência por acreditarmos que uma *nota* de Nietzsche mereça uma atenção diferenciada, pelo destaque que pode deslocar a interpretação do seu estilo.

⁸ J. P. Stern interpreta que a intenção da linguagem de Nietzsche é “deixar falar o processo do vir-a-ser, afastar tanto quanto possível a descrição da vida das origens e destino incertos e catastróficos da existência, até à custa da própria coerência intelectual”. Para ele, a distinção da obra de Nietzsche e “a verdadeira esfera de sua influência imensamente ampla e frequentemente avassaladora, reside em seu modo médio de linguagem, que imagino podermos denominar ‘literário-filosófico’” (STERN, 1978: 93).

via da avaliação. Por considerar a seriedade como um sintoma de alguma dificuldade enfrentada pela vida, seus textos não raro se apresentam como paródias aos pontos de vista que exigem seriedade, aos princípios morais, como um tipo de estratégia que, ao invés de simplesmente refutá-los, os despotencializa pela ótica do bom humor.

Sem levar em conta a sua concepção de linguagem não seria frutífera a aproximação entre as noções de *arte*, *poder* e *valor* em Nietzsche, nosso objetivo específico, pois esbarraríamos em impasses insolúveis, como, por exemplo, e mais uma vez, a determinação arbitrária de fases onde se encontram as posições definitivas de Nietzsche sobre tais noções. Nosso interesse não é apenas identificar o que Nietzsche disse sobre esses temas, pois é nosso pressuposto que eles constituam a forma do seu pensamento. Nossa hipótese é a de que o valor atribuído ao *poder de criar*, enquanto *afirmação da atividade*, constitua uma unidade em Nietzsche, que culmina na sua proposta da *tresvaloração de todos os valores*. Se Nietzsche escreve é porque ele cria. E só cria porque pode. E o valor que reúne *criação* e *poder* é o da *necessidade*, típica das “naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento” (NIETZSCHE, 1998: 31). O homem forte é aquele que não pode “levar a sério por muito tempo seus inimigos” (idem), pois ele é a natureza ativa. O homem forte se sente feliz, não precisa “construir artificialmente a sua felicidade, persuadir-se dela” (ibidem: 30), pois ele é a natureza afirmadora. Acreditamos que essas sejam algumas pistas daquilo que compõe a sua *nova hierarquia*.

Assim, pretendemos investigar os diferentes momentos da produção nietzschiana com o fim de compreender se será correto afirmar que Nietzsche nos oferece uma nova hierarquia de valores nas suas obras e se, ao menos em parte, tal hierarquia se mantém em todo seu período produtivo. Pretendemos estabelecer associações entre os diferentes momentos com esse intuito, tendo como foco as suas considerações sobre arte e linguagem, relacionando-as recorrentemente às suas reflexões sobre *vida*, *cultura* e *moral*.

A concepção de *Vontade de poder* parece-nos exprimir simbolicamente as rupturas inerentes à capacidade criativa, e, por isso, nos propomos a analisar os diferentes momentos da filosofia de Nietzsche sob esta perspectiva, buscando trazer à tona o que ela pode significar quando interpretada sob a ótica do humor,

como um tipo de paródia aos princípios da metafísica e da filosofia analítica. Acreditamos, enfim, que reunir as reflexões sobre a arte e a criação de valores nos ofereça a abrangência necessária para que possamos acompanhar e compreender, ainda que em algum grau, no que consiste a novidade do seu pensamento.

1. Arte enquanto criação

1.1. Considerações prévias

Se for razoável afirmar que a filosofia de Nietzsche esteja, de um modo ou de outro, relacionada à arte em toda a sua extensão, como um problema comum atrelado, ainda que indiretamente, à vasta temática abordada pelo filósofo, então julgaremos ser até mesmo inevitável que a compreensão sobre este ponto específico da sua filosofia esteja implícita a toda investigação acerca das suas demais concepções, aparecendo recorrentemente no sentido de *criação*.

Percorreremos nesse capítulo uma seleção de publicações de Nietzsche que apresentam de modo propositivo reflexões sobre a *arte*, o *estilo*, a *cultura*, a *linguagem* e a *moral*, obedecendo a sua cronologia, com o fim de apenas situarmos panoramicamente o aparecimento de determinados conceitos e evidenciar diferenças e aproximações entre eles. Nosso objetivo específico será investigar as valorações proeminentes em suas obras a fim de averiguarmos a possibilidade de afirmar que haja uma hierarquia (ou mais) no seu pensamento, na medida em que a *criação* parece ser o termo perante o qual os demais valores se submetem.

Ao reunirmos arte e valor, juventude e maturidade, nos deparamos necessariamente com o estilo de Nietzsche, o que nos remete à sua concepção de linguagem. Do mesmo modo, somos conduzidos a observar como a sua proposta de recriar valores parece já equivaler a uma criação de valores, que tendemos a analisar como uma constante em toda sua obra.

Esclarecemos que não incluímos aqui *Assim falou Zaratustra*, para que nos reservemos a analisar separadamente esta obra particular posteriormente. Evitamos também citar os seus fragmentos publicados postumamente, a partir de suas anotações pessoais, por acreditarmos que o desafio de estudar o pensamento de Nietzsche parte da necessidade de se estabelecer um critério sobre o uso dos seus textos e, com isso, salvo alguma exceção, nos limitaremos a percorrer as publicações por ele previstas.

1.2. O Nascimento da tragédia

É seguro que ao tratarmos tudo o que vive devemos levar em conta o seu inerente processo de maturação, que sucede ao seu nascimento e precede o seu perecimento. A filosofia de Nietzsche parece nascer de uma hierarquia que privilegia a arte como a “tarefa suprema e atividade propriamente metafísica desta vida” (NIETZSCHE, 1992: 26). Em sua primeira publicação, *O nascimento da tragédia*, as influências de Schopenhauer e Wagner se apresentam através dos valores preponderantes que enaltecem a arte, sobretudo a música, como aquilo que pode servir de referencial para uma justificativa do valor da existência das coisas. Dado isso, a história da arte deve ser pensada de modo que gere, além de conceitos, intuições que expressem o seu desenvolvimento nas diferentes culturas. O modo que Nietzsche encontra para exprimir os seus valores é o de partir de uma genealogia da arte e tomar a procriação como metáfora para a sua premissa argumentativa: a arte provém de uma ‘luta incessante’ onde tendem a intervir ‘periódicas reconciliações’, tal como a gestação resulta da ‘dualidade dos sexos’.⁹

O mundo dos deuses gregos oferece a Nietzsche as figuras que suprem o seu esforço de favorecer a *ciência estética*, de filosofar não apenas por meio de conceitos, mas também por intuições, pela “certeza imediata da introvisão [*Anschauung*]” (ibidem: 27).¹⁰ Considerados os deuses da arte, *Apolo* e *Dionísio*, além de corresponderem consecutivamente à arte plástica e à música, associação por onde se gera o teatro, servem de ponto de partida para que se pense o valor da obra de arte, representada aqui pela *tragédia ática*. Dos deuses gregos aos impulsos [*Triebe*]¹¹ da natureza: *apolíneo* e *dionisíaco*; com esse salto Nietzsche coloca o corpo como um antagonismo de universos artísticos: do *sonho* e da

⁹ Cf. NIETZSCHE, 1992: 27.

¹⁰ Parte integrante do primeiro parágrafo da primeira publicação de Nietzsche, este trecho nos chama a atenção para o esforço explícito de fazer uso de uma linguagem que não alcance “apenas a inteligência lógica”, mas também a imediatidade intuitiva, que tendemos a analisar como um aspecto fisiológico. Em nota, Jacó Guinsburg esclarece a sua opção por traduzir *Anschauung* como *introvisão*: “A tradução corrente desta palavra, “intuição”, perde a referência visual, embora conserve o significado de conhecimento imediato” (nota 17: 146).

¹¹ Jacó Guinsburg traduz *Trieb* por impulso. Em nota, ele esclarece que “preferiu-se sempre traduzir *Trieb* por impulso e não por instinto, devido à carga biologizante que este último vocábulo encerra, ainda que o limite conceitual entre ambos nem sempre seja muito nítido em Nietzsche” (nota 16: 146). É relevante ressaltar que *Trieb*, segundo o dicionário *Langenscheidts*, pode assumir o sentido de *mola* ou *motor*, quando associado a *Feder*; e também de *força motriz*, quando associado a *Kraft*.

embriaguez. Com isso ele dá início à sua estética intuitiva, que valoriza “as produções sempre novas” frente a toda discórdia.

A realidade da existência está para o filósofo como o sonho está para o artista. Em ambos os casos de modo intuitivo, fisiológico. O princípio de individuação, tema tradicional da metafísica, que Schopenhauer concebe como o *tempo* e o *espaço*,¹² assume em *O nascimento da tragédia* o papel de *princípio de atualização do que aparece*, como se as imagens bastassem por si só para constituir as diferenças entre o que existe, tanto na realidade da existência, quanto no mundo dos sonhos. O privilégio do olho que vê (ainda que metaforicamente) se torna evidente para diferenciar objetos, a partir dos diversos pontos de vista. Tal privilégio se coloca frente ao usual vocabulário kantiano, que pensa o tempo e o espaço como as *formas puras da sensibilidade*, ou seja, o que Schopenhauer chamará de *principium individuationis*, em *O mundo como vontade e representação*. Desse modo, Nietzsche mais uma vez privilegia as referências fisiológicas frente aos conceitos, ou melhor, reavalia a própria forma conceitual a partir da fisiologia, se esforçando em partir de uma linguagem intuitiva para construir o seu pensamento de juventude, ainda que apenas como um exercício, pois ele não deixará de recorrer, nesse período, ao vocabulário metafísico tradicional, mesmo que para atribuir-lhe um significado diverso, como veremos em seguida.

É pelo estado da *embriaguez* que as diferenças individuais são suprimidas, de modo que, na música e na dança, artista e obra de arte tornam-se um só e todas as imagens são desveladas: o valor supremo da realidade da existência só pode ser experimentado na medida em que ela é simultaneamente *artista* e *obra*, quando o sujeito e o objeto se fundem. Nada pode ter mais valor do que o incessante movimento de criação e destruição das coisas como condição da existência. Esta é a nossa hipótese: que este movimento seja o critério de Nietzsche para propor, ainda que de modo velado, uma justificativa estética da existência, oriunda da sabedoria trágica. Nesse sentido, o valor da existência se justifica somente a partir daquele movimento, daquela luta incessante entre individualidade e dissolução

¹² Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer declara fazer uso do termo *principium individuationis* a partir da tradição escolástica: “... chamarei ao espaço e ao tempo – segundo uma velha expressão da escolástica, para a qual atraio a atenção, de uma vez por todas – *principium individuationis*, visto que é por intermédio do espaço e do tempo que aquilo que é um só e semelhante na sua essência e no seu conceito nos aparece como diferente, como vários, tanto na ordem da coexistência, como na da sucessão” (2005:121-122).

das formas, aparecimento e desaparecimento, de modo que apenas “como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (ibidem: 47). Para Marco Antônio Casanova, essa justificativa ocorre “porque viabiliza a apreensão da ilusão como um modo pleno e não como um modo deficitário de ser” (CASANOVA, 2003: 136), de modo que, por não haver qualquer possibilidade de justificativa plena do mundo em sua eternidade, senão a estética, esteja aberto então o caminho para a afirmação da existência enquanto tudo o que surge e perece. Nietzsche já nos dá indícios, aqui, do que será recorrente em sua filosofia: propor mudanças de pontos de vista que façam jus a alguma reavaliação, ou seja, buscar avaliações que se relacionem com perspectivas necessariamente novas.

Em *O nascimento da tragédia*, a obra de arte imita “os estados artísticos imediatos da natureza” (NIETZSCHE, 1992: 32), o *sonho* e a *embriaguez*, e o artista é categorizado como onírico (apolíneo), extático (dionisíaco) ou trágico (apolíneo e dionisíaco). Contudo, os “impulsos artísticos da natureza”¹³ são hierárquicos e toda arte figurativa, assim como tudo o que se constitui como imagem, serve de véu para o ‘mundo dionisíaco’, onde o simbolismo corporal expressa a ‘essência da natureza’. Um dos argumentos centrais do livro é o de que “o grego conheceu e sentiu os horrores do existir”, o desaparecimento inevitável de tudo o que existe e é apresentado pela sabedoria do Sileno, que se refere aos humanos como “estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento” (ibidem: 36). A consciência da morte inevitável, do desaparecimento eminente de tudo o que é individual, é um conhecimento que pode conduzir à negação da vida, ao pessimismo que faz preferir “não ter nascido, não ser, nada ser”. Contudo, outro poder está atrelado a tal conhecimento: o poder da transfiguração, que o homem grego pôs à prática “para que lhe fosse possível de algum modo viver” através da “resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (idem).

A criação artística é tratada aqui como algo fundamental ao desenvolvimento da cultura ocidental, por ter tornado possível, através de um mundo de deuses, a inversão do sentimento de negação da vida. Ao contrário disto, a arte valoriza a existência ao promover o prazer na aparência, pois assim

¹³ Vale ressaltar que Nietzsche se refere a esses “impulsos artísticos” [*Kunsttriebe*] como “poderes artísticos [*künstlerische Mächte*] que irrompem da própria natureza” (NIETZSCHE, 1992: 32). Acreditamos ser relevante perceber essa relação entre *Triebe* e *Macht* já em *O nascimento da tragédia*.

elogia o movimento de sucessão incessante de imagens que constitui a realidade empírica, na medida em que imita esse processo de redenção na aparência frente ao destino inevitável e inverte o valor inerente à sabedoria trágica.

No que tange a uma hierarquia na criação artística, o jovem Nietzsche elege a *melodia* como “o que há de primeiro e mais universal” (ibidem: 48). Referindo-se à *canção popular*, ele enaltece o poder de criar imagens na melodia para em seguida apontar a *linguagem* como mera imitação de um desses dois universos, fazendo jus ao seu projeto de favorecer uma linguagem que não se restrinja a conceitos e diferenciando uma linguagem apolínea (épica) de uma linguagem dionisíaca (lírica). Contudo, todo esse percurso é finalmente admitido como um método de se localizar no *labirinto*, “pois é assim que devemos designar a origem da tragédia grega” (ibidem: 51).

Nesse momento devemos também nos colocar a pergunta sobre o que nos impele a acompanhar o percurso argumentativo de *O nascimento da tragédia*. Bem, é seguro que não buscamos aqui uma teoria da arte definitiva ou sequer uma indicação definitiva do pensamento de Nietzsche. Antes, pretendemos trazer à luz os valores enaltificados em sua primeira obra e o que nela pode ser compreendido como a *criação* propriamente nietzschiana. Acreditamos que o elogio à arte, como “atividade propriamente metafísica desta vida” (NIETZSCHE, *op. cit.*), assumo o papel de premissa para uma atribuição de sentido afirmativo à existência das coisas, na medida em que essas somente se justificam esteticamente, isto é, o devir incessante além de ser justificado é também enaltificado como criação de um deus artista. Gilles Deleuze irá pensar como *força* o que o jovem Nietzsche chega a chamar de *deus* e, neste caso, o devir pode ser compreendido como obra de relações de forças já em *O nascimento da tragédia*,¹⁴ pois a partir da emergência de sentidos tão diversos “uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela”, por onde se impõe a exigência da “arte delicada mais rigorosa da filosofia, a interpretação pluralista” (DELEUZE, 1976: 04).

Ao desenhar as origens labirínticas da tragédia grega, Nietzsche encontra no coro ditirâmico um ponto de partida: este “coro de transformados” *esquece* seus aspectos individuais e torna-se a própria força da natureza a descarregar-se

¹⁴ Cf. DELEUZE, 1976: 03: “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças (os deuses) que delas se apoderam”.

em dança, música e palavra. O esquecimento de si característico da embriaguez dionisiaca promove a sensação de unidade, de tornar-se um só com o *Uno-primordial*, que podemos compreender como uma mudança de perspectiva do indivíduo, como a assunção do ponto de vista da totalidade. Esse processo fisiológico-estético consiste em uma experiência de preponderância da *melodia* e da *harmonia*, por onde o mundo das formas se apresenta como a sua expressão simbólica, de tal maneira que “somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético” (ibidem: 141).

A tragédia nasce, portanto, de uma experiência extática de dissolução da individualidade que gera imagens, de modo análogo ao movimento criador das forças a se atualizar a cada instante. O drama se apresenta como a atividade estética que, por excelência, representa a verdade da natureza. O valor do fluxo ininterrupto do devir é enaltecido e transfigurado como experiência e não apenas por meio da contemplação, mas a ponto da arte se confundir com a vida, de modo que, por conhecer o substrato de tudo o que existe, fonte de todo o sofrimento, somente a arte “tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (ibidem: 56).

Assim, é recorrente que o valor atribuído à arte, ao longo da obra em questão, esteja relacionado à afirmação da vida individual, do prazer de viver, da aparência, da saúde do corpo. O saber não conduz senão ao abismo da existência individual e o enredo de diversas tragédias é enunciado como demonstração disso. O sofrimento comum a todas as individualidades decorre de saber que “a vida infinita é ela própria a construtora, a organizadora que fixa formas para seguidamente as destruir” (FINK, 1988: 19). Mas, assim como as forças que constituem o devir glorificam a si mesmas por meio das individualidades que criam, ao se objetivarem em sua multiplicidade, o artista, esse imitador da natureza, em seu poder de transfigurar sofrimento em prazer, é eleito como representante maior da glorificação da existência e como protetor da sanidade daquele que almeja conhecer a natureza, pois “o prazer de vir a ser do artista, a alegria da criação artística a desafiar todo e qualquer infortúnio, é apenas uma luminosa imagem de nuvem e de céu que se espelha sobre um lago negro de tristeza” (NIETZSCHE, 1992: 66-67).

Por meio da máscara dos seus heróis, que Nietzsche concebe como representações de Dionísio, a tragédia grega cria a metáfora de uma “justificação do mal humano” pela apresentação da “contradição no âmago do mundo” (ibidem: 67). A arte promove uma nova perspectiva sobre a existência individual e a reavalia sob a ótica da unidade de todas as coisas. A reavaliação estética serve de remédio ao pessimismo na medida em que a própria arte é concebida “como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação” (ibidem: 70) e, com isso, se enaltece, por analogia, o próprio movimento incessante do devir: a *criação*.

1.3. Humano, demasiado humano.

Seis anos após *O nascimento da tragédia*, em 1878, Nietzsche publica o livro que marca o início do que se concebe como a sua fase madura: *Humano, demasiado humano*. Segundo Karl Schlehta, somente neste livro destinado a *espíritos livres* Nietzsche iniciaria sua *obra* propriamente dita, pois apenas a partir daí “ele teria começado a encontrar o seu caminho, o caminho de sua missão” (SCHLECHTA, 1960: 14). Em *Ecce homo* (1888), dez anos após ter publicado o *livro para espíritos livres*, Nietzsche faz uma afirmação contundente em relação a este livro: ele é o “monumento de uma crise. [...] quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza” (NIETZSCHE, 2003: 72). Todavia, mais uma vez o elogio da criação irá fazer-se notar pela analogia entre destruição e gestação.

O começo da elaboração deste marco na sua filosofia é concomitante com o primeiro festival de Bayreuth (1876). Nietzsche começara a se libertar da avassaladora influência wagneriana sobre a sua produção juvenil e, se podemos afirmar, a libertar-se da sua própria juventude e, com ela, qualquer resquício da febre nacionalista que assolava a Alemanha naquele período.¹⁵ A obra juvenil de

¹⁵ Anna Hartmann Cavalcanti, em sua tradução de *Wagner em Bayreuth*, comenta o gradual distanciamento de Nietzsche em relação a Wagner a partir de 1873, até o seu rompimento em 1878: “Nietzsche irá se posicionar ante as tendências nacionalistas que passam a predominar em Bayreuth, criticando o projeto wagneriano de fundar uma nova cultura a partir do “autêntico

Nietzsche, incluindo os quatro ensaios que precedem o *livro para espíritos livres*, as *extemporâneas*, se caracteriza pela crítica da cultura moderna, mas ainda mantém o elogio à arte wagneriana, cujos espectadores sentem que “sua pátria está em outro lugar, não neste tempo, assim como é em outro lugar que encontram seu sentido e sua justificativa” (NIETZSCHE, 2009: 40). Percebemos, contudo, como um traço desse período, algumas características que já acompanharam Nietzsche anteriormente e aqui se manterão: como o enaltecimento da experiência criadora, a crítica à modernidade, a preocupação com o valor da existência e um uso da linguagem que privilegia o seu aspecto intuitivo.

Por isso, não podemos aqui acompanhar Karl Schlechta sobre um ponto específico, a saber, o de que Nietzsche iniciaria a sua obra apenas com a sua publicação de 1878.¹⁶ É por isso que a publicação de *Humano, demasiado humano*, para nós, envolve uma reflexão fundamental sobre a possibilidade de que haja uma unidade de estilo em Nietzsche e, inclusive, essa é a nossa hipótese para considerarmos a sua *obra*, isto é, que a criação de Nietzsche, a novidade de seu pensamento, está no modo como ele considera as questões filosóficas e não apenas nos argumentos que utiliza ou nos temas que aborda. Isto significa dizer: Nietzsche geralmente reavalia as diversas intensidades em torno de um problema, considerando os seus diferentes ângulos e o que parece mudar bruscamente no seu estilo é o pressuposto do referencial herdado pela tradição. O que Nietzsche abandona na sua maturidade é parte dos seus *valores*, ou melhor, ele se preocupa em não fazer uma filosofia que pressuponha valores absolutos e que se esforce somente por justificá-los. Contudo, a filosofia deve levar em conta que não há reflexão que não traga consigo uma avaliação, que não há valor que não seja crença, que não há crença que não seja humana, até que os filósofos possam, então, agir “como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ser humano” (NIETZSCHE, 2000: 14).

A diferença fundamental de *Humano, demasiado humano* é que agora o estilo de Nietzsche volta-se contra si mesmo. A genealogia, a extemporaneidade, a

espírito religioso alemão” e enfatizando a sua principal consequência: a transformação da arte em um mero instrumento de reforma e regeneração moral” (2009: 14).

¹⁶ Todavia, acompanhamos a posição de Karl Schlechta sobre a necessidade de se ter certo cuidado ao utilizar os *Fragments postumos* de Nietzsche. Schlechta salienta que Nietzsche teve tempo e oportunidade de expor e reavaliar o seu pensamento em suas publicações, além de, nos *Fragments*, “não haver nenhum pensamento central novo a se descobrir” (SCHLECHTA, 1960: 13). Para ele, há até mesmo uma exigência “de compreender o pensamento profundo de um autor exatamente como ele quis que fosse tornado público” (ibidem: 14).

linguagem intuitiva, a tresvaloração, se nos permitirmos antecipar estes nomes, não se limitam às diferenças entre as culturas, às considerações estéticas, éticas, históricas, pedagógicas, metafísicas. Nietzsche aplica o seu método em si mesmo ao reavaliar as suas próprias crenças e começa a perceber que todas estão submetidas a um antropomorfismo, que são todas interpretações, valorações, perspectivas. Liberta-se, então, de qualquer pretensão filosófica que não priorize a *afirmação* de um ponto de vista e se permite escrever um livro de *aforismos*. Já em suas primeiras linhas faz uso do seu martelo novo:

“... a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda.” (NIETZSCHE, 2000: 15).

A filosofia histórica (e psicológica) é aquela que leva em conta necessariamente a cabeça humana que a pensa e as diversas relações que constituíram as possibilidades de origens das crenças que as determina. A partir daí parece natural a sua aproximação com a *ciência*, característica de *Humano, demasiado humano*, que, no entanto, pela sua desconfiança à metafísica e à moral, representa uma barreira ao projeto teleológico kantiano em sua suposição de um aperfeiçoamento moral da humanidade no futuro, a partir da polidez dos hábitos no presente, como uma consequência inevitável. Algumas perguntas são colocadas por Nietzsche no sentido desta desterritorialização do pensamento científico: “para quem ainda existe, atualmente, a rígida obrigação de ligar a si e a seus descendentes a um lugar? Para quem ainda existe um laço rigoroso?” (ibidem: 32). Pela comparação entre as diferentes culturas, em diferentes momentos históricos, Nietzsche contrapõe à ideia de *necessidade* de progresso a

noção de *possibilidade* de progresso de uma cultura. Cabe ao homem moderno decidir para onde trilhar e inventar a sua própria cultura.¹⁷

Na medida em que os laços não são mais rigorosos, o progresso possível de uma cultura certamente não ocorrerá sob um jugo moral, ao contrário, e aproveitamos para apontar já aqui uma característica explícita do método genealógico, pois “não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse dos objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas [...] tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente” (ibidem: 34). O progresso possível terá como critério a comparação entre as culturas sob a ótica da *criação*, inclusive em sua reatividade, por onde padrões de comportamento estabelecidos como definitivos serão apenas seus empecilhos, que terminam por servir-lhe, na medida em que se constituem como processo de superação. Contudo, no que nos é lícito intervir nesse processo, podemos propor: frente às necessidades morais do cristianismo que foram incorporadas à filosofia moderna, se temos o intuito de sermos agentes ativos do progresso, “é melhor recorrer à arte para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimentos” (ibidem: 35).

É importante enfatizar o aspecto *perspectivístico* que também aparece nesse momento da produção nietzschiana. Se “partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (ibidem: 36), isso não significa que haja um objetivo que deva ser alcançado, uma necessidade a ser suprida, mas apenas uma possibilidade que se apresenta a partir do contraste entre culturas, por uma perspectiva específica. O indivíduo que assumir a ótica da humanidade pode ser levado ao desespero, “pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum” (ibidem: 40). E o problema central de *O nascimento da tragédia* reaparece: e “a verdade não se torna hostil à vida?” (idem).

Propor que a *arte* sirva de transição da *filosofia religiosa* à *ciência filosófica* significa apontar uma possibilidade que se apresenta pela comparação de pontos de vista, cujos efeitos também concernem às diferenças de *temperamento*, uma vez que “o temperamento de um homem decidirá quanto ao

¹⁷ No aforismo 24 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche contrasta a antiguidade com a modernidade pelo caráter inconsciente e acidental no qual a cultura antiga se desenvolvia, enquanto tal desenvolvimento é uma opção consciente para o mundo moderno. Em seguida ele conclui que há uma ruptura entre essas duas vias de desenvolvimento, considerando como “fantasia romântica” o termo progresso aplicado às “originais culturas nacionais fechadas” (2000: 33).

efeito posterior do conhecimento” e “o conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer” (idem). Reavaliar o valor da existência se torna uma tarefa saudável, mas que exigirá um “temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre” e, ainda, que se renuncie “a quase tudo o que tem valor para os outros homens” (ibidem: 41).

Sob a ótica histórica e psicológica, cabe à filosofia interpretar uma cultura (ou sua transição) levando em conta o corpo humano e suas motivações, isto é, o *prazer* e o *desprazer*, a *inclinação* e a *aversão*, enfim, tudo o que constitui o ser humano como um permanente avaliador e com isso reavaliar o próprio conhecimento e as suas condições de possibilidade. Wolfgang Müller-Lauter analisa o *conhecer perspectivista* como um antagonismo em relação à objetividade antinatural do conhecimento em si, absoluto: “a completude, segundo os pressupostos de Nietzsche, só poderá ser relativa” e “com a exigência de uma nova objetividade, abre-se também um espaço ilimitado para as pretensões da diversidade perspectivista” (MÜLLER-LAUTER, 2009: 115-116). Designando essa nova objetividade a partir de uma “genealogia da objetividade”, Müller-Lauter aponta para um tipo de inocência que brota a partir do antagonismo moral, de modo que o “homem vindouro”, esse da *ciência filosófica*, não é aquele que se limita a “apagar o passado da época moral, mas que, ao contrário, assume-o em si, para transmutá-lo em algo novo” (ibidem: 114).

Se a arte pode auxiliar uma transição entre culturas, isso ocorre porque ela “tece um vínculo entre épocas diversas e faz os seus espíritos retornarem” (NIETZSCHE, 2000: 116). O que a arte revolve em uma cultura é o seu ânimo e seria apenas ingenuidade esperar qualquer transição cultural que não levasse isso em conta, ou seja, que desconsiderasse o aspecto psicológico característico de cada época. Nietzsche precisa estar particularmente envolvido com o seu tempo para que seja um intempestivo. Seu pano de fundo é a modernidade e a possibilidade de progresso: “a arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno” (ibidem: 117). O Iluminismo significa uma transição e agora os homens já sentem o peso que essa transição representa, a partir do enfraquecimento do sentimento metafísico e religioso.

Cabe-nos então pensar a que *arte* Nietzsche está se referindo e a qual *transição* ela impele. Se a arte grega transfigura em prazer a miséria humana e valoriza a “mentira” como remédio à desmedida de ânimo e intelecto daquele

povo, até que surja um Sócrates e um cristianismo, é de se esperar que um Beethoven suspire melancolicamente por um momento em sua arte àquela zona de conforto a qual ele próprio (e a sua cultura) representa uma transição¹⁸. Essa *arte da transição* parece assumir não apenas a sua própria transitoriedade, mas a transitoriedade como condição da existência, de modo que cabe a ela mesma a função de criar valores e jamais de ter de submeter-se a um valor absoluto, por mais cômodo que isso possa ser.

Apenas na medida em que temos em vista o projeto de Nietzsche, sua consciência histórica, sua preocupação com a saúde da cultura moderna, impregnada pela possibilidade de progresso e até mesmo pela crença na sua *necessidade*, é que poderemos refletir sobre uma afirmação afiada já no primeiro aforismo do capítulo que trata *Da alma dos artistas e escritores*. Ao mirar na recorrente alusão ao milagre da criação, a inspiração do artista, Nietzsche vê como um *artifício enganoso* do artista tudo o que nele suscita à impressão de que a obra tem uma origem sobrenatural:

“Está fora de dúvida que a ciência da arte deve se opor firmemente a essa ilusão e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista” (ibidem: 115).

Não cabe ao filósofo que leva em conta a história e a psicologia tomar os conceitos como dados, ao contrário, o que o diferencia do metafísico é admitir que tudo o que é cultural foi criado, construído, e que, a partir desta constatação, não se pode fugir a uma tarefa eminentemente interpretativa. Sendo assim, como valorizar o que na arte ainda significa herança religiosa? Uma interpretação isolada da passagem acima pode nos conduzir a intermináveis especulações sobre o que Nietzsche chama de *arte* e de *artista*. Desde a primeira linha de sua primeira publicação ele já indicara como a *ciência estética* deveria ser mais intuitiva e, sendo assim, se permite fazer um uso afirmativo de noções como *ilusão* e

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, 2000: 118-119. Nesse aforismo intitulado *A arte torna pesado o coração do pensador*, Nietzsche analisa uma passagem da *Nona sinfonia* que indicaria “o sonho da imortalidade” e se refere à religião ou a metafísica como a “amada perdida”. Mais a frente, no aforismo 155, Nietzsche parte das anotações de Beethoven para valorizar o trabalho do artista, neste caso a partir dos diversos esboços que compõem uma sinfonia, por exemplo, frente à inspiração.

falsidade, em um sentido diverso ao da passagem acima citada, como características inerentes a qualquer manifestação artística. Estas noções o ajudam a enaltecer o que há de fisiológico na criação, como o *prazer* e o acúmulo de *energia produtiva* que podem irromper inesperadamente no ato criador.

Se, por um lado, a criação é enaltificada, “o desejo incessante de criar é vulgar” (ibidem: 141). O poder de criar, tal como Nietzsche elogia, está associado a um desprendimento entre autor e obra. Não que a obra não possua uma autoria, mas ela deve possuir por si só a capacidade de servir de analogia ao movimento incessante, ao devir, por apresentar-se como atividade, como fogo que continuará a arder e que manterá viva a centelha da criação, pois “o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe” (Idem). O que se concebe como valioso é o ato criador, tal como era estimulado no ginásio romano, por onde “preparava-se para a arte pela única via correta – a prática” (ibidem: 139). Com isso, o poder de criar, como nas obras de juventude, não se relaciona à vontade, mas ao ato. Nesse sentido, a palavra *arte* se consolida no vocabulário nietzschiano como *ato criador*, de modo que “não pode haver filósofo que não seja ao mesmo tempo artista” (KOFMAN, 1985: 90).

Sejam quais forem as conclusões sobre a arte a que chega Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, elas estarão partindo de uma perspectiva histórica e psicológica. Sem deixar de considerar os *grandes talentos*, Nietzsche lembra que “não devemos estar muito seguros de nossa crença na qualidade de qualquer artista que seja” (ibidem: 123). Seja qual for a valoração, ela estará subordinada às nossas crenças. Nosso sentimento e nosso julgamento tomarão sempre arbitrariamente algo como critério, por intermédio de um ponto de vista específico, e isso não será diferente no que se refere à crítica de arte. O contrário disso levaria ao “decréscimo na fruição da arte”,¹⁹ pelo misticismo metafísico atribuir uma origem inexplicável à criação artística, o que inibe o que pode haver de frutífero na crítica, uma vez que os fenômenos estéticos “também ficam não avaliáveis entre si, pois cada qual se torna inexplicável” (NIETZSCHE, 2008: 27). Por isso, ainda vale lembrar: as obras de arte também são demasiadamente

¹⁹ No aforismo 28 de *Humano, demasiado humano II*, intitulado *Com que tipo de filosofia se estraga a arte*, Nietzsche distingue a “fruição da arte” da “crua satisfação de uma necessidade apenas através de um provar e distinguir bastante aguçado”. Percebe-se, aqui, a exaltação do aspecto fisiológico ativo da criação artística frente ao desejo de suprir uma falta, “uma fome vulgar, que o artista busca saciar com alimento cada vez mais grosseiro” (2008: 27) e que termina por se relacionar com o próprio valor da obra de arte.

humanas, mas o seu valor se deve, sobretudo, ao implícito elogio à existência de todas as coisas.

1.4. A gaia ciência

É chegado mais um momento de nos colocarmos frente à reflexão acerca de algumas diferenças encontradas nos diversos momentos da produção nietzschiana. Isso se põe por nos reservarmos a analisar a sua obra considerada por muitos especialistas como ímpar, por constituir um tipo de elo entre *Humano demasiado humano* e *Assim falava Zaratustra*, além de possuir a maior variedade de modos de exposição do seu pensamento.²⁰ Devemos ressaltar que a *A gaia ciência* foi primeiramente publicada em 1882, dividida em quatro livros, e ampliada em 1886 em mais um capítulo. Além disso, um aspecto fisiológico é aqui determinante: trata-se de um momento em que o nosso filósofo afirma recuperar a sua saúde, consistindo a obra em questão em “um canto de convalescença de alguém que muito sofreu e agora sente que lhe volta o vigor” (NIETZSCHE, 2001: 334).²¹

Em se tratando de um autor que recorrentemente chama atenção para o corpo, como constituinte de todo o pensamento, uma mudança de perspectiva oriunda da doença ou da saúde não deve passar despercebida, no que diz respeito à análise do seu percurso produtivo, especialmente se temos com foco a arte, o ato criador, cuja dimensão fisiológica foi por ele tão acentuada. Os pensamentos, Nietzsche chega a afirmar, podem até mesmo ser considerados como “sintomas de determinados corpos” (ibidem: 12). Assim, parece natural que as diferentes avaliações possam ser relacionadas a determinados estados fisiológicos, ou seja, pensamento e corpo não se separam, mas se potencializam em uma unidade constitutiva. Nesse caso específico, a “ciência gaia é aquela que alegremente se

²⁰ Em seu *Posfácio*, Paulo César de Souza aponta a imparidade de *A gaia ciência*, pois ela reúne aspectos do período convencionalmente chamado de *positivista*, a partir de *Humano, demasiado humano*, “e ao mesmo tempo traz intuições e questões que caracterizam a derradeira postura do autor, o seu “perspectivismo”. É também o de maior variedade formal: nele se acham versos humorísticos, aforismos, textos argumentativos, diálogos, parábolas, alegorias e poemas em prosa”. Cf. NIETZSCHE, 2001: 334.

²¹ Trata-se, aqui, de mais uma citação de Paulo César de Souza em seu *Posfácio*.

impõe limites no questionamento do mundo, para preservar e afirmar a existência” (ibidem: 334).

Se retornarmos a *Humano, demasiado humano*, a libertação de pressupostos metafísicos que aquele livro propõe representa uma reavaliação de Nietzsche da sua própria obra e de tudo o que ela significa fisiologicamente. A partir daí, se estipula que uma concepção de gênio que o considere algo sobre-humano, por exemplo, pode resultar em efeitos psicológicos no próprio como a “raiva insana frente a tentativa de compará-lo a outros” (NIETZSCHE, 2000: 126), isto é, se os efeitos serão fisiológicos:

“... para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se deem conta de sua força e da origem desta, que aprendam as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos” (ibidem: 127).

Em seu prefácio à *Gaia ciência*, Nietzsche aponta um tipo de arte dos convalescentes, em contraposição à arte dos “homens cultos, nossos ricos e governantes”: essa arte requer *jovialidade*. O artista convalescente aprendeu a “bem-esquecer, a bem não-saber”, de modo que tal arte é “ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial” (NIETZSCHE, 2001: 14). Como sinal de saúde, essa arte promove o *bom esquecimento*, o desconhecimento por meio de véus, como contraponto à vontade de verdade que não se põe limites: “nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, de uma outra arte [...], uma arte para artistas” (idem). A jovialidade se apresenta como condição de possibilidade de tal arte frente à noção de genialidade e, nesse aspecto, vai ao encontro da concepção do livro para espíritos livres, como complemento afirmativo, pois, visto que a arte está agora pretensamente desmistificada, já podemos nos admitir como “adoradores das formas, dos tons, das palavras” (ibidem: 15). Tal é a característica de um convalescente: ele agora está curado do que o impedia de afirmar a sua própria linguagem.

A impressão que temos é a de que Nietzsche, em *A gaia ciência*, dá um passo à frente em sua perspectiva no que diz respeito aos seus valores, já que não

altera significativamente o que nomeia de *arte* ou *artista*, mas apenas os reavalia sob a ótica da saúde, isto é, da *grande saúde*. É seguro que devemos ter em vista aqui a saúde do homem moderno e a arte burguesa como alvos, ou melhor, como signos. A arte de efeito narcótico apenas alivia nervos fatigados e ávidos por um estímulo qualquer e termina por “atrair os miseramente exaustos e enfermos para fora da longa via dolorosa da humanidade, para um instantezinho de prazer” (ibidem: 117).

Mas qual o tipo de arte que não conduzirá a um efeito narcótico? Provavelmente a arte que fomentar o poder criador, ainda que por intermédio da contemplação. O *poder de criar* se nos apresenta aqui acompanhado de um valor proeminente que aparece como critério para reavaliação da produção artística e até mesmo do que se concebe como *cultura*. E o que não será a *grande saúde*, que “se necessita mais e antes de tudo”, senão uma afirmação, uma realização daquele *poder*? Pois se trata de uma saúde que “não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (ibidem: 286). O aspecto ativo do que se adquire (e do que se abandona) nos conduz ao paralelo daquele que cria e destrói e pode ainda conduzir-nos ao devir incessante, ao rio de Heráclito, ao eterno-retorno. Não caberia aqui também mencionar a *Vontade de poder*? Para Pierre Klossowski, o Eterno-retorno poderia ser considerado como uma metáfora da *Vontade de poder*²². E nos perguntamos, aqui, se este jogo de analogias não seria um possível fio condutor para interpretar a obra nietzschiana.

Queremos apontar para a enorme possibilidade de aproximações entre os principais pensamentos de Nietzsche, mantendo-nos atentos aos valores que eles terminam por enaltecer, ainda que indiretamente. Acreditamos ser nesse ponto que o estilo de Nietzsche se confunde com o seu método, pois, pelos diversos pontos de vista afirmados, é recorrente em sua *obra* que um sistema de crenças seja reavaliado e, ainda que os seus valores não obedeçam necessariamente a *uma* hierarquia, mas que constituam, a partir de si, uma ou algumas hierarquias. O seu

²² Em *Nietzsche e o Círculo vicioso*, Pierre Klossowski compreende a *Vontade de poder* “como impulso primordial [...], o termo que deve exprimir a própria força que não tem dificuldade de se conservar na espécie ou no indivíduo que ela agita, mas exige, pela sua natureza, que a conservação de um nível atingido seja rompida” (KLOSSOWSKI, 2000: 124). “O eterno retorno está na origem das altas e das quedas de intensidade para a qual ele traz a intenção. A partir do momento em que ele é concebido como retorno da potência, ou seja, que ele é apenas uma sequência de rupturas de equilíbrio, cabe perguntar se, no pensamento de Nietzsche, o Retorno não é apenas pura metáfora da Vontade de potência” (ibidem: 126).

pensamento vai sendo construído na mesma proporção em que os valores dogmáticos vão sendo resignificados, como se a sua linguagem só se libertasse, isto é, como se ela se permitisse criar novos nomes, após ter deixado claro qual aspecto valorativo ela não quer enaltecer, afirmando assim o seu poder criador perante qualquer barreira imposta pela *verdade*.

Segundo Paul Audi, encontramos em Nietzsche uma exigência de criação, um tipo de imperativo *est/ético* que Audi nomeia como “uma ética da criação” (AUDI, 2003: 18). Em suma, podemos dizer que ele argumenta que a “ética de Nietzsche” está associada à “justificativa estética de forjar o significado das coisas” (ibidem: 66), ou seja, que o ato criador deva ser afirmado, na medida em que ele é até mesmo indissociável da possibilidade de um sentido qualquer, de uma interpretação, de uma perspectiva.

Já no primeiro aforismo de *A gaia ciência, Os mestres da finalidade da existência*, o “mestre da ética” aparece como inventor e avaliador da existência. Apesar de “promover a fé na vida”, a seriedade da sua moral termina por atribuir um peso à existência individual, uma responsabilidade de “preencher uma condição existencial” (NIETZSCHE, 2001: 54). Ao contrário, o riso frente “à eterna comédia do existir” (ibidem: 53) aparece como meio de libertação ao recordar que cada imperativo “no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo” (idem). Contudo, a aparição desses mestres da ética significou para a humanidade “uma necessidade a mais, a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres”, de modo que “o homem tornou-se gradualmente um animal fantástico” (idem). Temos aqui, concomitantemente, a crítica e o elogio à criação de artifícios que terminem por enaltecer a vida. Ainda que por uma tolice, a ética termina por alcançar algo de novo, que, por sua vez, tende a tornar-se motivo de riso. A ética da criação, assim, se apresenta como paródia perante a ausência de motivos para se continuar vivendo, principal característica da sabedoria trágica.

No aforismo intitulado *O que devemos aprender com os artistas*, da obra aqui em questão, Nietzsche pergunta “de que meio dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são?”, acrescentando um travessão, “e eu acho que em si elas nunca o são” (ibidem: 202). Além da ironia, podemos perceber aqui o enaltecimento de um aspecto criador inerente a toda perspectiva, pois aquele que deseja algo necessariamente o interpreta a partir da

sua própria fisiologia, avaliando-o a partir de si, do seu prazer ou desprazer, de modo que necessariamente *nós* tornemos determinadas perspectivas desejáveis, na medida em que as afirmamos. A metáfora fisiológica²³ constitui, além da imagem que temos das coisas, os valores que lhes atribuímos. E *de que meios dispomos* para criar valores desejáveis? Primeiramente, “aí temos algo a aprender dos médicos, quando eles, por exemplo, diluem o que é amargo ou acrescentam açúcar e vinho à mistura” (idem). Somos nós que temos que aprender a tornar a vida desejável e, para isso, precisamos reavaliá-la constantemente.

Por meio da criação o homem torna-se capaz de inventar a saúde e o prazer, assim como o fazem o médico e o artista. Deste, precisamos aprender a “afastarmos-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte” (idem). Como artistas, podemos focar e evidenciar apenas fragmentos do que se atualiza como metáfora fisiológica, contudo este é um movimento ativo oriundo de uma capacidade criadora de pontos de vista, que segue apenas o critério do que é mais desejável e que, por sua vez, pode permitir-se reavaliar-se a cada instante. O impasse entre sujeito e objeto é substituído aqui pela relação do indivíduo com as suas sensações, porém sem o rigor metafísico que nos colocaria como problema, por exemplo, a origem do conhecimento. Ainda existem coisas fora as interpretações? O que nos é sugerido pelo modo como Nietzsche expõe seu pensamento é que o mais importante nas coisas é que *possamos vê-las ainda* e, para isso, *podemos* falseá-las, caso as julgemos verdadeiras sob uma ótica determinada. Ou ainda “dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas” (idem).

²³ Em seu ensaio, *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche reflete sobre a criação da linguagem, atribuindo-lhe uma origem metafórica, posterior à metáfora fisiológica que transforma em imagem o que ele chama de excitação nervosa: “O criador da linguagem se limita a denominar as relações das coisas para com os homens e para expressá-las faz uso das metáforas mais ousadas. Primeiro transpor uma excitação nervosa em imagem: primeira metáfora. Nova transformação da imagem em um som articulado: segunda metáfora” (NIETZSCHE, 1974:89). Entendemos por *metáfora fisiológica* o conjunto de interpretações que, necessariamente, encontram no corpo sua justificativa e critério fundamental. Essa concepção de linguagem tem importância central em Nietzsche por revelar um aspecto do problema da hierarquia de valores ao longo de sua obra, além de fomentar a reflexão sobre a impossibilidade de a linguagem estar relacionada à identidade das coisas, pois como metáfora lhe cabe “a identificação, através de palavras, de coisas que são diferentes” (SCHRIFT, 1990: 125).

Vai se tornando clara a fusão entre os valores atribuídos à *arte*, *filosofia* e *saúde* como método de reflexão, em Nietzsche e, talvez, possamos vir a concluir que nisso consista a diferença do seu pensamento, o seu estilo filosófico. Consta no *Prólogo à Gaia ciência*:

“Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma...” (ibidem: 12).

Segundo Germán Melendéz, Nietzsche recorrentemente esforça-se em avaliar “sua obra e sua pessoa como uma artística sujeição do mais diverso sob uma unidade” construindo, assim, “sua definição tanto da grandeza do homem como da grandeza do estilo: uma unidade que não é, mas sim que se torna” (MELENDEZ, 2001: 18-19). Essa unidade se nos apresenta por meio da fusão entre avaliações determinadas que resulte na constante apropriação de novas perspectivas. A crítica de Nietzsche nomeia como decadência artística justamente a separação entre arte e vida, pois, nos artistas, o poder de criar, “esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas” (NIETZSCHE, 2001: 202).

Assim, se considerarmos aqui o enaltecimento da criação como um tipo de bálsamo, como critério da *grande saúde*, na medida em que também significa uma paródia ao próprio movimento incessante que se constitui a cada instante como outra interpretação, sob a ótica do riso, da comédia da existência, *temos* a impressão de que não poderemos mais aqui separar a ética da estética, pois tudo indica que, na filosofia de Nietzsche, “a ética e a estética são uma só e mesma coisa” (AUDI, 2003: 18).

1.5. Além do bem e do mal / Genealogia da moral

Apesar do risco inevitável de achatarmos as diferenças, optamos aqui por reunir essas duas importantes publicações, em um mesmo subcapítulo, por serem elas complementares e publicadas consecutivamente, em 1886 e 1887. Além disso, vale lembrar que, neste primeiro capítulo, buscamos um olhar panorâmico sobre o modo como a criação, o ato criador, pode significar um traço de estilo que atravessa a obra de Nietzsche e que, ainda, nos dedicaremos a esses dois textos ao longo de toda a nossa tese.

Nestas duas publicações encontramos os temas centrais da filosofia de Nietzsche e um esforço para encadeá-los em capítulos propositivos e dissertações concisas, a partir de uma linguagem própria já consolidada. Na sequência de um trabalho que transborda lirismo, “Nietzsche se empenha em elaborar de forma consistente a própria filosofia” (MARTON, 2012: 29) e, empenhando-se em fazer uma análise focada nos sintomas que o rodeiam, “não considerará senão um instante da duração e um ponto no espaço, o século XIX que terminava e a Europa” (HALÉVY, 1989: 267).

Na nota que encerra a *Primeira dissertação de Genealogia da moral*, Nietzsche nos revela o seu desejo em contribuir para que a filosofia venha a assumir o papel de “resolver o problema do valor” e, inclusive, de “determinar a hierarquia dos valores” (NIETZSCHE, 1998: 46), prevendo até mesmo incentivos acadêmicos para que isso acontecesse. A princípio, não nos parece óbvio que resolver o problema do valor consista em criar uma hierarquia para ele, contudo, quando levamos em conta que há uma afirmação da arte ali implícita, somos conduzidos a pensar que o problema do valor deva estar atrelado ao problema da criação, neste caso, da criação de valores. Como já não se fala aqui em oposição de valores senão como cacoete metafísico, somos levados a pensá-los a partir de uma diferença de *graus*, por onde surgem as hierarquias.

Na *Terceira dissertação da Genealogia*, Nietzsche evidencia sua dissociação entre *criação* e *vontade*, uma vez que “a vida dos grandes espíritos fecundos e inventivos” resulta das “condições mais próprias e mais naturais de sua existência melhor” (ibidem: 98). A criação, portanto, não seria obra de alguma virtude, concebida como uma escolha, uma opção melhor que outra e que

foi acatada, mas sim um resultado natural de um espírito artístico (a que Nietzsche também denominará como *forte*), que cria por necessidade, a partir de uma demanda oriunda de algum *instinto dominante*. Trazer esse *instinto*, aqui, nos leva a pensar *naqueles* instintos artísticos da natureza, apontados em *O nascimento da tragédia*, onde a vontade necessariamente também não é levada em conta no processo de criação artística. Se na juventude isso se assemelhava ao ideal ascético de arte proposto por Schopenhauer, na maturidade nada tem a ver com um apaziguamento da vontade, mas sim com um embate de forças, de onde resulta o ato criador. A tal embate podemos nomear agora como *vida* ou como *Vontade de poder*.

A concepção de uma *natureza criadora* se apresenta como o avesso da metafísica, porque “a natureza não é boa nem má; é indiferença, mistura anárquica e fortuita, ausência de sentido e de unidade” (KOFMAN, 1985: 90). A concepção de natureza, apresentada por Nietzsche, encontra a sua expressão no *sentido histórico*, que significa “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu” (NIETZSCHE, 2005: 115). Nietzsche questiona se toda criação, na medida em que surge por *necessidade*, não seria justamente natural. Se não seria característico da natureza justamente todo tipo de arbitrariedade. No parágrafo 188, de *Além do bem e do mal*, ele esboça uma noção de *natureza* correspondente a uma *tiranía moral*:

“... tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à tirania das leis arbitrárias; e, com toda seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja *natureza e natural*” (ibidem: 76).

O *poder de criar* se contrapõe ao que poderia ser considerado arbitrário à natureza. O ato criador significa a efetividade natural, a atividade característica da *vida*. Mas se Deus está morto, esta constatação não se faz sem alguma preocupação, pois em nós, os modernos, “a comichão que sentimos é a do infinito, imensurável” (ibidem: 117), e os sintomas desse perigo são justamente a

diminuição da fecundidade, da criação, o surgimento do cansaço frente ao próprio movimento da vida, que Nietzsche parece enxergar como sintomas de um niilismo em toda a cultura moderna.

Se nos prendermos aos velhos valores sem o referencial metafísico que os sustentava podemos perder o sentido de viver. Contudo, não seria então natural criar novos valores? Se crermos que sim, quais valores deveriam ser logo criados? E é justamente a resposta oferecida a essa pergunta que diferencia esse aspecto do pensamento de Nietzsche de uma visão iluminista, afirmadora do progresso inevitável e do aprimoramento do convívio humano, pois, sejam quais forem os novos valores criados, eles serão necessariamente passíveis de novas avaliações, de modo que novos valores venham mais uma vez a ser criados, na medida em que constituem inevitavelmente algum conjunto de crenças humanas e, por sua vez, fomentam outras perspectivas.

O “imperativo” *est/ético* de Nietzsche prevê (ou espera) o surgimento de um *tipo* de homem mais forte, criador, e não de uma sociedade menos insociável e isso decorre do seu pressuposto de que um ser vivo quer “antes de tudo dar vazão a sua força”, pois “a própria vida é Vontade de poder” (ibidem: 19). E esse querer aqui não é senão aquilo que diferencia os indivíduos, na medida em que para alguns deles ele se manifesta como uma *necessidade instintiva*, alheia à ponderação, que só se diferencia das demais “vontades” na medida em que delas se apropria, sobre elas se sobrepõe, quando *pode* atualizar-se, de modo que o poder criador seja apenas um resultado de relações de forças.

Nietzsche frequentemente sugere que procuremos colocar as reflexões sob a ótica da vida.²⁴ Segundo Deleuze, Nietzsche critica a concepção de conhecimento da modernidade em vista de uma mudança de sentido do pensamento, por “um pensamento que afirme a vida”, por onde “a vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida” (DELEUZE, 1976: 83).²⁵ Enquanto o conhecimento estabelece limites para a vida, o pensamento a afirma. Deleuze chega a dizer que esta afinidade entre vida e

²⁴ Em sua *Tentativa de autocrítica a O nascimento da tragédia*, por exemplo, escrita no mesmo ano de *Além do bem e do mal*, Nietzsche revela sua tarefa de “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida” (1992:15). E acrescenta a “sua questão mais difícil: o que significa, vista sob a ótica da vida – a moral?” (ibidem: 18).

²⁵ Cf. DELEUZE, 1976: 82: “Nietzsche frequentemente censura o conhecimento por sua pretensão a se opor à vida, a medir e a julgar a vida, a considerar-se como fim. [...] Quando o conhecimento se faz legislador é o pensamento que é o grande submisso”.

pensamento constitui a “essência da arte” para Nietzsche.²⁶ Ele se refere à concepção nietzschiana de arte como um “estimulante da vontade de poder, excitante do querer” (ibidem: 84),²⁷ em oposição direta às concepções de Aristóteles, Kant e Schopenhauer, por serem estas consideradas fundadas em pressupostos reativos, isto é, por partirem de perspectivas reativas.²⁸ O deslocamento do ponto de vista, aqui, coloca a arte como um meio de criação que afirma a vida, enquanto a “vontade de poder do artista enquanto tal” (idem).

Ao afirmar determinada *aparência*, concebida como uma perspectiva ou como “aquilo mesmo que atua e vive” (NIETZSCHE, 2001: 92), o que faz o artista é precisamente selecionar um modo específico da vida que merece uma atualização, isto é, uma reafirmação. Mais uma vez, seguimos aqui a hipótese de que este movimento criativo, para Nietzsche, seja indissociável de uma valoração e que, por isso, sua proposta de reavaliar todos os valores estabelecidos em uma cultura, pelo processo histórico, consista em um elogio a esta característica humana de servir como analogia ao movimento constituinte do próprio devir, na medida em que atua artisticamente.

Pressupomos que aqui já se encontre no pensamento de Nietzsche o cumprimento do que ele considerou como a *tarefa do filósofo*, isto é, que já nos seja apresentado, a partir do seu *estilo*, um esboço irônico de uma nova hierarquia de valores, que parodia os diversos morais ao reavaliá-los hiperbolicamente. Em sua escala, nada parece ser mais importante do que aquilo que conduza ao “bem dos raros”, à formação de “um *tipo* de homem mais forte” (NIETZSCHE, 1998: 46), ponto de vista que pressupõe a afirmação desse *tipo* frente ao indivíduo e que se dirige “a povos, raças, eras, classes, mas, sobretudo, ao inteiro bicho homem, a

²⁶ Ver DELEUZE, 1976: 83: “O pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche, não aparece apenas como o segredo pré-socrático por excelência, mas também como a essência da arte”.

²⁷ Vale ressaltar a anterioridade aqui atribuída por Deleuze à arte em relação à vontade, sendo o *estímulo* desta colocado como um resultado daquela.

²⁸ Cf. DELEUZE, 1976: 84: “Quando Aristóteles compreendia a tragédia como uma purgação médica [...] dava-lhe um interesse, mas um interesse que se confundia com o das forças reativas. Quando Kant distingue o belo de todo interesse, mesmo moral, ainda se coloca do ponto de vista das reações de um espectador, mas de um espectador cada vez menos dotado, que só tem para o belo um olhar desinteressado. Quando Schopenhauer elabora sua teoria do desinteresse, ele próprio confessa que generaliza uma experiência pessoal, a experiência do jovem para o qual a arte [...] tem o efeito de um calmante sexual”.

o homem” (NIETZSCHE, 2005: 78), ²⁹ para poder, como um artista, “dar forma ao homem” (ibidem: 61) e apontar “o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem” (idem).

Sempre contrário a tudo que possa favorecer o “instinto de rebanho”, Nietzsche presenteia os *nobres* e *poderosos* com a origem da própria linguagem, pois ao nomearem as coisas “eles dizem: isto é isto” (NIETZSCHE, 1998: 19), em um movimento criativo que só os que *podem* possuem. A noção de *poder* nos parece fundamental para que se faça uma conexão entre estética e ética, em sua obra. A que se refere esse *poder*? Para J. P. Stern, Nietzsche “viu no poder das ideias um poder igual ao das forças físicas e, não raro, uma continuação dessas forças” (STERN, 1978: 27). Deleuze pensa o *poder* sob a ótica da força ativa, como a “força que vai até o fim do que ela pode” (DELEUZE, 1976: 50), havendo uma espécie de equivalência de quantidade em toda força (ativa), pois “o menos forte é tão forte quanto o forte se vai até o fim” e “a medida das forças e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, e sim da efetuação relativa” (idem) e, logo, o *poder* seria o fim de toda força ativa. ³⁰

Nietzsche pressupõe que a história da criação de valores tenha sido escrita pelos homens “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (NIETZSCHE, 1998: 19). Para J. P. Stern, o valor por trás do filosofar histórico de Nietzsche é revelado pela sua constante busca em “julgar o passado pela sua contribuição para a grandeza humana” (STERN, 1978: 26), o que não se aproxima em nada de uma preocupação com os fatos históricos, pois de tais fatos Nietzsche parece sempre fazer uso apenas como matéria prima para as suas alegorias. Seu método genealógico parece consistir em uma tarefa contínua de revelar como as crenças da humanidade, sejam quais forem elas, são resultados de criações humanas que de algum modo se impuseram e encontra na etimologia, ou seja, na genealogia da linguagem, pela herança da sua formação filológica, os argumentos que

²⁹ Esse trecho, que dialoga diretamente com o imperativo kantiano, é a parte final do aforismo 188, de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche considera, não sem certa ironia, a moral como “um pouco de tirania contra a natureza”, mas também “a probabilidade de que justamente isto seja natureza e natural” (2005: 76). Na sequência, a obediência será o aspecto natural que se apresenta por um juízo moral, mas que caracterizaria a vida decadente, que luta para preservar-se.

³⁰ Deleuze se refere às forças reativas como aquelas que separam uma força ativa do que ela pode, sendo a partir daí que podemos diferenciar o fraco do forte: “Não é ao menos forte que Nietzsche chama de fraco ou escravo, mas àquele que, qualquer que seja sua força, está separado do que pode” (1976: 50).

aproximam, por exemplo, *schlicht* [simples], que “originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre” (ibidem: 21), de *schlecht* [ruim].³¹

Segundo Michel Foucault, o método genealógico se opõe “à pesquisa da origem” no sentido de um “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teologias” (FOUCAULT, 2011: 16). Ao percorrer os diversos termos utilizados por Nietzsche, ao longo de suas publicações (como *origem*, *emergência*, *nascimento*, *invenção*, etc.), Foucault aponta para a primazia atribuída ao seu uso *histórico* que, a partir das diferentes perspectivas, constrói a sua genealogia dos acontecimentos que constituem o presente. Trata-se certamente de um caminho oposto ao da metafísica, que, ao satisfazer um princípio moral, gosta de acreditar que as coisas “saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã” (ibidem: 18). As singularidades são aqui revolvidas sob os pontos de vista outrora desprezados, como um tipo de paródia, que leva em conta a afirmação da perspectiva (frente à verdade) e do riso (frente à seriedade), por onde se propõe que “o homem começou pela careta daquilo que ele ia se tornar” (idem).

Assim, para o genealogista, a criação consiste em um complexo de necessidades que se atualizam na medida em que umas prevalecem sobre as outras. Se buscarmos no homem que cria, sob esta ótica, a origem da sua criação, nos depararemos com inumeráveis possibilidades de começos. Contudo, é seguro que não será sob um ideal de valor que essa investigação deverá discorrer, mas antes a partir de signos fisiológicos que serão interpretados. Isso significa dizer que o poder de criar será sempre a afirmação de uma necessidade fisiológica e não a sua origem. E talvez aqui possamos apontar um critério de Nietzsche para a sua filosofia da *tresvaloração de todos os valores*: reavaliar tudo o que parece empobrecer a vida e, para isso, reafirmar o corpo.

A sua filosofia se apresenta, portanto, como uma *psicofisiologia*, avessa a noções como *causalidade* e seus derivados, *sujeito e livre-arbítrio*, pois “somos nós apenas que criamos as causas” (NIETZSCHE, 2005: 26), na medida em que

³¹ Ao investigar “as designações para *bom* cunhadas pelas diversas línguas”, Nietzsche diz descobrir “que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, *nobre*, *aristocrático*, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu *bom* [...]: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz *plebeu*, *comum*, *baixo* transmutar-se finalmente em *ruim*” (1998: 20-21).

interpretamos os signos em incessante movimento. É nesse sentido que a criação humana consiste em um refinamento de instintos que se sobrepõem gradualmente e a dificuldade consiste justamente em comunicar esse processo apropriativo senão como embate de impulsos contrários, ainda que a *linguagem* “não possa ir além da sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus” (ibidem: 29).

2. O valor da linguagem

2.1. Considerações gerais

Após termos nos dedicado à exposição de alguns momentos que julgamos capitais para a compreensão do valor que Nietzsche atribui à *criação*, ao longo da sua obra, podemos agora nos concentrar no tema que cumpre um papel ambivalente em relação àquele, na medida em que este é concomitantemente um efeito do poder de criar e mesmo uma condição de possibilidade para que se conceba o valor da criação.

A pergunta pela origem da linguagem não está dissociada da pergunta pela origem do próprio homem, de sua separação da natureza e até mesmo da origem da própria existência; aliás, qualquer pergunta não será mais do que um modo da linguagem se colocar. A questão sobre a origem da linguagem poderia resultar em uma enigmática resposta oferecida por ela própria: “eu inventei o homem”.

A linguagem humana pode ser considerada uma obra de arte. Os artistas são muitos, de diferentes milênios, e tal obra está em permanente transformação. Nesse sentido, a linguagem é a invenção humana por excelência, na medida em que é por meio dela que o homem vem a inventar a si mesmo. Essa invenção traz consigo a limitação que significa todo predicado e um sujeito para toda e qualquer interpretação. Isso também significa dizer que a linguagem sempre traduzirá uma perspectiva antropomórfica, ainda que por ela nos comunicássemos com a própria natureza; assim permaneceria mesmo se aqui tratássemos da linguagem das plantas.

Certamente uma contribuição importante de Nietzsche à história da filosofia foi a sua crítica da linguagem. Em um aspecto recorrente do seu estilo reflexivo, ele revolve essa mesma *história* de modo a apontar um nascimento, uma emergência, até construir um esqueleto que vá de encontro ao espírito do seu tempo, aos consensos, ao cristianismo, à verdade, à metafísica.³² Ele parte da

³² Em uma análise sobre o estilo de Nietzsche, Walter Kaufmann afirma ser recorrente nas obras do filósofo a busca “por um nome histórico que possa servir para representar aquilo que ele tem

oralidade como lembrança primeira da linguagem verbal e encontra na retórica, na metáfora e na sonoridade, elementos que precedem a palavra eficaz que se transmutará em *verdade*. O homem agora conta histórias, inventa a agricultura, torna-se proprietário de terras, cria exércitos e traduz a natureza em signos sonoros. Tais signos, por sua vez, guardam segredos que constituem os mais efetivos instrumentos de poder até então cultivados. É como linguagem escrita que a filosofia de Platão criará um mundo verdadeiro dissociado dos sentidos, que o cristianismo inventará Deus e Descartes conceberá o sujeito de conhecimento. A tradição filosófica torna-se texto e atribui à linguagem o valor de poder nos conduzir à verdade. Há um poder inerente à linguagem *escrita* que, pode-se dizer, é herança da linguagem *oral* ³³. Como arte, ela traduz e transfigura os sentidos humanos e assim os interpreta como coisas, como exterioridade, como mundo.

No texto que chegou a nós a partir de um curso ministrado por Nietzsche sobre a *retórica*, em sua juventude, já encontramos um esboço do seu estilo filosófico, o de seguir um viés reflexivo que dá primazia ao problema do *valor*, neste caso, o valor da linguagem. Em outros termos: a filosofia de Nietzsche recorrentemente procura elucidar o valor proeminente que rege um acontecimento humano determinado, e se empenha ao mesmo tempo na criação de uma perspectiva avaliadora. Isso parece ocorrer, por exemplo, na seguinte passagem, onde a retórica é apresentada como parte do topo de uma hierarquia divisora de águas na história, seguida de citações de Kant e Schopenhauer sobre o tema. Aqui, Nietzsche elucida o valor da retórica para a formação do homem antigo ao mesmo tempo em que a avalia como “a mais alta atividade intelectual”:

“... se trata de uma arte essencialmente republicana: há que se ter habituado a tolerar as opiniões e os pontos de vista mais estranhos e a sentir, inclusive, certo prazer na contradição; há que se escutar com a mesma satisfação com que se fala e, enquanto ouvinte, estar em condições de apreciar em maior ou menor grau a arte em questão. A

em mente” (1974: 73). Especificamente sobre o cristianismo, em *Além do bem e do mal*, por exemplo, Nietzsche diferencia o *protestantismo* do *catolicismo*, dando a entender que em geral tem em mente o primeiro quando fala em cristianismo: “O catolicismo parece estar mais intimamente ligado às raças latinas do que o nosso cristianismo a nós, homens do Norte; e, por conseguinte, nos países católicos a incredulidade deve ter um significado bem diverso daquele nos países protestantes – ou seja, uma espécie de revolta contra o espírito da raça, enquanto para nós é antes um retorno ao espírito (ou falta de –) da raça” (2005: 50).

³³ A partir de *O nascimento da tragédia*, Sarah Kofman afirma que “a linguagem escrita é ainda mais limitada em seu poder de expressão que a linguagem oral, sonora, onde os intervalos, os ritmos, a velocidade, a acentuação, simbolizam o conteúdo emocional que se expressa” (1972: 18).

formação do homem antigo culmina habitualmente na retórica: se trata da mais alta atividade intelectual do homem político perfeito” (NIETZSCHE, 1974: 125-126).³⁴

Enquanto arte das palavras, essa característica fundamental da retórica se confunde com a própria “natureza” da linguagem, na medida em que ela significa apenas uma expansão do seu *poder*, ou melhor, da “consciência” do seu poder. Isso logo culminará em uma teoria da linguagem que considera, sobretudo, o seu “caráter decididamente convencional e figurativo”, pois “a linguagem não é a expressão da natureza íntima das coisas, mas uma convenção humana” (MURICY, 2000: 26). Contudo, essa convenção debruça-se na potência simbólica da metáfora, que, por sua vez, traz em si a relação que “as palavras mantêm com o fundo primitivo da música” (ibidem: 38), de modo que a linguagem se conceba como o produto de uma relação estética.

Ainda que apontemos aqui, por vezes, o delineamento cronológico de Nietzsche ao longo dos seus diferentes momentos produtivos, isso não é, para nós, imprescindível, afinal não estamos tratando de um pensamento teleológico ou sistemático. Todavia, interessa-nos partir de um tipo de genealogia de sua obra, para apontar possíveis contrastes e concordâncias sobre assuntos comuns entre si. O que nos propomos a investigar é até que ponto o valor que Nietzsche atribui à linguagem deve ser levado em consideração para que a sua obra possa ser discutida. A partir do modo como Nietzsche expõe o seu pensamento, temos a impressão – e isto parece servir para todo o seu período fértil – de que o estilo jamais está dissociado daquilo que se apresenta propriamente como o seu

³⁴ As citações que seguem a esse trecho compõem, consecutivamente, a *Crítica da faculdade do juízo* e *O mundo como vontade e representação*. A primeira citação distingue a eloquência da poesia, onde “eloquência é a arte de exercer um ofício do entendimento como um jogo livre da faculdade da imaginação; poesia é a arte de executar um jogo livre da faculdade da imaginação como um ofício do entendimento” (KANT, 2008: 166). A segunda (que para Nietzsche se adapta “melhor à concepção romana de retórica”) acentua o aspecto do convencimento inerente à eloquência. Aproveitamos para trazer um trecho que precede em poucas linhas a citação de Kant supracitada, por percebermos a influência que o problema colocado possui na concepção de linguagem do jovem Nietzsche: “se queremos dividir as belas artes, não podemos, pelo menos como tentativa, escolher para isso nenhum princípio mais cômodo que o da analogia da arte como o modo de expressão de que os homens se servem no falar para comunicarem-se entre si tão perfeitamente quanto possível, isto é, não simplesmente segundo conceitos, mas também segundo suas sensações. Este modo de expressão consiste na palavra, no gesto e no som (articulação, gesticulação e modulação)” (idem).

pensamento, ou seja, a própria forma se apresenta como conteúdo.³⁵ Esta é uma preocupação central, sobretudo em um autor que, por diversas vezes, avisa que será compreendido por poucos. Algo característico de “homens joviais que se utilizam da jovialidade [*Heiterkeit*]³⁶ porque graças a ela são mal-entendidos – eles querem ser mal-entendidos” (NIETZSCHE, 2005: 169).

2.2. Estilo, símbolo, metáfora, interpretação.

Ao ponderarmos se Nietzsche realmente “disse tudo e o contrário de tudo” (COLLI, 1996: 196), somos conduzidos a perguntar: não terá sido seu *estilo* a sua principal obra? Não será essa a sua *criação*, onde também se expressa o seu valor mais elevado, a sua hierarquia? O que segue disso é a necessidade que se impõe em relação à reflexão acerca de uma concepção de *linguagem* que a considera uma interpretação, que se constitui em um primeiro momento como hierarquia fisiológica, onde imagens e sons, respectivamente, são metáforas do sistema nervoso.

Em um “mundo” onde só existem interpretações se torna complicado determinar o melhor critério sobre qualquer coisa, sendo previsível que o consenso esteja constantemente sendo posto à prova. No que diz respeito ao estudo da filosofia de Nietzsche, não será nos seus leitores que se consolidará uma interpretação melhor, uma explicação mais próxima da intenção ou significado

³⁵ Cf. ANSELL-PEARSON, 1997: 29: “Ao se compreender Nietzsche, a maneira como ele escreve e se expressa (seu estilo) é tão importante quanto prestar atenção no que (o conteúdo) ele diz”. Referindo-se à primazia da interpretação, o comentador acrescenta que “a preocupação de Nietzsche com o estilo é uma parte essencial de sua teoria perspectiva da verdade e do conhecimento” (ibidem: 33) e que o seu propósito maior “é promover a autonomia de seus leitores” (ibidem: 34).

³⁶ Rubens Rodriguez Torres Filho esclarece em nota, no volume de *Os pensadores* dedicado a Nietzsche, que o filósofo utiliza *Heiterkeit*, substantivação de *heiter*, cujo “sentido se refere inicialmente a condições climáticas”, para fazer “referência a estados de espírito: ‘tranquilo’, ‘desanuviado’, mas também – como usa a língua – ‘alegre’ ou ‘jovial’”. A sua justificativa por optar traduzir o termo por “serenidade” se resume a manter a “continuidade com outros textos [...] em que a referência à abóboda celeste é mais explícita” (cf. NIETZSCHE, 1983: 211). Jacó Guinsburg, em sua tradução de *O nascimento da tragédia*, opta por “serenojovialidade”, como “um acoplamento de dois sentidos principais” (cf. NIETZSCHE, 1992: 145) do termo. Paulo César de Souza, que se refere em nota às duas traduções acima, nos diz optar por “jovialidade” pelo contexto, nesse caso, de *A gaia ciência*. Contudo, o tradutor mantém a sua opção também ao longo de *Além do bem e do mal*. Cf. NIETZSCHE, 2001: 328.

dos seus escritos. A preocupação que se revela, pela recorrência da questão na sua própria obra, é se de fato ele foi *ouvido*, se a sua criação foi *afirmada*, se seu estilo foi *interpretado*.

Se acompanharmos Giorgio Colli em sua afirmação sobre a impossibilidade de apontar o conteúdo da filosofia de Nietzsche sem perdermos nos em contradições, restará apenas a *forma* dos seus escritos como passível de uma análise que venha a alcançar qualquer conclusão coerente. Contudo, se nos debruçarmos sobre o conteúdo de suas obras publicadas e as tomarmos como órgãos pertencentes a um mesmo organismo, levando em conta a sua forma em primeiro lugar, para em seguida contextualizá-las por períodos ou temas, por exemplo, cremos que encontraremos uma via que diferencie aspectos como a ironia, a alegoria, a dramaticidade inerente ao estilo de Nietzsche. Nossa hipótese se baseia na recorrência de valorações semelhantes, no decorrer dos seus escritos, a respeito de temas como arte, moral, religião, linguagem, vida, niilismo, etc. Parece evidente também que o conteúdo de sua produção juvenil mereça sempre ser elucidado como tal, contudo, cabe-nos investigar as aproximações entre esse período e o de sua maturidade, com o fim de contemplar o desenvolvimento do seu estilo. É intrínseca à nossa tese, portanto, a expectativa de que, ao recortarmos o nosso objeto de investigação, a saber, por recorrermos predominantemente às obras de Nietzsche publicadas ou destinadas à publicação, possamos propor um caminho interpretativo que nos seja menos labiríntico, ainda que cientes do interesse apropriador que permeia qualquer recorte interpretativo, ou seja, qualquer perspectiva que venha a ser adotada.

Já pelas primeiras linhas de sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche demonstra sua preocupação em apresentar a diferença do seu pensamento, que, ao contrário de enfatizar os conceitos, recorre à “certeza imediata da introvisão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*” (NIETZSCHE, 1992: 27). Se o jovem Nietzsche, a partir dos gregos, escolhe as “figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (idem) para expor (e construir) seu pensamento, isso expressa uma concepção de linguagem que valoriza o uso da imagem frente à abstração dos conceitos. Quando em *Crepúsculo dos ídolos*, obra escrita em 1888, ele retoma os mesmos termos atribuindo-lhes desta vez a relação com apenas um estado fisiológico, o da embriaguez, o conteúdo da sua teoria estética de juventude

é resignificado, porém não o seu estilo. O conteúdo, inclusive, é resignificado, mas não abandonado. Isto é: Nietzsche mantém o uso de uma linguagem que se propõe intuitiva, ao continuar se referindo à relação entre estados fisiológicos e a criação artística.

Daniel Halévy nos traz, em *Nietzsche: uma biografia*, uma anotação de Nietzsche de 1864, ainda estudante de Leipzig, aludindo ao seu esforço de não escrever “à maneira dos eruditos, que ignoram o sabor das palavras, o equilíbrio das frases” (HALEVY, 1989: 42). Nesta anotação Nietzsche lamenta pelo tempo vivido em um “estado de inocência estilística” e se refere aos “princípios da boa linguagem estabelecidos por Lessing, Lichtenberg, Schopenhauer”, autores que concordariam “que nenhum homem escreve naturalmente bem e que, para adquirir um estilo, é preciso muito trabalho e persistência”. Colocando a sedução como meta do estilo, o que julgamos ser mais relevante nesse momento é refletir sobre o modo como Nietzsche define a sua expectativa em querer executar “não apenas trechos aprendidos, mas livres fantasias, livres na medida em que isso é possível, ainda que sempre lógicas e belas” (idem).

Não há dúvida sobre a relevância que possui a diferenciação dos tipos de linguagem, por onde, sobretudo no jovem Nietzsche, o símbolo emerge como a sua condensação na linguagem trágica, “feita de imagens, de palavras, de gestos e de sons que, levados à trama das aparências, conduzem, no entanto, um sentido profundo” (SUAREZ, 2011: 34). Desde cedo, o seu percurso reflexivo atribui ao símbolo o poder de expressar melhor um pensamento, e “uma cadeia de conceitos é um pensamento” que, na palavra cantada, por exemplo, precisou “ter se tornado símbolo de um fenômeno da Vontade”, pois como expressão sonora “ele atua incomparavelmente mais poderosa e diretamente” (NIETZSCHE, 2005b: 38-39). A música exerce aqui um papel fundamental por ser, ela própria, o maior símbolo do que pode haver de universal, de modo que “a música, em sua completa ilimitação, não precisa da imagem e do conceito, mas apenas os tolera junto de si” (NIETZSCHE, 1992: 51):

“... é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está acima e antes de toda aparência. Diante

dela, toda aparência é antes meramente símile: daí porque a linguagem, como órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte nenhuma é capaz de volver para o imo da música, mas permanece sempre, tão logo se põe a imitá-la, apenas em contato externo com ela, enquanto o sentido mais profundo da música não pode, mesmo com a maior eloquência lírica, ser aproximado de nós um passo sequer” (idem).

Mesmo que Nietzsche não mantenha posteriormente o mesmo tom de enaltecimento da música, o caráter artístico do texto, tanto para quem escreve quanto para quem lê, é deveras trazido à tona. A linguagem está impregnada de simbolismo e caberá a toda interpretação a empunhadura de alguma avaliação. Ao contrário de propor que abandonemos nossas crenças, nossas ilusões, que em último caso constituiriam qualquer juízo de valor, Nietzsche se preocupa em alertar sobre a genealogia destas crenças, para que sejam reconhecidas como tais, e não como verdadeiras ou falsas, na medida em que até mesmo o senso comum é uma interpretação, “não alguma coisa com a qual as interpretações contrastam”. O senso comum “teve sua origem, como qualquer interpretação do mundo, em impulsos irracionais, em medos, esperanças e desejos” (DANTO, 1965: 74).

A linguagem é um artifício, uma criação por onde a diversidade dos modos de exposição de uma avaliação será tão grande quanto o horizonte interpretativo à frente lhe permita enxergar. E é nesse ponto que julgamos fundamental diferenciar *estilo literário* de *estilo filosófico*. No que tange ao primeiro, a obra de Nietzsche se nos apresenta de diversos modos: dissertativo, ensaístico, aforístico, poético, “poético-didático”, polêmico e autobiográfico.³⁷ Se pensarmos no estilo como uma marca, um esporão, como propõe Derrida, seremos levados a meditar sobre os diferentes véus e velas [*voiles*] usados por Nietzsche em suas interpretações, como distanciamentos ameaçadores, que para o autor francês constituiria a sua pluralidade de estilos,³⁸ e que compreendemos como o *perspectivismo* de Nietzsche. Contudo, ao pensarmos o seu *estilo* como *literário-filosófico*,³⁹ arriscamos que seja possível apontar a singularidade desses esporões pela via do

³⁷ Seguimos aqui Rosa Dias em sua observação sobre “a multiplicidade de estilos em Nietzsche”. Cf. 2011: 24. Também consultamos Katia Muricy, que aponta o “arsenal de recursos” utilizados por Nietzsche. Cf. 2001: 84.

³⁸ Cf. DERRIDA, 2004: 29.

³⁹ A partir da reflexão de J. P. Stern, que concebe o estilo de Nietzsche como literário-filosófico, propomos que seja possível apontar a singularidade do estilo de Nietzsche. Stern diz, sobre esse estilo de Nietzsche, que “o ter inventado esse modo e o tê-lo aplicado a uma variedade quase infinita de questões contemporâneas é a sua maior consecução”. Cf. STERN, 1978: 93.

valor, o que nos permitiria tratar o tema como *estilo*, como tudo aquilo que se “escreve com seu próprio sangue” (NIETZSCHE, 2010: 66). O estilo, pensado genericamente, também pode ser considerado a partir do conjunto de ângulos que o compõem, na medida em que “o texto apresenta esta especificidade de constituir seu próprio sentido por meio de procedimentos internos de elaboração” (WOTLING, 2013: 65). Constante nesses procedimentos, acreditamos que a espora da reavaliação dos valores possa constituir a unidade do estilo filosófico de Nietzsche.

Walter Kaufmann propõe, após considerar o problema das contradições que aparecem à primeira vista, sobretudo nos textos aforísticos, que o estilo de Nietzsche seja “monadológico”, expressão que utiliza para “cristalizar a tendência de cada aforismo ser autossuficiente”, ainda que cada um não deixe de projetar-se sobre os outros, assim como a *mônada* espelha todo o universo. Isso sugere que esse não é um modo de pensar passível de uma “abordagem sistemática, a qual é usualmente adotada no estudo de outros filósofos” (KAUFMANN, 1974: 75). A pluralidade de temas problematizados – onde uma mesma passagem se refere às diversas áreas de conhecimento, e podemos pensar aqui a obra de Nietzsche em seus diferentes momentos – ⁴⁰ dificulta que “se encontre uma alternativa satisfatória para a abordagem sistemática” (ibidem: 76). Mas Kaufmann sabe o que não se pode fazer para compreender Nietzsche: “ignorar o processo pelo qual ele veio a pensar como ele pensou” (idem).

A dificuldade que se nos apresenta, então, consiste justamente em refletir sobre a conjunção inerente a impulsos, perspectivas e avaliações. Não seriam estes termos designadores, quando relacionados entre si, metáforas, metonímias, ou seja, figuras de linguagem e interpretações? Talvez o que estejamos nos esforçando para apontar, como a diferença da filosofia de Nietzsche, seja então o dinamismo da sua reflexão ao propor que o aspecto valorativo de uma interpretação seja constantemente avaliado por outro ângulo. Ainda que possamos arguir que essa interpretação seja necessariamente outra, motivada por outros impulsos, será apenas pelo pressuposto, previamente estabelecido, de que a linguagem não opera senão analogamente, que será produzido um constructo, a partir do qual à nuance interpretativa será permitido algum deslocamento. O que

⁴⁰ Walter Kaufmann comenta a dificuldade específica de se sistematizar os textos que compõem a *Vontade de poder*, apontando o insucesso das tentativas que conheceu.

Nietzsche parece propor é que seja fomentado o deslocamento desse ângulo no que diz respeito ao seu *valor*, pois é exatamente o congelamento desse mesmo ângulo que se apresenta para ele como sintoma de degeneração da vida ou como a doença propriamente dita. Ao contrário, a criação de pontos de vista valorativos irá aparecer como um sintoma de transbordamento de vida.

Segundo Sarah Kofman, a principal característica que destoa na filosofia de juventude de Nietzsche é sua assunção a “uma essência íntima das coisas”. Nesse sentido, o jovem filósofo faz amplo uso e elogio da *metáfora* como uma “noção operadora fundamental” nos seus textos, para tratar das *coisas*. Kofman sugere que, nos textos de maturidade, Nietzsche opte por *interpretação*, na medida em que um objeto, o “próprio”, assume para ele “o estatuto de uma simples interpretação”, enquanto o aspecto metafórico, “simbólico da força artística de interpretação constitutiva do ‘próprio’” (KOFMAN, 1972: 29), estará relacionado à noção da *vontade de poder*, que nos deteremos a analisar mais adiante. A autora conclui que a opção de Nietzsche esteja relacionada ao perigo que possa envolver o termo com implicações metafísicas, das quais ele irá fugir como que a um fantasma. Contudo, a metáfora, nessas obras de maturidade, ao invés de servir como noção operadora, passa a constituir definitivamente o estilo filosófico de Nietzsche, isto é, se incorpora definitivamente aos “procedimentos internos de elaboração” (WOTLING, *op. cit.*) do seu texto.⁴¹

Patrick Wotling considera fundamental, aos comentadores do pensamento nietzschiano, a busca pela elucidação do que Nietzsche mesmo chama de “nossa nova linguagem”⁴². De um modo geral, essa novidade consistiria na substituição do conceito “pela metáfora, enquanto ferramenta filosófica fundamental” (WOTLING, 2013: 69). O mais importante, contudo, seria analisar como essa linguagem interage criativamente com o sentido das palavras ao “substituir uma lógica da concatenação conceitual por uma de significação metafórica”. Para Wotling, o privilégio das metáforas implica o desafio de se estipular não apenas o que elas significam isoladamente, mas, principalmente, o de se avaliar “o encadeamento e as remissões das grandes unidades metafóricas recorrentes” (idem). Para isso, se pressupõe uma coerência e um rigor no texto nietzschiano, na

⁴¹ Cf. KOFMAN, 1972: 29-30.

⁴² Cf. NIETZSCHE, 2005: 11: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida”.

medida em que ele parte da premissa de que o “texto é ordem, mesmo se essa ordem é labiríntica, múltipla, e tem, por conseguinte, ao menos uma direção de percurso” (ibidem: 70). Cremos que se não compartilhássemos aqui ao menos parte destes pressupostos não estaríamos empenhados naquele desafio.

Sob o nome de *metáfora* ou de *interpretação*, a linguagem é avaliada sob a ótica fisiológica, o que implica na submissão do sentido ao procedimento textual que o expressa.⁴³ A primeira página de *O nascimento da tragédia* já apontava a busca por uma linguagem intuitiva. O valor da linguagem deve estar submetido ao corpo, que a cria. A diferença entre *metáfora* e *interpretação* nos aparece apenas pelo grau de simbolismo que a linguagem carrega e que o corpo traduz como um sentido, em último caso sempre uma interpretação, em último caso sempre uma metáfora. Constituído por uma avaliação, o sentido constitui a efetivação do poder criador, que, sob o jugo da perspectiva dominadora, está predestinado à *tresvaloração*.

2.3. Corpo, conhecimento, consciência, crueldade.

Tomando a obra de Nietzsche como um todo, talvez seja possível afirmar que ele aponta a vida como permanente relação de forças que se descarregam umas sobre as outras. As forças tendem necessariamente à apropriação, isto é, ao poder e assumirão diversas formas ao longo da sua obra. Isto significa que serão denominadas de diferentes modos, e cabe-nos aqui evidenciar alguns deles.

Em *Além do bem e do mal*, o aforismo 230 se dedica ao esclarecimento da expressão “vontade fundamental do espírito”, utilizada por Nietzsche no aforismo precedente em contraposição à “vontade de conhecimento”, esta que, em sua crueldade, suprime a aparência das coisas em sua busca incessante por

⁴³ Patrick Wotling escreve que “Nietzsche confere à metáfora filológica o estatuto de procedimento de significação fundamental de seu texto”, na medida em que “qualquer que seja o problema abordado, seu pensamento sempre se apresenta como a elucidação de um texto, sem que o fenômeno considerado seja, no sentido próprio, de natureza linguística. O filósofo é, por natureza, um filólogo cuja tarefa consiste em decifrar um texto do qual ele não é o autor e que ele deve transpor para outra língua” (WOTLING, 2013: 72).

profundidade.⁴⁴ O caminho escolhido pelo filósofo apresenta o *espírito*, “este imperioso algo a que povo chama espírito”, como aquilo que “quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si” (NIETZSCHE, 2005: 122). Essa vontade é caracterizada como vontade de domínio e estaria associada a tudo que “vive, cresce e se multiplica” (ibidem: 123). Nietzsche atribui aos *fisiólogos* o tipo de linguagem aqui utilizada para se referir ao *espírito*, o que nos conduz, novamente, à aproximação de um aspecto importante do seu estilo reflexivo: o de aproximar a linguagem da efetividade. Antes de tudo, *espírito* é um nome que associa em si as diversas características de um corpo vivo.⁴⁵

Para Scarlett Marton, a dualidade consciência/corpo da tradição metafísico-religiosa é superada por Nietzsche ao conceber a vida pelo ponto de vista fisiológico.⁴⁶ Nesse sentido, o termo consciência significaria apenas uma parte do corpo e o pecado da linguagem metafísica consistiria em privilegiar a consciência a ponto de dissociá-la do que vive.⁴⁷ O termo *consciência* assumiria para Nietzsche, no momento de elaboração da noção de *Vontade de poder*, nada mais do que o papel de “designar apenas os seres vivos microscópicos que compõem o corpo”, de modo que noções como “a alma, o espírito, a razão, a consciência, o eu, se inscrevem num mesmo registro teórico” (MARTON, 2009: 55).⁴⁸

É claro que estipular que um homem seja simplesmente um corpo anula qualquer possibilidade de hierarquia valorativa que tome como pressuposto a

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, 2005: 122: “o homem do conhecimento, ao obrigar o seu espírito a conhecer [...] atua como um artista e transfigurador da crueldade; tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação”.

⁴⁵ No referido aforismo, Nietzsche equivale *vontade à necessidade*, neste caso, vontade de conhecimento a uma necessidade de dominação, que busca o máximo de “simplicidade” pela apropriação. O espírito tende a assenhorear-se do que há de complexo pela imposição da sua simplicidade: Esse “espírito quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo o que vive, cresce e se multiplica” (NIETZSCHE, 2005: 122-123).

⁴⁶ Esta superação também nos remete à afirmação do estilo enquanto unidade entre conteúdo e forma, na linguagem.

⁴⁷ Em *A gaia ciência*, referindo-se a uma “percepção de Leibniz”, Nietzsche concebe a *consciência* como “um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e de modo algum ele próprio”. Sabemos que Nietzsche não separa *alma* e *corpo*, por onde podemos concluir a *consciência* como um nome cunhado para um estado fisiológico. A percepção de Leibniz teria sido a “de que a consciência é tão só um acidente da representação, não seu atributo necessário e essencial” (NIETZSCHE, 2001: 254).

⁴⁸ Em nota, a autora esclarece que a carga materialista dessa concepção nietzschiana é pontual, pois “mais adiante, quando elabora a teoria das forças, ele deixa clara a opção que faz pela energética, opção essa que desautoriza quaisquer resquícios de concepções atomistas ou materialistas” (MARTON, 2009: 75).

primazia do intelecto, por exemplo, como algo dele dissociado. Mas isso não colocaria em cheque o *valor* da própria noção de hierarquia, na medida em que a linguagem seria apenas a expressão de “um complexo de impulsos em luta permanente” (ibidem: 56)? Seria então toda hierarquia provisória e proveniente dessa luta? Temos a impressão de aqui nos aproximarmos da fisiologia da linguagem de Nietzsche, que culminará na proposta de uma *tresvaloração de todos os valores* como remédio para o niilismo, como exercício da *grande saúde*, que cria um valor a partir de um diagnóstico, como quem medica, valor esse que se submeterá a uma nova avaliação, destino de todo valor, tendo em vista a exigência de cada saúde, e a cada instante, “pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (NIETZSCHE, 2001: 286).

A linguagem se apresenta como um ato criador que só será sadio na medida em que for ingênuo, isto é, na medida em que não for submetido à ilusão da vontade do corpo de ultrapassar a si próprio ao apropriar-se das coisas exteriores, como se pudesse fugir de sua própria condição fisiológica e tornar-se apenas alma, consciência, sujeito, etc. O que há de sadio no conhecer, no apropriar-se, estará associado também ao brincar. Apenas aquele que, em sua “transbordante abundância e potência” (ibidem: 287), *puder* brincar com a hierarquia de valores como se fossem faíscas (de duas espadas que se encontram), apresentará sintomas de saúde, o que significa estar em consonância com a *vida*, pela afirmação da sua incessante vontade de expansão,⁴⁹ de modo que um corpo vivo, para ser saudável, não pode desvalorizar a si próprio, envergonhar-se de si. Na verdade, melhor seria antes admitir nele “uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da *grande saúde*” (NIETZSCHE, 1998: 84). Como um resultado da afirmação, o valor de uma hierarquia certamente estará associado ao seu eminente processo de reorganização, como se a reavaliação a constituísse do ponto de vista da saúde do corpo.

Müller-Lauter percebe o movimento reflexivo de Nietzsche como uma “genealogia da objetividade”, por onde a pré-história da linguagem é suposta como signo das relações de forças que constituem a vida. Nesse sentido, “a ficção

⁴⁹ Scarlett Marton aponta como essa concepção de Nietzsche vai de encontro à teoria evolucionista: “Ao contrário do que pensa Darwin, a vida não pode caracterizar-se pela adaptação ao meio em que se acha e contra o qual se debate; ela não busca acomodar-se ao que a rodeia, mas quer expandir-se sempre mais” (2009: 60).

de coisas, de objetos”, surgiu “a partir das necessidades de conservação e intensificação da vida” (MÜLLER-LAUTER, 2009: 114). Mas foi pela “fraqueza” que, com o passar dos milênios, o homem se apoiou em tais ficções e, pelo conforto e comodidade que elas proporcionavam, “os conhecimentos de objetos adquiriram o estatuto de verdades autônomas” e “por fim, inseriu-se um sujeito puro do conhecimento” (idem).

A tragédia grega, ainda em *Além do bem e do mal*, continua servindo a Nietzsche. Se em sua juventude ela se constituía pelos *impulsos artísticos da natureza*, o apolíneo e o dionisíaco, agora Nietzsche resume o que nela há de humano em uma palavra: “o que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade” (NIETZSCHE, 2005: 121). Assim como o artista trágico, o homem do conhecimento também “atua como artista e transfigurador da crueldade” (ibidem: 122). A genealogia do conhecimento estipula que, na linguagem, em suas ficções, o homem encontrou um meio de mascarar para si próprio a sua *vontade fundamental*, “que incessantemente busca a aparência e a superfície”. O *querer-conhecer*, para Nietzsche, é sintoma de um corpo que se regozija com seu próprio sofrimento, na medida em que faz sofrer a si mesmo, “ao obrigar seu espírito a conhecer, contra o pendor do espírito e também, com frequência, os desejos de seu coração”. Em sua busca por profundidade, o *querer-conhecer* impõe ao corpo o sofrimento de ir contra os seus instintos primitivos, mas não deixa de satisfazer o seu também primitivo instinto de crueldade: “em todo *querer-conhecer* já existe uma gota de crueldade” (idem). Com isso, Nietzsche torna ambivalente a afirmação do aspecto fisiológico no conhecimento.

O que Nietzsche irá desenhar em sua *Genealogia da Moral* como a *consciência*, esse resultado sombrio da pré-história da dor, por sua vez, “o mais poderoso auxiliar da mnemônica” (NIETZSCHE, 1998: 51), relaciona-se com a memória da “camisa de força social” que tende a tornar o homem confiável. A partir da constituição do *indivíduo soberano*, em decorrência de um longo período de coerção promovido pela *moralidade do costume*, Nietzsche associará a emergência da noção de *consciência* à origem da responsabilidade, de modo que as capacidades de confiar e de fazer promessas serão sintomas que passarão a compor uma nova hierarquia entre os seres humanos. Neste longo percurso, “para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir” (ibidem: 48), o homem precisou antes representar para si a sua autoconfiança, para só

depois concluir o merecimento da sua superioridade sobre os que *não podem* prometer.⁵⁰ Mas todo esse processo encontra na *dor* a sua condição fisiológica de possibilidade, inclusive pelo pressuposto de que pela dor o homem tenha podido desenvolver ao máximo a sua capacidade de lembrar, tendo em vista que “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (ibidem: 50), o que nos conduz ao antagonismo inerente a uma suposta origem dessa concepção pelo seu aspecto ao mesmo tempo ativo e passivo. Contudo, se torna evidente o aspecto ativo como característico das culturas, que constroem a si próprias por meio da punição, por exemplo. Nietzsche irá identificar, mais uma vez, na *crueldade*, o aspecto fundamental para a construção da memória de um povo.

2.4. Má consciência, sujeito, cultura, história.

Ao considerar tudo a que hoje se chama *bom* como banhado de sangue em seu início, Nietzsche percorrerá a história da humanidade a partir da via da sublimação dos instintos pela linguagem. A partir do momento em que se envergonha daquela *satisfação íntima* que lhe proporcionou outrora a sua crueldade, o homem encontra nos conceitos morais um modo mais sutil de lidar com o prazer no sofrimento: agora ele “deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência” (ibidem: 57). O problema do conhecimento é um exemplo do que ocorre quando a existência precisa forjar para si uma nova justificativa e de como o valor da linguagem se transmuta nessa nova justificativa, ao tornar-se contrária aos instintos. Mas o que dizer daquela satisfação íntima, do prazer na crueldade? Bom, se “todos os

⁵⁰ Cf. NIETZSCHE, 1998: 47-49. Nietzsche atribui, primeiramente, à capacidade de um esquecimento ativo o resultado de uma memória seletiva. A lembrança não seria mais algo que não se digere, ao contrário, ela se constrói como um verdadeiro critério, “com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer”, que ele também nomeia como uma “memória da vontade”. Tal memória tem como condição que o homem torne-se autoconfiável, e para isso, “o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar” (ibidem: 48).

instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro” (ibidem: 73), o prazer na crueldade que não pode exteriorizar-se precisa encontrar em si mesmo o seu alvo: eis a origem do sujeito, da alma, da consciência, da culpa e de todos os conceitos morais. É naquela interiorização dos instintos que Nietzsche enxerga o processo patológico que contaminou a linguagem com tais conceitos,⁵¹ e que culminou no pessimismo da cultura moderna. É como *má consciência* que ele denomina esse sofrimento do homem consigo, uma doença que deixa sequelas: “a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença” (ibidem: 76).

Para Eric Blondel, a *má consciência* vem a significar a gravidez da própria cultura que, enquanto a separação do homem de seu passado animal, “inaugura o discurso descompassado, metafórico, quase histérico, isto é, a conversão à linguagem sintomática do corpo” (BLONDEL, 2004: 10). A metáfora fisiológica é o modo como Nietzsche comunica a sua constatação acerca da dor oriunda do processo de transposição do sentido “natural” dos instintos, “como se a origem mesma da metáfora não pudesse ser anunciada senão metaforicamente, pela conversão a um discurso corporal” (ibidem: 42). A questão aqui implícita parece ser: como utilizar a linguagem para explicitar um processo fisiológico que culmina na própria constituição da linguagem enquanto resultado de uma mudança de sentido da atividade do corpo, como reguladora dos instintos, senão através de uma metáfora fisiológica, neste caso, simultaneamente como doença e gravidez? A cultura nasce da má consciência na medida em que se concebe “má consciência enquanto metáfora originária do corpo” (ibidem: 10).

Pela metáfora da gravidez, no entender de Blondel, Nietzsche concebe a vida e o corpo sob a ótica da fecundidade, respectivamente, como pressupostos feminino e masculino, para a formação da cultura. Suposta aqui como um processo histórico do pensamento, pois são os pensamentos os filhos legítimos daquela gravidez, a cultura seria um tipo de desenrolar do processo criativo do pensamento humano que se confunde com “o recalçamento do corpo, a dissimulação do pai” (ibidem: 17). O corpo que está separado do seu instinto

⁵¹ Nietzsche supõe que o surgimento da linguagem metafísica, pelo menos a partir da oposição entre alma e corpo, seja resultado de um processo de interiorização reativa. Desse modo, o refinamento dos instintos transfigura-se em linguagem: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua alma” (NIETZSCHE, 1998: 73).

encontra na má consciência, pela linguagem, um modo análogo de satisfação, por onde se deduz que a consciência seja uma concepção que procede da má consciência: “A consequência do recalçamento dos instintos, de sua separação do inconsciente, constitui, com efeito, o nascimento do consciente” (ibidem: 11).

Como um prolongamento do ressentimento,⁵² Deleuze entenderá a má consciência pela inversão de papéis entre as forças, sob o ponto de vista da produção de dor, do prazer oriundo da produção de dor, na medida em que a força ativa é separada daquilo que ela pode, do descarregar-se: “a má consciência é a consciência que multiplica a sua dor, ela encontrou o meio de fabricá-la: voltar a força ativa contra si mesma” (DELEUZE, 1976: 107).⁵³ A consequência deste prazer no sofrimento, pela desvalorização do egoísmo, culminará no sentimento de culpa e será justamente neste processo de mudança de direção da interpretação da dor que o ressentimento transmutar-se-á em má consciência, isto é, o ressentimento encontrará em si mesmo o seu alvo e o seu objeto de prazer.

A má consciência está relacionada a uma ficção que culmina em uma realidade: a força ativa falseada, ao afastar-se do que ela pode, termina por interiorizar-se, “ela se volta pra dentro” (ibidem: 106) e, assim, “inventa-se um novo sentido para a dor” (ibidem: 107): ela transmuta-se em *sentimento de culpa*, o que Deleuze entende como o aspecto tipológico da má consciência, como uma variedade do ressentimento, como o seu prolongamento. A crueldade seria o aspecto ativo da dor ao “dar prazer a alguém” (ibidem: 108). O sentimento de culpa nasce daquela gravidez e esta gravidez ocorre na *cultura*, compreendida aqui como “adestramento e seleção” (ibidem: 110).

Nietzsche enxerga a precedência do sentimento de *culpa* (em relação à ficção da divindade) no sentimento de *dívida* aos ancestrais, comum em comunidades tribais, caracterizadas pelo “seu pendor psicológico a estabelecer hierarquias” (NIETZSCHE, 1998: 78). Em *Aurora*, no aforismo *Conceito da moralidade do costume*, a cultura aparece como o processo que constitui uma

⁵² Pensando as forças sob um ponto de vista tipológico, Deleuze concebe o ressentimento como um deslocamento das forças reativas, por onde “as forças reativas preponderam sobre as forças ativas” (1976: 92). O ressentimento seria então a não reação de uma força que se descarrega, no corpo, como afecção: “o homem do ressentimento não reage: sua reação não tem fim, ela é sentida em lugar de ser acionada” (ibidem: 96). A má consciência significa aqui a efetivação do contágio, da projeção do ressentimento, como o seu desenvolvimento. Cf. DELEUZE, 1976: 106-107.

⁵³ Acrescentamos aqui a impressão de que as noções morais se relacionem entre si na medida em que se desenvolve a linguagem metafísica, que, por sua vez, emerge deste movimento fisiológico reativo.

tradição, por onde a hierarquia dos valores se concebe a partir da obediência aos costumes, ou seja, obediência à “maneira tradicional de agir e avaliar” (NIETZSCHE, 2004: 17). A quebra da tradição, sua desobediência é apresentada nesse aforismo como a causa do nascimento do que se nomeia como *mau*, que possui uma importante relação com a argumentação da *Primeira dissertação* da *Genealogia da Moral*, que analisaremos adiante.

Por hora, nos interessa apontar a relação entre a genealogia da cultura, pelo medo “ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado” (ibidem: 18) e a genealogia do criador de costumes, pela superação do medo através da afirmação da sua avaliação, que, por sua vez, primordialmente, “tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus” (idem). Este último parece-nos o protótipo daquele a quem caberá a *tresvaloração de todos os valores*, por representar quem *pode* criar novos valores. Já o homem subordinado à *moralidade do costume*, por onde “toda espécie de originalidade adquiriu má-consciência” (ibidem: 19), assemelha-se ao cristão, uma vez que “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 1998: 79).

Contudo, é preciso ressaltar que estamos tratando aqui ainda de um aspecto primitivo da cultura: o *costume*. Estamos no nível pré-histórico do homem⁵⁴ e, logo, também da linguagem: “originalmente, portanto, tudo era costume” (NIETZSCHE, 2004: 18). E não podemos nos furtar de trazer um trecho deste aforismo de Aurora, que nos parece prenunciar, como um rizoma, algumas noções que, mesmo seguindo outros caminhos, estarão presentes ao longo da obra nietzschiana, “ainda utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar)” (NIETZSCHE, 1998: 60):

“O mais moral é aquele que mais sacrifica ao costume: mas quais são os maiores sacrifícios? De acordo com a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se desenvolvem; a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da mais frequente obediência e a da mais difícil obediência. Não nos enganemos quanto ao motivo da moral que requer, como indício da moralidade, a mais difícil

⁵⁴ Cf. DELEUZE, 1976: 111: “Pré-histórico significa genérico. A cultura é a atividade pré-histórica do homem”.

obediência do costume! A auto-superação é exigida não por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição, apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume” (NIETZSCHE, 2004: 18).

Nossa investigação agora se pergunta até que ponto é possível relacionar a criação do costume [*Sitte*] com a criação do valor [*Wert*]. Estaria a superação de si, simultaneamente enquanto a criação e a “mais difícil obediência do costume”, na pré-história da valoração, da *tresvalorização de todos os valores*? Consistiria, portanto, a *superação de si*, como a mais difícil obediência da tradição, justamente na consumação do *poder* de criar costumes, até que o desenrolar da história faça surgir aquele que irá reavaliar todos os costumes, por *poder* reavaliá-los, por ter acesso a eles, de modo que se chegue ao ponto de reavaliar o *valor* dos valores? Consistiria nisso a superação do costume, da cultura, da história e, logo, do próprio homem? Se respondermos positivamente a tais questões, teremos que concluir que apenas pela *memória* dos seus costumes e a partir da consciência de si como processo de superação, o homem pode superar a si próprio, não apenas como indivíduo, mas como humanidade, como história da humanidade.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche encontra na relação entre vendedor e comprador o prelúdio da constituição do homem como avaliador, como medidor de valores: “isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento” (NIETZSCHE, 1998: 59). O pensamento humano é primordialmente avaliador e seu poder de avaliar está relacionado tanto à capacidade de lembrar quanto à de esquecer. O que se concebe como um *esquecimento ativo* está relacionado ao momento da reavaliação, como uma “força inibidora ativa”, de modo que um valor determinado sobre qualquer experiência, sobre o que está “em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência” (ibidem: 47). O esquecimento é equivalente a uma interrupção da nutrição do corpo para que se leve a cabo o processo de digestão dos alimentos. Nietzsche irá concluir que, a partir da saúde proporcionada pelo esquecimento, o homem pôde desenvolver uma memória seletiva.

Segundo a leitura de Deleuze, é pela cultura, isto é, como “objetivo da cultura”, que se deu o desenvolvimento da memória, pelo fortalecimento da

consciência, até o ponto do homem tornar-se capaz de fazer promessas.⁵⁵ Criar uma memória que serve ao futuro, “criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (idem): seria essa a sua superação?

Apesar de ser característico da cultura o adestramento do homem, Nietzsche aponta para o final do processo de tornar o homem confiável, capaz de prometer, e encontra o *indivíduo soberano*, “o homem livre, o possuidor de uma inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor” (ibidem: 49). Pela sublimação do instinto na promessa, o homem desloca o seu poder pela linguagem e torna mais sutil o seu modo de dominação. Esse processo consiste em uma reinterpretação do poder e não deixa de ser a consumação mesma do que Nietzsche chama de *vontade de poder*, pois “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (ibidem: 66). De modo análogo, à gravidez da má consciência é atribuída a geração da própria beleza, “pois o que seria belo, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma” (ibidem: 76)? A má consciência é a sublimação, o modo mais sutil, o modo infalível de se poder consumir o *prazer na crueldade*. A promessa é o modo mais sutil de *dominação do devir*. E ambos constituem a linguagem.

2. 5. O poder de nomear

É recorrente no pensamento de Nietzsche a busca por um ângulo que privilegie o aspecto ativo (e afirmativo) do que está sendo por ele tratado. Sua *Estética*, por exemplo, diz respeito à consideração da obra de arte do ponto de vista do artista, enquanto a tradição partia do espectador.⁵⁶ O ponto de partida da

⁵⁵ Cf. DELEUZE, 1976: 111: “A cultura, enquanto tal, exerce-se em várias direções. [...] Mas seu objetivo principal é o de reforçar a consciência. É preciso dar a essa consciência que se define pelo caráter fugidio das excitações, a essa consciência que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. A cultura dota a consciência de uma nova faculdade que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória”.

⁵⁶ Cf. ANDLER, 1958B: 406: “A estética, no passado, buscando interpretar a obra de arte, adotou o ponto de vista do espectador”.

Genealogia da moral, na sua empreitada para “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (ibidem: 10), é a apresentação da sua agonia pelo modo reativo como os *psicólogos ingleses* analisam a origem da moral, como eles atribuem uma direção passiva ao seu problema, uma solução passiva, do ponto de vista de quem recebe uma ação e a julga útil para si, de onde se concluiria que a ação *boa* é aquela que leva em conta o seu efeito ao próximo (pela suposição do efeito que tal ação teria em si mesma), ou seja, a que se configura como *compaixão*. O terreno se torna então propício para que Nietzsche inicie a sua substituição, pois “o juízo bom não provém daqueles aos quais se fez o bem” (ibidem: 19).

Seria superficial tratar especificamente a inversão da proveniência do juízo bom, acima proposta pelo nosso filósofo, como ponto de partida do seu método, tantas vezes intempestivo, por estar deveras presente no seu estilo a apresentação de *erros* para em seguida substituí-los. Mas a hipótese da sua motivação para a recorrência de tal percurso nos aproximará da sua hierarquia de valores, na medida em que, no caso dos *psicólogos ingleses*, por exemplo, “é certo que lhes falta o próprio espírito histórico” (ibidem: 18). Essa *falta*, não levar em conta o desenrolar dos acontecimentos humanos em qualquer reflexão, parece significar para Nietzsche tudo o que mais lhe incomoda na tradição filosófica, o velho hábito de inventar um problema para que se justifique uma solução previamente dada, assim como não raro nela se “tomou um preconceito popular e o exagerou” (NIETZSCHE, 2005: 22).⁵⁷ Essa *falta* parece constituir a brecha por onde toda investigação pode ocultar o *valor* ao qual proeminentemente ela serve. Ora, o que nos diz a história? Nietzsche insiste que o seu conteúdo está banhado em sangue, em crueldade, em prazer. E se ao menos a retomarmos sob esses pontos de vista, e se a reavaliarmos? Suportaremos as nossas conclusões?

O *espírito histórico* como Nietzsche nos o apresenta tem sua origem na associação inseparável entre *valor* e *linguagem*, por onde o ato de dar nomes é concomitante, ou melhor, consecutivo à avaliação. A história decorre do poder de imprimir nas coisas e nos casos um sentido conveniente; aquele que primordialmente *pode* dar nomes é ancestral do espírito histórico que, a partir da

⁵⁷ Oswaldo Giacoia Jr., a partir de Nietzsche, considera especificamente a moral como “a tentação suprema, a que jamais puderam resistir os filósofos, pois estes acreditavam em verdades morais, como se os valores morais fossem verdades eternas” (2000: 89-90). Enxergamos no enaltecimento dessa *crença* a própria consumação da *falta* de espírito histórico.

sua perspectiva e vontade impõe o que é bom (os seus atos, antes de tudo, ele próprio, em suma) e estabelece um hiato entre si e aqueles a quem exerceu de algum modo e a qualquer custo uma posição hierárquica privilegiada, a ponto de determinar a *eles* um código linguístico que faça jus ao seu interesse, que signifique a expressão mesma do seu poder:

“Foram os bons mesmos, isto é os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram os seus atos como bons [...]. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! [...] (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem 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)” (NIETZSCHE, 1998: 19).

Com o passar dos anos, pelo advento da democracia, por exemplo, o caráter aristocrático da linguagem, o seu aspecto propriamente *egoísta*, seu valor egoísta, tende a disseminar-se pelo que Nietzsche chama de *instinto de rebanho*, que pode então lhe configurar um sentido compassivo e denominar-lhe como *moral*. Essa apropriação reativa da linguagem Nietzsche compreenderá como sintoma fundamental de uma decadência que se arrasta epidemicamente sobre a Europa, sobre a modernidade. É a partir do “declínio dos juízos de valor aristocráticos” (idem) que o termo *moral* aproxima-se em sentido àquilo que se considera como “não egoísmo”.

A linguagem, como expressão metafórica de poder, revela analogamente em sua degeneração como força ativa a doença mesma da cultura moderna, que ergue a negação ao topo de sua hierarquia, escondendo “o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada?” (ibidem: 11). A moral compassiva é ao mesmo tempo sintoma e causa da doença, ao mesmo tempo o cansaço e a negação da vida. Mas haverá, afinal, remédio para isso? E haverá, talvez, alguma gravidez nessa doença?

Antes, será através da memória da linguagem, da etimologia, que Nietzsche encontrará o caminho *certo* para fundamentar o seu diagnóstico desse processo degenerativo e a partir daí, quiçá então, encontrar o seu antídoto. De um modo um tanto discutível, Nietzsche irá expor sua pesquisa etimológica das

“designações para bom [*Gut*] cunhadas pelas diversas línguas” (ibidem: 20-21) e concluirá que tal palavra sofreu uma “transformação conceitual” do que antes significava nobre,⁵⁸ em paralelo ao que era plebeu, ao homem simples [*schlicht*]. Essa transformação seria a origem do que se denominaria mais tarde, então, como *bom* e *ruim* [*schlecht*]. Além do *alemão*, Nietzsche recorre a alusões ao *grego*, *latim*, *iraniano* e *eslavo*, por onde conclui haver (a partir de diversas associações) “um traço típico de caráter” comum a *nobre*, *rico*, *possuidor*, *voraz*, *verdadeiro* e, finalmente, *bom*.⁵⁹ Com a decadência política da nobreza, estes termos se relacionariam na concepção de uma *aristocracia espiritual*, na medida em que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (ibidem: 23).

Dessa espiritualização da linguagem, isto é, dos valores, pela apropriação da casta sacerdotal, “as antíteses de valores puderam bem cedo interiorizar-se” (ibidem: 24), de modo que *bom* e *ruim*, serão relacionados, consecutivamente, a *puro* e *impuro*. Desse percurso deriva a incrustação de sentidos nos termos avaliadores, que terminam por desvalorizar os aspectos propriamente fisiológicos, que lhes eram peculiares, a saber, os que correspondem a uma “constituição física poderosa” (ibidem: 25). Será justamente dessa *profundidade*, a qual adquire a linguagem, que se consumará o grande elogio à impotência, por “uma radical tresvaloração de todos os valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança” (ibidem: 26). Como se sabe, Nietzsche encontrará no *cristianismo* a extensão do *judaísmo*, de onde “principia a revolta escrava na moral” (idem).

O que nos interessa, agora, é identificar o processo degenerativo que ocorre na linguagem mesma a partir dessa *revolta*. Pois bem, se concordarmos que em Nietzsche “os processos naturais são concebidos como processos dinâmicos de um conjunto complexo de centros de força” e que “em assuntos de linguagem ele trata, sobretudo, do falar efetivo, do entendimento entre pessoas e da função da gramática para o entendimento humano do mundo, do outro e de si mesmo” (ABEL, 2005: 202), e, se a isso aliarmos a concepção de que originalmente a

⁵⁸ Nietzsche irá aludir, sem maior rigor, à associação entre *divino* e *nobre*, para sustentar sua hipótese sobre a transformação conceitual da palavra *bom*: “Mesmo o nosso alemão *Gut* [bom]: não significaria “o divino” [*den Gottlichen*], o homem “de linhagem divina” [*göttlichen Geschelechts*]? E não seria idêntico ao nome do povo (originalmente da nobreza), os godos [*Goten*]?” (NIETZSCHE, 1998: 23).

⁵⁹ Cf. NIETZSCHE, 1998: 20-23: Nietzsche enfatiza a sua constatação de que, “nas palavras e raízes que designam o bom, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior” (ibidem: 22).

linguagem resulte de um *ato criador* indissociável de uma afirmação fisiológica frente a uma imposição político-social, então, o que ocorre na linguagem, a partir daquela revolta, é a degeneração do seu valor *afirmativo*, mas concomitante a uma hipertrofia do seu valor *figurativo*, o qual também lhe é originário. Ora, a principal característica daquela revolta é justamente que ela se dê no plano figurativo, por uma “vingança imaginária” do impotente, frente a uma imposição física, por onde alcançamos o antagonismo de que o processo degenerativo do sentido originário da linguagem esteja relacionado justamente à simulação do seu *poder criador*, uma vez que por si só é capaz, como sugere Deleuze, de separar uma força do que ela pode. A rebelião escrava na moral consiste, em último caso, na rebelião da própria linguagem contra os seus criadores, isto é, contra os senhores.⁶⁰

Compreendendo *moral* como a associação indissociável entre *valor* e *linguagem*, que também consiste na efetivação daquele *espírito histórico*, nos é apontado como aspecto inevitável da sua reatividade uma desvalorização do físico frente o figurativo. Como característica da moral ativa, Nietzsche atribui um distanciamento, tanto que “quando o modo de valoração nobre se equivoca e peca sobre a realidade” (NIETZSCHE, 1998: 29) tal equívoco não diz respeito ao seu valor figurativo, por consistir em um desprezo, ingênuo, como um não levar algo sequer em consideração, enquanto o ódio, típico da moral reativa, termina por construir uma imagem negativa, resultado de uma excitação figurativa, “capaz de transformar seu objeto em monstro ou caricatura” (idem), que visa, por fim, “construir artificialmente a sua felicidade” (ibidem: 30). Nesse falseamento figurativo consiste finalmente o veneno da moral reativa, que tenderá a valorizar o aspecto passivo das relações de forças, compreendido como “narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros” (idem). Aparecem aqui os aspectos fisiológicos de uma interiorização dos instintos, a que Nietzsche compreenderá como mais próximos da *prudência*, da *consciência* do que dos “instintos reguladores inconscientes” (ibidem: 31).

Mas o fato é que a rebelião escrava na moral potencializa o poder figurativo da linguagem e Nietzsche reconhece a sua “vitória” pela extensão da

⁶⁰ É interessante perceber como Nietzsche reavalia a relação entre senhor e escravo proposta por Aristóteles em sua *Política*, onde é dito que “aquele que pode antever, pela inteligência, as coisas é senhor e mestre por natureza; e aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo” (ARISTÓTELES, 2000: 144).

influência cristã ainda na modernidade. Como fato histórico, o poder criativo do cristianismo impressiona, de modo que não é o seu veneno o que repugna. O veneno cristão realiza a maior reavaliação de valores já vista. Contudo, como qualquer veneno (e aplicado em grande quantidade por longos períodos), para que não cause finalmente a destruição faz-se necessário a elaboração de um antídoto. Alguns sintomas que revelam a contaminação de toda a cultura podem ser apontados: o falseamento proporcionado pela linguagem, a ponto de “construir artificialmente a sua felicidade” (ibidem: 30); o seu aspecto pedagógico, a ponto de que “o homem manso, o incuravelmente medíocre e insosso, já tenha aprendido a se compreender como apogeu e meta” (ibidem: 34).

O tom com que Nietzsche aponta o perigo que corre a humanidade não disfarça a agonia de quem acredita ter finalmente encontrado um antídoto. Mas que ironia... Os antídotos são criados a partir do próprio veneno. Virá da própria linguagem? Dos valores? Da moral? Será a *tresvaloração* de todos os valores então um antídoto, uma receita de mutação permanente de perspectivas acerca das crenças que regem o complexo entre cultura e instinto? Nossa hipótese é que o elogio recorrentemente feito por Nietzsche à valoração nobre seja apenas uma das aplicações possíveis daquele antídoto, a aplicação receitada para o caso específico a que se refere, mas não o antídoto propriamente dito. O antídoto deve conter o veneno, o antídoto deverá ser uma reavaliação da própria linguagem, uma *tresvaloração* como método, como princípio assumido pelo conflito inevitável entre cultura e instinto. Será, portanto, esta a gravidez da doença que significa a moral compassiva?

O homem deve ser superado – pela linguagem. De que outro modo se cria valores? Senão, como apontar caminhos e receitar remédios? A hierarquia de Nietzsche parece se nos apresentar como uma cascata que segue à *grande saúde*, que significa, por sua vez, uma estranha dança entre perspectiva e movimento, ou poderíamos agora avançar: como *vontade de poder*.

3. Vontade de poder como paródia

3.1. O sentimento de poder

No aforismo 13 de *A gaia ciência*, intitulado *Sobre a teoria do sentimento de poder*, Nietzsche é categórico ao afirmar que tudo o que queremos em qualquer relação social, seja ela altruísta ⁶¹ ou não, é a afirmação do nosso sentimento de poder. ⁶² Esta é a primeira vez, em uma de suas obras publicadas, que as noções de *vontade* (aparecendo aqui como *querer* e *desejo*) e de *poder* são associadas entre si. O poder é concebido como um tipo de dominação cobiçada pela ação *psicofisiológica*, em que consiste o querer, caracterizado como a busca pelo aumento da intensidade da sua efetivação. A vontade altruísta, portanto, também termina por satisfazer o sentimento de poder, ainda que por meio de artifícios mais sutis, como sinal de excesso de força, seja perante o outro, seja em relação a si mesma, desde que fomente a manutenção ou intensificação do seu sentimento de domínio. ⁶³

No que se refere à *vontade de poder*, antecipando aqui uma expressão que só aparecerá mais tarde, a sua intensidade seguirá um critério de *gosto*, estipulado pelo temperamento de um homem, pois “tudo depende de como o indivíduo está acostumado a temperar sua vida” (NIETZSCHE, 2001: 65): a *compaixão* equivale ao gosto por uma intensidade menor, pela facilidade oriunda da fraqueza do sofredor, a quem se domina, enquanto a *admiração* faz enxergar o valor das

⁶¹ Em uma passagem de *Humano, demasiado humano*, referente à história dos sentimentos morais, Nietzsche recomenda cautela na compreensão do termo *altruísta*, como se o seu sentido aludisse sempre ao que não é efetivo, por nenhuma ação ser realmente desinteressada. Por isso, *altruísta* parece significar um sentimento que se refere à consideração do bem-estar do outro sem deixar de levar em conta os nossos próprios interesses, de modo que podemos apenas especular sobre “o que há em nós de altruísta – palavra que nunca deve ser entendida rigorosamente, mas apenas como facilitadora da expressão” (2000: 52).

⁶² Cf. NIETZSCHE, 2001: 64: “Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso”.

⁶³ No trecho em questão, Nietzsche relaciona diversas possibilidades de vontade de aumento de poder, ora em relação à geração de dor, pelo trauma que estende uma memória de domínio, pois “a dor pergunta sempre pela causa”, ora pelo ato altruísta, como manutenção de domínio daqueles que “estão habituados a pensar em nós como suas causas; queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso” (2001: 64).

“riquezas de difícil obtenção”, o que estimula o aumento de força. A esta última, Nietzsche relaciona os homens que prezam pela honra de disputar com contingentes de força equivalentes à sua e percebem a oportunidade de um aumento súbito de poder “no sentimento de satisfação dado por essa perspectiva” (idem).

É sob a análise da vida religiosa que essas reflexões começam a ser desenhadas em *Humano, demasiado humano*. O homem sente-se impotente ao comparar-se com Deus, o “ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas” (NIETZSCHE, 2000: 101) e percebe que as ações refletem um estado inferior nessa hierarquia: o egoísmo. Mas como *queria poder* ser ele altruísta! “Como gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes” (idem). Nietzsche atribui esse sentimento de impotência, correspondente a tantos outros problemas psicológicos, a um erro da razão, concomitante à geração de um valor, que pressupõe a possibilidade de uma ação humana “sem qualquer motivo pessoal” (ibidem: 102). Aqui, é o processo de satisfação (ou insatisfação) psicológica que encontra, na sua própria capacidade (ou incapacidade) de efetivar um desejo, o critério de valor para estipular qual sentimento será dele proveniente. O sentimento de poder, portanto, ao satisfazer a uma crença, se apresenta como resultado de um processo eminentemente psicológico, o qual encontra artifícios cada vez mais sutis para descarregar-se, como o autoflagelo, por exemplo, que satisfaz o sentimento de poder sobre a própria dor, a resignação, pois também “quem se rebaixa quer ser exaltado” (ibidem: 68).

Em *Aurora*, o sentimento de poder aparece atrelado à punição de um culpado por algum fracasso. A punição não seria aqui um modo de expiação por uma falta, sequer a culpa, ou um meio de atribuir a responsabilidade de uma dívida, antes, é um remédio para os que querem “provar a si mesmos que ainda têm força” (NIETZSCHE, 2004: 108). Mas até mesmo um grande êxito tende ao declínio do sentimento de poder, se não houver os devotos, que por sua vez, e de qualquer maneira, encontram em tal êxito uma extensão do seu poder. Relacionado à intensidade da força, esse sentimento jamais se estabiliza, na medida em que as circunstâncias não expõem meramente as condições que colocam em jogo, mas elas mesmas constituem o aumento ou a diminuição de

força.⁶⁴ Nietzsche nomeará como *felicidade* o resultado de um aumento de força, por onde se exprime o sentimento de poder. E essa manifestação ocorrerá, “seja ante nós mesmos, seja ante outras pessoas, ou concepções, ou seres imaginários”. O importante é que ela se expresse, pois os seus efeitos já constituem novos movimentos de intensidade. E são três os meios mais comuns de expressão da *felicidade*: “*presentear, zombar, aniquilar*” (ibidem: 203), meios diferentes para a descarga de um mesmo sentimento de poder, caracterizado pela plenitude e pela petulância.⁶⁵

Nos gregos antigos Nietzsche enxerga o povo que mais assimilou a cultura de outros povos, “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver” (NIETZSCHE, 1992: 14), eles, “nada utilitários”, valorizavam mais o poder de fazer o mal, do que o bem impotente, isto é, “apreciavam mais o sentimento de poder do que qualquer vantagem e boa reputação” (NIETZSCHE, 2004: 204). O “milagre grego” se apresenta como a expressão do aumento de força de um povo que cria tragédias como modos sutis de superação do que há de problemático na existência, como resultado de um excesso de intensidade que “exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força” (NIETZSCHE, 1992:14).

Às religiões em geral ocorre algo análogo, contudo o sentimento de poder encontrará os seus meios de satisfação de acordo com a capacidade de cada força, que podemos compreender aqui a partir das características de cada cultura. Desse modo, bramanismo e cristianismo, por exemplo, seguirão receitas diferentes para proporcionar o alcance àquele sentimento, pois ao primeiro corresponde um povo já familiarizado com ele, pela prática exaustiva da autodominação; ao segundo, porém, corresponde um povo acostumado ao desespero.⁶⁶ Métodos diversos que possuem o mesmo objetivo. De todo modo, as religiões servem a homens que ainda não possuem a si próprios e buscam nelas um meio para aumentar a sua

⁶⁴ Cf. NIETZSCHE, 2004: 195: “Podemos estimar nossas forças, mas não nossa força. As circunstâncias nos ocultam e nos mostram esta – não! Elas as aumentam e diminuem. Deve-se considerar a si mesmo uma grandeza variável”.

⁶⁵ Cf. Ibidem: 229: “O que têm em comum todas as sensações de felicidade são duas coisas: plenitude do sentimento e petulância nisso, de modo que, como um peixe, sentimos nosso elemento ao redor dele e nele pulamos”.

⁶⁶ Cf. Ibidem, 2004: 51: “O cristianismo tem o instinto do caçador para todos aqueles que, de algum modo, possam ser levados ao desespero”. No aforismo subsequente, Nietzsche diferencia bramanismo e cristianismo, consecutivamente, a partir de suas “receitas para o sentimento de poder: primeiro para os que conseguem dominar-se e, por isso, já estão familiarizados com um sentimento de poder; depois, para aqueles a que falta precisamente isso”.

força. Já aquele que “conquistou definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém” (NIETZSCHE, 2004: 228). Mas o *direito* de conceder-se também satisfaz o sentimento de poder daquele que suficientemente se possui para alcançar tal decisão.

Nas relações humanas, a concessão dos sentimentos de poder entre si constitui a *história natural do dever e do direito*, pois “nossos deveres são os direitos de outros sobre nós” (ibidem: 82). Será por intermédio da *crença* sobre a intensidade de nosso poder que a medida do dever será estabelecida em proporcionalidade inversa à intensidade do poder do outro, que possui direito sobre nosso poder, tanto mais quanto tiver colaborado para o aumento da nossa força. O direito, portanto, funda-se na crença da possibilidade do equilíbrio das forças, a partir da crença no poder de “sermos capazes de prometer determinadas coisas” (idem), de modo que a noção de *justiça* seria proveniente de “um acerto entre poderosos mais ou menos iguais” (NIETZSCHE, 1998: 11).⁶⁷

No que se refere a grupos de homens, a nações, à *grande política*, também “a corrente mais forte que a impele é a necessidade do desenvolvimento do poder” (NIETZSCHE, 2004: 133). Especificamente, a noção da *grande política* se refere aos momentos da história em que esta “necessidade do desenvolvimento do poder” pulula entre os diferentes setores de uma sociedade, “não somente nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo”. Esses são casos onde o interesse individual almeja o sentimento de poder por intermédio do seu sentimento de pertencimento a um grupo determinado, que se coloca em disputa com outro. Nietzsche considera recorrente “o momento em que a massa está disposta a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou acreditar-se dominante)”.

O sentimento de poder está atrelado a diversos outros tipos de sentimento (que talvez possamos conceber como os afetos propriamente ditos):

⁶⁷ No *Prólogo à Genealogia da moral*, Nietzsche faz referência a diversos aforismos de obras anteriores, especificamente *Humano, demasiado humano I e II* e *Aurora*, onde o autor apresenta “as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações” (1998: 10). Não é preciso muito esforço para se perceber como, em *Aurora*, por exemplo, a origem do direito irá se relacionar com o problema fundamental para a elaboração da noção de *má-consciência*, na *Segunda dissertação* da *Genealogia*, que apresenta o *problema do homem* ser “um animal que pode fazer promessas” (1998: 47).

“esbanjadores, sacrificadores, esperançosos, confiantes, fantasiosos”. À diferença de perspectiva sobre o poder, em seu acúmulo ou declínio, surgem os valores atribuídos aos atos, como nefastos neste último caso, ou como virtuosos, de modo que “um príncipe ambicioso ou astutamente precavido pode deslanchar uma guerra e atribuir o seu crime à boa consciência do povo” (idem).

É nesse momento que Nietzsche especula sobre a origem das concepções *bom* e *mau*, sendo a partir da ótica daquele que possui o sentimento do poder que é criado o valor *bom*, por sua vez, visto e nomeado pelos que sofrem os efeitos da sua força como o *mau*. É interessante observar como este argumento central da *Genealogia*, sobre a origem da criação de valores (e que irá decorrer na origem da própria linguagem), pode ser aqui pensado explicitamente em termos políticos, em relação a disputas de poder entre nações ou eras, caracterizadas pela presença de massas entusiasmadas, “que queriam escutar apenas a linguagem mais exaltada” (idem), o que nos oferece outro ângulo de reflexão sobre o *poder de criar valores*, a partir de uma força fundada, em último caso, em uma crença, em uma analogia fisiológica, em um *sentimento de poder* coletivo.

A recorrência da reflexão de Nietzsche sobre esse sentimento não é gratuita, no sentido em que ela se dirige a um alvo bem determinado: o enaltecimento do desinteresse como virtude evidente na “mais diligente das épocas – a nossa” e esta diligência “faz o espírito refratário a estímulos novos” (NIETZSCHE, 2001: 71). A modernidade se apresenta como o elogio da atividade altruísta, compassiva, que venera, sobretudo, “o trabalho para a sociedade”, de modo que o indivíduo venha a assumir o papel de um instrumento até deixar-se “transformar numa função do todo” (ibidem: 70).

Nietzsche aponta uma contradição inerente ao pressuposto do desinteresse, pois aquele que o concebe como uma virtude certamente o pensa em relação ao proveito que pode ter da ação desinteressada do outro, pois, “pensasse ele próprio desinteressadamente, rejeitaria essa diminuição de força, esse dano sofrido em prol dele” (ibidem: 71). Esse pensamento aponta um erro que seria inerente a qualquer pressuposto altruísta, pela impossibilidade de se poder ser altruísta, na medida em que se coloca na posição da diminuição do poder do outro, quando age desinteressadamente. O que ocorre, portanto, em último caso, é um tipo de escala de sentimentos de poder, e, por este sentimento ser necessariamente relacional e

interessado, o altruísmo é então considerado como uma quimera, senão mesmo como um erro.

A *vontade de poder* parece-nos vir a ser uma resposta irônica a esse pressuposto inerente à moral.⁶⁸ Para isso, há de se fazer um uso da linguagem que não se deixe afetar pelo mesmo risco que corre a expectativa frustrada por uma ação desinteressada, origem de todo ressentimento. Há de se ter cautela em relação à seriedade com que se faz o uso das palavras. Mas por onde começar? O homem que quer negar seu interesse traduz aspectos fisiológicos como um sintoma e, ao construir uma linguagem própria para oferecer ao mesmo tempo o seu diagnóstico e antídoto, Nietzsche partirá de uma analogia fisiológica que está presente como um problema desde a sua primeira publicação: a analogia da *vontade*.

3.2. Vontade

É sabida a influência decisiva de Schopenhauer sobre a filosofia de Nietzsche, sobretudo durante a sua juventude, de modo a deixar marcas importantes no seu vocabulário e no seu estilo. Segundo Charles Andler, Schopenhauer terá sido o verdadeiro professor do jovem filósofo, por ter realizado em sua filosofia a “síntese do espírito romântico e do espírito goethiano, que será o ponto de partida de Nietzsche” (ANDLER, 1958: 78)⁶⁹. Como também se sabe, o uso do termo *vontade* [*Wille*] consiste na maior inovação conceitual de

⁶⁸ Müller-Lauter argui que, em Nietzsche, a moral é “sempre entendida como moral do ressentimento” (2009: 163), pois ele “utiliza o conceito de moral apenas como sinal distintivo da valoração do ressentimento” (ibidem: 111). O argumento se baseia na distinção feita por Nietzsche entre o período *pré-histórico* e o *moral*, este último caracterizado pela busca do autoconhecimento do homem. A tarefa atual da filosofia seria inaugurar um período *extramoral*, pela ótica negativa da moral, pensada sob a ótica do rebanho, o que significa assumir o interesse como inerente a qualquer relação humana.

⁶⁹ Charles Andler prossegue em uma bela passagem sobre a cultura alemã desde Goethe até o romantismo: “Todo o sentido plástico adquirido pelo humanismo alemão a partir dos gregos é o sentimento romântico de mistério que ronda a natureza; a arte de analisar os processos do espírito e de reduzi-los a um pequeno número de estruturas mentais inatas, e a arte oposta, de encontrar sob os hábitos do pensamento a via fluida contínua da alma, simbolizada pela música, eis a quádrupla conquista da cultura alemã ao fim do século XVIII. Schopenhauer a resumiu, Nietzsche a compreendeu profundamente” (ANDLER, 1958: 78).

Schopenhauer, que admite a sua proximidade com a noção de *coisa-em-si* kantiana, como “a única coisa que o mundo revela para além da representação” (SCHOPENHAUER, 2005: 235), isto é, do fenómeno, na linguagem da teoria do conhecimento de Kant. Em sua *objetividade*, a *vontade* possui diferentes *graus*, compreendidos no mesmo sentido que as *ideias* de Platão, como “espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza” (idem).

Pela diferença de graus, as representações se caracterizam pela permanente discórdia entre si, pois “cada grau de objetivação da vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo” (ibidem: 211). O carácter agonístico da existência individual reflete, então, o conflito interno da própria *vontade*, indivisa, geradora de multiplicidade, “que torna visível a sua discórdia interna consigo mesma” (ibidem: 348). Essa discórdia se refere, sobretudo, aos “fenômenos da vontade” considerados como indivíduos, na medida em que, do ponto de vista da espécie, se observa até mesmo uma harmonia que proporciona “a consideração teleológica da natureza” (idem).

A multiplicidade, caracterizada pelas determinações do *principium individuationis*, compreendido como o tempo e o espaço, se constitui pelas intuições de um sujeito, que, por sua vez também é um indivíduo, o que significa que “seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo” (ibidem: 156). Este corpo, a partir de suas afecções, se apercebe como mais uma representação, sendo apenas por meio do conhecimento imediato da sua *vontade* que este corpo se diferencia dos demais objetos, pois “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento do seu corpo” (ibidem: 157), por onde se identifica o querer com a ação. As representações terminam por serem analogias do que se pode conceber como a objetividade da vontade individual.⁷⁰

Uma abordagem ampla da *vontade* schopenhaueriana nos oferece alguns aspectos passíveis de aproximação à *vontade de poder*, como veremos adiante, pela sua discórdia inerente e pelas analogias provenientes do corpo, por exemplo.

⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2005: 163: “Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real”.

Mas, em um primeiro momento da produção nietzschiana, será pela concepção de *vida* que tal aproximação se tornará evidente. Segundo George Simmel, Nietzsche atribui um valor absoluto à *vida*, subordinando-lhe a vontade e o conhecimento, como “meios de intensificação da vida”, o que significa uma diferença fundamental no pensamento dos dois filósofos, na medida em que “para Nietzsche queremos porque vivemos; para Schopenhauer vivemos porque queremos”. (SIMMEL, 2005: 96). Simmel acrescenta, contudo, que para ambos o intelecto aparece subordinado, tanto à *vida*, quanto à *vontade*.⁷¹

Nietzsche parece substituir a analogia de Schopenhauer como modo de oferecer uma solução ao pessimismo inevitável a uma consideração da vontade que coloca a vida como seu resultado, por onde ele concebe que “a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (NIETZSCHE, 1992: 55). Essa conclusão surge a partir da análise do nascimento da tragédia grega, passando pela consideração do seu inerente consolo metafísico. O homem grego encontrou na arte a solução para a sua propensão ao pessimismo, oriunda da sua profunda percepção da crueldade da natureza, refletida na própria civilização, que o coloca no “perigo de ansiar por uma negação budista do querer”. Se a vontade é concebida por analogia a um processo fisiológico, a arte torna-se aqui um remédio para a doença que representa aquele perigo, de modo que o homem grego “é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (idem).

A concepção central de *O nascimento da tragédia* elege as próprias forças naturais como artísticas e mantém a vontade individual como alheia ao processo de criação estética. O *dionisíaco* e o *apolíneo* são assim compreendidos como “poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza” (ibidem: 32). Se a força apolínea tem o poder de produzir imagens sem levar em conta a individualidade do artista, a força dionisíaca, por sua vez, por ser eminentemente sonora, além de não considerar a vontade individual do artista para a sua criação, é capaz de dissolver a noção de tempo e espaço, viabilizando uma sensação de unidade entre as forças. Schopenhauer já teria apontado a analogia entre força e vontade: “intento pensar cada força da natureza como

⁷¹ Cf. SIMMEL, 2005: 96: “É interessante notar que, assim como em Nietzsche o processo da vida se apodera da vontade como de seu órgão e meio, em Schopenhauer, ao contrário, a vontade adquire aquele significado absoluto segundo o qual a vida mesma não é mais que uma de suas manifestações, um meio de expressar a si mesma e de encontrar seu caminho”.

vontade” (SCHOPENHAUER, 2005: 170), de modo que a relação recorrente aqui entre força e arte remete à analogia da vontade do corpo (indivíduo), com a diferença de Nietzsche relacioná-la à *vida*, a ponto de justificá-la como um *fenômeno estético*.

É possível encontrar aqui alguns elementos da filosofia do jovem Nietzsche que apontam, como um prelúdio, para o problema da origem ⁷² da moral, que já assumirá papel fundamental em *Humano, demasiado humano*. Nessa obra, a *vontade individual* mais uma vez será colocada de lado para a consideração de um ponto de vista sobre a *vida*, mas desta vez assume-se o ângulo de uma observação psicológica, cujo exercício continua sendo considerado uma *arte*. Essa arte procura traduzir as *forças da natureza*, que “ocasionalmente produz coisas da mais elevada pertinência, sem tê-las querido” e na medida em que tal arte identifica-se também com a “verdadeira ciência, sendo a imitação da natureza em conceitos, promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens” (NIETZSCHE, 2000: 46). À observação psicológica, contudo, não cabe *querer* alcançar algo pertinente, pois isso acaba por lhe acontecer naturalmente, na medida em que os seus conceitos buscam efetivamente traduzir a natureza. A arte da observação não despreza a história e com ela aprende ser possível que “mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor” (ibidem: 43), revelando assim o seu aspecto intrinsecamente terapêutico.

A preocupação explícita de Nietzsche refere-se a um sintoma encontrado na própria filosofia, que elege “uma ética falsa” a partir de uma análise do comportamento humano fundada dogmaticamente em um princípio altruísta. Os efeitos desse pressuposto, armados pela crença religiosa, refletem-se na cultura em geral, inclusive naquela que deveria deter-se à imitação da natureza, a *ciência*, por onde deduzimos o motivo pelo qual a obra dedicada aos *espíritos livres* seja recorrentemente associada ao seu elogio, na medida em que ela efetivamente cumpre o papel que lhe é cabido, ou seja, o de traduzir as forças da natureza.

⁷² Pensamos aqui, mais uma vez, o termo *origem* a partir da problematização de Michel Foucault em *Microfísica do poder*. Nesse sentido, o termo *origem* é pensado aqui pelo seu uso histórico, no sentido de *começo*. Cf. FOUCAULT, 2011: 16.

O pressuposto moral ganha campo em uma época onde a sedução da linguagem prevalece nos círculos sociais, que estão “habitados a oferecer toda espécie de sacrifício não ao conhecimento científico, mas a uma espirituosa coqueteria” (ibidem: 46). Esse *conhecimento*, a que Nietzsche também denomina como histórico, não se apresenta como alternativa determinante “para a benção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo?”, mas do seu efeito espera-se um golpe “que cortará pela raiz a necessidade metafísica do homem”. O pensamento trágico ainda expõe, aqui, a ambiguidade da vida saudável em sua consequência “simultaneamente fecunda e horrenda” (idem).

Através de um uso metonímico da linguagem o homem acostumou-se a atribuir valores a ações, a ponto de conceber uma identidade entre elas no decorrer dos acontecimentos. Resulta disso uma concepção de *vontade individual* que, ao confundir a ação com a causa de um mal, por exemplo, confunde a causa com o efeito e confere responsabilidade ao agente, pelo pressuposto de que a ação resulta de uma escolha, pois “o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede a sua existência” (ibidem: 48). É justamente por essa atribuição precipitada de precedência da natureza (enquanto força) à vontade (enquanto analogia de um instinto) que Nietzsche conclui que “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (idem).

Os sintomas desse erro traduzem-se pelo mal-estar na cultura moderna, associado aos sentimentos de culpa e remorso, ao ressentimento. A história do cristianismo converge ao nascimento da psicologia e Nietzsche se apresenta como um artista da observação psicológica. Essa *arte*, na medida em que traduz a natureza em conceitos é também uma *ciência* e, como tal, conclui que a moral nada mais é do que a máscara que o animal humano criou para superar a si mesmo:

“A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. Por isso ele tem ódio aos estágios que ficaram mais próximos da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa” (ibidem: 49).

Nietzsche não identifica exatamente o sentimento moral com o erro, mas sim as suas suposições, isto é, tudo o que diz respeito à moral, pois é a história dos sentimentos morais que erra ao dissociar a vontade dos instintos e pressupor que haja um livre-arbítrio. O sentimento moral mesmo é visto como uma criação fantástica da humanidade, cujos traços constituem a cultura e o próprio indivíduo. Mas, a partir do momento em que se percebe uma tendência para cristalizar a moral, como se a hierarquia de valores em cada cultura não refletisse a sua própria medida, cabe ao observador psicológico interferir para apontar o que há de demasiado humano em qualquer conceito. Parece ser esse o papel que Nietzsche espera do filósofo do futuro ⁷³ ao designar a sua própria filosofia como um prelúdio, ao debruçar-se sobre a criação de valores como a um poder, que, para ser afirmado, precisa antes assumir a natureza da sua vontade, a naturalidade dos seus instintos, ou seja, deve afirmar o corpo. E, para isso, precisa ser arte e ciência, ao mesmo tempo. A tarefa da filosofia do futuro consiste, então, em criar novas avaliações que se reconheçam como criações (seu caráter artístico) e que se reconheçam como atreladas ao interesse determinado por uma fisiologia específica (seu caráter científico). Admitida enquanto arte e ciência, simultaneamente, a filosofia operará por meio de perspectivas.

Em *A gaia ciência*, a reflexão de Nietzsche parece já assumir tacitamente os pressupostos acima e ele se permite avançar em sua interpretação dos valores modernos. E, para isso, após ponderar sobre a multiplicidade de saúdes no corpo (e nos corpos), que torna variável a aplicação de receitas para cada caso, a noção de *vontade* se torna então um problema fundamental a ser esmiuçado de um modo diferente ao como vinha sendo tratado até agora, pelo viés da liberdade da vontade.

Assumindo claramente a interlocução com Schopenhauer, o uso do termo *vontade*, por Nietzsche, vem mostrando cada vez mais a complexidade de interpretações que o envolvem. A diferença do significado deste termo vai se

⁷³ É recorrente nas obras de Nietzsche a crítica à filosofia moderna basear-se em um elogio ao que ele sugere *ser* a filosofia, ao seu valor efetivo. Em *Schopenhauer como educador*, fazendo jus ao seu caráter intempestivo, Nietzsche lamenta a falta de estima atribuída à filosofia como um sintoma da sua degeneração, por ter-se ela transformado em “erudita e prudente sabedoria de cátedra” (2009: 258). Isso é identificado com o fato da filosofia não ser mais levada em consideração por nenhum “grande estadista”, o que resulta dos próprios filósofos terem se tornado “muito pouco viris” e, justamente por isso, eles “não gozam mais consequentemente da menor consideração junto aos homens do poder” (ibidem: 259).

tornando cada vez maior nos dois autores. Para Deleuze, por uma via específica encontra-se a principal ruptura entre eles: “trata-se justamente de saber se a vontade é una ou múltipla”. Por afirmar a unidade da vontade, Schopenhauer parece reconhecer nela algo que tende a “suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo” (DELEUZE, 1974: 06). Ao perceber as consequências deste movimento e, mais que isso, por reconhecer nessas consequências os sintomas que devem ser avaliados sob a ótica da saúde, Nietzsche encontrará na crença da unidade da vontade um alvo a ser atacado.

No parágrafo 127 de *A gaia ciência*, intitulado *Efeito posterior da antiga religiosidade*, a crença na obviedade da vontade é questionada em paralelo com o problema da subjetividade. O senso comum atribui à vontade de alguém a causalidade necessária para que ocorra um ato, o que acontece porque “por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas, etc.)”, habituando-se à analogia da intenção humana ao agir para generalizar a causa e o efeito, que esconde a premissa de que “onde há atuação, houve vontade” (NIETZSCHE, 2001: 149). Se Schopenhauer julgou ser a vontade aquilo que é imediatamente conhecido, Nietzsche aponta para o que esta concepção possui de automatizada, como um “mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar do observador” (idem), e oferece então as suas próprias perspectivas sobre o termo, relacionando-o a aspectos fisiológicos que são elucidados e associados entre si apenas pelos seres capazes da abstração conceitual, apenas pelos seres inteligentes:

Em oposição a Schopenhauer ofereço as seguintes teses. Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que, é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso (ibidem: 150).

Essas teses de Nietzsche se baseiam no *prazer* e no *desprazer* não exatamente como afetos, mas como ideias que cumprem o papel de condições de possibilidade para que se pense a *vontade*. A referência fisiológica revela a estima

atribuída ao corpo para se formular o conceito, contudo, a ironia inerente a estas teses consiste na avaliação de um estímulo partir de um intelecto interessado que o interpreta. Ora, este próprio intelecto não é senão um produto da linguagem para satisfazer ao hábito da busca pela causalidade a que Nietzsche havia se referido em algumas linhas anteriores nesse mesmo aforismo. A diferença é que aqui o jogo da linguagem se expõe em uma construção que serve ao mesmo tempo de tese e paródia para o problema do surgimento da vontade, que está longe de ser um problema meramente fisiológico, queremos dizer, efetivamente fisiológico. Problema eminentemente linguístico, ele se equipara aos termos *prazer* e *desprazer* na medida em que estes também significam interpretações que foram generalizadas ou preconceitos que foram exagerados. O surgimento da vontade como um problema é que está aqui em jogo e não a busca por uma explicação ou uma descrição causal, como estaríamos tentados a enxergar. O que há de risível na linguagem vai se tornando cada vez mais incorporado ao texto nietzschiano, a partir do uso de artifícios cada vez mais sutis.

Patrick Wotling, que relaciona a filosofia de Nietzsche a uma nova concepção de linguagem, aponta que o filósofo, ao rejeitar o dualismo ontológico, conclui que “há completa equivalência entre os termos realidade e aparência”, de modo que o seu texto interpreta a realidade e suas diversas avaliações, mas dela “não busca extrair um novo fundamento” (WOTLING, 2013: 83). Nesse sentido, o aspecto irreverente da linguagem parece servir-lhe de método para dialogar com as diferentes perspectivas, propondo percursos interpretativos tão fluidos quanto os empecilhos gramaticais o permitirem. Ao fazer uso da noção de ‘realidade’, por exemplo, Nietzsche já teria “esvaziado o termo de suas conotações filosóficas clássicas”, o que parece significar, como é recorrente em seu vocabulário, que ele não se refere à ‘realidade’ “para evocar a essência daquilo que é, nem daquilo que se esconde por trás das aparências; pelo contrário, ele o faz para designar aquilo cujo caráter é ser imediatamente apreensível e movente” (idem).

Em *Além do bem e do mal*, logo no seu primeiro capítulo, *Dos preconceitos dos filósofos*, o aforismo 09 reintroduz o problema da *vontade* atrelado, mais uma vez, a uma crítica a Schopenhauer e ao problema da causalidade. Mas há uma diferença profunda em relação ao modo como o problema é tratado em *A gaia ciência*: Nietzsche utiliza uma linguagem ainda mais sutil e agora se permite nomear a *vontade* como um *afeto*. Vejamos o seu

percurso: “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [...] que entra em jogo por uma espécie de hábito tão logo queremos” (NIETZSCHE, 2005: 22-23). Com o estatuto de uma receita, a *vontade* pressupõe, além da sensação, outro ingrediente fundamental: “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” (ibidem: 23). Este termo *complicado* que é a *vontade* não se resume, contudo, a um “complexo de sentir e pensar”. É nesse ponto que Nietzsche parece dar um salto em seu método expositivo, pois ele já não precisa mais evidenciar ao seu leitor o que há de perigoso em se estipular uma hipótese a partir do uso de uma *nova linguagem*, que busca ultrapassar as fronteiras do valor gramatical para oferecer uma interpretação à base de analogias sem um fundamento, pois estamos tratando de termos linguísticos como se fossem estímulos fisiológicos. Aliás, é bom lembrar, característica exclusiva de seres inteligentes, os criadores de abstrações conceituais. Mas já estamos agora preparados para rirmos de nós mesmos. Não precisamos mais ter vergonha de brincar com as palavras, o que decorre de assumirmos que nelas se exprime também a nossa crueldade. Um afeto...:

“... a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ele tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena” (idem).

Considerar a vontade como um *afeto* pressupõe situá-la em relação ao corpo, ou até mesmo como algo que está no corpo. Algo que nesse caso não se resume a uma sensação ou a um pensamento, e nem mesmo ao complexo que pode significar a interlocução entre ambos. Especificamente, o *afeto do comando* é uma construção linguística que situa no corpo um tipo de inconsciente que se esconde entre uma sensação e um pensamento, podendo significar, por exemplo, o que há de *pré-histórico* no corpo, ou o seu processo de formação no desenrolar

das gerações. Nesse movimento, a *vontade livre* consiste em nada mais do que a crença da superioridade de um afeto sobre outro que visa “um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta” (ibidem: 24).

O argumento de Nietzsche conduz finalmente para a associação entre *livre-arbítrio* e *estado de prazer*, pois o “livre-arbítrio é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem”, nomeando “as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos” como “as subvontades ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”. A crença na superioridade que constitui o afeto de comando é o resultado da reunião no corpo daquelas sensações de prazer oriundas de execuções bem sucedidas, aliadas “à sua sensação de prazer como aquele que ordena”. Mas a vertigem desse aforismo não termina na descrição do complexo de movimentos fisiológicos que constituem o que a linguagem resume como *vontade*. Esse procedimento tem um alvo claro: alertar aos filósofos sobre o perigo de “situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (idem). Isso parece condizer com o pressuposto de uma linguagem analógica que serve a interesses específicos. O seu valor consiste em servir de instrumento para a construção de uma nova avaliação.

Queremos salientar que, caso não levemos em conta o valor inerente à concepção de linguagem de Nietzsche, correremos o risco de atribuir tamanha seriedade às suas palavras, a ponto de obscurecer as sutilezas contidas no seu texto. Isso não significa dizer que não haja seriedade no pensamento de Nietzsche, mas sim que há um jogo inesgotável entre a seriedade e a jocosidade, que não se deixa fugar por um fundamento estático. Mas, se a ausência de um fundamento para a linguagem nos impele a assumir que nela tratamos de crenças, Patrick Wotling lembra que “isso não quer dizer que todas as crenças sejam equivalentes” (WOTLING, 2013: 97). E por isso tendemos a localizar uma hierarquia no pensamento de Nietzsche, que recorrentemente privilegia a crença no corpo, por exemplo, caracterizado pela analogia das relações de dominação da vida, pois “na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (NIETZSCHE, 2005: 26), ou seja, afetos que dominam e que obedecem, e não afetos livres ou não livres, tendo em vista que noções como *causa* e *efeito* devam ser consideradas apenas como “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de

explicação” (idem). Se a vontade é um afeto, o efeito de uma pluralidade de sensações e dela “cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências” (ibidem: 27), cabe, então, à nova linguagem filosófica a criação de uma nova avaliação, que leve em conta, sobretudo, o valor da criação, sob o ponto de vista da superação e não do fundamento.

3.3. Vontade de poder

Não é pouca a polêmica em torno da *vontade de poder* e nos propomos aqui a apontar apenas um esboço da discussão que a envolve. Para isso, Wolfgang Müller-Lauter nos oferece um grande auxílio, em *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, no que concerne aos seus principais desdobramentos filosóficos, em quase um século de existência desta noção. Estes desdobramentos nos colocam de frente ao problema da consideração e interpretação dos *Fragmentos póstumos* de Nietzsche.

Como sabemos, em 1906 foi publicada uma seleção de 1.067 aforismos, a partir das anotações pessoais de Nietzsche, sob o título de *A vontade de poder*. A publicação deste livro “causou efeito, do qual se afirmou que ele apresentava a obra filosófica principal de Nietzsche” (MÜLLER-LAUTER, 1997: 58). Por um lado, Müller-Lauter considera ser “vedado falar em uma tal obra principal de Nietzsche”, por outro, ele é contrário a “deixar de lado, como meros póstumos, os aforismos e fragmentos” (idem) que compõem o livro *A vontade de poder*. Nesse ponto específico ele se aproxima de Martin Heidegger, que, por sua vez, afirma que “Nietzsche quase não falou sobre a vontade de poder nos escritos publicados por ele mesmo”, no seu entender, porque ele “queria salvaguardar pelo maior tempo possível esse elemento maximamente interno da verdade por ele reconhecida do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007: 201). Este pressuposto termina por impelir Heidegger a voltar a sua hermenêutica prioritariamente ao conjunto de aforismos de Nietzsche selecionados e publicados postumamente. Vale lembrar que isso ocorre em um período anterior à disponibilização de uma edição crítica das obras de Nietzsche, como a que surge na década de 50 com Karl

Schlechta,⁷⁴ e a mais recente de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, na década de 60.⁷⁵

Müller-Lauter, para quem “Nietzsche se escondia como o mais escondido de todos os ocultos” (1997: 58), concordando com Heidegger sobre esse ponto específico, faz uso de uma passagem de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche “até escreve que não amamos mais nosso conhecimento, tão logo o comunicamos” (idem), como argumento para algum enaltecimento dos fragmentos póstumos frente às suas publicações.⁷⁶ Müller-Lauter considera a esse respeito, enfim, que “aquilo que Nietzsche reteve adquire peso particular a partir de tais declarações” e “desse modo, há boas razões para a concepção de Martin Heidegger” (ibidem: 59). Müller-Lauter termina por trazer-nos uma passagem do *Nietzsche*, de Heidegger, que afirma: “O que Nietzsche mesmo publicou durante o tempo de sua atividade criadora pertence apenas ao primeiro plano. A filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada pra trás como uma obra póstuma, não publicada” (HEIDEGGER, 2010: 10-11).

Na medida em que também nos for permitido especular sobre as intenções de Nietzsche em relação aos seus textos, cremos ser razoável supor que, primeiramente, a filosofia de Nietzsche que não foi destinada à publicação por ele próprio resulta de uma escolha ponderada pelo autor, uma vez que este teve a oportunidade de reavaliar a sua obra, a qual tanto se referiu com apreço, em uma autobiografia filosófica, como sabemos, em *Ecce homo*. A partir disso propomos, seguindo a interpretação das obras publicadas ou destinadas à publicação em vida, que ele tenha evitado levar ao público os escritos que pesassem por demasiada seriedade, a ponto de perderem a graça, de aproximarem-se da fronteira da explicação. Isto também pode significar: os textos que corressem o risco de

⁷⁴ Karl Schlechta, além de considerar que os textos póstumos de Nietzsche não oferecem um pensamento central novo, aponta para aquilo que se perde em analisar o seu pensamento sem levar em conta o seu desenvolvimento: “O que Nietzsche tinha a dizer antes que a loucura se apoderasse dele ele disse inteligentemente. Colocar violentamente em evidência esses escritos póstumos me parece perigoso na medida em que eles apagam as sutilezas do seu percurso reflexivo” (SCHLECHTA, 1960: 14).

⁷⁵ Cf. MARTON, 1990: 26 e 230.

⁷⁶ Marco Antonio Casanova, em nota, salienta que Heidegger, no entanto, não deixa de recorrer às publicações de Nietzsche em sua pesquisa: “Essa é uma característica da interpretação heideggeriana de Nietzsche: um acento nos fragmentos póstumos. No entanto, um tal acento não implica na descon sideração dos escritos nietzschianos publicados pelo filósofo em vida. Como teremos a oportunidade de ver por estes dois volumes de preleção, Heidegger sempre mescla análises de passagens da obra publicada com interpretações de certos fragmentos póstumo de Nietzsche” (nota 5, HEIDEGGER, 2010: 11).

apresentarem-se como categóricos, que não valorizassem por si só a multiplicidade de perspectivas possíveis ou que não levassem em conta a reavaliação do valor da linguagem.

As primeiras linhas do *Prólogo do Crepúsculo dos ídolos* (datado em 30 de setembro de 1888, portanto no final de sua vida produtiva) sugerem a dificuldade enfrentada para manter-se afastado do perigo fisiológico que pode significar o excesso de seriedade, na medida em que “manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade?”. Para isso, Nietzsche parece ter percebido a necessidade de fazer uso de um método um tanto quanto fisioterápico, que pode significar abster-se de incorporar à sua obra tudo que fosse grave demais, já que “uma tarefa assim, um tal destino, compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia” (NIETZSCHE, 2006: 07). Este peso talvez possa também ser interpretado como qualquer aproximação do seu texto a uma conotação metafísica, por não se levar em conta a sua concepção de linguagem, o valor que atribui à linguagem. Como alternativa ao peso da seriedade, acreditamos ser possível interpretar a linguagem de Nietzsche sob a ótica da jovialidade, por onde encontramos no termo *paródia* a expressão de qualquer interpretação que afirme essa ótica jovial.

No *prólogo* acrescentado à *Gaia ciência* em 1886, Nietzsche é explícito ao propor uma nova via interpretativa para os seus textos, de um modo geral, e especificamente ao seu *Zaratustra*. O anúncio do início de uma tragédia, que intitulara o aforismo 342, *Incipit tragoedia* (*A tragédia começa*) encerrava a primeira edição de *A gaia ciência* e antecipava o *Prólogo de Zaratustra*, com uma transcrição quase idêntica de sua primeira parte.⁷⁷ Anos mais tarde, no *prólogo* em questão, Nietzsche se esforça para apontar o aspecto jovial desse livro “escrito na linguagem do vento que dissolve a neve” (NIETZSCHE, 2001: 09), “perigosamente inofensivo” (ibidem: 10) e pede cautela para a recepção do que fora outrora anunciado como a propedêutica de uma tragédia: “alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...” (idem).

⁷⁷ Cf. NIETZSCHE, 2001: 328.

No contexto da reflexão sobre o que pode significar para a obra de um filósofo a saúde ou a doença, *A gaia ciência* é concebida, a partir do seu *Prefácio* inserido em 1886, como um “divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna” (ibidem: 09) e que culmina em “um pouco de tolice, desenvoltura, gaia ciência” (ibidem: 10). Vendo a si próprio como um *ressuscitado* que “precisa dar vazão a sua malícia”, Nietzsche então pergunta, na terceira pessoa: “quem sabe que vítima ele não está procurando, que monstruoso tema de paródia o estimulará em breve?” (idem).

As considerações em questão nos levam a pensar a filosofia de Nietzsche como um contraponto a toda espécie de dogmatismo, “pois há zombadores que afirmam que ele caiu” (NIETZSCHE, 2005: 07), o que culmina em se fazer frente ao *bem em si*, à seriedade moral, esta vítima de qualquer paródia. Especificamente, a saúde do corpo parece ser escolhida por Nietzsche como *função* para o desenvolvimento de qualquer enredo e é nesse sentido que procuramos nos debruçar aqui sobre a *Vontade de poder*.

A expressão *Wille zur Macht* aparece publicada pela primeira vez em 1883, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, especificamente no discurso *Das mil metas e uma só meta*⁷⁸:

“Muitos países viu Zaratustra e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos: Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal.

Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho.

Muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era coberto de honras cor de púrpura.

Jamais um vizinho compreendeu o outro: sempre sua alma se admirou da loucura e da maldade do vizinho.

Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder” (NIETZSCHE, 2011: 57).

⁷⁸ Em nota à sua tradução de *Assim falou Zaratustra*, Paulo César de Souza explica a opção pela edição de Colli e Montinari, “na qual “uma” é grafada com inicial maiúscula, enfatizando que se trata de uma só meta, além das mil que já houve” (nota 33, NIETZSCHE, 2011: 320).

O discurso que, em seu decurso, irá se referir à humanidade como uma meta, à parte das mil metas que significam também mil povos e suas diferenças, relaciona aqui o conjunto de valores ao conjunto de superações de cada povo. *Valor* enquanto *superação* constitui a voz da *vontade de poder*, isto é, como ela se apresenta sob a ótica das culturas, como ela se faz ouvir. Esta é, portanto, a sua primeira imagem, sua primeira metáfora: a *vontade de poder* fala por meio da superação da hierarquia de valores.

O poder de avaliar é indissociável da existência de um povo, esta é a sua precondição. Contudo, a diferença se estabelece entre avaliar por intermédio de pressupostos dados (avaliar como seu vizinho) ou de superá-los por meio do poder de criar valores. No primeiro caso um povo vive, mas apenas no segundo caso um povo se mantém. Manter-se significa aqui superar-se e isso só acontece quando se afirma o poder criador. A vontade de poder se faz ouvir, então, para além da seriedade do valor, ela se apresenta como um tipo de princípio (como paródia de um princípio)⁷⁹ permanente de superação dos valores e parece ser nesse sentido que Nietzsche irá distinguir as mil metas dos diferentes povos de uma meta da humanidade. Criar uma meta para a humanidade requer que se assuma a superação como meta, o que também envolve a necessidade da destruição dos valores de um povo e de uma cultura, como um tipo de pressuposto.⁸⁰

Assim, a voz da *vontade de poder* traz consigo a ironia inerente ao caráter ambivalente do valor visto sob a ótica da humanidade. O poder do valor, “maior poder na terra”, consiste no poder de superar os valores e nos parece claro que Nietzsche busca antes apresentar uma característica inerente às diferenças culturais e afirmá-la em nome da *saúde*, do que apresentar um princípio, calcado na falibilidade da linguagem, que se pretenda um valor absoluto. Para um povo: a superação é “o que faz com que domine, vença e brilhe, para horror e inveja de seu vizinho: isso julga elevado, o primeiro de tudo, a medida, o sentido das coisas” (idem). A vontade de poder, arriscamos, se apresenta em um primeiro

⁷⁹ Nietzsche parece parodiar, sobretudo, o princípio aristotélico que elege como seu o *método analítico*, a saber, o de “analisar outras coisas compostas até que não possam mais ser subdivididas” (ARISTÓTELES, 2000: 144).

⁸⁰ Esclarecemos que consideramos a diferença entre povo e cultura, respectivamente, como a de um grupo de pessoas e os seus hábitos e valores comuns. A diferença também se dá a partir da mudança das gerações, por onde a cultura se apresenta como um processo de transformação nos hábitos e valores de um povo.

momento como paródia de todo princípio e, especificamente, do princípio da compaixão como princípio moral.

A segunda aparição da *vontade de poder* consta no discurso *Da superação de si mesmo*. Mas ao darmos um passo atrás, no discurso precedente, *O canto dos sepulcros*, Zaratustra lamenta a juventude perdida, aludida como “a fala de uma gaia sabedoria” (NIETZSCHE, 2011: 106), mas exalta a sua *vontade* como “algo invulnerável que explode rochedos” (ibidem: 107). A *vontade* é capaz de destruir sepulcros e “apenas onde há sepulcros há ressurreições” (ibidem: 108). A *vontade* é, portanto, avaliada como termo referente ao aspecto negativo da criação, como a sua outra face, pelo seu caráter destruidor.

Já em *Da superação de si mesmo*, Zaratustra dirige-se aos “mais sábios entre todos” e concebe a vontade desses sábios como “vontade de tornar pensável tudo o que existe”. O pensamento aparece aqui como modo de se colocar tudo o que existe em função daquele que pensa, pois “tudo deve se adequar e se dobrar a vós”, “esta é a vossa vontade, ó mais sábio de todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações” (idem).

O pensamento encontra-se, portanto, a serviço da vontade, enquanto destruidor de perspectivas, mas a vertigem desse movimento discursivo conduzirá à ambiguidade inerente a todo processo destrutivo, que é concomitante a uma criação. A vontade agora está identificada como *vontade de poder* e aponta para o que há de criador em toda destruição e o que há de servil em todo ordenar: “Quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez” (idem). Ora, desde *O nascimento da tragédia* a vontade individual já era desconsiderada em relação ao ato criador. A vontade não basta à criação. Mas a *vontade de poder* se confunde com próprio movimento criador da vida, do que vive, “inexausta, geradora vontade de vida”. Nesse sentido, a vontade é apresentada em sua ambiguidade e a vontade de poder expõe ao ridículo a teoria do livre-arbítrio,⁸¹ pois “tudo que vive obedece”, aparecendo neste segundo movimento como paródia à própria vida:

⁸¹ Em *Além do bem e do mal*, o aforismo 18 enaltece a sutileza e o sentimento de força como aspectos contidos em toda refutação à teoria do livre-arbítrio. Esse tema é, portanto, mais uma vítima da filosofia maliciosa de Nietzsche: “Não é certamente o atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável: justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do livre-arbítrio deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la” (2005: 22).

“Mas, onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo o que vive obedece.

E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive.

Mas esta foi a terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: –

Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo” (ibidem: 109).

A *vontade de poder* é apresentada, no decorrer do discurso em questão, como finalidade de toda valoração e os valores são os meios pelos quais os mais sábios colocam a existência em função da sua vontade. Mas a vontade de poder serve de paródia tanto à ordem social, quanto à ordem do corpo perante si mesmo, perante a sua vontade, pois “também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar” (idem). E assim segue a saga de tudo o que ordena, pois também há de obedecer, assim como tudo o que obedece quer fazer parte da ordem que lhe é respectiva. Nesse processo, a vida se apresenta como um movimento de incessante superação, que também significa um movimento de incessante violência.

Mas seria, então, avaliada como trágica a existência? Talvez seja neste ponto que Nietzsche peça *cautela*, pois “uma violência mais forte cresce de vossos valores” (ibidem: 111) e vejam: vós podeis criar novos valores. Tragédia e comédia também dependem de uma avaliação. Se a vontade é eminentemente destruidora, apenas ela é capaz de libertar a jovialidade do sepulcro da seriedade, pois para criar novos valores tem-se de “ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (idem).

Queremos esclarecer que nem de longe buscamos aqui solucionar a ambiguidade inerente ao texto de Nietzsche. Esforçamo-nos apenas em apontar que, ao situarmo-nos na ótica da criação de valores, privilegiamos o que há de malicioso no seu pensamento, que também significa o que há de convalescente, pois a sua filosofia parece surgir como um modo de afirmação da saúde. Com isso, como interpretar o exercício de se reavaliar a vida senão como um tipo de jovialidade? Como avaliar o esforço para fazer uso de uma linguagem previamente concebida como criação metafórica, como arte mesma, para se resignificar o sentido dela própria, senão como uma paródia? Se a vida, como

sugere Eugen Fink em *A filosofia de Nietzsche*, é “ela própria a construtora, organizadora que fixa formas para seguidamente as destruir” (FINK, 1988: 19), não poderia ser a própria vida concebida como uma paródia da morte e a linguagem – como paródia da vida?

A filosofia de Nietzsche parece identificar em alguns aspectos psicológicos específicos os sintomas de uma concepção de *vida* que privilegia a seriedade. A *tristeza* e o *cansaço* são termos que definem o estado que Zaratustra se encontra após ouvir as palavras de um adivinho: “ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros!” (NIETZSCHE, 2011: 128). A seriedade da linguagem contamina o corpo e Zaratustra passa três dias sem paz, sem comida, bebida e sem fala, até adormecer. Ao acordar, a interpretação do seu sonho pelo “discípulo que ele mais amava” conclui: “Tua própria vida nos dá interpretação desse sonho, ó Zaratustra. Não és tu mesmo o vento de estridentes zunidos, que escancara os portões das cidadelas da morte?” (ibidem: 129). A vida de Zaratustra parodia a morte ao abrir os portões da seriedade e o seu próprio corpo identifica-se a um túmulo “repleto de coloridas maldades e angelicais caretas da vida” (ibidem: 130). Há um poder criador no riso e, “advogado da vida”, “como mil gargalhadas de crianças chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias” (idem). O sonho de Zaratustra contém o remédio à seriedade da linguagem do adivinho, mas apenas a interpretação do “discípulo que ele mais amava” o conduz para a perspectiva que privilegia o riso, de modo que o seu apetite retorna e Zaratustra ordena por uma *boa refeição*.

A paródia, em Nietzsche, assume o papel de um pedido de cautela em relação ao valor dos valores, em relação a uma seriedade que resulta de se assumir apenas uma perspectiva possível diante da própria linguagem. A vontade, para Schopenhauer (mas também caberia aqui o *sujeito*, para Descartes), concebida como aquilo que nos é “mais imediatamente conhecido”, assume, em Nietzsche, o papel de pluralidade de sensações “que somente como palavra constitui uma unidade” (NIETZSCHE, 2005: 22). O pensamento não está dissociado do querer e é pela proeminência de um *afeto*, o “afeto do comando”, como já o vimos, que se concebe a noção de livre-arbítrio: “eu sou livre, ele tem de obedecer” (ibidem: 23).

Em *Além do bem e do mal*, a ambiguidade outrora exposta no *Zaratustra* é mantida em relação à conjunção entre mando e obediência, inerente ao que se

chama de livre-arbítrio. Agora, Nietzsche introduz o elemento mais caricato que resulta desta dualidade: o “sintético conceito de eu”, de onde decorre a crença de que “o querer basta para agir” (idem). Ao concluir a identidade entre vontade e ação, a sensação de êxito invade aquele que quer, que “goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta” (ibidem: 24). O livre-arbítrio, portanto, se apresenta como uma mera confusão do corpo que, primeiramente ao julgar-se como unidade, identifica-se em todo caso com aquele que ordena, usufruindo assim de prazer: “o efeito sou eu” (idem).

A preocupação central de Nietzsche, ou seja, a sua *vítima*, é o uso corrente da noção de livre-arbítrio, pelos filósofos, para justificar algum problema moral. A vontade de poder é um modo de desviar da atribuição de responsabilidade aos atos humanos, relacionando-os a uma perspectiva comum: a da dominação. Desse modo, a moral passa a significar “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (idem). Mas esta mesma *dominação*, se for pensada como causa para as ações, deverá ser levada em conta previamente pelo valor fictício da linguagem, sobretudo a linguagem dos conceitos. Longe de buscar uma explicação para as coisas, o objetivo da linguagem é convencional, “para fins de designação, de entendimento”, pois “somos nós apenas que criamos as causas” e, nesse sentido, pensar a vontade como livre ou cativa não se diferencia de uma *mitologia*, uma vez que “na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (ibidem: 26).

A *vontade de poder* se torna, para Nietzsche, um viés interpretativo que se impõe frente a todo uso explicativo da linguagem, por onde o *poder* é colocado como base para o delineamento de um ponto de vista. A sua “maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins” (idem) também o conduz aos físicos e suas *leis da natureza*. Supondo que ambas as conclusões deles concordassem com a sua, em termos de cálculos, por exemplo, Nietzsche sugere que o curso natural destoe de tudo o que possamos conceber como *leis* e aponta para o caminho inverso, pois justamente pela ausência de leis é que “cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências” (ibidem: 27). Contudo, a diferença desse movimento interpretativo consiste nele próprio antever a sua proposta como meramente elucidativa, como uma maldade frente a algo que se encontra em uma zona de conforto, como zombaria a um uso de linguagem que se refere à verdade

das coisas: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (idem).

A paródia é apenas “uma subcategoria do humor” (GILMAR, 2001: 22). Nietzsche sugere que o humor filosófico seja preferível frente a qualquer martírio imposto pelo pensamento, como o da indignação moral, por exemplo.⁸² O humor filosófico permite rir de toda construção, o que inclui “a melhor ciência”, que em busca de uma explicação verdadeira, nos imponha um mundo “artificial, fabricado, falsificado e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque viva, ama a vida” (NIETZSCHE, 2005: 29).

Mas o sacrifício pela verdade dissimula, sob o anúncio de uma tragédia, “apenas uma comédia satírica” (ibidem: 31), que se revela ao final de toda filosofia. O que irá diferenciar o cínico do indignado é apenas a *honestidade* e a *jovialidade* daquele sobre este ponto específico e “o amante do conhecimento deve escutar de maneira fina e diligente, deve ser todo ouvidos, em toda parte onde se falar sem indignação” (ibidem: 32).

No contexto do capítulo de *Além do bem e do mal* dedicado aos *Espíritos livres*, o indignado é apresentado em oposição ao “sátiro sorridente e satisfeito”, sendo considerado superior a este apenas em sentido moral. Contudo, é requerida a “boa vontade de se ter alguma sutileza na interpretação” (idem), pois o mais importante não será uma rígida compreensão do texto, tendo em vista que aos leitores (isto é, aos *bons amigos*), pode-se oferecer “uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão: – assim temos ainda do que rir” (ibidem: 33).

A possibilidade do riso se apresenta como um aspecto preferível ao estabelecimento de um critério inteligível para a explicação de um texto, via que pode servir de auxílio para interpretar a superioridade do homem indignado frente ao sátiro apenas em sentido moral, pois “em qualquer outro sentido ele é o caso mais comum, mais irrelevante, menos instrutivo” (ibidem: 32). *Indignação* e *seriedade* são aspectos comuns à *moralidade*. Por outro lado, *afirmação* e *paródia* constituem a *vontade de poder*.

⁸² Cf. NIETZSCHE, 2005: 30: “Esses proscritos da sociedade esses homens longamente perseguidos, tristemente acuados, – e também os reclusos à força, os Spinozas e Giordano Brunos – acabam sempre se transformando, ainda que sob a mascarada mais espiritual, e também sem que eles mesmos saibam, em refinados vingativos e envenenadores (que se traga à luz o fundamento da ética e da teologia de Spinoza!) – sem falar da estupidez da indignação moral, que é, num filósofo, o sinal infalível de que o humor filosófico o abandonou”.

3.4. Hipótese como paródia

No aforismo 28 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche faz uso do sentido musical de alguns termos para referir-se à dificuldade de se traduzir, para o alemão, autores como Aristófanes e Petrónio, por exemplo.⁸³ Para os alemães, “o bufão e o sátiro lhe são estranhos” (ibidem: 33), o que decorre de um estilo caracterizado pela gravidade e prolixidade, segundo ele. O principal contraponto apresentado é o exemplo de Maquiavel, “que consegue expor o assunto mais sério num indomável *alegrissimo*” (idem). A filosofia de Nietzsche parece buscar transpor uma barreira pressupostamente inerente ao seu próprio idioma, sobretudo quando comparado a outros, mas, além disso, também parece assumir o que há de intransponível na linguagem mesma. O bom humor e “a maliciosa percepção artística” de Maquiavel sugerem o valor e a dificuldade desse modo de se filosofar em alemão, mas também apontam para o aspecto artístico (criador) que envolve a linguagem.

A linguagem traduz uma hierarquia entre perspectivas e, logo, traz consigo avaliações e valores relativos: “existem alturas da alma, de onde mesmo a tragédia deixa de ser trágica” (ibidem: 35). Um tipo superior de homem pode se divertir com o que causa terror a outro, o que para um “serve de alimento ou de bálsamo” para outro pode ser veneno. É pela “arte da nuance” que o homem aprende a “pôr alguma arte nos sentimentos e, melhor ainda, a arriscar na tentativa do artificial: como fazem os veros artistas da vida” (idem).

Ao assumir que os valores são relativos a *tipos* de homem, uma meta parece ser óbvia para Nietzsche: “a superação da moral”, uma vez que nós já “teríamos alcançado a necessidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e um deslocamento básico dos valores” (ibidem: 37). Mas a que *tipos* de homens se refere aquele *nós*? Quais são os seus valores? As suas virtudes? Compreendido como a “auto-superação da moral”, Nietzsche considera o “longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais

⁸³ Ainda no aforismo 28, Nietzsche se refere a Aristófanes como um “espírito transfigurador e complementar, em razão do qual se perdoa toda a Grécia por haver existido”. Já Petrónio tem “os pés de vento, o sopro e o alento, o escárnio liberador de um vento que faz tudo saudável” (NIETZSCHE, 2005: 34).

maliciosas consciências de hoje” (idem). Aos espíritos livres e filósofos do futuro é atribuído “o dever da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita” (ibidem: 38). Essa suspeita deve dirigir-se ao próprio pensamento, mas principalmente à crença de que o engano seja algo ruim.

Chamamos a atenção para este ponto específico por estarmos situados no momento do texto nietzschiano que antecede a apresentação da *Vontade de poder* como hipótese. Aqui, Nietzsche faz questão de lembrar: “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência” (ibidem: 39). Após exaltar o aspecto perspectivístico como base fundamental à vida e perguntar sobre a possibilidade de vivermos uma ficção, ele continua: “Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (idem). E nós acrescentamos: não se poderia, então, “fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única” (ibidem: 40) – por ironia? Isso não significa dizer que tal tentativa seja gratuita, mas apenas sugerir uma possibilidade de sentido a partir de uma perspectiva determinada, nesse caso, o do contraste entre uma proposta interpretativa que se apresenta sob os mesmos moldes daquela a que se propõe a superar, o que pode ser concebido, a partir do que trouxemos acima, como um modo menos pesado de se fazer filosofia, nesse sentido, pela consumação de uma avaliação a partir da paródia de uma hipótese, fazendo jus, assim, à proposta de se valorizar a criação de perspectivas.

O aforismo 36, de *Além do bem e do mal*, parte do pressuposto de que “nada seja dado como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões” e concebe a realidade a partir dos “nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (ibidem: 39). Na sequência, Nietzsche dará um salto dos impulsos ao mundo material, como se aqueles bastassem para a compreensão deste, supondo que ele fosse “da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos” (ibidem: 40). O encadeamento reflexivo de Nietzsche se dirige à unidade comum a tudo o que vive, “como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas [...] se acham sinteticamente ligadas umas às outras” (idem).

O aforismo que inicia com a pergunta sobre a licitude de se fazer essa tentativa de compreender o mundo material a partir dos nossos impulsos, em poucas linhas responde que “não é apenas lícito fazer essa tentativa, é algo

imposto pela consciência do método”. Esse *método* (que em muito nos recorda Leibniz, ao atribuir a Deus o método de criar o mais complexo a partir do mais simples) consiste em “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (até ao absurdo – diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só” (idem) e esta seria a “moral do método”.

A parte final do aforismo introduz o termo *vontade*, compreendendo-o no sentido de causalidade, como uma crença, e aponta para a “necessidade” de “fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única”. A hipótese subsequente é a de que “todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade”. A tese da *vontade de poder* depende, finalmente, da hipótese de que os nossos impulsos derivam de uma “forma básica da vontade”, de modo que se possa “definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (idem).

Não buscamos sugerir, aqui, que não haja seriedade nesse encadeamento argumentativo de Nietzsche. Ao contrário! É justamente pela seriedade com que ele apresenta, como um conjunto, a hipótese para a tese da *vontade de poder* que acreditamos que se possa desconfiar dela. Para isso, nos baseamos em todas as considerações já apresentadas sobre o valor da linguagem, além da sequência de aforismos precedente. Ora, se não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência, o que significa afirmar que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível” seja “justamente vontade de poder e nada mais” (idem)? O aforismo seguinte, em tom esfíngico, antecipa o questionamento dos leitores, os seus bons amigos:

“‘Como? Isto não significa, falando de modo popular: Deus está refutado, mas o Diabo não?’ Pelo contrário! Pelo contrário, meus amigos! E, com os diabos, quem os obriga a falar de modo popular?” (ibidem: 41).

As hipóteses de Nietzsche se apresentam como se fossem máscaras que encobrem algo profundo, uma vez que “as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile” (ibidem: 42). O espírito livre é aquele que reavalia todas as suas hipóteses e coloca novas máscaras provisórias em seu lugar. Nietzsche

oferece uma citação de Stendhal como uma contribuição para a *imagem* do espírito livre: “Para ser bom filósofo é preciso ser seco, claro, sem ilusão. Um banqueiro que fez fortuna tem parte do caráter necessário para fazer descobertas em filosofia, ou seja, para ver claro naquilo que é” (idem).⁸⁴ A máscara é um tipo de autopreservação sugerida àquele que voa, para “não se prender ao seu próprio desligamento”. Assim não nos prendemos às nossas “próprias virtudes e nos tornamos, enquanto todo, vítimas de uma nossa particularidade” (ibidem: 43).

De algum modo, a tarefa de Nietzsche consiste em prenunciar e promover a chegada dos filósofos do futuro, mas como se já estivessem presentes, como espíritos livres. Sua principal característica é “querer continuar sendo enigmas em algum ponto”. Não lhes agrada o consenso sobre uma *verdade*, um *juízo*. Não lhes interessa o que é comum, pois “o que pode ser comum sempre terá pouco valor” (ibidem: 44). A *vontade de poder* parece apontar, portanto, para um tipo de filosofia que assume a precariedade da linguagem dogmática e aposta na periculosidade de levar ao extremo a sua “força de invenção e dissimulação (seu “espírito”)” (ibidem: 45). É o contraste com a modernidade, com os valores modernos, que a torna mais valiosa, pois a vida passa a ser avaliada agora sob o ângulo deste contraste:

“Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder – acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie homem quanto o seu contrário” (idem).

O aspecto paródico da hipótese da *Vontade de poder* é também um experimento de Nietzsche, ao se permitir fazer uso de um método moderno por

⁸⁴ Em nota, Paulo César de Souza nos diz que “a citação de Stendhal foi encontrada por Nietzsche nas *Notes e souvenirs*, de Prosper Mérimée, em Stendhal, *Correspondence inédite*, Paris, 1855” (2005: 211).

excelência para impor críticas à modernidade. Seu empenho não é comparado a uma virtude, ao contrário, os espíritos livres são caracterizados como “curiosos ao ponto do vício, investigadores a ponto de serem cruéis, com dedos impetuosos para o intangível” (ibidem: 46).⁸⁵ A tentativa de Nietzsche sacrifica a *Vontade de poder* em nome da tresvaloração de todos os valores, como se sacrificasse o próprio Zaratustra, ao expor ao *método* a sua revelação. Algumas páginas à frente, ao referir-se a uma “escala na crueldade religiosa”, Nietzsche faz uma genealogia do sacrifício religioso, desde os sacrifícios humanos ao deus, passando pelo sacrifício dos instintos humanos até o ponto de se “sacrificar Deus ao nada – esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso” (ibidem: 54). Expor a revelação de Zaratustra ao método e apresentá-la como hipótese, parece significar o sacrifício paródico usado como resposta ao niilismo, como artifício extremo da afirmação.

Apresentada como uma “fórmula”, *Além do bem e do mal* significa a perspectiva que leva em conta o contraste de avaliações que servem “à elevação da espécie homem” (NIETZSCHE, *op. cit.*). Nesse sentido, a tentativa da *vontade de poder* faz frente aos valores morais proeminentes na modernidade e, apenas para “tornar clara” a sua ironia frente a eles, precisa finalmente transfigurar-se em hipótese. Com isso, percebemos em Nietzsche a consumação de uma *reavaliação dos valores*, na medida em que ele simultaneamente os revolve e os reinterpreta, afirmando assim a criação de uma avaliação a partir de um novo ponto de vista.

⁸⁵ No aforismo seguinte, a ironia de Nietzsche se torna explícita em relação à sua curiosidade e sua capacidade de usar máscaras em seu texto. No capítulo intitulado *A natureza religiosa*, ele conclui assim o seu primeiro texto: “Mas uma curiosidade como a minha continua sendo o mais agradável dos vícios – perdão! Quis dizer que o amor à verdade é recompensado no Céu e até mesmo na Terra” (2005: 47).

4. A criação de valores

4.1. Os ideais ascéticos

Após percorrermos as concepções de arte e linguagem nos diferentes momentos produtivos de Nietzsche e, a partir disso, nos lançarmos à interpretação da *vontade de poder* como resposta à seriedade moral, em um exemplo da sua apreciação valorativa à criação e à afirmação, é chegada a hora de encararmos o nosso objetivo específico e verificarmos se é possível apontar um esboço de uma hierarquia valorativa inerente ao conjunto das obras publicadas de Nietzsche ou, ao menos, identificar algumas valorações proeminentes. Para isso, partiremos de algumas noções centrais ao seu pensamento e procuraremos evidenciar aproximações e afastamentos entre as suas obras.

A *Terceira dissertação da Genealogia da moral* é dedicada ao tema que, por excelência, elege como virtude fundamental a seriedade: a criação dos ideais ascéticos, estes instrumentos de imposição de força, característicos do homem contemplativo, o que inclui os filósofos, sacerdotes e, a quem o texto priorizará em suas primeiras páginas, os artistas.

Em mais uma de suas recorrentes alusões a Richard Wagner, Nietzsche não perde a oportunidade de utilizá-lo como modelo para apontar os efeitos de tais ideais na obra de arte e responder ironicamente à questão: “o que significam então ideais ascéticos” para um artista, do seguinte modo: “nada absolutamente!... Ou tantas coisas, que resultam em nada!” (NIETZSCHE, 1998: 91). A última obra de Wagner, *Parsifal*, é trazida então como um exemplo de homenagem rendida à castidade, homenagem de um artista no percurso final de sua vida e em oposição à sensualidade característica de sua obra. Este movimento seguirá o caminho do amplo pressuposto de Nietzsche em relação à vontade humana, pois o homem, em último caso, “preferirá ainda o nada, a nada querer” (ibidem: 88).

Compreendendo a possibilidade da oposição entre castidade e sensualidade como um equilíbrio do corpo e não necessariamente como a sua

negação, Nietzsche irá propor uma via interpretativa para o ato final da vida de Wagner a partir da seguinte questão:

“... este *Parsifal* foi *a sério*? Pois seríamos tentados a supor e mesmo desejar o contrário – que o *Parsifal* de Wagner tenha sido brincadeira, como que epílogo e drama satírico, com o qual o trágico Wagner quis despedir-se de nós, de si mesmo, sobretudo *da tragédia*, de um modo para ele apropriado e dele digno, ou seja, com um excesso da mais elevada paródia do trágico mesmo, de toda a horrível seriedade e desolação terrena de outrora, da *mais crua forma* da antinatureza do ideal ascético, enfim, superada. Isto, como disse, teria sido propriamente digno de um grande trágico: o qual como todo artista, somente então chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo e à sua arte como *abaixo* de si – ao *rir* de si mesmo” (ibidem: 89).

A passagem acima será revelada como uma ironia na sequência do texto, pois Nietzsche irá aludir aos escritos de Wagner deste mesmo período como retornos aos ideais cristãos, sobretudo, e chegará até a desejar que a despedida de Wagner tivesse ocorrido de modo “menos enganador, menos schopenhaueriano, menos niilista” (ibidem: 91). Mas o que nos parece claro na passagem acima é a maneira como o riso é enaltecido frente à seriedade do ideal ascético, a ponto de nos perguntarmos se o problema desse ideal não consistiria justamente nele fazer parte de um *tipo* de seriedade, talvez o tipo por excelência, na medida em que um mesmo conteúdo viria a ter, obviamente, caráter diverso caso a sua forma fosse eminentemente paródica.

Mas a referência de Nietzsche aos artistas, na figura de Wagner, serve-nos também de indício para outra diferença valorativa, pois os artistas “sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral” (ibidem: 92). Neste caso, é por intermédio da autoridade da filosofia de Schopenhauer (sua filosofia da música, especificamente), pelo valor superlativo que este filósofo atribui a música em relação às outras artes, que Richard Wagner pôde tornar-se “um oráculo, um sacerdote, mais que um sacerdote, uma espécie de porta-voz do “em-si” das coisas, um telefone do além” (ibidem: 93).

A concepção schopenhaueriana de arte, de um modo geral criada à luz de Kant, atrela a contemplação estética à castidade, pois para ele tal contemplação “age precisamente contra o interesse sexual” (ibidem: 94). Nietzsche irá ainda

contrapor esta concepção à de Kant, aludindo a um erro de Schopenhauer, por ele não perceber que a sua teoria afirma um interesse inerente à contemplação estética, no seu caso, o de “livrar-se de uma tortura” (ibidem: 95). Mas o caso é que a sua filosofia da arte rende homenagem à castidade e o que nos interessa é evidenciar, no que tange ao problema dos ideais ascéticos, a que *interesses* servem tais ideais.

Nietzsche, neste momento, já constrói o seu pensamento a partir da ótica da *vontade de poder* e, apesar desta ótica apresentar-se sob um complexo de perspectivas, é possível identificá-la na afirmação de que “todo animal, portanto também a *besta filósofo*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força”. E Essa expansão tende a “alcançar o seu máximo de sentimento de poder” (ibidem: 96). Compreendida como o caminho para “a mais poderosa atividade”, que não distingue felicidade de infelicidade, a *vontade de poder* aparece implicitamente como característica comum, e nesse caso especificamente, a todo animal. Dando um salto da *atividade* para a *independência*, Nietzsche irá concluir que o ideal ascético é um meio recorrentemente utilizado pelos filósofos para afirmar a si mesmos, como um terreno propício para fundar o *seu* pensamento, conforme já dissemos, servindo-lhes como instrumento de imposição de força.

Tomando por referência “as vidas dos grandes espíritos fecundos e inventivos” (ibidem: 98), Nietzsche retoma o problema do livre-arbítrio sob a ótica da *virtude*. O próprio ideal ascético não é considerado o resultado de uma escolha, mas sim a consequência de uma *espiritualidade dominante* que se impõe como *instinto dominante*. A pobreza, nesse caso, é apenas resultado da necessidade de independência. A humildade traduz um esquecimento natural de si. A castidade é reserva de energia para a criação. Tudo isso, ao invés de ocorrer por *virtude*, se dá “porque o seu senhor supremo assim exige, prudente e inexoravelmente: ele tem em conta uma coisa, e apenas para ela junta e acumula tempo, energia amor, interesse” (ibidem: 100). Este *senhor supremo* é outro nome para o *instinto dominante* que transfigura a sensualidade em estado estético, por exemplo. Mas se não cabe aqui atribuir à virtude a criação do ideal ascético, tampouco caberia atribuí-la ao vício.

A filosofia de Nietzsche não se apresenta, aqui, como um olhar de juiz que busca réus para a crise da modernidade, aproximando-se mais do médico que

identifica nos sintomas evidências que sugerem por si só os remédios ou a receita para que se evite o contágio propriamente dito. A valorização evidente do *instinto* frente à *vontade* revela uma avaliação que não julga a atividade e, em último caso, irá apontar os efeitos de uma determinada atividade sob uma máscara específica. Este procedimento utilizará personagens tanto quanto mais propícios estes lhe parecem para encenar as suas paródias, ou seja, quanto mais seriamente eles se lhe apresentarem.

A filosofia mesma aparece como protagonista a partir de “um exame histórico sério” e, em sua relação com o ideal ascético, “pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar os seus primeiros passinhos sobre a terra”. O nascimento da filosofia também é avaliado sob a ótica da *vontade de poder* e Nietzsche associa o ideal ascético ao modo como a filosofia primeiramente busca se impor, “ainda tão desajeitada, de carinha tão aborrecida, tão pronta a cair e ficar deitada sobre o ventre, essa coisinha tímida e mimosa de pernas tortas” (ibidem: 102). A ironia de Nietzsche aponta aqui para o movimento de inversão de valores inerentes ao processo histórico, pois “todas as coisas boas foram um dia coisas ruins” (ibidem: 103) e parte do exemplo dos filósofos, que se afirmaram primordialmente a partir do valor contemplativo (frente ao guerreiro, por exemplo) e se apoiaram no ideal ascético “para alcançar temor e reverência diante de si mesmos” (ibidem: 104).

A mudança de perspectiva frente a um valor específico, contudo, encontra a primeira resistência naquele que o reavalia. É nesse sentido que “os mais antigos filósofos” partiram do ideal ascético, na medida em que eles mesmos precisaram representar o *tipo* do sacerdote para aceitarem em si próprios o impulso contemplativo. Walter Kaufmann alude a esse movimento genealógico como um modo de Nietzsche apontar “que toda conquista humana verdadeiramente valiosa, como a arte, a religião e a filosofia, envolveu o ascetismo e assim o homem teve a necessidade de dirigir a crueldade para si mesmo e sofrer” (KAUFMANN, 1974: 245). Os antigos filósofos partiram do ideal ascético pela necessidade de voltar-se contra si mesmos, “porque dentro de si encontravam todos os juízos de valor voltado contra eles” (NIETZSCHE, 1998: 104). Isso pressupõe uma certa crueldade, mas esta crueldade está associada a um valor que Nietzsche considera “mais fundamental”: o ideal ascético representa a *seriedade*.

A seriedade do ideal ascético é tida como concomitante ao valor que se atribui à vida, como a sua negação em prol de outra existência, por onde prevalece o poder em se criar o valor associado ao “prazer de infligir dor”. O ideal ascético é então considerado um tipo de ressentimento que não toma como alvo de sua ambição de domínio “algo da vida, mas a vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força” (ibidem: 107). Pela seriedade moral, a vida é avaliada sob a ótica do erro e os homens sob a culpa eminente de renderem-se às suas ilusões fisiológicas. Mas isto significa que este modo específico de avaliar a vida, esta ambição específica de assenhorear-se da vida, é apenas uma perspectiva possível e uma filosofia que se proponha a ser simultaneamente avaliadora e perspectiva se permitirá enxergar nessa seriedade tão profunda “uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura objetividade” (ibidem: 108), ao analisá-la psicologicamente.

Mas o perspectivismo de Nietzsche não é ocasional. O seu movimento argumentativo, de um modo geral, tende a associar a *perspectiva* com o *interesse*, de modo que ao apresentar um ponto de vista determinado ele está simultaneamente indo de encontro “a uma perigosa fábula conceitual que estabelece um puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio a dor e ao tempo” (ibidem: 109). Tendo isso claro, ele se permitirá uma mudança de ângulo sobre o ideal ascético, e concluirá, sob a ótica fisiológica, que “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (idem). A afirmação dos acasos também já lhe é pressuposta. Se a condição do homem domesticado é doentia isso não significa que a doença seja um erro ou sequer a própria domesticação, pois “o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida” (ibidem: 110). O que há de ser trazido à tona no sacerdote do ideal ascético é o seu aspecto *criador* e a função da sua criação, que transfigura o valor da existência sob a ótica do doente. Nietzsche enxerga esse movimento restaurador como resultado natural de uma vida que degenera e que responde à sua degeneração com algum remédio.

A afirmação da “normalidade” da doença, não obstante, servirá de terreno limpo para que Nietzsche erga os seus próprios valores, pois é justamente a partir da constatação do fato da generalização da doença que “tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujanças da alma e do corpo, os acasos felizes do

homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim” (ibidem: 111). A partir da afirmação da doença é que a saúde deve ser afirmada e o perigo que se apresenta não é senão o do contágio da doença. Os seus sintomas consistem no *nojo* e na *compaixão* pelo homem; a sua consequência: o *niilismo*. Nietzsche nos expõe, portanto, o seu critério e o seu método profilático:

“... não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*. Fora com esse mundo ao avesso! Fora com esse debilitamento do sentimento! Que os doentes não tornem os sadios doentes – isso seria o debilitamento – deveria ser o ponto de vista supremo na Terra” (ibidem: 114).

O que interessa na preservação dos sadios diz respeito à própria humanidade. Caberá a eles a tarefa de elevar o *tipo* homem, pois “eles somente são os *fiadores* do futuro, eles somente estão *comprometidos* com o futuro do homem” (idem). Nietzsche entende os sadios não apenas como os fortes, pois nesse sentido os sacerdotes ascéticos também precisam sê-lo e, contudo, também são doentes. Mas a “sua vontade tem de ser forte a ponto de poder organizar os instintos da vida ainda resistentes” (Müller-Lauter, 2009: 131). O sacerdote, “na luta contra a depressão, esforça-se por formar o rebanho” (idem). Os sadios são comparados a animais de rapina, como se possuíssem uma tendência natural, ingênua, à apropriação, enquanto os sacerdotes precisam forjar a sua ferocidade e representá-la com a máxima seriedade.

Müller-Lauter irá arguir que esse movimento representativo do sacerdote ascético é o que torna possível a condenação do mundo efetivo, “na medida em que a vontade decadente de potência *forja* uma outra realidade a partir da qual pode resultar sua condenação” (ibidem: 137). Compreendendo a *vontade de nada* (característica do ideal ascético) também como *vontade de poder*, ele a examina como uma “contravontade”, já que “os fracos não negam, pois, visando à negação enquanto tal. Querem pela negação triunfar sobre os fortes e dominá-los” (idem). Para isso, ele pressupõe que Nietzsche “parte de uma multiplicidade de vontades de potência que estão em luta entre si e formam partidos. Nessa luta, há

vencedores e vencidos (ibidem: 134)”. Nesse sentido, a força e a fraqueza da “vontade” referem-se, respectivamente, aos vencedores e vencidos.

A força do sacerdote ascético consiste no seu poder de contaminação da *seriedade*, se pudermos resumi-lo em uma palavra. O nojo e a compaixão seriam o seu desdobramento. Entendemos que essa seriedade constitua a negação propriamente dita, em contraposição a uma espontaneidade jovial característica dos sadios. Sob a ótica da seriedade, o sofrimento se transmuta em nojo ou em compaixão, o que Nietzsche entende como a sua mudança de direção, que por ser fisiológica, se compreende a partir da interpretação da intensidade de um afeto, culminando no sentimento de culpa pelo sofrimento, como um tipo de entorpecimento. Esse movimento seria um meio para “tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos” (NIETZSCHE, 1998: 118). O ideal ascético seria, portanto, um artifício de entorpecimento da dor, de origem fisiológica, por meio de uma mudança de direção interpretativa que culmina em um afeto momentaneamente preponderante, “no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o *ressentimento*, é continuamente acumulado” (ibidem: 116).

O critério de Nietzsche para diferenciar sãos de doentes, o que também se expressa na oposição entre fortes e fracos, se apresentará recorrentemente de modo mais claro sob a perspectiva fisiológica, seja pela metáfora da digestão, pois “um forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados” (ibidem: 119), ou como a causa efetiva de uma doença física:

“Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (– ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de biliar, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários, etc.) Os sofredores são todos horivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos” (ibidem: 117).

A genealogia do sofrimento aponta para o corpo, que expressa o sintoma de uma doença. Nesse sentido, a origem do ideal ascético é associada a uma

interpretação específica do sofrimento que Nietzsche denomina como psicológico-moral e que se impõe às massas “por falta de saber fisiológico” (ibidem: 120) destas. O diagnóstico subsequente de um “cansaço da vida” é oriundo da constatação do uso de um medicamento análogo a uma anestesia, pois ao ideal ascético cabe o efeito de um “sono profundo”: “para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores” (ibidem: 123).

Por ter como alvo principal de suas reflexões o seu próprio tempo, que recorrentemente denomina como *modernidade*, Nietzsche perceberá no elogio ao trabalho outro tipo de ideal ascético: o da “atividade maquinal”. Basicamente, enxerga aqui os mesmos artifícios anestésicos dos outros *tipos*, que permitem e sugerem associações entre si, como a “pequena alegria” e a “organização gregária”. Todos esses *tipos* são caracterizados por “algum excesso de sentimento” (ibidem: 126) e a este excesso Nietzsche associa o sentimento moral, considerado como uma falsificação, justamente por significar uma idealização do sentimento, por afastá-lo do corpo. Na medida em que isso consiste em uma desvalorização do corpo vivo e assume um aspecto normativo, este sentimento moral culmina em um valor. Os valores morais seriam, portanto, valores que culminam em uma falsificação ainda mais sutil do aspecto fisiológico constituinte, em último caso, daquilo que vive.

Essa falsificação fisiológica é compreendida no sentido de uma dulcificação dos instintos, fruto de uma desonestidade dos que se concebem como *bons*, pois “esses homens bons – estão todos moralizados até a medula e quanto à honestidade ⁸⁶ arruinados e estragados por toda eternidade: qual deles ainda toleraria uma verdade sobre o homem!” (ibidem: 127). A honestidade é apresentada como antagônica à prudência, pois os valores modernos se confundem com valores morais e por isso se prioriza a desonestidade em relação ao próprio corpo: “que homem prudente escreveria hoje uma palavra honesta sobre si?” (idem).

⁸⁶ Paulo César de Souza traduz o termo aqui por *honestidade*, mas em alguns momentos opta por *retidão*, como, por exemplo, no aforismo 456 de *Aurora*: “a retidão [*Redlichkeit*] não aparece nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs” (2004: 235). Em sua tradução do artigo *As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude*, de Paul Van Tongeren, Jorge Luiz Viesenteiner opta por *probidade*.

Para Roberto Machado, é possível afirmar que a preocupação de Nietzsche com a desvalorização do corpo, desde a antiguidade, é constante do começo ao fim da sua produção filosófica: “é assim que *O nascimento da tragédia* denuncia a criação socrática da razão, ou o domínio dos instintos lógicos sobre os instintos artísticos” (MACHADO, 1999: 93). Anos mais tarde, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche mantém o seu empenho e “se insurge contra a equação socrática razão = virtude = felicidade [...] opondo-lhe a relação mais fundamental característica de uma civilização trágica, dionisiaca: felicidade = instinto” (ibidem: 93-94). Identificamos nesse percurso um diagnóstico a partir do qual Nietzsche irá produzir diferentes interpretações, mas esse mesmo diagnóstico nos conduz a uma avaliação proeminente no pensamento nietzschiano: a de que “a história da civilização tem sido a história da debilitação progressiva dos instintos fundamentais” (ibidem: 93).

Essa debilitação dos instintos se compreende como uma debilitação da vida em prol de um valor atribuído a algo que só existe como ficção da linguagem, como algo que está *além* da vida e que, portanto, nega a vida, uma vez que “a grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza do instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita” (NIETZSCHE, 2007: 50). É justamente nessa atribuição de valor ao que está além da vida (ao nada) que Nietzsche identifica o sintoma do niilismo, o que decorre de um pressuposto em relação ao valor da própria *linguagem*, em paralelo ao valor concedido à *criação*.

Em um primeiro momento é possível ter a impressão de que, ao enaltecer a *criação*, Nietzsche seria conduzido a ter que atribuir um valor equivalente às ficções da linguagem que venham a formar perspectivas novas, a partir de uma análise histórica, pois por si só o ato criador seria digno de estar no topo de uma hierarquia de valores. Esse problema se torna claro, por exemplo, na *Terceira dissertação* da *Genealogia da moral*, onde o ideal ascético é avaliado como algo que “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (NIETZSCHE, 1998: 109), “como um artifício para a preservação da vida” (ibidem: 110). O sacerdote ascético, “este aparente inimigo da vida, este negador – ele exatamente está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida” (idem).

O caso do ideal ascético nos mostra que a desvalorização das ficções da linguagem revela uma preocupação prevalente em relação a um momento específico da história: a modernidade. A criação dos valores é tarefa do presente, em consonância com os seus desdobramentos futuros. O que Nietzsche irá diagnosticar confere ao valor que a ficção constituiu em seu desdobramento histórico. O valor do ato criador, portanto, se distingue do valor do que foi criado. O ato criador afirma o instinto, ainda que dele venha a decorrer a sua negação. Nesse sentido, a ficção da linguagem afirmou a vida e, concomitantemente, promoveu a sua negação, o que ocorre “quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no além” (NIETZSCHE, 2007: 50).

Nietzsche identifica o ideal ascético como a degeneração da saúde e do gosto de sua época, sobretudo, por um aspecto que lhe parece fundamental: o ideal ascético nega a multiplicidade das perspectivas ao impor *uma* perspectiva, “ele não admite qualquer outra interpretação”, “ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação” (NIETZSCHE, 1998: 135). É pelo enrijecimento de uma perspectiva valorativa que os sintomas começam a se mostrar mais graves. A proposta de Nietzsche de uma reavaliação do valor dos valores parece consistir no sentido oposto dessa rigidez, apresentando-se como um *tipo* de critério (talvez até mesmo como uma *paródia* ao critério), onde o movimento valorativo, o *ato* de avaliar, é pressuposto como preferível ao valor mesmo.

A rigidez de que falamos também aparece sob o nome de *fé*, presente inclusive onde menos se esperava encontrá-la: na *ciência moderna*.⁸⁷ A fé da ciência consiste na crença dela encontrar-se oposta ao idealismo. Os homens da ciência são também “idealistas do conhecimento” uma vez que “eles creem ainda na verdade” (ibidem: 138). Sob o termo *verdade*, Nietzsche resume o significado do enrijecimento de uma perspectiva valorativa, ora expressa como *ser*, ora como *Deus*. Cada ponto de vista que se pretende absoluto traz em si como pressuposto o valor de verdade, o enaltecimento desse valor e, por isso, “o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia” (ibidem: 140). Do mesmo modo, “a ciência está

⁸⁷ Nietzsche utiliza recorrentemente o termo *ciência*, mas se refere especificamente à ciência moderna como a “melhor aliada do ideal ascético”: “Esta ciência moderna – abram os olhos! É no momento a melhor aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea! Eles até agora jogaram o mesmo jogo, os pobres de espírito e os opositores científicos desse ideal” (NIETZSCHE, 1998: 142).

longe de assentar-se firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores” (ibidem: 140-141).

A ciência moderna é reconhecida pela inversão copernicana, que Nietzsche considera como uma derrota imposta à “astronomia teológica”. Mas isso não significaria uma derrota ao ideal ascético. Isso ocorre porque o homem simplesmente não resolve o problema do valor da existência ao partir de uma rigidez perspectiva, de modo que a necessidade de uma busca metafísica se potencializa na medida em que essa perspectiva diminui o valor de existir, “agora que esse existir aparece como ainda mais gratuito, ínfimo e dispensável na ordem visível das coisas” (ibidem: 142). A ciência reafirma o poder do ideal ascético pela sua incapacidade de oferecer uma alternativa valorativa ao sentido da existência, em um movimento inverso de destituição do valor da dignidade de criar valores. Frente ao mesmo problema, o homem encontra-se mais uma vez impelido a atribuir um sentido à existência. Mas deveria ele agir do mesmo modo? Atribuir-lhe mais uma vez valores de cunho suprassensível? Assim como aquilo “que triunfou realmente sobre o Deus cristão”:

“a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova de bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas [...]: isso agora acabou, isso tem a consciência contra si, as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo o fato de sermos bons europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa” (NIETZSCHE, 2001: 256).⁸⁸

A constatação da dificuldade moderna em criar valores, em aliança com a destruição dos valores dogmáticos, resulta no diagnóstico da ameaça do niilismo. Entretanto, esse mesmo diagnóstico é o que parece impelir Nietzsche ao anúncio de uma tarefa atual: a *tresvaloração dos valores*. Essa tarefa acompanha a rara

⁸⁸ Trata-se de um trecho do aforismo 357 de *A gaia ciência*, intitulado *Acerca do velho problema: “O que é alemão”*. A herança a que Nietzsche se refere encadeia nomes como Goethe, Leibniz, Kant, Hegel e Schopenhauer, diferenciando-se, este último, como “o primeiro ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos” (NIETZSCHE, 2001: 255).

oportunidade do homem vir a se reconciliar com os seus instintos, a partir de uma perspectiva que eleja a *vida* como o seu referencial e até mesmo como o seu critério de avaliação. Esse aspecto assume tanta importância para Nietzsche que ele se permite extrapolar em sua linguagem (apenas após ter deixado claro o seu valor de ficção) e nos falar de uma essência da vida, pois a vida merece essa homenagem, este autossacrifício, essa autossuperação:

“Todas as grandes coisas perecem por obras de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária autossuperação que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: ‘sofre a lei que tu mesmo propuseste’” (NIETZSCHE, 1998: 148).

O niilismo parece mostrar-se a Nietzsche como sintoma para o perigo que assola a modernidade e ao mesmo tempo como indicador de um novo movimento que se apresenta a partir do velho método: o niilismo visto como um problema vigente já parece significar um novo começo, onde naturalmente a moral seguirá o mesmo destino do dogma e perecerá sob os pés da *vontade de verdade*.⁸⁹ A lacuna do sentido a que preenche o ideal ascético em “sua forma mais recente e mais nobre” (ibidem: 136) oferece indícios de uma mudança de sentido que virá, pois “que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*” (ibidem: 148). Tomar consciência de si mesma significa aqui a constatação de que a vontade de verdade que se traduz em *ser, deus e ateísmo* mostra o movimento de uma “apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus” (ibidem: 147).

O ideal ascético é, portanto, o termo com o qual Nietzsche reúne toda a sua análise genealógica da moral para apontá-la como alvo inevitável de um processo degenerativo. Como *Vontade de nada*, o ideal ascético cumpriu o papel de atribuir um sentido à existência, o de uma “aversão à vida, uma revolta contra os mais

⁸⁹ Cf. NIETZSCHE, 1998: 148: “Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos”.

fundamentais pressupostos da vida”, mas que impele o homem a continuar vivendo, pois ele “é e continua sendo uma vontade” (ibidem: 149). No entanto, este foi apenas um sentido possível. Quantos outros não o serão? Quantas possibilidades não se apresentam agora? Isso talvez inclua a possibilidade da criação de um sentido que afirme “os fundamentais pressupostos da vida” (NIETZSCHE, *op. cit.*).

4.2. A nova hierarquia

A constatação de Nietzsche a partir de sua análise genealógica, que nos parece constante em sua obra,⁹⁰ se refere a uma lacuna que se apresenta na modernidade: a de um sentido atribuído à existência que seja afirmador da vida. O sentido criado pelo ideal ascético, ainda que negue aspectos fundamentais da vida, ainda oferecia, talvez até o renascimento, algum sentido frente ao arrebatamento do pessimismo iminente. O seu efeito colateral mais perigoso sempre foi o juízo moral. Mas esse perigo se tornou excessivo na medida em que diminuiu o seu poder dogmático frente ao científico, a ponto de restarem apenas os seus valores, absorvidos e reproduzidos pela cultura científica.

A expectativa de Nietzsche é que esses valores sejam os próximos alvos da *vontade de verdade*, expressão que aponta para o idealismo presente na ciência moderna, como um tipo de “fê no próprio ideal ascético” (ibidem: 139), pois é característico à ciência partir de pressupostos, de modo que “deve haver antes uma filosofia, uma fé, para que a ciência extraia dela uma direção” (idem). A ciência é constituída, portanto, por uma “incondicional vontade de verdade” sustentada por valores metafísicos e Nietzsche irá propor, então, que se reavalie *o valor da verdade*, uma vez que “também o cristianismo como moral deve ainda perecer” (ibidem: 148).

⁹⁰ Temos em mente, à guisa de exemplo, a proposta de sua primeira publicação, *O nascimento da tragédia*, por onde Nietzsche busca apresentar “um ganho à ciência estética” a partir de “denominações dos gregos” (Nietzsche, 1992: 27). Em suma, ele pensa “a origem da tragédia entre os gregos” (ibidem: 17) como fio condutor de uma reflexão acerca da Estética moderna. É preciso esclarecer, entretanto, que não queremos afirmar que haja uma genealogia equivalente ao período de *Além do bem e do mal* ou da *Genealogia da moral*, apenas que o pensamento de Nietzsche se apresente recorrentemente de modo genealógico.

O momento histórico em que está inserido faz Nietzsche perceber os sintomas da decadência que o rodeiam e que apontam “o caminho para o valente pessimismo que é o oposto de toda mendacidade romântica” (NIETZSCHE, 2008: 10). Este caminho significará assumir como *sua* a tarefa de indicar que os valores devam ser reavaliados. Por outro lado, esta possibilidade o impulsiona para uma empreitada filosófica que ele reconhece como póstuma: a de “preparar o caminho para a futura tarefa do filósofo, sendo essa tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (NIETZSCHE, 1998: 46).

Assumindo-se como um prelúdio a essa filosofia futura, Nietzsche se esforça em preparar esse caminho e, para isso, o filósofo deve antes afirmar a vida frente “os túmulos caiados que parodiam a vida” (ibidem: 145), ou seja, afirmar a *fisiologia* frente à *moral*; a *ação* frente ao *ressentimento*; os *instintos* frente à *inteligência*.⁹¹

4.2.1. A qualidade das forças

Desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche opera com a noção de força. Ainda que ela assuma diferentes aspectos ao longo da sua obra, é possível identificá-la, por exemplo, nos chamados “impulsos artísticos da natureza”, o *dionisíaco* e o *apolíneo*, que “caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (NIETZSCHE, 1992: 27). Como um contraponto cronológico, em *O anticristo* a nova concepção de hierarquia, em uma expressão, a *tresvaloração de todos os valores*, é descrita como uma “encarnada declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de verdadeiro e não verdadeiro” (NIETZSCHE, 2007: 18). Acreditamos ser razoável afirmar que há uma relação de forças permeando o pensamento de Nietzsche em todo o seu período produtivo.

⁹¹ Nietzsche considera que uma raça de homens do ressentimento “resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre e venerará a inteligência numa medida muito maior”. Já sob o ponto de vista dos homens nobres, a inteligência “está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo” (NIETZSCHE, 1998: 30-31).

A partir da noção de força em Nietzsche, Deleuze irá considerar a hierarquia especificamente através da diferença de qualidade entre as forças: analisando-as como ativas ou reativas, pois “a medida das forças e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, e sim da efetuação relativa” (DELEUZE, 1976: 50). Isso significa que o fato de uma força prevalecer sobre outra não revela mais do que uma contingência, que será preferencialmente reavaliada sob as diferentes óticas possíveis.

Deleuze nos oferece um pequeno esboço de uma possível hierarquia em Nietzsche ao privilegiar a qualidade ativa da força e propõe que ela seja antes de tudo “força plástica, dominante e subjugadora”. Em segundo lugar, ele a concebe como a “força que vai até o fim do que ela pode” e, finalmente, como “a força que afirma a sua diferença” (idem). Contudo, esse critério de avaliação da força ativa não se refere ao fato de uma força se sobrepujar sobre outra, mas sim ao modo como uma força *pode* se sobrepujar, por onde se avalia sua qualidade a partir da sua possibilidade de poder. A força reativa pode prevalecer sobre a ativa e nesse caso ela é, consecutivamente, uma “força utilitária”, “que separa a força ativa do que ela pode” e “que nega a si mesma ou se volta contra si” (idem).

É possível identificar no esboço acima citado um enaltecimento da *atividade* como aquilo que predomina a partir da sua própria afirmação criadora: como *ato criador*. O ato seria, portanto, a consumação do poder da força. A qualidade da força, considerada possivelmente como ativa ou reativa, seria então o que na força está passível de avaliação. Assumindo isso, a proposta de Nietzsche parece ser a de que esta avaliação, inerente a cada cultura, por exemplo, venha também a ser avaliada sob o ponto de vista da atividade, o que consistiria na *reavaliação* como projeto para uma filosofia futura, onde o valor dos valores seria submetido à *tresvaloração*, de onde decorrerá necessariamente uma *nova hierarquia*, o que também irá significar uma inversão na hierarquia que Nietzsche percebe imperar (ao mesmo tempo em que anuncia o seu declínio) na modernidade.⁹² Deparamos-nos aqui, contudo, com a necessidade de explicitar o que compreendemos por essa *nova hierarquia*.

⁹² Temos em mente que a *tresvaloração de todos os valores* signifique a pressuposição de que quaisquer valores serão reavaliados segundo indeterminados critérios, de modo que as hierarquias serão certamente invertidas, como Nietzsche explicita em seu *Prólogo a Humano, demasiado humano*: “Não é possível revirar todos os valores? E o Bem não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso afinal? E se todos somos enganados, por isso

Antes de tudo, é preciso estar claro que esta nova concepção de hierarquia estará necessariamente desprovida de qualquer referencial absoluto. Não se estabelecerá, portanto, algum valor como critério para a formulação da hierarquia, mas sim a *criação* de valores e consequentemente a criação de novas hierarquias passa a ser a meta desta reavaliação da noção de hierarquia. Nesse sentido a criação de valores assemelha-se a uma atividade estética. A afirmação da hierarquia constitui o seu poder. O primeiro caso está diretamente relacionado com uma já esperada ingenuidade espontânea, o que recorrentemente Nietzsche chama de *arte*, enquanto o segundo traduz o que ele concebe parodicamente como a nossa última virtude, como *honestidade*. A nova hierarquia seria, então, o resultado da “*Est/ética*” de Nietzsche. A “ética da criação”, como propõe Paul Audi.

A concepção de uma “nova linguagem”, como enfatiza Patrick Wotling ⁹³, também deve ser levada em consideração para que compreendamos essa nova hierarquia. O valor de atividade da força, por exemplo, enaltecido por Nietzsche frente ao ressentimento, assume um aspecto problemático sob esse ponto de vista e recorremos aqui ao que mostramos ser comum à sua concepção de linguagem, ao valor estritamente interpretativo da linguagem, em paralelo ao privilégio do riso com relação à seriedade, pois como poderíamos ainda interpretar o ressentimento como ato criador? Até que ponto nós poderíamos analisá-lo com *seriedade*?

“A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu”. E este Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 1998: 28-29).

mesmo não somos também enganadores? Não temos de ser também enganadores?” (NIETZSCHE, 2000: 10). Temos também em mente a proposta de Paulo César de Souza para traduzir *Umwertung aller Werte* por “reviravolta de todos os valores” (NIETZSCHE, *op. cit.*).

⁹³ Patrick Wotling propõe que “Nietzsche confere à metáfora filológica o estatuto de procedimento de significação fundamental de seu texto” (WOTLING, 2013: 72).

O ressentimento (a simulação de uma força reativa) tem o poder de criar apenas um valor reativo, mas não pode alcançar a reação propriamente dita. O seu “ato criador” é negação da atividade, ou seja, é apenas uma contradição em termos.⁹⁴ Se acompanharmos a interpretação deleuziana de que “ativo e reativo designam as qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da vontade de poder” (DELEUZE, 1976: 44), partindo do nosso pressuposto de que à hipótese da vontade de poder possa ser atribuído o caráter paródico à estipulação de um princípio⁹⁵ e se lembrarmos de que as qualidades de uma força se referem ao que nela é passível de avaliação, seremos conduzidos a concluir que a avaliação, enquanto criação de valores, afirma ou nega uma força a partir da paródia de um princípio, ou seja, estipula uma hierarquia necessariamente provisória, como quem joga com a linguagem, por onde se pode compreender a proposta de *tresvaloração dos valores* como a afirmação de uma perspectiva, de uma interpretação específica. Ainda em Deleuze, “a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são as qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa” (idem).

Afirmar o devir significa necessariamente considerar o movimento e a transformação como pressupostos inerentes a qualquer avaliação. Mas o devir se constitui pela atividade e pela reatividade, ou seja, por *atos*. Como negar o ato? Talvez apenas a experiência do ressentimento possa ensiná-lo. Ocorre que se a negação do ato é apenas uma simulação, o ressentimento apenas simula o deslocamento do *perspectivo* para o *absoluto*, do *frívolo* para o *sério*, do *natural* para o *moral*. E esta simulação ocorre na linguagem.

⁹⁴ Julgamos ser importante trazer um trecho da primeira parte de *Além do bem e do mal* onde Nietzsche se refere ao perigo da sedução da linguagem, analisando algumas expressões tradicionais como se correspondessem a uma *contradictio in adjecto*, como uma falsificação: “... ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras” (NIETZSCHE, 2005: 21). Acreditamos que, ao supor estar claro aos leitores de sua obra a sua concepção de linguagem, Nietzsche se permita fazer um uso paródico destas mesmas contradições, como um meio de expor seu pensamento sem correr o risco de *pecar* pela seriedade.

⁹⁵ Talvez nos afastemos ligeiramente de Deleuze ao afirmar que o *princípio* em Nietzsche apareça como elemento paródico. Para Deleuze, Nietzsche substitui princípios transcendentais por “princípios genéticos e plásticos que prestam contas do sentido e do valor das crenças, interpretações e avaliações” (1976: 77), isto é, pela genealogia. Acreditamos, entretanto, que já não caiba pensar em princípios quando estipulamos uma nova concepção de hierarquia que se apresenta como afirmação de uma perspectiva, em contraposição a qualquer referencial que possa ser considerado como principal.

4.2.2. Moral e linguagem

Assim como o homem do ressentimento não reage e nega o devir, o nobre naturalmente age e o afirma. Mas seguindo o raciocínio exposto anteriormente, Nietzsche não nos falaria de uma “moral nobre” também apenas como uma contradição em termos? Pois como pensar uma moral que afirme a natureza, que afirme a fruição dos instintos, em suma, a atividade? Bom, a genealogia de Nietzsche supõe que o homem nobre é aquele que descende de “homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina”, por onde ele concebe as “origens de uma sociedade aristocrática” e até de “toda sociedade superior” (NIETZSCHE, 2005: 153). Ocorre que “moral nobre” parece já indicar o sintoma de uma contaminação, da corrupção interna à própria “nobreza”, que já não afirma naturalmente os seus instintos por recorrer agora a valores que justifiquem os seus atos, ou seja, a valores morais.

Acreditamos ser razoável afirmar que a criação da linguagem, que Nietzsche se permite conceber como “expressão de poder dos senhores” (NIETZSCHE, 1998: 19), já traria consigo a semente moral que mais tarde corromperá a nobreza,⁹⁶ pois a moral se relaciona com os atos a partir da linguagem. A genealogia, entretanto, pressupõe que esta corrupção é rizomática, pois “a casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primeiramente na força física, mas na psíquica” (idem). Ora, é justamente por um artifício psíquico que a moral do ressentimento prevalece e corrompe. É pela linguagem que ocorre uma “rebelião escrava na moral”.

Podemos agora compreender o que significa dizer que “há uma moral dos senhores e uma moral de escravos”. Nietzsche aponta estes dois tipos de moral como inerentes às próprias culturas superiores, aparecendo até mesmo de modo confuso, incompreendido. Essas “duas morais” apresentam “por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma” (NIETZSCHE, 2005: 155). É preciso lembrar que a filosofia de Nietzsche oscila entre a história e a psicologia.

⁹⁶ Cf. NIETZSCHE, 2005: 154: “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama vida: a corrupção varia radicalmente segundo a forma de vida em que se manifesta. Por exemplo, quando uma aristocracia, como a da França no começo da Revolução, descarta com sublime nojo seus privilégios e se sacrifica a um excesso do seu sentimento moral, isto é corrupção”.

A moral nobre pode significar, então, tanto um caso aristocrático específico, grego, por exemplo, quanto um pensamento que se assenhoreia de outro: “quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a tábua dos seus bens” (ibidem: 166). As ordens são sensações que tomam a palavra. As sensações, a partir da linguagem, criam as hierarquias. As sensações que são assenhoreadas, as do ressentimento, criam a moral escrava. As sensações que assenhoreiam criam a moral nobre. Ambas as sensações, contudo, constituem-se como *moral* apenas na medida em que tomam a palavra, ou seja, quando traduzem (e congelam) um processo fisiológico que se constitui como movimento. Qualquer tipo de moral se constitui, portanto, como uma simulação.

Se concordarmos aqui que Nietzsche não se incomoda com as ficções na medida em que estas afirmam a vida, enquanto o *devir ativo*, a questão que se nos impõe é a seguinte: a moral nobre afirma então a vida? Até que ponto? A filosofia de Nietzsche parece voltar-se para esse problema ao sugerir uma nova hierarquia: a sua proposta da reavaliação de todos os valores é uma medida afirmativa frente à constatação da completa corrupção da moral nobre. Seria o caso de ressuscitá-la ou redimi-la? Perguntamos novamente: seria o caso de considerá-la com seriedade? “De onde tirarei a solução trágica? Devo começar a imaginar uma solução cômica?” (NIETZSCHE, 2001: 162).

4.2.3. A última virtude

Seguindo à interpretação de Paul Van Tongeren sobre a concepção de *Redlichkeit* em *Além do bem e do mal*, onde a *honestidade* é suposta por Nietzsche como a “nossa virtude”, mas “somente de uma maneira bem problemática, de uma maneira bem irônica e paródica” (TONGEREN, 2014: 94), acreditamos que a proposta da reavaliação do valor de todos os valores se coloque como alternativa a qualquer concepção moral eminente, na medida em que a nossa única (e última) virtude seja a paródia da afirmação da nossa honestidade, pois “também a nossa velha moral é coisa de comédia” (NIETZSCHE, 1998: 14):

“A honestidade [*Redlichkeit*] – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos perfeccionarmos em nossa virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos duros, nós, os últimos estoicos! E enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso *nitimur in vetitum* [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro” (NIETZSCHE, 2005: 119).

Como nossa última virtude, a *honestidade* é apresentada como algo a ser refinado pela *malícia* e pelo *amor*. A honestidade é a virtude que precisa até mesmo de ajuda para manter-se firme, o que pode surgir através de alguns estados fisiológicos específicos, por onde o *nojo*, a *curiosidade* e o *ânimo* refletem a “vontade de poder e superação do mundo”. Essa *honestidade* consiste em uma afirmação e nesse sentido ela seria apenas a máscara de uma última virtude que nos restaria. Em Nietzsche, ela “é utilizada como uma perspectiva que é sempre uma dentre outras tantas; ela também não é um horizonte definitivo” (TONGEREN, 2014: 94).

A ideia de que a honestidade seja apresentada como a paródia de uma virtude nos parece oferecer uma pista fundamental na medida em que ela assume o tom de uma hipótese, naquilo em que concordamos com o que sugere Paul Van Tongeren, a saber, que a honestidade é “uma hipótese que, enquanto tal, é somente o começo da investigação, o ponto de partida da viagem, o trampolim. Ela não determina a duração da direção a ser escolhida” (idem). E se “precisamente como proibidade, a moral é ainda atual na crítica de Nietzsche à moral” (idem), acreditamos que ela (a moral) aqui não signifique mais do que um alvo a ser atingido pela paródia. Nessa medida, nos distanciamos de uma interpretação específica de Paul Van Tongeren por não levarmos Nietzsche tão a sério quando ele “assume” desconfiar da moral *por moralidade* e, por conseguinte, quando afirma que “em nós se realiza, supondo que desejem uma

fórmula – a autossupressão da moral” (NIETZSCHE, 2004: 14).⁹⁷ O que está em jogo quando se trata da moralidade é aquilo que se avalia a partir de um critério preestabelecido, de modo que a “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (NIETZSCHE, 2001: 142).

Ao propor parodicamente que a honestidade seja a nossa única e *última* virtude, Nietzsche reavalia não apenas o valor da *nossa* virtude, mas o valor de todas as avaliações possíveis, pois elas declinam a potência da sua *seriedade* frente a essa proposta, já que perdem a seriedade como o seu referencial. Pela máscara da virtude, portanto, ele apresenta a afirmação dos instintos como expressão do que podemos chamar agora de vida, ou simplesmente de *devoir*. Caberá então ao corpo vivo afirmar os seus instintos e estabelecer o seu próprio critério de saúde, ou seja, a sua própria perspectiva de superação de valores outrora impostos como absolutos, estando claro que tal critério poderá ser considerado até mesmo como um jogo de artista, que se diverte com a sua própria habilidade de prestidigitação, traduzida pela capacidade de mudar as perspectivas e, logo, as valorações:

“Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma *tresvaloração* de todos os valores” (NIETZSCHE, 1995: 24-25).

⁹⁷ Paul Van Tongeren propõe, a partir de uma citação de um trecho do *Prólogo* de *Aurora*, que Nietzsche “concorda que também sua crítica à moral (tal como os pensadores de outrora) parte da moral. Ele sabe que é por moralidade que se despede da confiança na moral” (TONGEREN, 2014: 94). Na citação em questão Nietzsche nos diz: “E se este livro é pessimista até dentro da moral, até além da confiança na moral, – não seria justamente por isso um livro alemão? Pois representa de fato uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? Por *moralidade*!” (2004: 13). E adiante: “Em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – a autossupressão da moral” (ibidem: 14). Ora, partindo da proposta do próprio Paul Van Tongeren, a saber, a de interpretar a virtude que Nietzsche apresenta como a *nossa*, *Redlichkeit*, em *Além do bem e do mal*, como uma paródia às virtudes, somos levados a pensar como esta *moralidade* também não está repleta de jocosidade, de modo que seria *por retidão* [*Redlichkeit*] que *se deveria* suprimir a moral, o que consistiria finalmente em uma autossupressão e que caracterizaria o seu livro como um livro *alemão*. O final desse mesmo prólogo nos alerta sobre as nuances e armadilhas que aqui se encontram: “este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: aprendam a ler-me bem” (idem). Tendemos a interpretar, portanto, que Nietzsche não afirma a seriedade (e logo, a moral) senão por ironia, por ele deixar claro recorrentemente o apreço que tem pela afirmação da saúde.

4.2.4. O valor da saúde

Patrick Wotling pensa a concepção de *valor* nietzschiana como um elo “entre a fonte de interpretação e o produto da interpretação”, o que também pode ser pensado pelo paralelo entre *corpo* e *cultura*, “pois é a tábua de valores própria a uma sociedade, ou a um indivíduo, que constitui o solo no qual se enraíza a criação das filosofias, morais, religiões, doutrinas políticas, ou movimentos artísticos, cujo conjunto representa um complexo de cultura”, contudo, esses mesmos valores também se referem à ânsia de apropriação fisiológica, pois eles são “a tradução das carências próprias a um organismo, noutras palavras, a um corpo interpretante” (WOTLING, 2013: 150).

Toda cultura espelha estados fisiológicos e revela, a partir de si própria, como sintomas, os instintos que nela prevalecem. Será tarefa da *tresvaloração dos valores* interpretar os critérios expressos em uma cultura, a partir da perspectiva da saúde do corpo, da afirmação dos seus instintos, pois “o pensamento nietzschiano do sintoma é uma teoria das transferências de sentido entre corpo e cultura” (ibidem: 152). Desse modo, só se aplica o procedimento genealógico ao se reavaliar os valores, pois “só se revela o sentido quando se põe o sintoma em relação com as suas origens, quando o filósofo médico consegue isolar a dupla formada por um fenômeno cultural preponderante e a cristalização de instintos do qual ele é a interpretação” (ibidem: 158).

Nietzsche irá utilizar muitas vezes a noção de gosto para traduzir as “tendências fundamentais do trabalho dos instintos em sua busca por crescimento do sentimento de potência, portanto o estado, *são* ou *decadente*, do corpo” (ibidem: 167). Em *Ecce homo*, por exemplo, Nietzsche se refere ao gosto como um “instinto de autoconservação que se expressa de maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*” (NIETZSCHE, 1995: 46-47). O gosto se torna um referencial de risco à saúde quando há “energia desperdiçada para fins negativos”. Podemos, portanto, conceber o *bom-gosto* na medida em que se diz “Não o mínimo possível. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário” (ibidem: 47), seria um sintoma de bom-gosto. Tendo em vista o critério da expansão, “o sensato nisso é que os gastos defensivos, por menores que sejam, tornando-se hábito e regra levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo” (idem).

É importante ressaltar que a saúde não é aqui colocada em oposição à doença, pois o que há entre elas é apenas uma diferença de *grau*. Este é um aspecto característico da nova hierarquia de Nietzsche, da sua proposta de tresvaloração, que se dirige prioritariamente aos sintomas de decadência e que elege a metafísica como referência privilegiada para esse diagnóstico, uma vez que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (NIETZSCHE, 2005: 10). Esta afirmação contida nas primeiras páginas de *Além do bem e do mal* anuncia o perigo de se reavaliar o valor dos valores, na medida em que se parte da suposição de que os valores ora estabelecidos constituam apenas “perspectivas provisórias” que se impõem como definitivas ou “avaliações de fachada” que se supõem verdadeiras.

O questionamento se estende, então, até o valor da *verdade*, uma vez que “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e fundamental para a vida” (idem). Este perigo, anunciado aos *novos filósofos*, consiste na necessidade de se defrontar com o que provavelmente está adormecido e confortável em nós mesmos e nas diferentes consequências fisiológicas que uma reviravolta nos próprios valores pode significar. Esses novos filósofos serão aqueles que possuírem dentes e estômago fortes para que possam vir a digerir melhor as suas novas perspectivas de valor, sendo capazes de distinguir o que for caroço, osso ou bagaço, como o que pode ser nocivo à digestão mesma.

O filósofo não reavalia os valores, portanto, sem reavaliar a si próprio, compreendido a partir da noção de corpo interpretante, na medida em que pela criação da hierarquia “se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (ibidem: 13), por onde se desestabiliza até mesmo a crença fundamental na unidade do sujeito e, conseqüentemente, na unidade da *vontade*; esse “velho termo” agora “serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos” (NIETZSCHE, 2007: 20).

Ainda acreditamos em nossas virtudes. Isso mudará. Mas já nos diferenciamos dos nossos avós por percebermos as virtudes apenas como crenças, ainda que nos admitamos como seus herdeiros legítimos. Nietzsche, como médico, prescreverá até mesmo o afastamento de tais questões. No entanto, por

não serem questões passíveis de uma escolha, tal afastamento se orienta apenas àquele que *puder* afastar-se:

“Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme – navegamos diretamente sobre a moral e além dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer uma viagem até lá – mas que importa nós! Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes” (ibidem: 28).

Pela perspectiva da saúde, Nietzsche propõe uma interpretação que leva em conta tanto o aspecto fisiológico quanto o cultural. Patrick Wotling a analisa a partir do enaltecimento da superação, por onde a doença não estaria sendo pensada, mais uma vez, em oposição à saúde, mas sim como o seu *declínio*, sua *decadência* e, “por conseguinte, não seria o caso de buscar a eliminação das tendências mórbidas”, uma vez que “o problema da práxis cultural passa também por um deslocamento e se orienta, portanto, para a luta contra o contágio” (WOTLING, 2013: 166), por onde a profilaxia pode ser interpretada como modo mais eficaz de superação da doença ou até a superação mesma ser concebida como sinônimo de saúde, como afirmação, por onde se aponta “para essa economia que há na lei da vida, que mesmo nas repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem” (NIETZSCHE, 2006: 38).

A saúde do corpo e da cultura seriam então concepções entrelaçadas, na medida em que cabe à “práxis cultural” a possibilidade de estimular a superação da decadência, o que ocorre ao se reavaliar os valores decadentes e se propor novos critérios valorativos. O que nos parece claro é que, se Nietzsche, mesmo ao criticar os valores, nos oferece uma nova hierarquia, as avaliações são realizadas assumidamente de modo parcial, motivadas por algum interesse, que também podemos chamar de *vontade de poder*, e direcionadas às diferenças de qualidade das forças que constituem a *vida*. Isto quer dizer que as avaliações se constituem necessariamente a partir de certo dinamismo e por isto não se podem propor como definitivas, a não ser como um sintoma de algo que degenera, na medida em que essa avaliação significaria, em último caso, a sua própria negação. Além disso,

esse próprio dinamismo se identifica como *sadio* ao passo que se constitui como atividade e superação.

4.2.5. O valor inestimável

Em *Crepúsculo dos ídolos*, partindo de Sócrates e Platão, Nietzsche é explícito ao considerar que a vida sequer é passível de uma avaliação, pois, obviamente, a vida é um pressuposto inevitável à criação de quaisquer valores, por onde *saúde* e *decadência* caberiam consecutivamente à diferença de grau entre as avaliações que a afirmam ou a negam; este último caso pode ser de antemão percebido em qualquer hierarquia que se proponha definitiva, por desconsiderar justamente o seu dinamismo, isto é, por negá-lo, enquanto lhe atribui algum referencial absoluto, já que “dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina” (NIETZSCHE, 2006: 29):

“... esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam fisiologicamente, para situar-se – ter de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*” (ibidem: 18).

Atentamos para o que pode significar colocar o valor da vida como inestimável, na medida em que se tem como alvo aqueles que negam a vida, pois “em todos os tempos os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada” (ibidem: 17). Parece-nos claro que afirmar a vida é um sintoma de saúde, enquanto negá-la aponta para o diagnóstico do contágio da decadência. Mas afirmar a vida não significaria estimá-la em seu valor? Não, na medida em que afirmar a vida significa afirmar *espontaneamente* os instintos, os

sentidos, os afetos, de modo que a saúde não consiste em uma opção entre dois juízos. O que estaria se afirmando, em suma, seria o valor da saúde. Mas Nietzsche não estaria insistindo em estimar, ainda que subterraneamente, o valor da vida por intermédio dessa afirmação? É nesse ponto que o seu problema parece estar direcionado à cultura e, por pressupor que as avaliações devam ser expressas como perspectivas, ele se permite admitir pontos de vista determinados, como o da ascendência e do declínio, por exemplo, e parece estender a sua linguagem, pressupondo que esteja sendo levado em conta também o *valor da linguagem*, tanto quanto for necessário para se remediar os efeitos da decadência, ainda que isso signifique apenas proteger os sadios do risco eminente da contaminação mesma do declínio da vida. A moral propriamente dita “seria o perigo entre os perigos” para que “jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem” (NIETZSCHE, 1998: 13). Alcançar tal brilho e potência seria então o valor estimável da saúde: o de conduzir a uma nova saúde, à *grande saúde*, um valor, portanto, eminentemente criador:

“Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não povoado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde*” (NIETZSCHE, 2001: 286).

A saúde deve ser superada e, nesse sentido, a doença é até mesmo uma grande oportunidade, pois “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento” (NIETZSCHE, 2000: 10). Em certo ponto, a *grande saúde* é uma noção que dialoga com a convalescença que, por sua vez, dialoga com o adoecimento. A nova hierarquia de Nietzsche não opõe os valores uns aos outros, mas concebe-os como degraus necessários, ou seja, ele os afirma, pois a vida

consiste nessa escada mesma, uma escada que significa *criação*, compreendida do ponto de vista ascendente como um ato espontâneo. Nisso consiste a ação simultaneamente interessada e ingênua. Respectivamente, pela conjunção entre poder e arte, ou seja, a conjunção entre superação e atividade que constitui, por sua vez, a relação *est/ética*.

A saúde é apenas um caminho, ou melhor, somente uma “tenaz vontade de saúde, que frequentemente ousa vestir-se e traduzir-se de saúde” (ibidem: 11). Seu caminho conduz à abundância, “até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*” (idem), um excesso que naturalmente se cria e se destrói, pois se transforma, se afirma, se reavalia e que “dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura” (idem). Este perigo é a condição de possibilidade da *grande saúde* e apenas àquele que sai *de casa* é concedida tal experiência de si.

O perigo que envolve *sair de casa* é certamente o perigo de reavaliar a hierarquia de valores que outrora nos foi apresentada pela cultura como absoluta e nesse sentido seríamos justamente os “argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência náufragos e sofridos”, mas, também, apenas por isso, “mais são do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente são” (NIETZSCHE, 2001: 286).

Nietzsche apresenta, assim, uma tensão permanente que “deve” ser afirmada como condição para a *grande saúde*. Por assumir uma perspectiva histórica, ele propõe um tipo de alegria em contraposição à seriedade moral e faz da sua filosofia uma *paródia involuntária do ideal*, por onde se alcançaria também a *grande seriedade*, expressa simultaneamente como *outro ideal* e como o começo de uma tragédia:

“Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o direito a ele: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer-humano-

sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a grande seriedade, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece...” (NIETZSCHE, 2001: 287).

Assim Nietzsche conclui o penúltimo aforismo da versão definitiva de *A gaia ciência*, intitulado *A grande saúde*. O último aforismo Nietzsche intitula como *Epílogo*, termo normalmente utilizado para designar a última cena de uma peça, e diz-nos “ouvir ao redor a mais maliciosa, vivaz e gnômica risada”, pois “os próprios espíritos do meu livro caem sobre mim”. Estes espíritos então lhe perguntam: “Não estamos rodeados de uma clara manhã? Já houve instante melhor para estar alegre?” (NIETZSCHE, 2001: 287) e lhe rogam “cantos mais agradáveis e plenos de alegria” (ibidem: 288). Nietzsche lhes responde então em consentimento, prometendo-lhes “algo novo, pelo menos” e que “mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som da sua flauta poderão também melhor – dançar”. Conclui, então, perguntando: “É o que querem?” (idem).

A *dança* e a *música* são elementos que nos fazem recordar de *O nascimento da tragédia*, como suas referências mais marcantes, pelas características referentes ao impulso dionisíaco. Mas aqui Nietzsche não fala mais em sofrimento, pois sequer concebe a alegria em contraponto ao sofrimento, mas como condição para a afirmação da *grande seriedade*. Seria essa afirmação concomitante a uma solução cômica? A *grande seriedade* é apresentada como uma possibilidade oriunda da reavaliação das medidas de valor de um povo, ou seja, ela está associada à superação de valores, à concepção de hierarquia que se propõe provisória, característica da vida ascendente, que difere da mera *seriedade*, enquanto resultado de um problema fisiológico, como “marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade” (NIETZSCHE, 1998: 141-142).

Em *Nietzschean parody*, Sander Gilmar sugere que a compreensão acerca da obra nietzschiana deve levar em consideração que ela consiste na obra de um “poeta-filósofo”, o que significa que os seus textos são simultaneamente *artísticos*

e *críticos*. Consecutivamente, isso significa dizer que, por um lado, “o artista faz o que é da sua profissão: parodiar as naturezas científicas e não artísticas” (NIETZSCHE, 2008: 223), e por outro, “o crítico está consciente, em sua observação da natureza do processo artístico, da relação entre o modelo científico e o pseudocientífico” (GILMAR, 2001: 22).

Para Gilmar, Nietzsche está ciente da sua própria criação, pois ele afirma criticamente o seu ato criador e, por isso, ele pode avaliar “o produto do cientificismo estético” por uma ótica privilegiada, por “uma posição superior em relação ao artista”, que “não é consciente do seu modo paródico” (idem). De um modo geral, o artista-crítico (ou o poeta-filósofo) é até mesmo “forçado, pela natureza da arte, a entrar no modo paródico” (idem), esta “subcategoria do humor”, em um movimento que mantém uma enorme tensão, mas que revela por si próprio o enaltecimento da criação frente ao conhecimento, da alegria frente ao sofrimento, isto é, nos oferece *uma* possibilidade de interpretar a hierarquia da sua criação de valores, se tivermos em vista o que constitui a *nova hierarquia* de Nietzsche, que termina por enaltecer a sensualidade na medida em que enaltece as perspectivas: “agora é nosso gosto que decide contra o cristianismo. Não mais nossas razões” (NIETZSCHE, 2001: 152).

Podemos agora aqui perguntar: na medida em que a criação é afirmada, o que garante, por exemplo, o enaltecimento do elemento paródico frente ao trágico? O que impede Nietzsche de encontrar uma “solução trágica” para a sua proposta interpretativa? Nietzsche se propõe a esse questionamento no aforismo 153 de *A gaia ciência* intitulado *Homo poeta*:

“Eu mesmo que fiz inteiramente só essa tragédia das tragédias, até onde ela possa estar pronta; eu, que primeiramente atei o nó da moral na existência, e depois o apertei de tal forma que somente um deus o poderá desatar – como exige Horácio! –, eu próprio matei agora todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirarei a solução trágica? Devo começar a imaginar uma solução cômica?” (NIETZSCHE, 2001: 162).⁹⁸

⁹⁸ Paulo César de Souza, em nota, sugere a referência à página 191 da *Ars poética*, de Horácio. Nesta passagem, Horácio orienta que em uma ação representada no palco, a cena deve levar em conta o jogo entre imagens e sons, de modo que nem tudo deve ser mostrado, uma vez que “as coisas que entram pelo ouvido afetam a mente mais languidamente”. Em seguida, e nesse sentido, Horácio orienta “não deixar sequer um deus interferir, a menos que haja uma dificuldade digna”

Como poeta, Nietzsche parodia a sua própria filosofia e percebe que a afirmação do seu pensamento o está conduzindo a uma resignificação do que ele concebia como o *trágico*. Consideramos a expressão “por moralidade” como um indicativo de humor ao considerar a questão da morte dos deuses. A *tragédia* está transfigurando-se em *comédia* sob as suas mãos e isso ocorre devido à afirmação da perspectiva, o que também quer dizer: ao enaltecimento da superação de perspectivas. Para Sander Gilmar, ao constatar a morte de Deus na modernidade, Nietzsche aponta para o triunfo da comédia, pois “ao livrar o mundo do conceito de *deuses*, o filósofo perde o potencial para um final trágico” (GILMAR, 2001: 23).

É possível considerar sob a ótica da irreverência até mesmo a analogia feita entre a filosofia e uma peça de teatro. A irreverência é característica de um metabolismo que transborda, em contraposição à dificuldade característica da seriedade, a do “metabolismo mais trabalhoso”. A *solução*, na medida em que pode ser tanto *trágica* quanto *cômica*, indica apenas a abertura de um leque de opções interpretativas que são oferecidas. A filosofia de Nietzsche se mostra aqui coerente com a sua proposta de reavaliar todos os valores. Mas esta proposta não consistiria também em um *tipo* de critério? Em um critério que afirma a criação de novos valores?

4.2.6. A criação de valores

A *tresvaloração* pode ser compreendida em dois âmbitos: por um lado, ela se dirige à criação de novos valores como uma meta genérica, onde os valores devem ser criados frente à possibilidade da instauração e manutenção de uma hierarquia qualquer, pois este é o critério que mais se aproxima do que Nietzsche parece conceber como a *realidade*, “cujo caráter é ser imediatamente apreensível e movente” (WOTLING, *op. cit.*). Nesse sentido, a criação de valores pode ser considerada uma *arte*. Por outro lado, no sentido referente ao *poder* dos valores, a criação assume um direcionamento específico: ela se dirige à metafísica platônica

(HORACIO, 1863: 191), referindo-se ao uso do *deux ex machina*. Esse texto encontra-se disponível para consulta em *The perseus catalog*.

e à moral judaico-cristã, intrínsecas a dois milênios de cultura ocidental, onde os valores devem inverter a influência destes milênios de degenerescência psicofisiológica, de desvalorização dos instintos.

É preciso compreender que a criação de valores consiste na associação indissociável entre *arte* e *poder*. Pois enquanto arte, a criação pressupõe o interesse, que a expressão *vontade de poder* se esforça em traduzir. Em Nietzsche, a arte é um elogio à *realidade natural* e ele encontra na *tresvaloração* o poder de efetivar este elogio duplamente, já que ela significa simultaneamente uma criação e um critério que elege a criação como meta da hierarquia. A realidade natural, a que ele também nomeia como *vida*, se coloca à parte de qualquer hierarquia na medida em que possui um valor inestimável, pois ela é condição de possibilidade para a avaliação, isto é, para a criação de valores.

A vida é um movimento criador. Ao menos esta é marca da vida sadia, ascendente, onde imperam “as mais profundas leis da conservação e do crescimento”. Nesse sentido, quando se estabelece a “virtude, o dever, o bom em si, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral” está se estabelecendo apenas uma série de “fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida”. É sinal de saúde “que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico” (NIETZSCHE, 2007: 17).

É possível perceber como a *tresvaloração* de Nietzsche joga com a noção de imperativo, pois ele inverte o sentido do imperativo kantiano ao estipular ironicamente que a criação de um imperativo seja agora um pressuposto valorativo. Ele sugere que se *possa* criar valores: “tresvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (NIETZSCHE, 1995: 109). O autoconhecimento da humanidade se refere ao autorreconhecimento do seu poder criador e da condição estética daquilo que é criado. Isso significa a efetivação de uma inversão, pois até agora “chamou-se à mentira verdade” (idem). A proposta de reavaliar todas as crenças se apresenta como alternativa à ameaça do contágio do niilismo por toda a humanidade. Nietzsche compreende a ameaça da *mentira* encarnada na figura bíblica de Paulo, pois “ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do mundo, que o conceito de inferno ainda se tornaria senhor de Roma” (NIETZSCHE, 2007: 75).

A arte de criar valores precisa assumir a forma de uma flecha para que possa dar vazão ao seu poder, pois a criação de novos valores vem sendo reprimida há milênios e Nietzsche identifica esse processo decadente como niilismo. A morte de Deus é a constatação simultânea de um perigo e de uma esperança. Ocorre que Deus era apenas uma máscara da *verdade* e a arte de criar valores, em Nietzsche, canaliza as suas forças contra esse alvo específico. O jogo começa pela resignificação da verdade, em um movimento de elogio à sensualidade, ao qual precede o bom humor: “eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, não apesar disso – pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos –, a verdade fala em mim” (NIETZSCHE, 1995: 109).

A afirmação da criação de valores almeja inaugurar uma nova tarefa para a filosofia: “eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças” (ibidem: 110). Os filósofos recebem de Nietzsche uma nova tarefa, pois agora “o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores” (NIETZSCHE, 1998: 46). A filosofia já não pode mais correr o risco de ser a escrava de qualquer virtude, ela deve assumir, a partir de si própria, a gestação de uma avaliação, ela deve surgir com a mesma naturalidade com que os frutos nascem de uma árvore: “Se vocês gostarão desses nossos frutos? Mas que importa isso às árvores!” (ibidem: 08).

Walter Kaufmann compreende a *tresvaloração* de Nietzsche sob a ótica da destruição de valores e propomos-nos a analisar agora os argumentos por ele utilizados para justificar a sua resposta negativa em relação à pergunta: “Nietzsche nos oferece valores novos?” (KAUFMANN, *op. cit.*). De um modo geral, a partir de um trecho contido no conjunto de fragmentos intitulado *A vontade de poder*, Kaufmann propõe que Nietzsche experimente substituir os valores morais por valores naturalistas.⁹⁹ O seu objetivo é primeiramente mostrar que o ateísmo de Nietzsche é “um corolário do seu compromisso em questionar todas as premissas” e que, por outro lado, não devemos atribuir a Nietzsche o “ateísmo postulado

⁹⁹ Kaufmann compreende o naturalismo como a busca por indícios *naturais* para alguma argumentação, sem considerar o que for sobrenatural ou místico: A experiência de substituir valores morais por valores naturalistas “não requer a premissa de que Deus não existe. Isso significa propor que concordemos em não invocar qualquer deus para finalizar qualquer debate” (KAUFMANN, 1974: 102). Vale lembrar que na língua alemã todo substantivo possui a primeira letra maiúscula, o que amplia as possibilidades interpretativas acerca da “morte de Deus”.

como seriedade e responsabilidade” (KAUFMANN, 1974: 101). O problema central consistiria em como lidar com os dois tipos de niilismo que se apresentavam: o niilismo resultante na crença em Deus, essa “grosseira proibição para nós: não devem pensar!” (NIETZSCHE, 1995: 35), essa crença que termina “assim roubando a importância última deste mundo” (KAUFMANN, 1975: 101); e o niilismo da negação de Deus, que termina “roubando todo significado e valor” (idem).

Walter Kaufmann nos faz recordar que Nietzsche recorrentemente concebe a si mesmo como um devoto de Dionísio, de modo que uma pergunta é inevitável: “alguém poderia chamá-lo de ateu?” (ibidem: 102). A argumentação segue a pista da “proclamação de que Deus está morto” em associação com o “esforço em estabelecer valores que não se baseiem em qualquer sanção sobrenatural” (idem). Por esta via, Nietzsche não estaria caindo em nenhum dos dois tipos de niilismo citados. A sua “profunda preocupação” estaria relacionada a pensar “se valores universalmente válidos e um sentido da vida são de todo possíveis em um mundo ateu” (ibidem: 103), ao propor a sua *tresvaloração* dos valores, que termina por desviar de qualquer projeto de avaliação (universal) que sirva de sanção ao que quer que seja e que não esteja comprometido com a afirmação de uma perspectiva. A *tresvaloração* é tarefa para o *espírito livre*, à parte de qualquer crença que não se reconheça como tal.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche diferencia os *filósofos* dos *trabalhadores filosóficos* e dos *homens de ciência*. Estes dois últimos seriam exemplos daqueles que constroem o seu pensamento a partir de valores pré-determinados, terminando por justificá-los. O seu labor consiste em propor um problema que conduza a uma solução que satisfaça a valores específicos, como alguém que esconde algo, tendo em vista algum mérito para a ocasião em que solucione o enigma e encontre aquilo que foi escondido por si próprio. Por outro lado, os *filósofos* distinguem-se pela exigência de flexibilidade, para quem talvez seja até necessário “ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos” (NIETZSCHE, 2005: 105) e também:

“talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e, além disso, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre-pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito de valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas precondições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais – ela exige que ele crie valores [*Werthe schaffe*]” (idem).

A criação de valores, a partir do reconhecimento da multiplicidade de perspectivas que a constitui, se apresenta como aquilo que distingue o que Nietzsche compreende como o *filósofo*, pois “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem assim deve ser!” (idem). Enquanto isso, o *trabalhador filosófico* é aquele que opera com “algum corpo vasto de valorações – isto é, anteriores determinações, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas verdades” (idem), mas, assim, ainda prestam serviço aos *filósofos autênticos*.

Nietzsche não perde, todavia, o cuidado e nem a oportunidade de colocar máscaras em seus textos. Esses filósofos autênticos, quem são? Ele pergunta: “Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?” (ibidem: 106). Walter Kaufmann irá encontrar nesses questionamentos um indício de que Nietzsche assume, ele próprio, não ter criado novos valores, pois a continuação do argumento nos induzirá a concluir que “tais filósofos ainda não existiram” (KAUFMANN, 1974: 108). Referindo-se a outra passagem de *Além do bem e do mal*, no aforismo 44, onde Nietzsche atribui aos espíritos-livres o papel de “arautos e precursores”, na sequência do seu raciocínio, Kaufmann concluirá que o que Nietzsche nos oferece é somente “uma crítica e assim prepara o terreno para uma nova “criação de valores” ou “legislação de valores” no futuro” (ibidem: 109). Basicamente, isso irá sustentar a sua resposta negativa para a questão se Nietzsche mesmo terá criado novos valores.

É preciso levar em consideração a teatralização inerente ao texto de Nietzsche, motivo pelo qual insistimos em reavaliar a sua concepção de linguagem, o que inclui o seu modo recorrentemente anedótico (ainda que ambivalente) de expor os seus pensamentos. Acreditamos que essa possibilidade nos parece escapar à interpretação de Kaufmann sobre esse ponto específico. Nossa suspeita agora parte do modo como Nietzsche constrói o seu discurso, por

exemplo, e especificamente, pela variação constante do uso do tempo verbal ao se referir aos “filósofos autênticos” ou simplesmente aos “filósofos”, na medida em que, neste último caso, faz uso do pretérito. A frase precedente ao questionamento de Nietzsche sobre a existência de *tais* (autênticos) filósofos hoje talvez ofereça uma pista a nosso favor. Como vimos, Nietzsche diz: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o ‘para onde?’ e ‘para quê?’ do ser humano”. E então conclui: “Seu conhecer é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2005: 106). Dado isso, não estaria Nietzsche, aqui, justamente criando valores para um tipo de filósofo, ao cunhar novos nomes para as suas tarefas? Se concordarmos, este será o caso, portanto, de uma reavaliação do valor da própria filosofia. E algumas linhas atrás ele considerou a *tarefa do filósofo*: “ela exige que ele crie valores” (ibidem: 105).

O *filósofo autêntico* cria valores como quem afirma os seus interesses. E essa exigência para *tais* filósofos não é a mesma sugerida para *os* filósofos. Esta problematização nos aproximará de uma interpretação sobre a proposta da *tresvaloração dos valores*, pois ela não significaria simultaneamente uma proposta e uma consumação? Em outros termos, quando reavalia a tarefa do filósofo, Nietzsche propõe um novo valor para a filosofia ao mesmo tempo em que chama de filósofo aquele que cria valores. Isto significa dizer que, por um lado, temos a proposta de uma nova tarefa para novos filósofos, a de criar valores, mas temos também a afirmação de uma nova perspectiva específica, que põe em cheque tudo o que na filosofia se subordinou a valores tomados como universais, isto é, a avaliações “que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas verdades” (idem).

A *tresvaloração dos valores* pode ser interpretada como um modo de avaliar [*werten*] que pressupõe a criação de uma perspectiva de valor [*Werte Schaffen*] como afirmação de uma avaliação própria, pois o contrário significaria a afirmação de uma avaliação a partir de outra perspectiva preexistente. Este seria o caso, portanto, de criar valores. Poderíamos pensar na criação do valor da *afirmação*, em Nietzsche, por exemplo, e esforçarmo-nos por construir um esboço da sua própria hierarquia, mas acreditamos que as possibilidades interpretativas sobre esse ponto não sejam tão estreitas, pois é possível supor que cada valor estipule sob um mesmo termo diversos pontos de vista, inclusive detalhes sutis

nos diferentes degraus de cada hierarquia, que o valor constitui inevitavelmente. Isso parece ampliar as nossas possibilidades interpretativas sobre *o valor dos valores*, pois eles podem ser sérios ou jocosos, trágicos ou cômicos, científicos ou artísticos, mas o que parece importar é que sejam reconhecidos como pontos de vista, afirmações de pontos de vista e por isto pontuais, pessoais, interessados e apropriadores. E a afirmação de um novo ponto de vista é o efeito de um poder criador, logo a exigência da tresvaloração de um valor consiste na exigência da afirmação do poder criador, o que caracterizaria a própria concepção da *nova hierarquia* de Nietzsche e não apenas um esboço das suas avaliações.

É nesse sentido que podemos pensar na *honestidade* como uma virtude, para Nietzsche. Walter Kaufmann alude ainda a outros exemplos, como “coragem, generosidade, polidez e integridade intelectual”, além de “autodisciplina e firmeza” e considera que a tresvaloração de Nietzsche não significa uma “tábua de novas virtudes ou sequer a tentativa de nos dar tal tábua” (KAUFMANN, 1974: 110-111), já que tais virtudes podem ser encontradas em pensadores precedentes. Para Kaufmann, o problema seria o fato de Nietzsche criar em nós a expectativa para os novos valores, como se ele pudesse ao menos nos dar uma prova disso. Assim, o comentador encontrará nisso “a mais séria falha” de Nietzsche, que, “em sua grande solidão, injetou em seus escritos elementos que fomentaram tais expectativas” (ibidem: 111). Segundo Kaufmann, em algumas passagens de *Ecce homo*, portanto nos seus escritos finais, “sem negar um toque de loucura”, Nietzsche deixaria claro que a “tresvaloração significa uma guerra contra valores aceitos e não a criação de valores novos” (idem). Transcrevemos, aqui, as duas passagens específicas (e consecutivas) às quais Kaufmann recorre para justificar o seu argumento:

“Depois de resolvida a parte da minha tarefa que diz sim, era a vez da sua metade que diz não, que *faz* o *Não*: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a *obra de destruição*” (NIETZSCHE, 1995: 95).

“Tresvaloração de todos os valores: eis minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios” (ibidem: 109).

O caráter agonístico da escrita nietzschiana conduz Walter Kaufmann a considerar que a *tresvaloração* se resume ao combate às valorações vigentes, ainda que isso signifique apenas a eminência do combate a partir de um diagnóstico, pois o “diagnóstico mesmo é a tresvaloração” e, assim, ela não significa uma “nova legislação de valor, mas a reversão de valorações prevalentes que reverteram valorações antigas” (KAUFMANN, 1974: 111). Mas a recorrência com que Nietzsche alude ao papel afirmativo do seu pensamento não permite que Kaufmann se contente em focar no aspecto destrutivo da *tresvaloração*, de modo que ele se vê impelido a identificar no procedimento de Nietzsche uma afirmação que ocorre a partir da negação de uma negação, isto é, da negação da moralidade “que está morrendo por inconsistências internas” (ibidem: 112). A afirmação do diagnóstico seria então o cumprimento do papel do filósofo de “somente diagnosticar o crescimento do câncer” (idem), de modo que é a avaliação do valor da perspectiva moral que torna possível esse diagnóstico e não a afirmação de alguma outra perspectiva.

A interpretação de Paul Van Tongeren sobre o aspecto irônico da *honestidade* como virtude em Nietzsche, como já vimos, sugere que a honestidade “é utilizada como uma perspectiva que é sempre uma dentre outras tantas; ela também não é um horizonte definitivo” (TONGEREN, *op. cit.*). Essa *virtude* não seria então enaltecida senão como uma perspectiva. O ponto é que criar novos valores não parece significar em Nietzsche criar novas virtudes, contudo a honestidade é apresentada como uma virtude (que precisa de ajuda) na medida em que ela pode vir a significar a afirmação de um valor e, neste caso, o diagnóstico de que a honestidade seja a *nossa virtude* se diferencia da avaliação de que a honestidade deva ser afirmada perante a criação, pois justamente *por honestidade* é que podemos vir a afirmar as nossas interpretações como nossas, ou seja, que podemos criar valores. A criação do valor como uma *tarefa* significa, para Nietzsche, justamente uma reavaliação do valor que o afirma perante outra perspectiva; e uma nova avaliação revela o “saber de uma nova grandeza do

homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento” (NIETZSCHE, 2005: 106).

O caso é que se torna problemático determinar o que ainda não foi trilhado, inclusive porque a criação de um critério qualquer não significa mais do que uma nova perspectiva, de modo que aqui se faz possível diferenciar a proposta da *tresvaloração dos valores* [*Umwertung der Werte*] da *tresvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werte*]. Apesar de Nietzsche intercalar o uso destas expressões sem acentuar as suas motivações para isso, a diferença entre elas nos permite pensar no aspecto duplo da proposta da criação de valores que nos esforçamos aqui em salientar. Talvez pudéssemos considerar a diferença da seguinte forma: o papel do filósofo é (e sempre foi) a *tresvaloração dos valores*, no sentido de colocar “a faca no peito das virtudes do tempo” (idem), trecho a que Walter Kaufmann alude como “nada além daquilo que Sócrates fez” (KAUFMANN, 1974: 111) e seria possível compreender nesse aspecto da *tresvaloração* o seu caráter eminentemente destruidor. Por outro lado, a *tresvaloração de todos os valores* explicita o aspecto criador da *tresvaloração*, uma vez que não há sequer a possibilidade de um valor não vir a ser criado quando o valor de todos os valores será reavaliado. Os dois casos parecem estar presentes na obra de Nietzsche e acreditamos que esse seja o ponto que permite a diferenciação da *arte* de criar valores do *poder* de criar valores.

Para que uma avaliação seja nova é preciso que se tenha em conta as diferenças de degraus entre cada hierarquia, o que, no mínimo, não nos permite considerar que duas avaliações sejam idênticas apenas porque estejam guardadas sob o mesmo termo, o que parece se tornar mais claro quando pensamos nas virtudes e o exemplo do problema da honestidade em Nietzsche parece ser uma evidência maior para isso, na medida em que o modo como nos expõe que a honestidade talvez seja a nossa última virtude já resignifica até mesmo o sentido da virtude. Um aspecto como a ironia, por exemplo, já bastaria para diferenciar o valor de duas virtudes expressas sob o mesmo nome. Além disso, o aspecto fisiológico que envolve cada avaliação é o de um complexo de impulsos, isto é, de interpretações de estímulos nervosos,¹⁰⁰ que se traduzem como valores e que

¹⁰⁰ Cf. NIETZSCHE, 2004: 92: “A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que nossos impulsos,

constituem as nossas vivências. E “o que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (NIETZSCHE, 2004: 93).

O ponto que nos parece mais geral para considerar a criação de valores e que acreditamos ser suficiente para propor que Nietzsche tenha cumprido a sua proposta para a filosofia e tenha, portanto, criado valores é o seguinte: se a reavaliação de um valor qualquer significa em Nietzsche a destruição de valores e se a destruição consiste na criação necessária de uma nova perspectiva de valor, então, a tresvaloração consiste no projeto de se reavaliar um valor por meio de uma perspectiva necessariamente nova, o que já significa a exigência da criação de um novo valor para a avaliação, inclusive porque estamos levando em consideração toda a fisiologia que é indissociável de qualquer perspectiva, na medida em que não imaginamos uma avaliação fora da vida e de todo complexo de relações que a envolvem. Além do bem e do mal, a criação de valores pressupõe a afirmação de tudo o que existe, pois “não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (NIETZSCHE, 1995: 62).

Assim, a proposta da tresvaloração de Nietzsche pressupõe uma avaliação inovadora: “a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento” (ibidem: 62-63). A criação se concebe, portanto, a partir da afirmação da destruição como afirmação tragicômica da existência, como analogia ao movimento incessante que constitui todas as coisas; e o homem é este complexo de impulsos que cria por meio de analogias, pois ele cria novas coisas quando ele cria novos nomes:

Somente enquanto criadores! – Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais como as coisas se chamam do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranhas à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas nele tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e atua como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa

nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas *necessidades*, estabelecer as “causas” deles?”.

origem e esse nebuloso manto de ilusão para destruir o mundo tido por essencial, a chamada realidade? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas coisas” (NIETZSCHE, 2001: 96).

Conclusão

A proposta de interpretar o pensamento de Nietzsche a partir das obras por ele destinadas à publicação decorre da incrível variedade de pontos de vista que os seus textos exploram, de modo que a opção de não priorizar os seus *Fragmentos póstumos* foi uma estratégia para, por meio de um recorte, apontar a possibilidade de relacionar os seus diferentes momentos produtivos, sem correremos o risco de ocuparmo-nos com possíveis problemas que foram apenas cogitados pelo autor, mas não incorporados à sua *obra*, a que deveras se referiu com tanto apreço, tendo inclusive a oportunidade de considerá-la em uma autobiografia filosófica ao final de sua vida produtiva.

Esse recorte elegeu a *arte enquanto criação* como um fio condutor para interpretar os diversos momentos da obra de Nietzsche. Em nosso *Primeiro capítulo*, percorremos alguns de seus livros com o intuito de apresentar um panorama sobre a recorrência dessa noção e suas diferentes associações. Procuramos mostrar como o problema da criação vai sendo reavaliado a cada publicação, por onde diferentes óticas são exploradas, como as da *vida*, *tragédia*, *ciência*, *saúde* e *linguagem*, por exemplo. Percebemos, com isso, que em cada ponto de vista se buscava salientar o *valor* da criação. Isso significa dizer que as reavaliações as quais Nietzsche se propunha em seus escritos mudavam a sua abordagem ou até mesmo a sua concepção de *criação*, mas não deixavam de enaltecer o seu valor. Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, a criação artística é considerada (e elogiada) como a “atividade propriamente metafísica desta vida” (NIETZSCHE, 1992: 26). Já em *Humano, demasiado humano*, onde a metafísica é chamada de *filosofia religiosa* e depreciada frente a uma possível transição ao que se concebe como uma *ciência filosófica*, Nietzsche sugere que é “melhor recorrer à arte para fazer uma transição” (NIETZSCHE, 2000: 35), uma vez que “partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora” (ibidem: 36).

Após a *criação* ser pensada sob a ótica da *grande saúde*, em *A gaia ciência*, a criação da linguagem e dos próprios valores será um tema fundamental

em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*. O que se pode perceber nesse percurso é a eleição da *criação* como referencial valorativo para se avaliar o valor dos próprios valores. Mas torna-se necessário refletir sobre a concepção de linguagem em Nietzsche, afinal ela implica na condição de possibilidade de se fazer filosofia, via da qual a *criação* pôde ser problematizada. Por isso, em nosso *Segundo capítulo*, debruçamo-nos sobre o *valor da linguagem* com a expectativa de encontrar pistas que conduzissem a uma interpretação sobre a possibilidade de identificar, em Nietzsche, algo que orientasse o seu percurso reflexivo, como um tipo de singularidade em seu *estilo filosófico*. Percebemos, com isso, a recorrência com que a sua linguagem se esforça por privilegiar as imagens frente aos conceitos, o que caracteriza um enaltecimento dos sentidos frente à abstração, por onde se afirma o aspecto criador do corpo perante a linguagem que, sobretudo sob o nome de gramática, constitui um sistema de crenças a partir das quais ela se impõe como regra.

A linguagem assume, portanto, o valor de um artifício criativo, o que se torna fundamental para um procedimento interpretativo que não admite um referencial absoluto, verdadeiro, mas que prioriza a pluralidade de pontos de vista. Essa concepção de linguagem termina por auxiliar a reflexão acerca desta pluralidade, na medida em que, a cada momento, novos critérios provisórios são estabelecidos para cada problematização e o modo de exposição do pensamento se torna tão importante quanto o conteúdo que é pensado. No entanto, sob o valor da criação como expressão fisiológica, cada reflexão se submeterá a uma reavaliação, isto é, a uma avaliação que se esforça por expor um novo ponto de vista. Se na juventude a transposição do fisiológico ao linguístico é chamada de *metáfora*, na maturidade Nietzsche prefere o termo *interpretação*; em todo caso, ambos constituem os processos avaliativos.

Em sua *Genealogia da moral*, Nietzsche concebe a criação de valores pela ótica dos “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram os seus atos como bons” (NIETZSCHE, 1998: 19). Os valores surgiram a partir do interesse de quem *pôde* “criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!” (idem). Nesse sentido, Nietzsche se permite conceber “a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores” (idem), como um meio de apropriação das coisas, ao determinar-lhes

um sentido restrito. A expressão que ele encontrou para compactar (e traduzir) a sua interpretação foi *vontade de poder*.

Em nosso *Terceiro capítulo* investigamos as principais ocorrências da *vontade de poder* na obra de Nietzsche, bem como a noção de *sentimento de poder*, que a precede, além de analisarmos separadamente o termo *vontade*, que a compõe. O desenrolar da nossa pesquisa nos conduziu a considerar a possibilidade de pensar a *vontade de poder* como paródia de um princípio interpretativo da vida, sobretudo quando ela é apresentada como uma hipótese de “uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico” (NIETZSCHE, 2005: 40).

Nossa primeira suspeita acerca da *vontade de poder* decorre do diagnóstico de Nietzsche sobre a questão do enaltecimento do *desinteresse* na modernidade. A partir da sua *teoria do sentimento de poder*, ele conceberá que as ações chamadas de altruístas terminam por satisfazer a interesses determinados: os sentimentos de poder, inclusive como meios mais sutis de satisfação desse sentimento, quando comparados à geração de dor, por exemplo. A compaixão, no entanto, será considerada como um indício de fraqueza, pelo sentimento que prevalece perante alguém que sofre, a quem se domina com mais facilidade.

Pela noção de *vontade de poder*, Nietzsche estaria então afirmando o interesse como intrínseco a toda ação; e avaliando-o sob as mais variadas perspectivas. No entanto, tais perspectivas mostram-se recorrentemente como afirmações fisiológicas frente às negações morais, típicas do “instinto de rebanho”. Pela moral encontrar na seriedade a sua fundação e, por sua vez, significar um sintoma de decadência, Nietzsche irá afirmar um tipo de *bom humor* como afeto característico da *grande saúde*, que paradoxalmente (e ironicamente) representa “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (NIETZSCHE, 2001: 287).

A partir da sua avaliação da linguagem, Nietzsche se permite diferenciar *interesse* e *vontade*, por este último termo trazer historicamente consigo a noção de *livre-arbítrio*, o que termina por revelar a ambiguidade que toda essa problemática envolve. A *vontade* é apenas uma palavra que reúne, por analogia, todo o complexo de impulsos que constitui uma ação, por exemplo. Mas o que

está em jogo não é um elogio ao interesse ou sequer uma fundamentação dos processos fisiológicos que culminam em um ato. Está em jogo apontar que a vontade é um tipo específico de afeto: “aquele afeto do comando. O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer” (NIETZSCHE, 2005: 23). A vontade supre, portanto, ao interesse específico de um afeto e, nesse sentido, a vontade é *vontade de poder*. Assim, a *vontade de poder* é um modo de *afirmação* de um afeto e não a sua explicação.

O que diferencia a *ação* da *criação* é que esta é necessariamente a expressão da *vontade de poder*, simultaneamente ingênua e interessada, na medida em que não é o mero interesse (da ação) uma condição para que se crie, mas sim alguma espontaneidade, o que constitui propriamente o poder criador como a superação de um ponto de vista, por uma “transbordante abundância e potência” (NIETZSCHE, *op. cit.*). A *vontade de poder*, sob o ponto de vista paródico, consiste, portanto, na superação do ponto de vista da seriedade, característica da vida “que funciona com mais dificuldade” (NIETZSCHE, 1998: 142), pela afirmação da criação de valores frente a valores preestabelecidos e que enaltece a jovialidade como característica da *grande saúde*. A *vontade de poder* parodia simultaneamente a moral e a metafísica ao ser apresentada como uma suposta “forma básica da vontade” (NIETZSCHE, 2005: 40), onde há apenas uma relação entre afetos que dominam e que obedecem.

A questão da seriedade é fundamental para a compreensão do caso reativo da criação dos valores: o do *ideal ascético*; e assim iniciamos o nosso *Quarto capítulo*. Aqui, procuramos mostrar como a seriedade do ideal ascético é vista por Nietzsche como um sintoma de interesses fisiológicos específicos que buscam impor-se. Nesse sentido, as forças que constituem o ideal ascético em nada têm a ver com *virtudes*; elas também são resultados naturais de instintos que prevalecem, de modo que assim eles constroem novos caminhos que tendem a satisfazer o sentimento de poder. Entretanto, o ideal ascético reavalua o valor dos valores sob a ótica do homem contemplativo, que precisa negar a vida em prol de um novo mundo onde possa satisfazer o seu *afeto do comando*. Esse afeto precisa, portanto, negar a si mesmo e transforma-se em um *ressentimento*. Desse modo, esse afeto deseja “assenhorear-se não de algo da vida, mas da vida mesma” (NIETZSCHE, 1998: 107). Como “o próprio representante da seriedade”, o ideal

ascético nega “toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade” (ibidem: 106); ele é o sintoma de uma “vida que degenera” e que busca preservar-se a todo custo. O ideal ascético é, portanto, a criação de um valor sob a ótica da doença, da seriedade que culmina no nojo e na compaixão pelo homem, da simulação de uma força reativa.

Nietzsche parece eleger a seriedade como um enrijecimento de um ponto de vista valorativo que prevalece por um longo período histórico e que culmina na ciência moderna: o do valor da *verdade*. Na medida em que a criação é a afirmação de um poder, Nietzsche irá propor um critério de avaliação que supere o valor da verdade, por uma hierarquia que afirme a criação e, portanto, não se detenha pelo enrijecimento de um ponto de vista qualquer: a *tresvaloração de todos os valores* [*Umwertung aller Werte*], pois “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e fundamental para a vida” (NIETZSCHE, 2005: 10). Essa *possível* reviravolta significa uma reavaliação do valor de todos os valores, uma vez que o poder de criar valores consiste em uma *arte*, ou seja, que o valor da *criação* é enaltecido como um referencial que afirma a transitoriedade. Desse modo, a *tresvaloração* se concebe como a criação de uma avaliação que não se propõe definitiva, por onde propomos que a *hierarquia*, em Nietzsche, consista na criação de uma diferença de graus entre valores, cujo caráter é eminentemente volátil, pela expectativa da sua superação, mas que terminar por enaltecer o valor da *criação*.

O diagnóstico da seriedade, como um sintoma fisiológico que tende a ser superado pela perspectiva afirmadora da transitoriedade, nos conduziu a interpretar a irreverência do pensamento nietzschiano como uma consumação do poder de criar de valores, da *tresvaloração dos valores* [*Umwertung der Werte*], na medida em que o valor da seriedade é reavaliado, superado, de modo que cada conteúdo que se avalia possa corresponder a um ponto de vista que se pretenda potencialmente jovial. Isso nos conduz a apontar, de um modo geral, os valores enaltificados por Nietzsche: como o da *superação* e o da *saúde*. Assim como o da *afirmação* e o da *atividade*. A *decadência* pode ser compreendida a partir do indício de desvalorização desses valores, como “um sintoma da vida que declina” (NIETZSCHE, 2006: 29).

A vida parece, portanto, o ponto de vista a partir do qual Nietzsche cria a sua hierarquia. A vida sadia é a vida que se supera, eis a *grande saúde*, onde a

doença é apenas um meio para a superação. A vida se afirma, ela pode tornar-se ativa. A vida não é passível de uma avaliação: ela é condição de possibilidade para criar valores. A própria criação é o valor que a enaltece – por analogia. A vida parodia a morte por desfavorecer o valor do enrijecimento da *seriedade*; o riso afirma a condição do corpo, por onde pode se alcançar a *grande seriedade*, por onde começa a *tragédia*.

A tresvaloração dos valores assume, portanto, o papel de reavaliar os valores pela ótica da criação enquanto afirmação do corpo, superando assim a negação do ideal ascético. Desse modo, a filosofia de Nietzsche parece aplicar a si mesma a sua exigência da criação de valores em sua *nova hierarquia*, que afirma o *poder criador* como uma *superação* e exige uma *nova tarefa* para o filósofo: “o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores” (NIETZSCHE, 1998: 46).

Referências bibliográficas

ABEL, G. *Consciência – Linguagem – Natureza: A filosofia da mente em Nietzsche*. In: **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Unijuí, 2005, pp. 199-265.

ANDLER, C. **Nietzsche: Sa vie et sa pensée**. Vol. I. Paris: Gallimard, 1958.

_____. **Nietzsche: Sa vie et sa pensée**. Vol. III. Paris: Gallimard, 1958B.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político**. Tradução: Mauro Gama e Cláudia Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

AUDI, P. **L'Ivresse de l'art: Nietzsche et l'esthétique**. Barcelona: L. G. Française, 2003.

BARROS, M. DE. **Concerto a céu aberto para solos de ave**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BLONDEL, E. *Nietzsche: a vida e a metáfora*. In: **Cadernos Nietzsche**. Vol. 16. São Paulo: GEN, 2004, pp. 7-46.

CASANOVA, M. A. **O instante extraordinário: vida, obra e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

COLLI, G. **Dopo Nietzsche**. Milano: Adelphi, 1996.

DANTO, A. **Nietzsche as philosopher**. New York: Macmillan, 1965.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DERRIDA, J. **Eperons: Lês Styles de Nietzsche**. Paris: Flammarion, 1978.

DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**. Tradução: Joaquim Lourenço, Lisboa: Presença, 1988.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a Genealogia e a História*. In: **Microfísica do Poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

GIACOIA JR., O. *Genealogia da moral e arqueologia da cultura*. In: **Assim falou Nietzsche II**. 2000, pp. 87-100

HALÉVY, D. **Nietzsche: uma biografia**. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

GILMAR, SANDER. **Nietzschean parody: an introduction to reading Nietzsche**. Colorado: The Davies Group, 2001.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche: Volume I**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche: Volume II**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HORÁCIO. **The Works of Horace**. C. Smart. Theodore Alois Buckley. New York: Harper & Brothers, 1863.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do juízo**. Tradução: Valério Rohden e Antonio Marques: Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. New Jersey: Princeton, 1974.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o Círculo Vicioso**. Tradução: Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, S. **Nietzsche et la métaphore**. Paris: Galilée, 1972.

_____. *Os conceitos de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação*. In: **Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy**. Tradução: M. Nascimento e S. S. Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LAÉRCIO, D. **Vida de los filósofos más ilustres**. Tradução: José Ortiz y Sanz. Madrid: Perlado, Páez y cia. 1940.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*. In: **Cadernos Nietzsche. Vol. 25**. São Paulo: GEN, 2009, pp. 53-82.

_____. *Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual*. In: **Nietzsche e a interpretação**. São Paulo: Humanitas, 2012, pp. 15-34.

MELLENDEZ, G. *Homem e estilo em Nietzsche*. In: **Cadernos Nietzsche, nº 11**. Tradução: Sandro K. Fornazari. São Paulo: Gen, 2001.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

MURICY, K. *A arte do estilo*. In: **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7letras, 2001.

_____. *As figuras da verdade*. In: **O que nos faz pensar. Vol. 14**. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2000.

NIETZSCHE, F. **A Gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Aurora**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A visão dionisiaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo – Como alguém se torna o que é**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **El libro del filósofo**. Tradução: Ambrosio Berasain. Madrid: Taurus, 1974.

_____. **Estética y teoria de las artes**. Madrid: Alianza, 1999.

_____. **Genealogia da Moral: Uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano II**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O anticristo**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras incompletas*. In: **Coleção os pensadores**. Tradução: Rubens Rodriguez Torres Filho. São Paulo: Abril cultural, 1983.

_____. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Sämtliche Werke (KSA)**. Herausgegeben. V. G. Colli e M. Montinari. New York/ Berlin, de Gruyter, 1988.

_____. **Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea**. Tradução: Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PESSANHA, J. **Sócrates: vida e obra**. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

REGINSTER, B. **Affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

SIMMEL, G. **Schopenhauer y Nietzsche**. Tradução: Francisco Ayala. Buenos Ayres: Caronte, 2005.

SCHLECHTA, K. **Le cas Nietzsche**. Tradução: André Coeuroy. Paris: Galimard, 1960.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHRIFT, A. **Nietzsche and the question of interpretation**. Routledge: Londres, 1990.

SILK; STERN. **Nietzsche on tragedy**. Londres: Cambridge University press, 1981.

STERN, J. P. **As ideias de Nietzsche**. Tradução: Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1978.

SUAREZ, R. **Nietzsche e a linguagem**. Rio de Janeiro: 7letras, 2011.

TONGEREN, P. V. *As virtudes na crítica de Nietzsche a uma moral da virtude*. In: **Sofia (vol. 3, versão eletrônica)**. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Vitória: 2014, pp. 90 -101.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução: Vinícius de Andrade. Barcarolla, 2013.

Apêndice

Sócrates e a moral: entre Diógenes Laércio e Nietzsche

A história da filosofia consolidou Sócrates como o divisor de águas no modo de se refletir sobre as coisas, a ponto de reunir seus predecessores como filósofos pré-socráticos, isto é, anteriores aos que têm Sócrates como seu mestre, os filósofos que especulam sobre o mundo que os rodeia, que buscam explicações para a origem e a unidade da natureza, em suma, os *físicos*. A diferença fundamental de Sócrates, em relação aos físicos, segundo aponta Diógenes Laércio, segue do fato de que ele “foi o inventor da moral” (LAÉRCIO, 1940: 12) e, conseqüentemente, de toda uma tradição moralista, a que tem como princípio o problema da vida humana.¹⁰¹ Considerado por alguns de seu tempo como o homem mais sábio entre todos,¹⁰² Sócrates foi também o primeiro filósofo a ser condenado à morte pela justiça.¹⁰³

A influência de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, sobre Nietzsche, se deu desde a sua juventude. Aos 24 anos, aluno da Universidade de Leipzig, ainda estudante de filologia clássica, Nietzsche, além de dedicar-se às obras de Homero e Hesíodo¹⁰⁴, escreve e publica o artigo, posteriormente premiado, *De Laertii Diogenis fontibus* (*Sobre as fontes de Diógenes Laércio*), e dois anos mais tarde publica *Analecta Laertiana* (*Antologia de Laércio*). A sequência de trechos referentes a Sócrates, trazidos por Diógenes em estilo anedótico, parece ter tocado Nietzsche de um modo que o influenciaria em toda a sua produção filosófica. A *moral*, desde *O nascimento da tragédia*, é identificada como a responsável pela morte da tragédia grega, que culmina no fim da *Filosofia na era trágica dos gregos*, período de afirmação da vida e jovialidade artística. O ponto de vista trágico é basicamente o amoral, é aquele que assume a transitoriedade e a afirma como constituinte da existência, por onde tudo que

¹⁰¹ Cf. LAÉRCIO, 1940: 14.

¹⁰² Cf. *ibidem*: 123.

¹⁰³ Cf. *ibidem*: 111.

¹⁰⁴ Cf. SILK; STERN, 1981: 16.

assume formas delimitadas segue à destruição e não concebe nenhum valor, nenhum sentido que justifique a vida, senão o estético.

O modo como Diógenes introduz a filosofia moral de Sócrates difere, em geral, do modo como Nietzsche o trata. Diógenes o identifica como um filósofo efetivo, em contraposição aos dogmáticos, pois “os dogmáticos ensinam as coisas como compreensíveis” (ibidem: 13). Diógenes dá a entender, pelo que afirma em seguida, a saber, por Sócrates não ter deixado nada escrito e, supomos, por introduzir o problema moral em uma época que buscava compreender a natureza, que o inclui na lista dos filósofos efetivos. No entanto, Diógenes chega a levantar a hipótese de Arquelaus, discípulo de Anaxágoras e mestre de Sócrates, ter sido não só o último filósofo naturalista, mas também o primeiro moralista. Segundo essa tese, Arquelaus, “filósofo das leis, do bom e do justo” (ibidem: 107), foi ouvido por Sócrates, que ampliou e propagou a filosofia moral, a ponto de ser considerado o primeiro filósofo a ocupar-se do tema.

Em Nietzsche, o moralismo socrático provém de um preconceito dogmático: “a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (NIETZSCHE, 2006: 19). Mas a filosofia moral, para Nietzsche, tem Sócrates como nome definitivo. Ao ateniense, ao longo de toda obra nietzschiana, é atribuída a responsabilidade pelo período de decadência da jovialidade grega. E o principal argumento de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, o relaciona à decadência da tragédia grega, o que o une a outro nome: ao de Eurípedes.

Já no primeiro parágrafo do capítulo dedicado a Sócrates, em *Vida dos filósofos mais ilustres*, Diógenes Laércio aponta o nome de Eurípedes, pois “Sócrates ajudava Eurípedes na composição de suas tragédias” (1940: 108). Diógenes utiliza-se de uma série de citações que atribuem influência substancial de Sócrates na produção das tragédias euripidianas, entre elas chega a afirmar-se que a peça *Frígios* deve-se a Sócrates¹⁰⁵. Outro trecho, de Aristófanes, dá a entender que Eurípedes tem auxílio de Sócrates para fazer de suas peças “úteis e sábias”, referindo-se ao filósofo como “esse que sabe de tudo” (ibidem: 109). Ao comediante grego, de quem Nietzsche era leitor, se deve grande influência, por exemplo, em outro trecho que Diógenes traz: pois Sócrates fazia “das coisas boas

¹⁰⁵ Cf. LAÉRCIO: 109: O drama *Frígios* é novo/ de Eurípedes e consta/ que a Sócrates se deve.

as más” (ibidem: 111). A escolha das citações iniciais escolhidas para a obra sobre os primeiros filósofos, no capítulo específico sobre Sócrates, parece revelar a posição de Diógenes sobre o filósofo moralista. Caso contrário, por que não iniciar um texto sobre aquele que foi considerado o mais sábio de todos os homens com as inúmeras passagens que o elogiam na história? Ao contrário, Diógenes introduz seu texto pelas sátiras, como a de Timon, que se refere a Sócrates como “sábio aparente e simulado/ trapaceiro e orador semi-ateniense” (ibidem: 110) ¹⁰⁶. Ainda que o considere um veemente orador, Diógenes traz relatos sobre a proibição dos *trinta tiranos*, de Atenas, em relação ao seu exercício do ensino da retórica. Outro relato considera Sócrates avarento. O excesso de veemência o fazia arrancar os cabelos, o que fazia pessoas rirem dele. Parece irônico que a primeira referência não depreciativa trazida por Diógenes seja em relação à boa constituição física de Sócrates, que se preocupava em exercitar seu corpo. Nas expedições que fazia, olhava frequentemente para trás, temendo ser atacado. Sócrates era prudente.

A honestidade também era um atributo de Sócrates. Certa vez lhe teriam oferecido um terreno para que construísse uma casa. Sócrates teria negado tal oferta, perguntando em seguida: “Se eu tivesse necessidade de sapatos, me daria todo o couro para que os fizesse? E seria ridículo se eu o admitisse” (ibidem: 114). Nietzsche traz outra passagem onde o ateniense mostraria preocupação com as dívidas. ¹⁰⁷ No *Fédon*, de Platão, Sócrates, em seu leito de morte, lembra Críton sobre a dívida de um galo que possuía com Asclépio. Chamamos aqui a atenção para isso, pois, em *Genealogia da moral*, Nietzsche associa o nascimento da moral com a relação entre credor e devedor: o homem é aquele que avalia. Mas as dívidas só se estabelecem entre homens de poder igual. E por que Sócrates é um *décadent*? ¹⁰⁸ Porque o fundamento da moral socrática não é relacional à quantidade de *poder* daqueles que fazem uma promessa, dos que cumprem uma dívida. Para Sócrates, a virtude suprema é a *Razão*, enquanto o vício maior chama-se *instinto*. Uma dívida não *deve* ser paga apenas pela honra, ou pelo

¹⁰⁶ Diógenes de Laércio ressaltava que Sócrates era escultor antes de citar os versos de Timon: “Destas graças veio/ o cortador de pedras / o que fala de leis/ oráculo da Grécia./ Aquele sábio aparente e simulado/ trapaceiro e orador semi-ateniense” (1940: 110).

¹⁰⁷ Cf. NIETZSCHE, 2006: 17.

¹⁰⁸ Expressão largamente utilizada por Nietzsche para apontar todo movimento interpretado como um declínio de força ativa.

prejuízo que pode derivar do seu não cumprimento, mas porque há um critério ideal, um *bem*, uma *verdade*, que determina o modo como se deve agir. Há algo fora do mundo, há algo na linguagem, no poder da linguagem, que se torna argumento metafísico para a conduta humana: torna-se moralismo. O que Nietzsche irá alegar é que essa identidade entre moral e verdade não passa de um artifício humano, demasiado humano, que mascara uma falta de saúde, pois culmina no menosprezo do corpo. A inversão socrática consiste na invenção de que “é preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo” (NIETZSCHE, 2006: 22). Para Nietzsche, ao contrário, “a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença”, a equação contrária seria: “felicidade é igual a instinto” (idem).

Ao retornamos à primeira aproximação feita por Diógenes Laércio no capítulo sobre Sócrates, ou seja, a Eurípedes, coincidimos com a primeira crítica nietzschiana a Sócrates, em *O nascimento da tragédia*. Em sua primeira publicação, Nietzsche condena Eurípedes por sacramentar a morte da tragédia ática, pois “jamais, até Eurípedes, deixou Dionísio de ser o herói trágico” (NIETZSCHE, 1992: 69), nas obras de Ésquilo e Sófocles, sobretudo. Originalmente, Dionísio seria o herói de todas as tragédias representado por personagens como Prometeu e Édipo, por exemplo. Com Eurípedes, os heróis tornam-se indivíduos e o mito se despotencializa: “o que pretendias tu, sacrílego Eurípedes, quando tentaste obrigar o moribundo a prestar-te mais uma vez serviço? Ele morreu sob tuas mãos brutais: e agora precisas de um mito arremedado” (ibidem: 72). Ao retirar o mito da tragédia, Eurípedes retira seu aspecto catártico e musical e, consequentemente, também seu aspecto onírico, ou seja, mata a tragédia, pois esta é reconciliação entre o dionisíaco e o apolíneo. Eurípedes, agora, no que Nietzsche irá denominar como a “nova comédia ática”, “afugenta todas as paixões do seu covil” e apenas “afila e aguça como se deve uma dialética sofística para as falas de seus heróis” (idem). A tragédia teria morrido, portanto, por suicídio. Onde antes era espaço exclusivo de deuses, a partir de Eurípedes, “o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco” (ibidem: 73) e com ele, o linguajar comum, cotidiano, moral.

A partir de Eurípides a arte entra em uma crise fundamental: agora o artista é um pensador. E, logo, a arte deve ser entendida, enquanto anteriormente deveria ser vivida, experimentada. A máscara da tragédia outrora ocultava um deus. Eurípides, agora, inaugurava a era do poeta mascarado e “a divindade que falava por sua boca não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates” (ibidem: 79). Nietzsche resume o socratismo estético pela máxima: “tudo deve ser inteligível a fim de ser belo”, derivante da afirmação socrática: “só aquele que sabe é o virtuoso” (ibidem: 81). A identidade entre saber e virtude trás, implícita em si, mais um juízo moral elevado ao grau de verdade do que uma reflexão sobre o modo como o saber pode servir de guia a um caminho virtuoso. Há aqui um pressuposto de desvalorização dos instintos. A tragédia, agora, torna-se racionalista e Nietzsche identifica no prólogo das peças de Eurípides, resumo apresentado antes da encenação, uma preparação do intelecto do espectador, para que este reflita e, de modo algum, não entenda toda eloquência que se seguirá. A tragédia agora deve ser apresentada a um espectador consciente. Nietzsche chega a dizer, pela boca de Eurípides, que, se este analisasse a vida produtiva de Ésquilo, diria, em forma de juízo, que ele, “em virtude de trabalhar inconscientemente, produzia o errado”. Este seria o julgamento do poeta que parte do princípio causador da morte da tragédia, Eurípides, o “poeta do socratismo estético” (NIETZSCHE, 1992: 83).

O caminho percorrido por Diógenes, para relatar a vida de Sócrates, difere fundamentalmente do herói platônico, assim como do mestre de Xenofonte, o que ocorre por estes referirem-se ao período maduro de Sócrates, posterior a ser considerado o mais sábio entre os homens, pelo oráculo. Porém, até mesmo ao citar Platão, o modo como Diógenes se refere a Sócrates, como “quem possuía a mesma eficácia tanto para persuadir, como para dissuadir” (LAÉRCIO: 117), nos faz pensar em um Sócrates “à semelhança de certos sofistas, professores de retórica” que “daria aos jovens um perigoso exemplo de relativismo, capaz de abalar a aceitação dos valores tradicionais” (PESSANHA: 17). A influência de Diógenes sobre Nietzsche se explicita também quando, em *O nascimento da tragédia*, ele diz, referindo-se à voz do *daimon* socrático, compreendida aqui como análoga à consciência: “essa voz, quando vem, sempre dissuade” (NIETZSCHE, 1992: 85). E continua:

“Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador” (ibidem: 86).

Se a influência de Sócrates a Eurípides resultou na morte da tragédia, em Platão ¹⁰⁹ (também um poeta) gerou “o protótipo do romance [...] como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética” (ibidem: 89). Nietzsche enxerga na dialética a crisálida da arte apolínea, por onde o lógico se sobrepõe ao belo, o que ocorre como consequência das máximas socráticas, pois “agora o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível” (idem).

Sócrates não se contenta em conhecer a si mesmo, mas sua missão doravante é corrigir a si mesmo. Diógenes, em outro trecho trazido, diz ser comum que Sócrates não se incomodasse com a censura dos poetas cômicos, pois “se dizem a verdade, nos corrigiremos” (LAÉRCIO, 1940: 122). Até mesmo a falta de beleza pode ser corrigida, pois indicava aos feios (como ele também era considerado) “que dissimulassem a feiura com a sabedoria” (ibidem: 120).

Essas diversas passagens de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, enfim, parecem ter marcado a imagem de Sócrates criada pelo jovem Nietzsche, graças ao tesouro, como ele assim considerava, até então acumulado pela filologia. Se Nietzsche tratou Sócrates, durante toda sua vida produtiva, como inimigo em algum gênero, vale ressaltar que, para o filósofo alemão, é preciso alcançar um grau de “espiritualização da inimizade” que, em suas palavras, “consiste em compreender profundamente o valor de possuir inimigos: em agir e concluir de modo inverso como antes se agia e se concluía” (NIETZSCHE, 2006: 34-35). Inclusive, a concepção de ambos parece convergir, ao menos segundo a sentença de morte de Sócrates tal como nos traz Diógenes de Laércio, o que nos faz pensar se estaria Sócrates, portanto, invertendo as conclusões do seu tempo, “pois ‘Sócrates quebra as leis, negando a existência dos deuses que a cidade tem

¹⁰⁹ SILK E STERN ressaltam que biografias de Platão, incluindo a de Diógenes Laércio (bem conhecida por Nietzsche) associavam Platão com Apolo (deus da beleza) e ainda diziam “que Apolo era considerado como pai de Platão” (1981: 208).

recebido e introduzindo outros novos. E age contra as mesmas leis, corrompendo a juventude” (LAÉRCIO, 1940: 125).