

4. O progresso da razão

4.1. Recuperar os mortos

Recuando alguns degraus.- Um grau certamente elevado de educação é atingido quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem esse movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. – No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista.¹

Há ironia nesta passagem? Depois de lermos Nietzsche criticar o exagero de sentido histórico – que obrigaria aquele que se põe a pensar a estar constantemente em um estado de relativismo, no qual não se pode analisar uma construção, necessariamente histórica, sob a pena de se estar sendo injusto –, a passagem acima parece apresentar uma armadilha para tais historiadores que sentir-se-iam lisonjeados. No entanto, nossa aposta é de que há no texto também uma volta sobre este modo de interpretá-lo. Nietzsche percorre o “movimento para trás”, mas parece fazê-lo sem as prerrogativas do relativismo: não vai buscar o avanço da humanidade na positividade dos monumentos da cultura, como se todos eles se equivalessem. Ao revolver as ruínas do presente, torna esse movimento capaz de abrir espaço para o avanço.

Não podemos concordar com as afirmações de que Nietzsche *apenas* construiu uma inversão da metafísica, na qual tudo aquilo anteriormente valorizado tornar-se-ia agora a própria figura do inferno, e vice-versa. Antes parece que tudo aquilo que Nietzsche analisa criticamente, todas as operações e apostas metafísicas, são apropriadas como o material

¹ HDH, p. 30.

mesmo de onde se pode partir em direção a novas configurações. Sentido histórico como relação com o passado e o futuro, vontade de ser outro como impulso de criação, destino para o mal-estar, avanço da cultura, alargamento da razão: todos esses pilares da metafísica são como que superados e apropriados de outro modo pelo pensamento de Nietzsche, que não é constituído por material mais puro do que a metafísica. Nietzsche não esconde o coelho na cartola para depois retirá-lo como que por mágica; o coelho já está lá mesmo, não precisamos escondê-lo. A questão parece ser a de *como* retirá-lo e a de fazer o que com ele. Se são as épocas mais violentas e difíceis as que mais produzem homens de exceção, é porque eles se servem do mesmo material impuro.

Ilusão dos idealistas. – Os idealistas estão convencidos de que as causas a que servem são essencialmente melhores que as outras causas do mundo, e não querem acreditar que a sua causa necessita, para prosperar, exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos.²

Nietzsche recupera as questões da filosofia metafísica e da religião, são esses mesmos os mares por onde nada, não sem perigo. (Seu pensamento pode servir, e de fato muitas vezes serve, a interpretações bastante conservadoras dessas questões.) O parágrafo de número três do prólogo de *Humano, demasiado humano* descreve mitologicamente o início da transformação de um espírito em “espírito livre”: sua primeira “vontade de livre vontade” o faz cometer “um gesto e olhar profanador *para trás*”, “ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas quando são reviradas”³. Esse que Nietzsche denomina “espírito livre”, às vezes com ironia, às vezes sem, parece ser um mito relacionado ao trabalho do filósofo da genealogia. Levado pelas paixões, o genealogista, como o espírito em seu tornar-se mais livre, sempre trabalha no terreno daquilo que ama.

O trabalho de revolver os empreendimentos da cultura com olhar profanador só pôde acontecer no período de enfraquecimento da crença moral-metafísica, quando ela permanece agindo, porém a partir de sua decadência. Apenas nesse período pode haver a questão de como puderam ter ocorrido as imagens metafísicas do mundo e de como puderam ser tão distintas daquilo que inferem a fisiologia e a história construídas no terreno

² HDH, p. 266.

³ HDH, p. 10.

extramoral. A genealogia põe fim aos problemas puramente teóricos da metafísica ao transformá-los em questões fisiológicas e históricas, isto é, ao transformá-las em marcas nos corpos dos homens, onde se inclui o pensamento. Os postulados metafísicos, tais como a essência do que seria o homem, estão, para Nietzsche, no “domínio da representação”⁴, por dependerem da representação de que todo o mundo poderia ser conhecido e medido a partir do homem sem qualquer questionamento sobre a criação desta imagem. Quando se critica a criação de imagens, as perguntas saem do âmbito “puramente teórico”, para abrirem e conquistarem um espaço extramoral, pós-metafísico.

Há constantemente pelo menos duas grandes armadilhas tanto para a compreensão dos que tentam entender as idéias de Nietzsche quanto para a execução do trabalho interpretativo de recuperação crítica da história genealógica das produções culturais proposto pelo filósofo. A primeira armadilha consiste em se tomar a rápida resolução de apostar que a crítica de Nietzsche à história da metafísica é como uma pregação contra a razão, o saber, o conhecimento e, a partir daí, compilar uma série de deveres, imposições e restrições supostamente ditados pelo filósofo. Apesar de facilmente desmontável pela leitura da obra, essa interpretação mostra-se forte, capaz de portar em si muitas resistências.

Posto que nada do que o homem ‘conhece’ satisfaz seus desejos, antes os contradiz e amedronta, que divina escapatória, poder buscar a culpa disso não no ‘desejar’, mas no ‘conhecer’!...⁵

A segunda armadilha refere-se ao desejo de, ao se interpretar o passado, torná-lo apto a adornar a posteridade com uma aura de nobreza. Nesse caso, perde-se o acesso ao “*texto*” – como jogo de forças em combate em cada momento histórico –, ao se fixá-lo a uma única interpretação que possa ser transmitida de geração em geração. Os títulos de nobreza são adquiridos dessa forma. Contudo, mais uma vez, não deve bastar-nos “conhecer” as armadilhas, se nossos desejos permanecem atuantes...

Como sucedeu recentemente, em plena luz dos tempos modernos, com a Revolução Francesa, essa farsa horrível e, observada de perto, desnecessária, na qual os espectadores nobres e entusiastas de toda a Europa interpretaram à distância os seus próprios arrebatamentos e indignações, por tanto tempo e tão apaixonadamente que o *texto desapareceu sob a*

⁴ HDH, p. 20.

⁵ GM, p. 144.

interpretação: assim também uma posteridade nobre poderia mal-entender o passado inteiro, e desse modo tornar suportável a visão dele. – Aliás: isto já não aconteceu? não fomos nós mesmos essa ‘posteridade nobre’? E não foi precisamente agora que, na medida em que o percebemos – isto acabou? ⁶

Porém, tampouco temos, nós que desejamos, o direito de não conhecer nada mais. Ao contrário.

Então me recordei das palavras de Platão, e de imediato as senti no coração: *Nada humano é digno de grande seriedade; no entanto...*⁷

Mesmo repleto de críticas a Platão, Nietzsche o recorda sem ironia. O trabalho, singelamente exposto na frase citada acima, de recuperar sob os escombros do passado algo que mereça ser salvo no presente, requer grande seriedade, que entendo ter, aqui, um sentido próximo ao de honestidade, consigo e com os outros. Além disso, depois que se inventou a seriedade como algo próprio ao homem, algo que o distingue dos outros animais e entre si, não se pode simplesmente fugir dela, por mais risonhos que estejamos.

O trabalho sério de Nietzsche é o de construir um passado que faça justiça às marcas deixadas e que, por isso, aponte na direção de um futuro diferente do presente vivido. Ambos passado e futuro são dimensões da perspectiva do presente. Tais construções partem das específicas situações do presente e visam romper a violência dos excessos de conservação. Não há outro material para a criação de novas possibilidades que não seja a nossa própria história conflituosa.

4.2. A bandeira iluminista

Chamam atenção durante a leitura dos livros de Nietzsche as passagens em que trata do período da Renascença. Em todas elas, Nietzsche designa esse período como um momento da história em que relampejou a possibilidade de que o pensamento tomasse um rumo distinto do aprofundamento religioso que se seguiu.

⁶ ABM, p. 43.

⁷ HDH, p. 299.

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna. Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios.⁸

Ainda que Nietzsche faça a crítica desse período, preenchido também por algumas ingenuidades como a “bondade da natureza humana” de Rousseau, a necessidade de Voltaire de tudo ordenar e purificar⁹ e a “tábula rasa” de Locke¹⁰, nele encontra duas noções que considera decisivas para o caminho da civilização, que teriam vindo à luz para em seguida mergulhar nas trevas da recusa. A primeira é a ocupação do campo da religião por uma razão não mais baseada na fé ou nas necessidades às quais responde a religião. A segunda é a noção de progresso sem um *télos* definido teoricamente. Ambas as noções foram de tal modo recusadas e soterradas após aparecerem em alguns pensadores que até hoje permanecem enfraquecidas, desinvestidas.

Com relação à primeira noção, o Iluminismo foi combatido politicamente com decisivo auxílio da Contra-Reforma da Igreja Católica.¹¹ O cristianismo tornou-se ainda mais defensivo, opondo-se mais incisivamente à ciência, adiando seu desenvolvimento por mais três séculos. Tal adiamento não ocorreu sem marcas. Passou-se a considerar que a filosofia poderia fazer a transição entre a religião e a ciência, como um substituto da religião, com o grande mérito de satisfazer às mesmas “necessidades humanas” saciadas pela religião. Com isso, o pensamento, ainda que não assumidamente religioso, permaneceu pacatamente no campo já conhecido da hierárquica fé religiosa, alimentado com suficientes doses do “leite do pensamento devoto”.¹²

O medo do “animal homem” tornou-se ainda maior: finalmente domada pelas culturas ditas as mais humanas, a natureza ainda presente no homem deveria permanecer domesticada. O aprofundamento espiritual da crueldade foi ainda mais incrementado, ela

⁸ HDH, p. 164.

⁹ HDH, p. 249.

¹⁰ ABM, p. 26.

¹¹ HDH, p. 164.

¹² ABM, p. 135

“apenas – divinizou-se”.¹³ Mais precisamente, a relação de complementaridade entre aquilo que seria a bestialidade carregada até pelo mais culto dos homens e a bestialidade apresentada nas práticas sociais de crueldade aprofundou-se e espiritualizou-se, para, desse modo, permanecer funcionando ainda com maior vigor. A superstição acerca da fera humana portadora de necessidades tornou-se uma verdade inquestionável. Por um lado, a religião e seu substituto filosófico, a metafísica, satisfariam a necessidade de docilizar o que há de bestial na natureza humana e, por outro, satisfariam as necessidades mais humanas dos homens. “Pensemos na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação”¹⁴, sempre o apelo de estar prestando um bem para a conservação da sociedade.

O que não se pôde pensar foi o próprio estatuto dessas necessidades. A idéia de que a filosofia poderia responder às necessidades religiosas tornou o pensamento reflexivo uma atividade que apenas serviu à manutenção do pensamento religioso e das práticas a ele ligadas. De acordo com Nietzsche, o esforço de localizar o pensamento filosófico no campo da religião não o obriga a respeitar tais “necessidades”. Nietzsche parece interessado em ocupar o campo com outras necessidades. As necessidades religiosas poderiam ser “*enfraquecidas e eliminadas*”, pois são aprendidas, “temporalmente limitadas”, e conseqüentemente podem ser transformadas. O problema é que a transição da religião para uma ciência não religiosa suscita resistências muito fortes.

Verdade. – Ninguém morre de verdades mortais atualmente: há antídotos demais.¹⁵

O despontar da ciência no Renascimento é tomado por Nietzsche como um momento de apogeu cultural. Muitas vezes o filósofo utiliza essa mesma nomenclatura para designar o seu interesse: uma filosofia científica, isto é, extramoral, com bases distintas das bases da religião. A ciência em oposição à fé continua a ser um mote para Nietzsche. Em outros momentos, a ciência é criticada por Nietzsche por ainda sustentar-se sobre um positivismo supersticioso, regado por interesses inconfessados. A crítica nietzschiana parece ter um interesse de combate: no instante em que o Iluminismo foi soterrado pela neve novamente,

¹³ ABM, p. 135.

¹⁴ ABM, p. 35.

¹⁵ HDH, p. 271.

certas idéias nunca mais puderam vir à baila seriamente, sob o risco de tornarem-se bandeiras e, principalmente, bandeiras amareladas pelo tempo, esmaecidas. A crítica do filósofo teria o propósito de dar vida às idéias reprimidas sem torná-las bandeiras, cuja fixidez é asfixiante. A interpretação nietzschiana visa diminuir a incidência das repressões no movimento do pensamento. O que não significa que não se possa chegar a pontos de vista mais duráveis. Construir uma casa para si não é necessariamente enterrar-se em um mausoléu por toda a eternidade.¹⁶

O modo nietzschiano de articular a recuperação da emergência da ciência no Iluminismo é, por si só, uma apreensão crítica deste período. Nietzsche tem a compreensão de que um passado enterrado pode ressuscitar em uma construção presente, de que há um movimento de retorno que permite, inclusive, que se estabeleça uma relação crítica com o passado de modo que a próxima volta já não se dê do mesmo modo. É o que diz, por exemplo, em relação à filosofia de Schopenhauer,¹⁷ que teria trazido à tona a “percepção do homem cristã e medieval” em sua filosofia dominada pelas “necessidades metafísicas”, de tal modo que se poderia, naquele momento, ter acesso a um tipo de pensamento já desatualizado e, então, lhe fazer justiça. Uma justiça que teria dois alvos: recuperar criticamente isto que volta e, ao mesmo tempo, impedir que sempre se retorne aos mesmos lugares de antes.

De vez em quando surgem espíritos ásperos, violentos, arrebatadores, e no entanto atrasados, que conjuram novamente uma fase passada da humanidade: eles servem para provar que as tendências novas a que se opõem não são ainda bastante fortes, que ainda lhes falta algo: de outra maneira elas resistiriam mais a esses conjuradores. A Reforma de Lutero, por exemplo, testemunha que em seu século todos os movimentos da liberdade de espírito eram ainda incertos, frágeis, juvenis; a ciência ainda não podia levantar a cabeça. O Renascimento inteiro aparece como uma primavera precoce, quase apagada novamente pela neve. (...) Somente após esse grande *êxito da justiça*, somente após termos corrigido, num ponto tão essencial, a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, poderemos de novo levar adiante a bandeira do Iluminismo – a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo e Voltaire. Da reação fizemos um progresso.¹⁸

Chegamos à segunda noção fundamental para o Iluminismo recuperada por Nietzsche, a noção de progresso. Ela aparece agora atrelada a uma decisão, a decisão pelo

¹⁶ HDH, p. 31.

¹⁷ HDH, p. 35.

¹⁸ HDH, p. 35.

progresso e não mais a crença em sua necessidade. O progresso como crença no porvir é a apropriação moderna da noção que poderia ter levado o pensamento a outras regiões mais críticas e transformadoras. Na modernidade, a palavra progresso representa a esperança de que, mesmo vivendo em um estado de precariedade, de exclusão e violência permanentes, a sociedade pode chegar um dia à ausência de conflitos, à perfeita docilidade de todos os cidadãos, agora fidedignamente iguais apesar de suas diferentes condições de vida. Tornou-se quase impossível pensar no progresso da razão como algo de fato transformador. Aparentemente esta terra foi conquistada pelas forças de conservação.

Contudo, quando se refere ao Iluminismo, Nietzsche compreende que ali a noção de progresso ainda gozava de uma vitalidade, não havia ainda sucumbido às pressões que lhe castigaram após o naufrágio da ciência. Tanto a Revolução francesa quanto às ingenuidades dos iluministas são mencionadas pelo filósofo como graves episódios para a história do pensamento por terem contribuído para a eliminação da possibilidade de o progresso da razão significar mudanças no modo de pensar e, principalmente, no modo de se viver em comunidade.

Uma ilusão na doutrina da subversão. – Há visionários políticos e sociais que com eloquência e foga pedem a subversão de toda ordem, na crença de que logo em seguida o mais altivo templo da bela humanidade se erguerá por si só. Nestes sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas, digamos, soterrada bondade da natureza humana, e que culpa por esse soterramento as instituições da cultura, na forma de sociedade, Estado, educação. Infelizmente aprendemos, com a história, que toda subversão desse tipo traz a ressurreição das mais selvagens energias, dos terrores e excessos das mais remotas épocas, há muito tempo sepultados: e que, portanto, uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana. – Não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades de *Rousseau* que despertaram o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: “*Ecrasez l’infâme* [Esmaguem o infame]!”. Graças a ele o *espírito do Iluminismo e da progressiva evolução* foi por muito tempo afugentado: vejamos – cada qual dentro de si – se é possível chamá-lo de volta!¹⁹

As “apaixonadas tolices e meias verdades de *Rousseau*”, que serviram de estímulo para bandeiras que depois mostraram-se úteis para a celebração do funeral das possibilidades de mudança germinadas no período iluminista, são também um destino para o mal-estar, uma elaboração, segundo Nietzsche, capaz de transformar uma fraqueza em

¹⁹ HDH, p. 249.

um belo fruto. Há nas tolices subversivas de Rousseau o trabalho de tornar um mal-estar individual um pensamento que abarca a cultura. Parece haver na teoria de Rousseau uma superação daquele interesse subjetivo ou de classe que nas filosofias metafísicas permanece latente, como ponto cego. Nietzsche escuta em Rousseau um pensamento que, ao tentar dar conta de sentimentos individuais, acaba por alcançar uma dimensão ampliada, encontra no impulso individual as questões que sobrevivem na cultura.²⁰ O desejo de livrar-se de um mal-estar, sentido sempre como individual, pode servir de adubo para uma ação possivelmente transformadora na cultura.

4.3. Razão e civilização

A consciência moral, o sentimento de obrigação pessoal, que o indivíduo porta em si e que o distingue como indivíduo entre outros, é fruto, diz Nietzsche, das relações sociais de poder. Na pesquisa acerca da gênese da má-consciência, Nietzsche chegou ao que seria a forma básica da cultura: a relação entre credor e devedor. Forma que inclusive constituiria a pré-história construída teoricamente a partir da história genealógica da moral metafísica, uma história baseada no presente. Aliás, Nietzsche compreende a pré-história como sempre presente ou prestes a retornar.²¹

Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano.(...) o homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como o ‘animal-avaliador’.²²

A relação entre devedor e credor está presente na constituição da perspectiva a partir da qual se interpreta. O próprio pensamento, isto que é tido como o distintivo do homem, teria sido construído como derivação das perspectivas do devedor e do credor. Seu modo

²⁰ HDH, p. 294.

²¹ GM, p. 60.

²² GM, p. 60.

de funcionar inevitavelmente partiria da generalização dessas duas perspectivas. A própria operação de generalização seria também resultado da relação entre quem tem crédito e quem tem dívidas: por essas perspectivas *tudo* deveria ser avaliado, medido, comparado. Podemos pensar as forças conservadoras das perspectivas e as forças que visam a alguma transformação também como baseadas nessa relação, digamos, primordial entre os homens.

Mais uma vez: o pensamento só pôde se constituir desse modo por deixar marcas nos corpos. Da relação entre crédito e dívida depreendeu-se a equivalência entre dano e dor. Era necessário que a dívida pudesse ser paga com a dor do culpado, o que só faria sentido se o credor pudesse dela retirar algum ganho. O prazer na dor, desenvolvido até o ponto de tornar-se prazer na própria dor, algo tão íntimo e individual, tem sua raiz na relação em que se baseiam as trocas sociais.

De onde retira sua força esta idéia antiqüíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor e devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico.²³

As “formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” estão no cerne das perspectivas de onde se criam os valores. A criação de valores, como criação de idéias, parte do hábito de valorar mercadorias de troca que, por sua vez, foi estendido ao costume de se valorar e medir uma pessoa pela outra. A operação racional de generalização enraíza-se na noção de preço: o preço, por ser comum a todas as coisas, serviu de parâmetro para a “objetividade” do pensamento. A objetividade permite que a perspectiva da qual brota seja devidamente encoberta. Quem está em posição de valorar pode generalizar sua perspectiva como se não se tratasse mais de perspectivas, mas de fatos quase “naturais”. Quando nascemos, as coisas já receberam seus preços, só nos cabe entrar nesta lógica, nós aprendemos a raciocinar.

O olho estava posicionado nessa perspectiva; (...), logo se chegou a grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço, *tudo* pode ser pago’ – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra.²⁴

²³ GM, p. 53.

²⁴ GM, p. 60.

Os atributos espirituais morais religiosos da profundidade humana, tanto os vícios quanto as virtudes, são parte do desenvolvimento das relações de poder. O valor moral imputado a cada pessoa funciona analogamente ao preço designado para cada coisa, ele é a medida objetiva pela qual se designa um indivíduo em comparação com outros. A razão criada concomitantemente à moral é a transposição desse estado para o pensamento. Ela funciona como critério de distinção entre os homens. Seu modo de operar é excludente e carrega a função de zelar pelo encobrimento das perspectivas. Opera como uma força conservadora dessas perspectivas complementares do credor e do devedor.

As perspectivas são as mesmas pelas quais se julga cada indivíduo em relação à comunidade, cuja unidade chama-se civilização, em oposição à barbárie. Cada indivíduo está para a sociedade que o acolhe como o devedor está para o credor. O indivíduo que se mostre perigoso para a organização social vigente deve pagar um preço para a comunidade lesada, ou, melhor ainda, deve tornar-se inofensivo. Nietzsche observou um movimento histórico em que cada vez mais a sociedade caminha na direção da última opção. A sociedade que se supõe bem organizada e justa é também a guardiã da razão, ela é “racional”. Aqueles que podem atender aos desígnios que a sociedade lhes impõe são dotados de razão. Àqueles para quem esta tarefa encontra-se impedida, àqueles que de antemão compõem o rol dos atributos antagônicos aos preceitos racionais e morais, está reservada a posição de menos civilizados.

A idéia de o intelecto constituir-se como um mecanismo de conservação em uma espécie fraca como a dos homens, apresentada em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, talvez nos imponha a questão de que, para sermos fiéis ao pensamento de Nietzsche, não podemos sequer formular a hipótese de que a razão seria uma recompensa para aqueles que se curvaram às exigências do funcionamento da comunidade civilizada, isto é, moral. A hipótese estaria vetada pelo argumento de que, segundo Nietzsche, não se poderia desatrear a razão da civilização: só há razão porque a civilização é como é e vice-versa, esta civilização depende da razão “atomista materialista”²⁵, de modo que a possibilidade de pensarmos a imbricação entre razão e civilização e, talvez encontrarmos alguma brecha de mudança, significaria o absurdo de imaginarmos o fim de nossa

²⁵ ABM, p. 19.

civilização, como se a vida em comunidade dependesse necessariamente da razão metafísica.

Tal posição restritiva, ainda que faça sentido, parece remeter-nos a uma perspectiva que estica a questão até seus pontos absolutos, desprezando a linha tensa onde se estabelece um conflito. Os pontos absolutos, a descrição do intelecto como meio de conservação da espécie e da civilização como inexoravelmente dependente desta razão, são como mitos, noções que, ao tratarem da questão sem suas nuances, abrem espaço para que o pensamento crie ele próprio as nuances que podem arejar o mito.

Nietzsche diz serem inegáveis os benefícios que a sociedade oferece aos indivíduos, por mais que hoje seja fácil esquecê-los. Em nome da conservação, os benefícios ganhos com a vida em uma comunidade necessitaram, para existirem, da criação de uma memória que permitiu aos homens fazerem promessas e se comprometerem. Dessa memória chegou-se à razão como o atributo que distingue os homens, inclusive entre si. Era preciso haver um meio de discriminar o que seria próprio e o que seria indigno da vida humana e, concomitantemente, deveria haver um modo de defender a unidade da sociedade do que parecesse pernicioso à sua conservação *como tal*.

As promessas que se fazem em prol da sociedade mascaram a violência necessária à sua efetivação. As promessas são as verdades que cada indivíduo porta em si como sendo o sustentáculo de sua existência, como se a relativização delas implicasse em sua destruição pessoal. A razão traz em si o grande mérito de esconder a violência que jaz por baixo de todas as coisas consideradas “boas”, isto é, inofensivas.

Com ajuda de tais imagens e procedimentos [os castigos], termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente à ‘razão’ – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...²⁶

Para complicar ainda mais a tarefa de pensarmos na brecha da imbricação entre razão e civilização, o que talvez nos permitisse imaginar com certo rigor a possibilidade de outra razão e mesmo de outra civilização, Nietzsche nos lembra da importância da

²⁶ GM, p. 52.

linguagem para a transmissão das interpretações que nos constituem. A gramática, a estrutura das línguas, desenvolve-se juntamente com o percurso histórico da moral e da metafísica. O modo pelo qual a língua se efetiva impõe certas interpretações e interdita outras possibilidades. Pela linguagem concreta, as falas das pessoas, a herança do passado é transmitida inconscientemente. As ações humanas marcam a língua de modo que as marcas se apresentam no momento em que a língua é concretizada nas falas e nas escritas. Sempre que falamos ou escrevemos estamos lidando, ainda que sem sabermos bem, com o registro da história que nos constitui, com toda a complexidade que porta o registro histórico.

A tese de Nietzsche, certamente apoiada por um lingüista como Saussure, é a de que, se há parentesco lingüístico entre as línguas, logo as idéias filosóficas produzidas pelas comunidades lingüísticas serão muito parecidas. As idéias, articuladas como sistemas de idéias, serão tão semelhantes quanto forem as línguas utilizadas. Se as idéias aparecem em uma articulação sistemática, como é o caso da filosofia, seu desenvolvimento parece ser, por causa da estrutura da língua, de antemão determinado a seguir um certo desenvolvimento e não outro. Este modo de as idéias existirem em uma cultura – como bloco, sistemas e articulações precisas – implica que o seu desenvolvimento seja dominado pelas formas de articulação já existentes no sistema da língua. O caráter inato das idéias reside na anterioridade das articulações da linguagem em relação ao pensamento e nas conseqüentes interdições e imposições de interpretações.

Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades de interpretação do mundo.²⁷

A organização da civilização depende de tal “caráter inato” das idéias. É preciso investimento constante na conservação mas, mesmo que o investimento seja diminuído, não há como escapar de algum grau de conservação, garantido pela linguagem. Contudo, a organização da civilização como a encontramos hoje parece carregar um excesso de investimentos conservadores que incrementam a violência e a exclusão, de modo a pôr em risco a própria civilização. Nietzsche às vezes parece espantado com a destruição

²⁷ ABM, p. 26.

engendrada pela civilização, quase como se fosse lícito pensar que a civilização existe com a finalidade única de se manter e, com isso, aniquilar-se. Isto é um “pensamento mal-humorado”.²⁸ Mesmo havendo a possibilidade de pensamentos mais bem-humorados, Nietzsche chama nossa atenção para o excesso de conservadorismo em que nos encontramos e para as suas implicações.

A necessidade de conservar o estado de coisas da cultura aparece como o ponto em que o pensamento tem de curvar-se. A partir dele, o pensamento não pode mais avançar em seu caminho crítico. Quando esbarra na sua servidão ao interesse da conservação, o pensamento só tem uma direção: desenvolver ainda mais a crença de que as verdades são verdades imutáveis e de que aquilo que não corresponde às verdades ou não existe, ainda que exista, ou são desvios, doenças, degeneração, acidentes de percurso.

Mas respostas assim se acham em comédias, e é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos *a priori*?’ , por uma outra pergunta: ‘por que é *necessária* a crença em tais juízos?’ – isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*!²⁹

É preciso *acreditar* que o sentido da cultura é amestrar o animal homem e agir de acordo com essa crença. Esse não é um juízo sintético *a priori*, mas é também uma interpretação difundida como verdade, uma crença que se mostra necessária à preservação do estado em que os homens se encontram na cultura. As interpretações que se prestam à conservação precisam negar aquilo que diz respeito a mudanças, perecimento, fluxo, sensibilidade, corpo. Apenas dar um sentido totalizante para a cultura já seria pôr-se em posição de negação do devir, seria por si só um ato de represamento do fluxo de mudanças que poderia advir dos movimentos na cultura sem finalidade determinada. Porém, ocorre ainda um aprofundamento da retenção do fluxo de mudança quando o sentido totalizante imposto à cultura tem conteúdo repressivo, como é o caso da “domestificação” do homem.

A domesticação do homem é tudo aquilo que nega irrupções inesperadas, sem sentido, novas. A crença em uma “verdade” como essa define previamente aqueles instintos que devem ser considerados os “instrumentos da cultura”, de modo que os

²⁸ HDH, p. 283.

²⁹ ABM, p.18.

indivíduos que mais agem a partir desses instintos tornam-se os portadores, legitimados, do bom destino para todos os civilizados.

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, (...) como os autênticos *instrumentos da cultura*; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus *portadores* representem eles mesmos a cultura. O contrário é que seria não apenas provável – não! Atualmente é *palpável!* Os portadores dos instintos depressores e sedentos de desforra, os descendentes de toda escravatura europeia e não europeia, de toda população pré-ariana especialmente – eles representam o *retrocesso* da humanidade! Esses ‘instrumentos da cultura’ são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à ‘cultura’!³⁰

O estado da cultura que acredita que a sociedade serve para domesticar a fera que há no homem não pode ser um instrumento da “cultura”, diz Nietzsche. As aspas que envolvem a palavra cultura designam a interpretação nietzschiana de que não há um discurso único movendo-se na história. Os registros oficiais por vezes disfarçam as contradições, como é o caso da história contada por Hesíodo, que opta por dividi-la em eras diferentes, cada qual com suas características. Ao invés de pensarem que a distinção está presente no mesmo momento histórico, que há em curso no mesmo tempo distintos discursos, cujas contradições são contradições apenas se partimos da referência a um tipo de racionalidade inflexível e idealista, os historiadores tendem a forjar uma história única. Nietzsche, ao contrário, lança suas interpretações na direção de dar luz aos conflitos e contradições. Daí sua construção da dupla pré-história de “bom” e “mau” ou “bom” e “ruim”.³¹ A “cultura” é feita de cerceamentos a determinados discursos e de estímulos a outros, e não há um sentido que possa abarcar a cultura como um todo.

Há uma tremenda dificuldade em se pensar o que seriam então os “instrumentos da cultura”. Quando se lança mão desta idéia, tem-se a necessidade de assumir um ponto de vista que se queira absoluto, que creia ter a capacidade de dar conta da cultura como cultura em-si. No caso de uma civilização cujo discurso hegemônico atribui o valor de verdade à crença de que a cultura tem o sentido de domesticar os resquícios de animalidade presentes nos homens, os “instrumentos da cultura” serão necessariamente identificados

³⁰ GM, p. 33.

³¹ HDH, p. 51.

aos impulsos de conservação e aos indivíduos seus representantes. Mas são justamente esses indivíduos, sempre posicionados no mecanismo de “antes querer o nada a nada querer”, que acabam por produzir nos homens cansaço, fadiga e atrofia, o desprezo do homem pelo homem, como se apenas houvesse tais opções.

Como a cultura irá desenvolver-se com menos violência, e esta redução implica na diminuição do mal-estar, se passa a funcionar a partir desse mecanismo, que, ainda que vital, cerceia e violenta cada vez mais? Parece que este mecanismo precisa ser quebrado. Tomá-lo como uma interpretação passível de substituição talvez seja o primeiro passo dado por Nietzsche. A linguagem guarda um resto de maleabilidade, a civilização de barbárie transformadora.

4.4. Esclarecimento e resistência

O que *eu* acho, o que *eu busco* –,
 Já se encontrou em algum livro?
 Queiram honrar em mim os tolos!
 E aprender com este livro insano,
 Como a razão chegou – “à razão”!³²

O epílogo de *Humano, demasiado humano* traz em sua última frase uma dupla asserção. O livro, juntamente com *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, descreve duas direções do movimento da razão. A primeira direção do movimento apresentada nas obras de Nietzsche é a história da criação dos moldes metafísicos da razão, que transformaram uma construção histórica, a razão, em uma faculdade natural humana, “a razão”, aliás, a faculdade mais importante, a garantia da humanidade dos homens. Espero ter elaborado este movimento de naturalização ao longo da dissertação. Agora nos interessa a direção nietzschiana que aponta para a transformação do sentido naturalizado de razão em uma “razão” crítica. A obra de Nietzsche aponta para o futuro, não se pode negá-lo. O futuro nietzschiano parece relacionar-se com um desenvolvimento para a razão, até hoje dentro dos moldes metafísicos, que a transforme radicalmente.

³² HDH, p. 309.

A transformação está intrinsecamente relacionada à ampliação da capacidade crítica do pensamento. O passo mais abrangente dado por Nietzsche, que lhe permitiu localizar-se sobre outros parâmetros de pensamento, que não os tradicionalmente investidos, foi o abandono da aposta em uma dimensão externa ao mundo das coisas e a conseqüente elevação do estatuto da interpretação. Mesmo a verdade, encontra-se, no pensamento de Nietzsche, no mundo das interpretações. A verdade é como se fosse uma interpretação que organiza o mundo de forma coerente, que lhe confere um sentido único e total e que toma o mundo onde se insere – o mundo dos discursos e das práticas – partir de um postulado de verdade e não de interpretação, como se tanto os discursos quanto as práticas estivessem comprometidos com uma dimensão de sentido exterior a eles próprios.

A organização (aparentemente) coerente do mundo cria a imagem de que ela é fruto da imparcialidade, de que não se trata de uma produção que responde a certas necessidades interpretativas. Em última análise, as interpretações que criam e ocupam o lugar da verdade recusam-se a abarcar em si mesmas o lugar de seu intérprete. São interpretações que apelam para a produção de regras e que sempre atuam no sentido de fortalecê-las. As verdades são como regras gerais, generalizáveis *a priori*, isto é, generalizações que não são o resultado de uma intervenção em uma situação concreta, mas que devem ser seguidas em qualquer situação e que, por isso, têm a capacidade de moldar o nosso pensamento.

As interpretações genealógicas de Nietzsche justamente incidem sobre este arranjo de produção de regras. Seu modo de martelar a verdade depende de duas tomadas de posição. A primeira diz respeito à recusa de abrir espaço para a criação de regras. Toda a genealogia se constrói em cada caso analisado. Cada situação que atrai a atenção do genealogista é tomada como particular e formada por acidentes únicos. Simplesmente não apelar para as regras já é caminhar no terreno das interpretações, em tudo o que ele tem de explosivo. A segunda tomada de posição refere-se à direção das interpretações. As interpretações têm a função de intervir em determinado jogo de forças. Intervir significa aqui ser mais uma força a influenciar o desenvolvimento do problema analisado. Nenhum “objeto” de estudo pode ser, para a genealogia, tomado como algo morto, estanque, que não diz respeito ao presente. Com isso, a direção da interpretação sempre inclui a localização do intérprete. Tanto ele quanto o objeto fazem parte da mesma história que permanece em desenvolvimento constante. Uma interpretação que rompe com a verdade e

com suas regras correlatas permite alguma intervenção do intérprete sobre o curso daquilo que é atingido pela interpretação.

Perdoem esse velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretações ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! ‘Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós’- uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. ‘*Ni Dieu ni maître*[Nem Deus, nem senhor] – assim querem vocês também: e por isso ‘viva a lei natural!’ – não é verdade? Mas, como disse, isso é de interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmo fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque neles vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!³³

Neste ponto, podemos nos arriscar a uma primeira abordagem da controversa noção nietzschiana de vontade de poder que nos permita prosseguir na elucidação do desenvolvimento da razão no pensamento de Nietzsche. No trecho acima, Nietzsche aponta a vontade de poder como sendo a dinâmica de avanço das interpretações umas sobre as outras. A interpretação da natureza como a ação de poderes que tentam tirar a cada instante as suas conseqüências pode ser cotejada com a idéia de que cada poder corresponde a uma certa interpretação apresentada em uma prática específica. Cada poder corresponderia a uma perspectiva de onde brota uma interpretação.

Este caminho de pensamento parece fazer sentido na obra de Nietzsche, e nos indica desde já uma primeira elaboração de seu pensamento denominado “vontade de poder”. O modo nietzschiano de interpretar e de incluir o lugar da interpretação em sua teoria parte da elucidação da força violenta que o ato de interpretar porta necessariamente. A assunção de que o pensamento da vontade de poder é uma interpretação apresenta o mundo como

³³ ABM, p. 28.

formado por lutas entre interpretações, em que se incluem as lutas por meio das quais a verdade – isto que nega a perspectiva que interpreta – se impôs como tal.

A teoria da vontade de poder, como uma teoria que não se esquivava de seu caráter de interpretação e que torna o mundo um emaranhado de interpretações, intervém nas configurações das forças interpretativas de modo a torná-las passíveis de receberem novos arranjos. Quando é dado ao lugar do intérprete o estatuto de influência sobre a interpretação está se permitindo que haja intervenção no sentido da mudança. Além disso, a localização do intérprete dentro da mesma dinâmica de forças interpretativas da qual faz parte o fenômeno interpretado faz com que a sua intervenção se volte sobre si mesmo. O próprio lugar do intérprete sai modificado.

Este é talvez o ponto mais importante de onde se pode esperar que a razão avance sem prestar contas à metafísica, à moral e à religião. O avanço da razão para fora dos moldes metafísicos não se restringe a uma luta de argumentos “racionais”. Aquilo que se faz por hábito, por compulsória aceitação a uma realidade apresentada como verdadeira, pode receber alguns argumentos racionais que o justifiquem. Tais argumentos podem, inclusive, ser desbancados, mas a posição do indivíduo que age deste modo em relação ao pensamento não será desbancada com os argumentos. A posição do intérprete que permanece imutável apesar da falta de razão é uma posição de fé.

Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição. (...) Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé.³⁴

Nietzsche compreende o caminho de retorno da “razão – ‘à razão’” como as lutas entre interpretações frutos de perspectivas, isto é, lutas nas quais o intérprete necessariamente entra em questão. O desenvolvimento da razão que parte da naturalização de seu molde moralista até direcionar-se para a explicitação de seu caráter de produção cultural se desenrola também no ambiente da rede de interpretações existente, tanto quanto o movimento de naturalização da razão. A diferença entre um percurso e o outro consiste em que a naturalização recusou as marcas de seu desenvolvimento histórico e apresentou a razão como algo pronto e acabado desde sempre e para todo o sempre.

³⁴ HDH, p. 158.

O movimento contrário à naturalização empreendido por Nietzsche mostra a razão como completamente distinta da criação de hábitos. O avanço da razão depende de que ela possa superar-se a si mesma constantemente. Para tanto, o intérprete age sobre si mesmo contra seus próprios hábitos interpretativos. O movimento de superação da razão inclui o esclarecimento das lutas entre interpretações que pretendem vir-a-ser, lutas que maculam o lugar do intérprete e que fazem do próprio intérprete o campo de batalha onde ganham vida.

A teoria da vontade de poder aponta para este esclarecimento. O esclarecimento da existência de uma dinâmica de interpretações inequivocamente se posiciona contra a produção de verdades do tipo metafísico, eternas e imutáveis. A noção da vontade de poder como teoria que intervém nas práticas concretas de interpretação elucidada, ao menos dentro do campo da filosofia, o preconceito em que as interpretações que se apresentam como verdade se refugiam para manterem-se sempre em posição de poder. O esclarecimento da vontade de poder, como modo de existência das interpretações na cultura, localiza as lutas atuantes nas criações da cultura. Apenas a partir da localização é que outras configurações de força podem se dar.

A localização das forças diz respeito, evidentemente, às forças que atuam por meio da ação do intérprete. A superação de uma crença apoiada em argumentos racionais encontra no intérprete também uma resistência. A força da moral instalada pressiona o intérprete a agir segundo seus critérios. O intérprete pertence ao mundo onde intervém, de modo que, há nele, simultaneamente, as forças que pressionam pela mudança e também as forças conservadoras. Qualquer transformação, qualquer mudança de posição frente às crenças racionalizadas depende de que a resistência a ela seja incluída como mais uma força em atuação.

As resistências morais a uma investigação não podem ser tomadas como critério para sua invalidação. Ao contrário, o percurso extramoral do pensamento acontece devido à detecção das resistências morais. Este esclarecimento serve de motor para que o pensamento trilhe o caminho de superá-las. O problema que se coloca aqui é o de que a superação das resistências não ocorre devido a uma decisão de um agente tal qual a estrutura do “eu” que conhece. A própria existência de resistências no “coração do investigador” indica que uma unidade como o eu não dá conta do caminho do pensamento.

A viagem pelo conhecimento que usa o esclarecimento das resistências como motor de superação destrói a supremacia de uma organização do conhecimento como a estrutura do “eu” que conhece.

Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o ‘coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo no mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!* 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 a viagem até lá – mas que importa *nós!*³⁵

A exclamação “que importa nós!” sugere que todo o investimento em construir um terreno extramoral para a investigação do pensamento não está relacionado à estrutura metafísica de conhecer que partia da noção de um eu e permanentemente a reforçava. O investimento na intervenção no curso da razão indica que há em Nietzsche um interesse acerca do avanço da razão. O avanço o interessa mesmo que signifique o fim da supremacia e domínio do modo de pensar consciente, isto é, mesmo que o modo de pensar dominado pelo saber organizado precise perecer.

A construção do saber sistematizado foi concomitante à criação de valores inquestionáveis, foi simultânea à naturalização de produções culturais. O interesse de Nietzsche é justamente questionar aquilo que foi posto para fora do pensamento por ser considerado como dado. Há progresso no desenvolvimento da razão quando se pode questionar a interpretação justo onde ela se reveste de dado, de efetividade.

O termo “progresso da razão”, no caso da filosofia de Nietzsche, não tem qualquer comprometimento com o fortalecimento da idéia de que se poderia um dia, finalmente, chegar ao conhecimento absoluto de todas as coisas, quando a razão teria meios de nada mais deixar de misterioso e complexo sobre a Terra. A ingenuidade de Nietzsche por certo

³⁵ ABM, p. 29.

não se encontra nesse ponto. O “esclarecimento” que podemos encontrar no pensamento de Nietzsche é, antes, a inclusão daquilo que outrora foi designado como oposto à razão e, por isso, tornado alvo de repressão.

A necessidade do ilógico. – Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*.³⁶

Nesse ponto, ainda nos cabe a questão acerca do interesse de Nietzsche no progresso da razão e alguma elaboração dela. Por que permanecer pensando a razão, mesmo após a análise genealógica ter trazido à tona toda a violência que se produziu em nome dela? Parece que Nietzsche tem em vista o avanço civilizatório que se opera com o progresso da razão. Parece que o filósofo se ocupa com algo que talvez hoje nos soe muito estranho aos ouvidos: o avanço da civilização como avanço da cultura dos homens naquilo que todos têm em comum, a sua humanidade. Nietzsche parece preservar o sentimento de que os homens, por mais distintos que sejam, compartilham de uma mesma humanidade.

Ainda que a questão ultrapasse o escopo deste trabalho, é possível afirmar que a filosofia de Nietzsche resgata a noção de “natureza humana” para falar justamente da capacidade plástica que se verifica nas distintas culturas dos homens. A própria palavra cultura é muitas vezes usada como sinônimo de civilização, a fim de romper com a dicotomia entre civilização e barbárie. Nietzsche interessa-se pelo futuro da humanidade do homem, naquilo que ela porta de capacidade de ser distinta, de transformar-se e de ser múltipla. Esta capacidade seria o cerne do que ficou soterrado no desenvolvimento violento da razão metafísica. Toda a pesquisa acerca da origem dos valores relaciona-se com a perspectiva de um outro futuro para a civilização, um futuro em que as diferenças possam erguer-se e em que a violência não se prolifere em excesso repetitivo, sempre sobre as

³⁶ HDH, p. 38.

mesmas forças. Nietzsche aponta para um futuro em que haja espaço para algo como “uma civilização mais suave”.³⁷

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? São indício de miséria ou promoveram até agora o crescimento do homem? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”³⁸

³⁷ HDH, p. 170.

³⁸ GM, p. 9.