Capítulo 1

Linguagem e experiência trágica em Nietzsche

1.1. O inconsciente e o instinto na origem da linguagem

Começemos pelo começo: os primeiros textos de Nietzsche, os chamados escritos da juventude, textos onde a sua concepção de linguagem encontra as suas primeiras formas. “A linguagem não é uma obra consciente, individual ou coletiva” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.51), dizia Nietzsche em 1869, em *Da origem da linguagem*. Nesse texto, a argumentação nietzschiana coloca o problema da linguagem em três perspectivas: a linguagem não é um produto da consciência, discutindo a relação entre linguagem e pensamento consciente; a riqueza das primeiras línguas em contraposição ao processo de abstração constitutivo do pensamento consciente; a linguagem enquanto atividade inconsciente e instintiva, sendo essa argumentação o fio condutor de toda a sua investigação.

A linguagem não é o resultado da reflexão consciente, mas antes o pensamento consciente só é possível a partir da linguagem. “Todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem” (Nietzsche, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.51). O caráter inconsciente e significativo da linguagem é afirmado enquanto base e condição de possibilidade da reflexão consciente; um saber inconsciente e instintivo sendo responsável pela gênese da consciência e da razão.

Ao mesmo tempo, a linguagem, a partir da qual se forma o pensamento, entra em processo de declínio com o desenvolvimento da cultura e da reflexão consciente. “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem. Declínio com o avanço da cultura” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.55). A riqueza das línguas primitivas, a simplificação e a degradação progressiva da linguagem com o desenvolvimento da cultura: Nietzsche refere-se “à enorme riqueza expressiva e formal das línguas antigas, a saber, as diversas formas de conjugação e de composição das palavras” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.55), ressaltando a relação entre o pensamento consciente e o desenvolvimento da cultura, ambos significando um processo crescente de abstração da

linguagem por meio do qual ela vai perdendo, aos poucos, a sua riqueza significativa, dando lugar a uma simplificação. “Um alto desenvolvimento da cultura não está em condições de preservar do declínio o que lhe foi transmitido bem acabado” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56). A cultura parece ter como condição para o seu crescimento o desenvolvimento do pensamento consciente como um processo de simplificação das formas da linguagem, caracterizando uma oposição entre o desenvolvimento da cultura e as primeiras línguas.

Dessa forma, a linguagem é para Nietzsche uma atividade inconsciente, um organismo que trabalha silenciosamente arquitetando as formas de vida. “A linguagem é formada por uma atividade inconsciente, gramaticalmente estruturada, composta de um maravilhoso poder de significação” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56). Essa concepção das coisas, segundo Hartmann Cavalcanti (2005), está relacionada à influência que a obra *Filosofia do inconsciente* (1869), de Edward von Hartmann, teria exercido sobre o jovem Nietzsche quando da concepção do texto *Da origem da linguagem* (1869).

Em *Filosofia do inconsciente* (1869), o esforço de E. von Hartmann age no sentido de demonstrar a existência de uma região inacessível à reflexão consciente. Seus argumentos se baseiam em dados empíricos provenientes da observação do comportamento de animais para refutar a hipótese do instinto compreendido como resultado de uma organização corporal dada. Seu esforço, portanto, é no sentido de afirmar a singularidade e a contingência da atividade instintiva: finalidade inconsciente dependente dos meios.

Assim, a própria atividade instintiva e inconsciente se torna um saber que varia de acordo com a natureza do meio. A finalidade que a constitui “torna-se, em cada caso individual, inconscientemente querida e representada” (von Hartmann, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.46). A vitalidade desse saber inconsciente é demonstrada por E. von Hartmann a partir do exemplo de diversas espécies animais que deixam de viver quando sua manifestação instintiva é impedida, como no caso dos pássaros aprisionados em épocas de migração. A atividade instintiva é então compreendida como um mecanismo vital onde as escolhas dos indivíduos orientam-se a partir daquilo que é necessário à vida.

Dessa mesma forma, segundo E. von Hartmann, se dá o funcionamento da linguagem: a unidade orgânica da linguagem, a sua motivação inconsciente, é devedora da

mesma força da natureza a partir da qual se dá o funcionamento da unidade orgânica das abelhas, ou a organização sistemática de uma colônia de formigas. A linguagem, pensada enquanto instinto permite a E. von Hartmann a formulação de um *Masseninstinkt*, um instinto comum de formação da linguagem a partir do qual desenvolvem-se formas linguísticas invariáveis. Porém, essa concepção das coisas não nega a multiplicidade cultural das línguas e as particularidades das formas de expressão da linguagem, apenas diagnostica no processo orgânico da vida, uma atividade inconsciente responsável pelo seu desenvolvimento.

Seguindo E. von Hartmann, como vimos, Nietzsche entende a linguagem como uma atividade inconsciente, um organismo; uma atividade múltipla (as diversas línguas existentes) ao mesmo tempo que devedora de um instinto comum (o *Masseninstinkt*, unidade orgânica que supera as mais profundas diferenças culturais e históricas). Complexa e unitária, a linguagem é compreendida como um organismo completo. “Só resta então considerar a linguagem como um produto do instinto, como entre as abelhas e as formigas” (Nietzsche, 1869, apud Hartmann Cavalcanti, 2005, p.56).

Estando relacionada à vitalidade instintiva, a linguagem também se encontra atrelada aos modos e às estratégias de vida características de um indivíduo e de uma espécie. Podemos, portanto, estabelecer uma relação entre atividade inconsciente, instinto e linguagem, todos correspondendo à manutenção e à conservação da vida; conservação da vida, aqui, sendo entendida como conservação daquilo que há de mais próprio e singular em uma forma de vida. Em E. von Hartmann e, da mesma forma, em Nietzsche, inconsciente, instinto e linguagem surgem sob o signo de uma igualdade vital, todos fazendo parte da atividade fisiológica da vida.

1.2. A linguagem da tragédia grega

A linguagem, na perspectiva de *Da origem da linguagem* (1869), assume uma vitalidade inconsciente e instintiva. Trata-se de uma capacidade expressiva motivada por uma força da natureza, caracterizando uma manifestação vital. De acordo com Hartmann Cavalcanti (2005), para o Nietzsche filólogo, esse instinto inconsciente encontra um meio

de expressão na arte trágica dos gregos antigos. Enquanto manifestação artística popular, a tragédia grega servia como instrumento de simbolização da vitalidade dos processos instintivos.

Dessa forma, as pulsões existenciais do homem e da natureza dão origem à tragédia grega, estando o desenvolvimento da arte trágica ligado a um processo inconsciente, aos instintos vitais. “Os mais antigos cortejos e festas, nas quais grupos imensos vestidos de sátiros celebram, através do canto e da dança, o culto a Dioniso, ganham pouco a pouco expressão estética na tragédia grega” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.83). Originalmente, a tragédia é ditirambo, ou seja, um ciclo de poemas que expressam liricamente os sofrimentos do deus Dioniso – os ditirambos dionisíacos, cantados pelos cortejos que atravessam as cidades. Experimentando uma coincidência entre a palavra, a música e a dança, o homem grego encontrava na manifestação dionisíaca um modo de significar as pulsões instintivas da natureza.

O sofrimento de Dioniso, o *pathos* dionisíaco, enquanto apologia afetiva à experiência corporal, servia de meio através do qual o caráter pulsional da existência podia ser expresso. Mas ao fazer uso de uma manifestação estética, a tragédia grega se utiliza de outro instinto artístico da natureza: o apolíneo, devedor das capacidades de Apolo, deus da beleza. O *principium individuationis*, mágica apolínea capaz de oferecer um contorno e uma forma estética à experiência da vida, atua em conjunto com as pulsões inestéticas da natureza, ou seja, o *pathos* da inconsciência dionisíaca, a interação entre ambos sendo encontrada na origem da arte trágica. De acordo com Nietzsche, em *O nascimento da tragédia* (1872/2006):

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma forma como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os

impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (Nietzsche, 1872/2006, p.27).

Nesse sentido, os atores e as palavras por eles proferidas, as máscaras utilizadas como figurino, as cores, as roupas e todo o potencial imagético do espetáculo da tragédia grega são as objetivações proporcionadas pelo impulso apolíneo. Ao mesmo tempo, a força inestética da música cantada pelo coro trágico e os movimentos do corpo na dança, assim como a inconsciência do herói no que se refere ao seu próprio destino, correspondem ao aspecto dionisíaco da cena. A arte trágica, ao simbolizar a invisibilidade do saber inconsciente fazendo uso da potência estética do *principium individuationis*, possibilita a expressão dos instintos da natureza responsáveis pelos processos da vida. É o que Nietzsche (1872/2006) nos ensina: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (Nietzsche, 1872/2006, p.45).

Por ser um meio através do qual o inconsciente se transforma em saber, a tragédia grega é interpretada pela perspectiva nietzschiana como uma linguagem vital, um modo de expressão capaz de simbolizar os impulsos artístico-criadores da natureza. “A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens” (Nietzsche, 1872/2006, p.101). Trata-se de um organismo em pleno movimento, um modo de significar que faz uso da música, dos gestos, do corpo. As palavras são inseparáveis da sua sonoridade, do canto e da poesia, o seu poder de significação estando submetido ao contexto geral do espetáculo trágico.

Enquanto apologia ao movimento e à submissão do homem aos processos inconscientes da natureza, a tragédia grega é ela própria a linguagem do *devoir* que especifica a vida. O conflito que se coloca no palco trágico é protagonizado pelo princípio de individuação apolíneo e a unidade originária que motiva o dionisíaco; ou seja, pela composição das formas efetuada pelo impulso-estético do apolíneo e pela indiferenciação primordial que caracteriza a natureza inestética da inconsciência dionisíaca. Trata-se do rompimento do indivíduo e a sua dissolução no todo originário que é a própria natureza, a

totalidade da existência – experiência propriamente trágica que caracteriza um mundo sempre em devir, eternamente vindo a ser, em constante movimento.

O herói trágico, a mais alta significação do *principium individuationis*, deve perecer com a finalidade de afirmar a inconsciência do homem sobre o próprio destino, fazendo assim um elogio à inconsciência do devir que caracteriza a experiência da vida; no perecimento do herói, “a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (Nietzsche, 1872/2006, p.31). Ao afirmar a vitalidade do saber inconsciente do devir, a tragédia grega faz uma apologia aos processos de transformação, à eterna possibilidade de se criar novas formas de significar a natureza e a realidade. É a língua específica do herói que, destruída, se dissolve na indiferenciação primordial do *Masseninstinkt*.

O apolíneo é sempre uma forma temporária, um modo estético que deve ser dissolvido no uno originário e inconsciente do impulso dionisíaco. O aniquilamento do herói, dessa forma, é encarado como um processo orgânico; como um fenômeno que, enquanto linguagem, é capaz de simbolizar a fisiologia do mundo, a fisiologia do devir. A impermanência das formas dadas que se dissolvem na natureza em nome do eterno movimento de recriação: eis o processo inconsciente, instintivo e vital que a tragédia grega transforma em fenômeno estético, passível de ser contemplado e experimentado.

Nos termos desse entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo. Aquelas partes corais com que a tragédia está entrançada são, em certa medida, o seio materno de todo assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama, que é todo uma aparição de sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas que, de outro lado, como objetivação de estados dionisíacos, representa não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial (Nietzsche, 1872/2006, p.61).

O dionisíaco é aquilo que não tem nome, um impulso da natureza que motiva todo o devir do mundo. Enquanto motivação inconsciente, é encontrado nos processos vitais e afetivos da existência. Fundido ao talento artístico-estético do apolíneo, transforma-se em linguagem: ganha um nome, uma forma, um corpo, uma significação imagética que encontra a sua mais alta expressão na impermanência do herói trágico, figura que deve

perecer e afirmar o movimento do devir. A sua dissolução no uno originário faz, assim, um elogio ao caráter orgânico que a tragédia grega, enquanto linguagem do mundo, adquire: despedaçamento do *principium individuationis* pela força instintiva e inconsciente que caracteriza a fisiologia da natureza.

1.3. O Eurípides dialético e a influência de Sócrates

Identificamos, na perspectiva nietzschiana, a tragédia grega sendo interpretada enquanto linguagem vital, simbolização do saber afetivo do inconsciente. Entretanto, esse equilíbrio existencial entre o homem e a natureza sofrerá uma grande transformação pelas mãos de um poeta trágico contaminado pela recém-nascida apologia à racionalidade. Trata-se de Eurípides, poeta da estética racional que, segundo Nietzsche, mudará para sempre os rumos da tragédia grega ao levar para o palco trágico as exigências da razão e do saber consciente em detrimento da inconsciência dionisíaca. O equilíbrio entre os impulsos artísticos da natureza é então rompido em nome de uma forma de poetar que desconsidera o saber instintivo que fundamenta a estética originalmente trágica.

A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas; morreu por suicídio, em conseqüência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranqüila morte (Nietzsche, 1872/2006, p.72).

O nascimento do pensamento dialético por meio do discurso filosófico de Sócrates será, para Nietzsche, o movimento responsável pela morte da arte trágica. A busca socrática pela essência dos fenômenos através do uso da razão e do seu método maiêutico-dialógico – método que se utilizava exclusivamente da consciência e da palavra para tentar dar conta da experiência da vida – rompe com o equilíbrio entre o homem e a natureza característicos da linguagem trágica. Eurípides e Sócrates, dessa forma, devem ser interpretados enquanto interrupções de um processo orgânico; logo, enquanto doença.

“Diferentemente do saber instintivo, a arte socrática é a dialética, o confronto de palavras e argumentos” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.94). Assim, propondo-se a

estabelecer um texto trágico que valorizasse o saber da palavra pura e fizesse um elogio ao conhecimento racional, o modo euripidiano de poetas leva ao palco justamente aquilo que aos poucos se disseminava entre os homens de sua época, isto é, uma forma de pensar que vinha se mostrando em processo de expansão por todo o território grego. Podemos dizer que a necessidade de esclarecimento que Sócrates pregava como forma de vida foi, com Eurípides, transposta para a cena trágica, promovendo assim uma ruptura com o desenvolvimento orgânico e fisiológico da tragédia grega. Em *Introdução a tragédia de Sófocles* (1870/2006), Nietzsche deixa isso claro:

Com Eurípides há uma ruptura no desenvolvimento da tragédia – a mesma ruptura que, por essa época, se mostra em todas as formas de vida. Um poderoso processo de esclarecimento quer mudar o mundo de acordo com o *pensamento*; tudo o que existe sucumbe a uma crítica devastadora porque o pensamento ainda se desenvolve unilateralmente. O poeta trágico, que sempre foi considerado mestre do povo, transmite-lhe esta nova educação. O impulso é dado por Eurípides, que de início, como Sócrates, volta-se contra a simpatia popular e, no final, a conquista. A tragédia de Eurípides é o termômetro do *pensamento* estético e ético-político de sua época, em oposição ao desenvolvimento instintivo da arte antiga, que chegou ao final com Sófocles, uma figura de transição, pois seu pensamento ainda se move na trilha dos instintos e, nesse sentido, ele é seguidor de Ésquilo (Nietzsche, 1870/2006, p.91, grifado no original).

O texto euripidiano, dessa forma, procura subordinar a arte trágica ao conhecimento racional. Se Sófocles e Ésquilo não podiam prescindir do saber instintivo para criar, Eurípides mantém como bússola do seu trabalho a atitude consciente, sabedora. A beleza estética do apolíneo não é mais uma forma de simbolizar a vitalidade inconsciente da experiência dionisíaca; com Eurípides, a tragédia grega passa a ser muito mais um instrumento capaz de oferecer ao povo grego uma forma socrática e racional de se colocar diante da existência do que uma possibilidade efetiva de simbolização da fisiologia da natureza.

Enquanto nas tragédias ésquilo-sofocianas “todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes e das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos” (Nietzsche, 1872/2006, p.35) se faziam necessários para simbolizar a essência da natureza, em Eurípides a conjugação apolíneo-dionisíaca cede lugar ao prazer da dialética. A palavra é separada da

sua musicalidade, da sua poesia; o coro dionisíaco é desprezado por ser o corpo do pathos, por significar o saber inestético do inconsciente. De acordo com Hartmann Cavalcanti (2005):

Nietzsche descreve, a partir de Sócrates e da arte de Eurípides, o processo de declínio da tragédia grega, na qual a estrita união entre música e palavra e o papel essencial da música, enraizados nas antigas tradições populares, dão lugar à separação entre o elemento poético e musical, com o predomínio crescente do diálogo e do movimento cênico sobre o coro trágico (...) há uma contraposição entre o elemento instintivo e inconsciente da arte e o progressivo desenvolvimento de um saber estético que estabelece a prioridade do conteúdo e da inteligibilidade, portanto do entendimento, sobre a música e a poesia (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.87-88).

Nietzsche relaciona o declínio da tragédia grega à valorização do elemento dialético, dialógico, ou seja, a pura troca de palavras, o combate discursivo que caracteriza a atitude socrática. Os personagens de Eurípides falam como o socratismo recomenda; acreditam na palavra pura, utilizam-na como instrumento dramático, caracterizando o repúdio à musicalidade dionisíaca do texto tradicionalmente trágico. “A tragédia é descrita como um ‘belo corpo’ que entra em processo de dissolução à medida que a disputa de palavras e argumentos cresce e predomina sobre o elemento musical” (Hartmann Cavalcanti, 2005, p.95). A experiência trágica cede lugar à disputa dialética, à crença na relação necessária entre virtude e saber, à supremacia do conhecimento sobre a fisiologia trágica da existência.

Vemos, assim, uma contraposição entre dois modos de pensar a palavra: a *palavra apolínea*, cuja existência estética e orgânica é motivada pela inconsciência dionisíaca, dependendo da fisiologia da natureza para devir e se constituindo enquanto corpo; e a *palavra dialética*, motivada pela busca ascética pela verdade, encontrando-se vinculada à claridade do saber consciente no combate à inconsciência dos processos da vida. O caráter bio-fisiológico da palavra apolínea será sempre o indicador da vitalidade existencial da tragédia grega enquanto linguagem orgânica, ao mesmo tempo em que o aspecto dialógico do texto de Eurípides significa a interrupção de um processo da natureza.

Por trás da arte euripidiana se encontra a crença de que, através da dialética, o homem grego se tornaria senhor de si mesmo, instaurando na própria existência a claridade do conhecimento na luta contra a inconsciência da experiência da vida. O remédio dialético

prometia combater a tirania do saber inconsciente, sendo preciso para isso a criação de um instrumento racional que fosse mais forte. Com o socratismo de Eurípides, razão, virtude e felicidade são equacionadas em termos de uma igualdade (a *palavra dialética*); a alegria proporcionada pela experiência dionisíaca sendo desconsiderada por depender de um fenômeno estético-corporal (a *palavra apolínea*).

Sócrates combatia a inconsciência, o não-saber característico do devir e da fisiologia da linguagem trágica. Para Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888/2006), o socratismo nada mais é senão uma atitude que age no sentido de julgar a experiência da vida fazendo uso de valores que nada mais são do que a indicação de um modo sintomático de se relacionar com a existência. “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser considerados verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens” (Nietzsche, 1888/2006, p.18).

A questão que se coloca, dessa forma, é saber em que medida um juízo está apto a promover a vida. No caso do juízo socrático, que nega a vitalidade da linguagem trágica e a sabedoria criadora do inconsciente, tratar-se-á, sempre, da interrupção de um processo orgânico, caracterizando uma postura patológica. O elemento dialógico do texto de Eurípides, assim, serve apenas como alegoria da higienização que o pensamento socrático promovia nas formas de vida da cultura grega. Para além de uma intervenção no âmbito da arte, a apologia socrática ao conhecimento dialético promovia valores e juízos morais. O problema que Nietzsche pretende abordar é a significação desses valores; o ascetismo patológico dos juízos morais que ficarão como herança do socratismo.

Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a moral cristã, foi um mal-entendido. A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à virtude, à saúde, à felicidade. Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence* – enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto (Nietzsche, 1888/2006, p.22, grifado no original).

Assim, de acordo com a crítica nietzschiana, o modo socrático de julgar a existência é um sintoma de uma forma de vida decadente, uma vez que o desprezo ao saber inconsciente e instintivo denuncia uma maneira de se colocar negativamente diante da

vitalidade da experiência trágica. Como legado dessa prática, teremos o desenvolvimento de uma moral fundamentada a partir de valores ascéticos; o caráter bio-fisiológico da experiência da vida é mais uma vez negado, dessa vez em nome de uma postura niilista que se pretende política e universal. Agora, ao invés da poesia dialética de Eurípides, encontraremos como panfletário do socratismo os diálogos de Platão.

1.4. Fisiologia das linguagens morais

Como vimos, o jovem Nietzsche entendia o desenvolvimento do pensamento consciente como um empecilho aos processos da linguagem. A sua valorização das línguas primitivas, a riqueza que Nietzsche enxerga nesses modos expressivos, indica que a exigência racional necessária ao percurso histórico da cultura como a conhecemos leva a uma perda, a perda do caráter vital e fisiológico no que diz respeito às possibilidades expressivas da palavra. A simplificação decadente das formas da linguagem, segundo Nietzsche, afirma a lógica opositiva que caracteriza a relação entre o desenvolvimento da cultura e a vitalidade fisiológica das línguas arcaicas.

Da mesma forma, podemos encontrar essa alegoria da decadência nas relações estabelecidas entre a tragédia grega e o pensamento racional. Eurípides, enquanto signo de uma cultura racional e dialética, se opõe à rica vitalidade da cultura trágica, cultura da linguagem vital, da potência criativa do inconsciente. O jovem Nietzsche, que submetia a consciência e o pensamento consciente à primazia do caráter instintivo da linguagem, pode então ser identificado na apologia ao saber do simbolismo trágico. A nobreza orgânica da natureza trágica e a riqueza das línguas primitivas; a decadência dos modos expressivos e o advento da filosofia dialética – repetições do pensamento nietzschiano que corroboram com a impossibilidade de separar o homem-falante da fisiologia da natureza.

Eurípides, no campo da arte, promoveu essa separação: negação e desvalorização da música, da inconsciência dos processos da vida. No campo do pensamento político, Platão, seguidor e escrivão do socratismo, isola o homem das pulsões da natureza e o enraíza em um mundo suprassensível, em uma realidade transcendente: o “mundo verdadeiro”, habitat do ser e da verdade, destino necessário da virtude dialética. Através da maiêutica dialógica,

da busca pela essência dos fenômenos a partir do embate de palavras, seria possível alcançar a verdade que estaria situada em uma realidade metafísica. O socratismo platônico funda uma fé, uma crença na possibilidade de se alcançar essa verdade através de uma postura dialética.

Para Nietzsche, a formulação de tal “mundo verdadeiro” nada mais é senão uma atitude ascética que tem como objetivo alienar o devir da experiência trágica em uma realidade que abrigaria a essência verdadeira dos fenômenos e das coisas. Trata-se de um postulado socrático, explorado por Platão, que legitima o desprezo pela fisiologia inconsciente da natureza ao negar a força imanente da vida. Nietzsche, no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, de *Crepúsculo dos Ídolos* (1888/2006), faz o seu elogio à impossibilidade de uma verdade transcendente: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (Nietzsche, 1888/2006, p.31). “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?” (Nietzsche, 1888/2006, p.32, grifado no original). “O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!” (Nietzsche, 1888/2006, p.32).

Assim, o pensamento nietzschiano promove uma crítica que busca problematizar a possibilidade de um “mundo verdadeiro”. O problema que se coloca é a alienação da experiência da vida em um mundo suprassensível, um lugar metafísico que despreza a fisiologia do trágico e se estabelece enquanto habitat da verdade. Visto o caráter socrático-racional que tal concepção adquire, a prevalência da verdade platônica sobre a ilusão da arte trágica se torna uma ficção conceitual. Com isso, Nietzsche terá em suas mãos os instrumentos necessários para empreender o seu salto teórico, a saber, a transposição da sua crítica à verdade para o campo específico da significação dos valores morais. De acordo com Machado (2002):

O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem (...). Só articulando o conhecimento com a moral é

possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados (Machado, 2002, p.52).

Se em um primeiro momento o sentido histórico de Nietzsche o permitiu indicar com precisão as forças em jogo quando do advento do imperativo socrático, em uma segunda formulação, visto a contribuição do socratismo-platônico à valoração moral posterior a Sócrates (a aproximação entre *verdade e bem*), a análise nietzschiana se debruça sobre a significação desses valores. Da mesma forma como questiona a noção de “mundo verdadeiro” ao se preocupar com o problema do conhecimento, Nietzsche passa a colocar em evidência a questão do valor de um valor moral, a significação de um significado estabelecido arbitrariamente como, por exemplo, a realidade metafísica de Platão. Nessa estratégia, o significado dos valores morais, as noções de *bem* e *mal*, será problematizado.

“Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação” (Nietzsche, 1888/2006, p.49, grifado no original). Com essa afirmação, Nietzsche sugere que o significado de um valor moral não passa de uma avaliação. No caso, de uma avaliação que possui como critério de validade a natureza dos fenômenos a serem avaliados e a sua relação com aquilo que seria a verdade; conseqüentemente, com aquilo que seria o *bem*. O problema é justamente a posição apriorística que tais postulados adquirem na atitude moral de valorar a vida. A “*má* interpretação” a que Nietzsche se refere, assim, diz respeito à ausência de uma crítica efetiva quanto à possibilidade do valor absoluto da verdade, sendo as suas implicações consideradas como dadas.

Em *Além do bem e do mal* (1886/2005), Nietzsche questiona a atitude filosófica de tratar a verdade como algo incondicional. A ausência de uma crítica mais profunda, uma crítica que coloque em cheque a própria idéia de verdade, faz com que a pergunta pela origem da vontade de verdade se torne uma ética. Motivada por aspirações históricas, a luta contra as significações morais empreendida por Nietzsche o condiciona a perguntar pela origem dessa vontade: “Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à verdade?” (Nietzsche, 1886/2005, p.9). De acordo com Giacoia (2002):

A pergunta de Nietzsche visa transformar essa evidência em problema: dado que queremos a verdade, por que não, antes, a não-verdade? Qual é a vontade que institui a verdade como valor

absoluto? Quem prefere a verdade, o que (*em nós*) prefere a verdade ao erro, ao engano, à ilusão? Essa pergunta nos remete diretamente à origem da vontade de verdade (Giacoina, 2002, p.17-18, grifado no original).

Para onde olha a vontade de verdade? O que ela quer? De acordo com Nietzsche, a vontade de verdade da qual o socratismo é apenas um sintoma é também uma vontade de fundamentar uma valoração moral com aspirações universais. Partindo de Platão, toda a história do pensamento exala um engajamento no sentido de fundamentar *uma única* moral. Tal tentativa “seria apenas um esforço ingênuo e carente de autocrítica, pretendendo a justificação e legitimação filosófica de *um certo tipo* de moral, a saber, a moral vigente, socrático-platônico-cristã” (Giacoina, 2002, p.43, grifado no original).

De acordo com essa concepção, aquilo que o socratismo-platônico considerava *bom*, o cristianismo transformou em *bem*; ao mesmo tempo, o que Sócrates estabeleceu como *ruim*, o tipo cristão nomeou como *mal*. Ainda no prefácio de *Alem do bem e do mal* (1886/2005), Nietzsche nos indica: o cristianismo nada mais é senão platonismo para o povo. Partindo da invenção socrático-platônica do conhecimento racional, chega-se à superstição da alma cristã; da metafísica que possibilita o “mundo verdadeiro”, alcança-se o reino do espírito santo; da idéia de virtude, tem-se por inversão a possibilidade do pecado. Para Nietzsche, essa tentativa de fundamentar uma moral universal a partir da crença na verdade socrática revela toda uma falta de perspectiva histórica e contextual: não existe *uma única* moral e sim *várias* morais. Ao invés de ser interpretada como um conjunto de valores dados universalmente, uma moral deve ser pensada a partir do seu contexto original, levando-se em consideração as condições históricas do seu nascimento.

Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático (Nietzsche, 1886/2005, p.74-75, grifado no original).

Existem *várias* morais, várias formas de significar a experiência da vida a partir de valorações específicas. O acontecimento que Nietzsche denuncia é a vitória de *uma única* forma de se colocar diante da existência: vitória do imperativo socrático-platônico que se universaliza a partir do cristianismo; vitória da crença metafísico-dialética que estabelece um modo negativo de se relacionar com a vida. É aqui que as relações entre significação moral e linguagem assumem o primeiro plano, uma vez que, para Nietzsche, “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (Nietzsche, 1886/2005, p.76, grifado no original).

“Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (Nietzsche, 1888/2006, p.49). Enquanto sintoma, um valor moral diz respeito unicamente à forma de vida que o estabeleceu. O significado de uma valoração está circunscrito a uma determinada linguagem, à simbólica afetiva da força arbitrária que funda novos valores. A pergunta nietzschiana pela origem da vontade de verdade é a pergunta pela força em jogo quando do processo de composição de uma linguagem moral cuja finalidade ontológica se relaciona com a necessidade dialética de alienar a significação e a experiência da vida em um simbolismo metafísico. Cada postura moral possui uma pretensão e um objetivo que se estruturam por entre os ramos da linguagem que os estabelece; toda e qualquer valoração da experiência da vida se relaciona necessariamente com a dinâmica afetiva das forças atuantes na realidade do seu criador.

Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros (...) dão a entender com sua moral: ‘o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente! (Nietzsche, 1886/2005, p.75-76).

Os afetos do simbolismo socrático-platônico-cristão constituem uma vontade de negar a vida em nome da sua alienação fictícia em um “mundo verdadeiro”. Essa é a sua pretensão, o seu querer; assim diagnosticam-se as forças em jogo quando da arquitetura da sua linguagem. Forças que significam uma vontade de obedecer a *uma única* deusa: a verdade dialética. No fundo, desde o platonismo, passando pela sua difusão universal, o

cristianismo, o que Nietzsche enxerga no desenvolvimento da cultura é uma vontade monoteísta de negar: monoteísmo-dialético que nega a existência como ela se dá homogeneizando os modos de vida ao mortificar o corpo, silenciar a música, expulsar a inconsciência dionisíaca das práticas existenciais e linguísticas. Trata-se de uma postura reativa que exige sempre a negação de um outro original: o *bom* do socratismo que reage à afirmação pulsional do inconsciente; o *bem* cristão que se dispõe a combater a realidade imanente.

1.5. Etimologia e moral escrava

É assim que, em *Genealogia da Moral* (1887/2005), Nietzsche se pergunta: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (Nietzsche, 1887/2005, p.9). São perguntas que fundamentam o método nietzschiano: a busca pelos afetos e pelas pulsões que se traduzem em linguagem moral, em valoração da vida. Para além de uma pesquisa historiográfica, o anti-método genealógico de Nietzsche, como vimos, caça as formações volitivas, o querer que se acha em jogo quando do estabelecimento de um significado moral. Dessa forma, no percurso da genealogia nietzschiana, a origem etimológica das palavras é entendida enquanto indicativo do contexto pulsional inerente à fundamentação de um valor. O empreendimento filológico de Nietzsche apresenta, assim, um rigor conceitual que ultrapassa o jogo das letras e encontra no significado moral de um termo a origem da força que o estabeleceu.

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então 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’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ruim (Nietzsche, 1887/2005, p.20-21, grifado no original).

A filologia de Nietzsche oferece o seu diagnóstico: o significado de *bom* sempre esteve ligado a uma atitude nobre, aristocrática. Em contrapartida, o *ruim* diz respeito ao baixo, ao plebeu. “O juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’. Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (Nietzsche, 1887/2005, p.19, grifado no original). A força nobre age e cria valores, toma para si o direito de cunhar nomes para a realidade: “eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (Nietzsche, 1887/2005, p.19, grifado no original).

Nessa lógica afirmativa não há meios para a dialética. “Sócrates era plebe” (Nietzsche, 1888/2006, p.18), nos diz Nietzsche. Originalmente, o que há é um agir afirmativo, o estabelecimento de significados a partir da força de uma ação. O espírito nobre age afirmando o seu querer e criando nomes para apenas em um segundo momento negar aquilo que ele não é. O socratismo-platônico-cristão, enquanto plebe, apenas reage, cria nomes e significações a partir da sua incapacidade de agir. Ao engolir a sua ação, transforma-se em escravo, fundando valores negativos: forma-se assim a reatividade do ressentimento, combustível imaginário da revolução escrava na moral.

A revolução 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. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (Nietzsche, 1887/2005, p.28-29, grifado no original).

A reatividade dialética do modo metafísico faz uso do ressentimento. Nega o agir da linguagem orgânica da tragédia grega, despreza a ação estrangeira da inconsciência dionisíaca. É através da negação da fisiologia da natureza, daquilo que *é*, daquilo que não pode nunca deixar de agir, que a dialética cria valores. A multiplicidade possibilitada pelo devir trágico é silenciada por um *não* fundador, pela lógica dialética que triunfou com a revolução escrava na moral. A vitória do modo socrático-platônico-cristão é um sintoma da

inversão de valores provocada por essa revolução: vitória da passividade imaginário-niilista sobre o agir do espírito nobre; vitória da crítica racional sobre a vitalidade das criações inconscientes.

Trata-se de dois modos de criar nomes e de significar a existência; duas linguagens – a linguagem das ovelhas e a linguagem das aves de rapina. De acordo com Nietzsche, a linguagem das ovelhas é a lógica do animal governado por *um único* instinto, o instinto de rebanho. Ovelhas monoteístas, dialéticas, escravas; elas conversam entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (Nietzsche, 1887/2005, p.36). Por sua vez, as aves de rapina, nobres e aristocráticas, afirmativas, respondem: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (Nietzsche, 1887/2005, p.36, grifado no original).

As ovelhas acreditam que as aves de rapina *poderiam*, se quisessem, não atacar; supõem um “sujeito” atuando por trás do seu agir. Trata-se de uma alegoria da crença nas possibilidades da razão, transmutada em fé no livre-arbítrio. Entretanto, as aves de rapina *simplesmente* agem, elas não têm outra opção senão agir; não se trata de uma escolha, mas de um processo inconsciente em harmonia com as forças da natureza. A incapacidade do agir ovino cria valores, estabelece o nome “mal” para a força que ela não pode capturar, restando-lhe apenas a tentativa de enfraquecê-la mediante uma denominação moral; e é nessa mesma atitude negativa que ela cria um valor para si: “quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (Nietzsche, 1887/2005, p.36).

Dessa fábula nietzschiana extrai-se a lógica dialética que coordena a dinâmica da revolução escrava. Opera-se sempre a partir de um sistema de oposição; a negação da força que cria dizendo *sim*, a negação do que não pode deixar de afirmar o seu agir (a fisiologia inconsciente da natureza, o espírito nobre, as aves de rapina) tem como efeito a cristalização dos modos de existência em uma realidade opositiva, a alienação da experiência da vida em um modelo dialético. O triunfo dos escravos, ao impregnar as formas de existir com a sua lógica ovina, coloniza a vitalidade dos modos de nomear e cria denominações reativas cujo significado nada mais é senão o signo de uma fraqueza.

1.6. Denominação e niilismo

Blondel (1972/1985), seguindo o rastro da filologia nietzschiana, pergunta: “E se a cultura *fosse*, para o Nietzsche filólogo, com efeito, exatamente um texto, um discurso determinado? E se, em particular, a ‘cultura’ decadente, a moral, *fosse* na verdade, literalmente, uma *maneira de falar*?” (Blondel, 1972/1985, p.111-112, grifado no original). Os valores morais inerentes à dialética escrava são assim circunscritos a um modo de *falar*. Trata-se de um texto a ser interpretado pelo Nietzsche-filólogo com a finalidade de expor o seu caráter fictício, o seu falso significado.

“A moral, a fé, enquanto discursos, falsificam os textos” (Blondel, 1972/1985, p.112). Ao prescindir da criação original na trilha do seu instinto de rebanho, o escravo não cria uma realidade, um mundo; ele apenas se apropria do que acontece com a finalidade de negar, de falsificar. “O homem moral, diz Nietzsche ainda, rebatiza a realidade para negá-la” (Blondel, 1972/1985, p.124). Por não inventar um som, por não deter a primazia da marca a ser imposta sobre as avaliações da experiência da vida, a fraqueza dialética não cria, não nomeia, apenas avalia de acordo com a impossibilidade da sua ação, se ressentindo através de uma *contralinguagem*: “a linguagem do fraco, a linguagem moral, é uma ‘contralinguagem’” (Blondel, 1972/1985, p.117).

Contralinguagem que se estabelece enquanto reação. Diante da impossibilidade de se relacionar com os aspectos mais fundamentais da vida, com o agir necessário ao movimento do devir, o escravo avalia a existência invertendo o que acontece. “O fraco inverte a nomeação forte, não cria uma linguagem, ou seja, um mundo, mas o revira” (Blondel, 1972/1985, p.117). Revira denominando, cunhando falsos nomes e criando realidades dialéticas, estabelecendo valorações decadentes que assumem o caráter de verdades históricas.

Assim, ao nomear moralmente e criar falsos nomes para a experiência da vida, a lógica escrava desvela uma vontade “que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (Nietzsche, 1887/2005, p.107). Apropriar-se do devir, enclausurar a fisiologia do mundo ao denominá-lo de forma negativa; eis o jogo dialético, a conseqüência niilista da fé metafísica. Nietzsche, em *Gaia Ciência* (1881/2002), é preciso na denúncia desse triunfo escravo ao

problematizar a natureza das falsas denominações, a atitude de apropriar-se da essência de um acontecimento a partir de uma crença arbitrária:

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 estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles 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! (Nietzsche, 1881/2002, p.96, grifado no original).

O escravo que denomina arbitrariamente, impregnado pelo seu querer reativo, faz com que o nome, a aparência inicial, torne-se a verdade da coisa. “Do modo como são geralmente os homens, apenas o nome lhes torna visível uma coisa” (Nietzsche, 1881/2002, p.184). Inventar nomes reativos e criar coisas e lugares fictícios: toda a realidade escrava se estabelece dessa forma. Assim, desvenda-se o mais profundo monoteísmo inerente ao modo dialético: a *vontade de nada*. Ao fundamentar-se em valores fictícios, o querer dialético, a vontade escrava, anseia pelo nada: nas malhas da sua contralinguagem, “nome, nomeação, ideal, figuram então como os nomes do nada” (Blondel, 1972/1985, p.126).

Levando a denominação dialética às suas últimas conseqüências, nos deparamos com *um único* querer, o nada; a vontade que opera no monoteísmo-dialético é uma vontade de nada. Denominar negando a vida e os pressupostos mais fundamentais da vida – eis a sintomatologia do modo dialético que se traduz na fala moral. A idealização ascética, a fraqueza do escravo, a sua solução dialética no combate à fisiologia da natureza, a sua reatividade à inconsciência dos processos da vida: figuras do niilismo transcritas em linguagem moral. Nietzsche afirma: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (Nietzsche, 1887/2005, p.109); ou seja, o ideal ascético nasce do instinto de rebanho de uma vida impotente, escrava.

Assim, a genealogia de Nietzsche, ao se ocupar das forças que operam quando do estabelecimento de um nome moral, busca o significado desse mesmo nome: do que ele trata, o que ele afirma, o que ele nega, o que ele quer? Como vimos: “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia” (Nietzsche, 1888/2006, p.49). O nome que estabelece

uma avaliação é pensado enquanto sintoma; no caso do nome-valor fundamentado a partir de uma crença dialética, tratar-se-á sempre do sintoma de um modo de vida decadente, do querer niilista que aponta para o nada.

Em *O anticristo* (1888/2007), Nietzsche aproxima o conceito de “Deus” da ânsia pelo nada: “Em Deus, o nada divinizado, a vontade de nada canonizada” (Nietzsche, 1888/2007, p.23). A questão que se coloca são as relações entre o monoteísmo-dialético que coloniza os modos da cultura desde o advento do socratismo platônico e a vontade niilista que objetiva o nada. Na perspectiva dessa lógica, a fé monoteísta na verdade, no Deus-Pai, acaba por falsificar a vida, estabelecendo conceitos e nomes que nada tem a ver com a realidade. Para Nietzsche, “todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar com o real” (Nietzsche, 1888/2007, p.21); profundo mal-estar com a vida imanente, o real interpretado enquanto potência pulsional.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (‘Deus’, ‘alma’, ‘Eu’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’ – ou também ‘cativo’); nada senão *efeitos imaginários* (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’). Um comércio entre *seres imaginários* (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis (...) com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa – ‘arrepentimento’, ‘remorso’, ‘tentação do demônio’, ‘presença de Deus’); uma *teleologia* imaginária (‘o reino de Deus’, ‘o Juízo Final’, ‘a vida eterna’) (Nietzsche, 1888/2007, p.20, grifado no original).

A invenção de conceitos e seres imaginários, por parte do pensamento cristão, segue o mesmo modelo sintomático que vemos desde o triunfo escravo representado pela dialética socrática: negação da fisiologia da natureza, negação da realidade imanente, fraqueza existencial diante do real que acontece. “Somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’, em oposição a ‘Deus’, ‘natural’ teve de ser igual a ‘reprovável” (Nietzsche, 1888/2007, p.21). Nietzsche, dessa forma, soletra as formas da *décadence*, denuncia a arquitetura negativa da linguagem moral identificando o querer niilista que a articula, que a inventa. Entretanto:

a tarefa do filólogo não termina aqui: a Nietzsche resta decifrar a relação da palavra ao instinto que ele nega, estabelecer os diferentes modos da [negação] moral. Em face das nomeações morais, Nietzsche filólogo se fará, no campo genealógico, tradutor da língua, incorreta e malfeita, da moral, em linguagem da realidade que reivindica o vir-a-ser, a necessidade, a vida, o instinto (Blondel, 1972/1985, p.131).

A tarefa de Nietzsche não se esgota na precisão do seu diagnóstico. Identificar nos modos da negação moral um conjunto de forças reativas que denomina a realidade criando perspectivas niilistas é apenas uma etapa do projeto nietzschiano de transvaloração das formas de vida. O monoteísmo-dialético que impera desde a invenção socrática, ao ser discriminado pelo olhar de Nietzsche, se despedaça junto com a sua linguagem, a sua contralinguagem. Resta, portanto, a criação de uma nova forma de *falar*: criação que se dará a partir de um “retorno à linguagem trágica, à linguagem da realidade, aquela que Zarathustra falou, para além das nomeações morais” (Blondel, 1972/1985, p.135).

1.7. Zarathustra: metamorfose e superação

Em *Gaia Ciência* (1881/2002), Nietzsche afirma: “Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (Nietzsche, 1881/2002, p.96). Criar novos nomes, criando novas realidades: trata-se da destruição ativa do niilismo das significações morais seguida do estabelecimento de novos sons para a experiência da vida. Um retorno ao *dionisíaco*, à criação inconsciente, ao agir do corpo que se apropria da palavra. “Ao final de sua trajetória, a filologia se abole, o corpo fala e Dioniso também” (Blondel, 1972/1985, p.133).

O elogio ao poder criativo do corpo e da fisiologia dionisíaca é um esforço no sentido de superar o enrijecimento metafísico da vontade de rebanho também no âmbito da linguagem. Como alternativa ao monoteísmo-dialético da vontade escrava, vontade de poder reativa que quer apropriar-se da vida, negando-a, Nietzsche receita a vitalidade da vontade de potência inerente ao agir artístico. Em *Vontade de Poder* (1881-88/2008), afirma: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadance* do homem. O *contramovimento*: a arte” (Nietzsche, 1881-88/2008, p.397, grifado no original). Arte, aqui,

entendida enquanto força afirmativa diante da vida, vontade de potência que afirma o devir da fisiologia trágica e segue o fluxo inconsciente da natureza dionisíaca.

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida... A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã e antiniilista *par excellence*. A arte como *redenção de quem conhece*, – daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor trágico. A arte como a *redenção do homem de ação*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói (Nietzsche, 1881-88/2008, p.427, grifado no original).

A experiência trágica, assim, é ela própria uma possibilidade de relação com a existência que se encontra para além das denominações dialéticas inerentes à lógica da moral escrava. Significando a simbolização das pulsões da natureza e reivindicando a fisiologia do devir, o trágico nietzschiano se constitui enquanto superação do monoteísmo socrático-platônico-cristão ao afirmar a multiplicidade das formas de vida. A embriaguez dionisíaca, ao despedaçar a individualidade do herói, afirma a dissolução do *ser*, a dissolução do *único*, do monoteísmo da vontade, e compactua com a própria natureza da vontade de potência: um acréscimo de força na multiplicidade, um movimento ascendente, uma vontade de vida até mesmo diante do caráter trágico da existência. “O sentimento de embriaguez como correspondendo, de fato, a um *incremento de força*” (Nietzsche, 1881-88/2008, p.398, grifado no original).

Dessa forma, se o advento da denominação escrava está relacionada à negação dessa força, da vontade de potência afirmativa, Nietzsche utilizará uma linguagem dionisíaca para recitar os versos concernentes à superação do niilismo. A fala poética de Zaratustra, protagonista e detentor da palavra na tragédia nietzschiana *Assim falou Zaratustra* (1883/1981), promove o retorno da musicalidade e do *pathos* aos modos de expressão. Fica caracterizada, nesse retorno anti-dialético do elemento dionisíaco, a criação de uma nova forma de nomear: o nome em harmonia com o corpo, a fala que acompanha o devir; a fisiologia do inconsciente que se transforma novamente em linguagem, trazida de volta à realidade. No terreno pantanoso de *Genealogia da Moral* (1887/2005), o nome de Zaratustra surge enquanto possibilidade de novas formas de se relacionar com a vida:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...* (...) Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um mais futuro, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu...* (Nietzsche, 1887/2005, p.84-85, grifado no original).

Forma de vida mais futura, Zaratustra é o *nome* do devir; expressão de um agir que se encontra para além da alienação da vontade no nada, trata-se de um modo de existência que anuncia a libertação da vida enclausurada pela prisão moral, pelo monoteísmo-dialético que a escraviza e lhe dá o seu sentido, ainda que negativo. Profeta, potência-falante cujas palavras ganham vida e anunciam a superação da escravidão niilista, Zaratustra tem os olhos e o coração no futuro. Ainda no prólogo, após dez anos de isolamento voluntário, ele fala para os homens na praça do mercado: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (Nietzsche, 1883/1981, p.29, grifado no original). Os homens da praça não entendem, riem de Zaratustra; colonizados por práticas niilistas, a *fala* da superação lhes causa estranheza. Mas Zaratustra continua falando:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem. Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do além-do-homem. Amo aquele que vive para adquirir o conhecimento e quer o conhecimento para que, algum dia, o além-do-homem viva. E quer, assim, o seu próprio ocaso. Amo aquele que trabalha e faz inventos para construir a casa do além-do-homem e preparar para ele a terra, os animais e as plantas: porque, assim, quer o seu próprio ocaso (Nietzsche, 1883/1981, p.31-32).

O além-do-homem é a alegoria da superação; ultrapassamento dos valores escravos a partir do retorno ao dionisíaco, à linguagem poética inerente ao saber do *pathos*. O homem niilista, a vontade alienada, é entendido enquanto estágio a ser superado, enquanto modo de vida a ser ultrapassado. Nietzsche indica assim a fisiologia do devir: o homem, ele próprio, é puro devir, alegoria do presente que deve perecer e se transformar, o além-do-homem sendo lido enquanto orientação para um futuro afirmativo, múltiplo, dionisíaco.

A fábula nietzschiana do além-do-homem, dessa forma, liberta o homem da prisão da denominação; ao elogiar o caráter trágico do seu advento, o próprio homem, enquanto *nome*, se torna uma ponte, uma transição. São as três metamorfoses do espírito criadas pela linguagem de Zarathustra: “como o espírito se torna camelo, e o camelo leão, e o leão, por fim, criança” (Nietzsche, 1883/1981, p.43).

O camelo significa o modo escravo-dialético que, ao invés de nomear a realidade a partir dos seus próprios valores, carrega o peso de uma existência moral pelo deserto. O seu metamorfosear-se em leão é a expressão da força, da vitalidade da força que não aceita mais nenhum *senhor*, nenhum *deus*, orientando-se na existência a partir do seu próprio querer. “Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar de senhor nem deus? ‘Tu deves’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: ‘Eu quero’” (Nietzsche, 1883/1981, p.44). Deixando de ser escravo, o leão afirma o seu querer combatendo o imperativo niilista. Entretanto, apesar da sua força e do seu ato de rapina, o leão ainda é reativo, não possui a leveza necessária à criação de novos nomes. Por isso, a última transformação: a metamorfose que gera a criança. “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (Nietzsche, 1883/1981, p.44).

A criança é a possibilidade de novas formas de nomear a experiência da vida. Da sua ingenuidade, do seu jogo, brotam as novas *falas*, falas que se encontram para além da nomeação moral. A vontade de potência tem assim uma nova oportunidade de se afirmar; a vida, ainda puro devir e livre da alienação niilista, encontra meios de se expandir, de crescer e maturar conforme a fisiologia da natureza. O escravo, que participa da existência a partir da invenção dialética de uma realidade fictícia e reativa, encontra na figura da criança nietzschiana os meios necessários para a afirmação da sua própria vontade: “o

espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo encontra o *seu* mundo” (Nietzsche, 1883/1981, p.45, grifado no original).

As metamorfoses do espírito são assim o mais puro elogio nietzschiano à linguagem trágica do mundo, à linguagem do devir: metamorfose das estruturas dadas e criação de novos modos, afirmação da plasticidade *apolínea* e da fisiologia *dionisíaca*. Postulação estratégica de Nietzsche que entende o homem, a existência do homem-nome, enquanto eterno *devir*, sempre inacabado, nunca fechado, eternamente vindo a ser. Do camelo à criança, do escravo ao além-do-homem; da alienação da experiência da vida às novas formas de *falar*...

Assim, conforme vimos neste capítulo, Nietzsche denuncia a genealogia da negação escrava e do monoteísmo-dialético inerente ao modo niilista de querer e de nomear. No próximo capítulo, veremos a sobrevivência desse ascetismo platônico na concepção do inconsciente e da linguagem em Lacan – a alienação do significante que estabelece um desejo dialético e funda um modo negativo de se relacionar com a linguagem e com a vida.