

ESTUDOS SOBRE O CARÁTER CULTURAL E POLÍTICO DA RELAÇÃO ENTRE VONTADE DE POTÊNCIA E NIILISMO

APRESENTAÇÃO:

Este trabalho tem o intuito de dar início ao estudo sobre a compreensão da formação dos valores humanos segundo Nietzsche, levando em conta os desdobramentos culturais e políticos. Para isto, entendemos ser interessante o estudo de dois temas centrais de sua filosofia: a vontade de potência e a genealogia da moral. Para se pensar uma sociedade, um mundo com regras e leis é preciso levar em conta o ser humano que vive nesta sociedade. Dentro da filosofia de Nietzsche, o estudo da vontade de potência é o estudo do ser humano, o estudo da vida. Estudo sem o qual qualquer proposta ética ou moral perde seu significado, uma vez que regras morais ou leis que não levem em conta o homem que irá executá-las tornam-se, na melhor das hipóteses, uma metafísica dos valores. Situação com a qual Nietzsche queria justamente romper. Já com a genealogia da moral, será analisada a construção de uma moral que se relaciona com esta vontade e, posteriormente, o surgimento de leis e regras que visam tornar possível o viver em sociedade. Situação da qual o homem depende para viver.

Nietzsche irá defender a realização da vontade como forma de se afirmar a vida. Se a vida é vontade de potência, a afirmação da vontade é a afirmação da vida. O desejo é algo ilógico, sem explicações e, por isto, não se pode julgá-lo como virtuoso ou problemático. O desejo é apenas humano, ao negá-lo, nega-se a vida. O homem que Nietzsche propõe para a cultura é este homem que afirma sua própria vontade e seus próprios instintos contra uma moral unicamente racional que não os leva em conta, contra as opiniões morais que sejam contrárias ao seu desejo e que julgam-no. Porém, se o ser humano deve realizar sua vontade como maneira de ser si mesmo, como pode subsistir uma sociedade onde cada um faz o que quer e não se preocupa com questões morais? Não seria este um retorno à guerra de todos contra todos de Hobbes?

Neste ponto entra a genealogia de moral para desvendar como foram formados os conceitos morais e como estes conceitos foram se transformando em

leis. As leis, tanto morais quanto do direito são construções humanas e refletem apenas o estágio da cultura daqueles que as praticam. Práticas diversas são aceitas em culturas diversas. Algo proibido para os gregos pode perfeitamente ser aceito hoje, e vice-versa. Com a crítica da moral, Nietzsche propõe uma nova maneira do ser humano lidar consigo mesmo, com sua vontade e, conseqüentemente, com os demais humanos. Uma cultura que, ao invés de reprimir a vontade humana em nome de uma ordem moral e de direito, sem a qual, supostamente, a sociedade se extinguiria, seja uma cultura capaz de permitir que o ser humano realize suas vontades, permitindo-lhe tornar-se quem se é, sem que tais vontades destruam sua comunidade, da qual tanto precisa para viver. A moral reprime a vontade humana quando juízos de valores são encarados como verdades universais pela sociedade. Onde o ser humano não é capaz de criar seus próprios valores, fica submetido aos valores de outros que o julgam através deles. Mas se não é o próprio sujeito quem cria seus valores, os valores que o norteiam o são exteriores e certamente não levam em conta sua vontade, ao contrário, podem ir de encontro a ela reprimindo-a. Neste caso, a culpa, a má consciência e o ideal ascético aparecem como doenças de uma cultura ocidental decadente que não é capaz de abarcar a vontade. Nietzsche coloca a necessidade de darmos espaço a vontade, pois assim estamos dando espaço à vida.

O trabalho se divide em dois capítulos e, cada capítulo, em diversas seções temáticas. O primeiro capítulo procura, como um todo, apresentar a filosofia de Nietzsche no que toca ao seu entendimento sobre a vontade humana e a razão. Sendo a vontade humana uma manifestação da vontade de potência, este capítulo tem por objetivo também, lançar algum esclarecimento sobre este conceito e, com isto, possibilitar uma compreensão sobre a maneira como o filósofo entende o ser humano. Diante de um estudo sobre o ser humano e sobre a vontade de potência, o segundo capítulo introduz a temática da sociedade dentro deste pensamento. As relações entre os homens tornam-se o tema central e serão buscadas as implicações culturais e políticas do estudo apresentado no capítulo primeiro.

O primeiro capítulo inicia-se com uma breve seção (de número 1.1) sobre a filosofia de Schopenhauer, se propondo apenas a caracterizar o pensamento sobre a Vontade ainda em uma perspectiva metafísica. Esta parte é interessante também, pois mostra como Nietzsche, mesmo partindo inicialmente da filosofia

de Schopenhauer, termina por afirmar algo totalmente diverso. Esta seção serve como introdução às três seções seguintes (1.2, 1.3, 1.4), onde será analisado o pensamento sobre a vontade no primeiro livro de Nietzsche, “*O nascimento da tragédia*”, onde o filósofo ainda mantém uma perspectiva metafísica para este conceito. Nestas três seções, o que mais se enfatiza é a relação entre vontade e razão, assim como entre arte e ciência, demonstrando por que Nietzsche já propunha o primado da vontade como necessário à vida. Este debate termina com o surgimento da busca por um saber puramente racional por parte da filosofia nascente, saber este, que Nietzsche descarta como impossível e indesejável.

Neste ponto, o trabalho busca então focalizar, com as duas seções seguintes (1.5, 1.6), aquilo que poderíamos chamar de teoria do conhecimento em Nietzsche. Uma teoria que atesta, justamente, a impossibilidade do conhecimento, apontando para o caráter artístico que a ciência tem, por criar a verdade. Se a própria ciência é uma ilusão, ela não pode ser considerada como superior às demais ilusões. Esta consideração se baseia na crença que os homens do conhecimento têm de achar que possuem a verdade. Entretanto, possuem apenas construções humanas. Com isto, as noções de verdade e mentira são questionadas, fechando-se a possibilidade para uma moral que se queira universal. Pois agora, nem a Razão nem Deus serão capazes de fornecer os valores para este tipo de moral.

Voltando ao debate entre conhecimento racional e vontade do instinto, a seção 1.7 se propõe, justamente, a desfazer esta oposição de valores, ao mostrar que o próprio pensamento racional se encontra diretamente ligado à vontade. A seção seguinte (1.8) aborda a manifestação da vontade de potência no ser humano, apresentando o corpo deste homem como um ininterrupto vir a ser e atestando, então, a inexistência daquilo que a tradição filosófica acostumou-se a chamar de sujeito. Com a *dissolução* do sujeito, proposta pela teoria da vontade de potência, tem-se que a moral será determinada agora, não mais por uma razão, mas sim, pela constituição fisiológica do homem. Constituição esta que se mostra na capacidade que o homem tem de afirmar ou não sua própria vontade, criando, a partir daí, uma moral de senhor ou uma moral de escravo. Este é o tema da seção 1.9. Por último, temos que, a partir da constituição de uma moral determinada exclusivamente pela capacidade de afirmação da vontade de potência, não existem mais deveres e obrigações que possam ser considerados como justos em si

mesmo. Questionam-se as noções metafísicas de justiça, que têm, como um de seus fundamentos, a crença no livre-arbítrio. Este último também será criticado.

Ao abolir o primado da razão enquanto capaz de formular um critério justo para a conduta humana, após abolir a distinção mesma entre vontade e razão, assim como entre verdade e mentira, uma certa apreensão toma conta de nós e passamos a nos perguntar sobre as possibilidades da sociedade neste contexto. O niilismo aparece como a incapacidade de lidar com esta situação, negando-a.

O segundo capítulo tenta esclarecer que o fato de não existirem critérios justos em si, não é um motivo para o homem abandonar a vida. Devido a sua capacidade de criar valores, capacidade esta, que é entendida como uma das mais importante do homem nobre segundo Nietzsche, o homem se mostra apto a viver em um mundo onde ele mesmo, não mais deus ou a metafísica, cria seus próprios valores. Sendo esta também, a única saída contra o niilismo. Nietzsche mostra, inclusive, que os próprios valores metafísicos, assim como a idéia de um deus que castiga, também foram criados pelo homem. Para sermos capazes de trilhar o caminho por onde foram construídos os valores morais da humanidade, a primeira seção traz uma breve introdução sobre o método genealógico. Método utilizado por Nietzsche em sua investigação. Esta seção, ao questionar os valores metafísicos, coloca em questão o valor dos valores e a busca de um critério para tal valoração.

O resto do capítulo é diretamente voltado para o pensamento do homem, conforme descrito no capítulo anterior, em relação com a sociedade. A segunda e a terceira seção mostram o caminho percorrido pelo animal homem, em seu longo desenvolvimento até se tornar o ser humano que conhecemos hoje. Para isto foi necessário que este animal, inicialmente selvagem, fosse capaz de se dotar de uma memória. A partir desta memória, inicia-se um processo de socialização baseado em contratos pessoais de troca e dívida, onde se tem uma relação rudimentar de poder entre os homens. Esta relação se transpõe, aos poucos, para a sociedade e esta passa a cobrar determinados tipos de comportamento do homem. O mecanismo usado, seja para a criação da memória, seja para fazer valer os contratos pessoais, seja para se forçar o cumprimento das regras sociais sempre foi a violência. Desta forma, Nietzsche nos mostra a origem vulgar de tudo aquilo que consideramos grande.

A quarta e a quinta seção se ocupam do papel do Estado dentro deste contexto de formação violenta dos valores. Apresentam uma hipótese de surgimento para este Estado e avaliam a capacidade e a incapacidade deste Estado gerir a política dos homens. A sexta seção retorna à questão da formação dos valores para introduzir o papel desempenhado pelas religiões no surgimento do niilismo. Nihilismo aqui entendido como degradação dos valores de autoafirmação da vontade. As três seções seguintes (2.7, 2.8, 2.9) se ocupam em pensar os desdobramentos políticos e culturais deste niilismo, procurando situar o homem como agente desta realidade. Nestas seções são estudadas as noções de democracia, escravidão, subordinação, política e grande política, apresentando faces distintas do pensamento político de Nietzsche. Por fim, um breve estudo sobre “*Assim falou Zaratustra*”, tem o objetivo de re-situar o papel da política estatal dentro da filosofia de Nietzsche. Diante de uma filosofia tão voltada para a afirmação individual da vontade humana, a busca pela resolução dos problemas culturais pelo viés estatal se mostra equivocada. A decadência desta instituição é antes explicada pela decadência dos valores, do que a decadência dos valores pode ser explicada pelo papel estatal. De maneira que o caminho para a superação do niilismo não se mostra pela conquista do poder estatal, mas sim, pela capacidade de autoafirmar a própria vontade, se sobrepondo a moral e criando valores nobres. A transvaloração de todos os valores se mostra como única alternativa ao niilismo.

1º CAPÍTULO: O CONHECIMENTO RACIONAL E A VONTADE DO INSTINTO

1.1) A Vontade na filosofia de Schopenhauer

Ao longo do tempo, a questão da vontade povoou o pensamento filosófico com uma série de questões interessantes. O fato de todo ser humano sentir desejos e vontades, e que estas vontades ora façam sofrer, ora gozar, sempre foi algo que intrigou aqueles que optaram por se debruçar sobre o homem em busca de seus abismos. A realização ou não da vontade foi colocada pela política como problema fundamental sobre o qual se deve pensar o bom desenvolvimento de uma sociedade. Sobre a questão de realização ou não da vontade, acredito que o pensamento de Nietzsche deu uma grande contribuição à filosofia. Para começarmos a entendê-la, gostaria, primeiramente, de fazer uma brevíssima análise sobre a vontade no pensamento de Schopenhauer, que foi com quem Nietzsche despertou para esta questão.

Será com Schopenhauer que a vontade entra na filosofia como tema central de um pensamento. Para Schopenhauer, o desejo é desejo de algo que não se tem, deseja-se aquilo que falta e isto faz sofrer. “A Vontade, neste estado de exasperação, é, necessariamente e por natureza, uma fonte inesgotável de sofrimentos. A primeira razão é porque toda vontade tem como essência própria nascer de uma necessidade, e por conseqüência de um sofrimento”.¹ Ao conseguir aquilo que era desejado tem-se uma pequena e efêmera felicidade, que logo se transforma em tédio e um novo desejo substituirá o anterior. Desta forma, o homem que busca realizar suas vontades cairá necessariamente neste círculo vicioso de desejo, pequena satisfação, tédio e novo desejo. Sendo-lhe impossível atingir um sentimento prolongado de felicidade. A única solução para diminuir seu sofrer é a negação da vontade e a gradativa diminuição dos desejos, pois uma vez que a satisfação dos mesmos não traz felicidade, pelo menos é possível diminuir a tristeza de se desejar algo que não se tem. Para Schopenhauer, a felicidade é senão impossível, no máximo efêmera. Para este filósofo, a quem Nietzsche deve boa parte de sua teoria da vontade, o ser humano, ao entender que

¹ Schopenhauer. “O mundo como vontade e representação”, livro IV, pág. 381.

este mundo não passa de uma representação na mente de um sujeito consciente e que, portanto, ele deseja representações e não algo em si, negará seus desejos e sua vontade como forma de se ver livre da pressão exercida pela vontade sobre o homem.

“Por conseqüência, conhecendo assim o mundo, como poderia ele [o homem], através de atos incessantes de vontade, afirmar a vida, ligar-se-lhe cada vez mais estreitamente, aumentar-lhe o peso sobre seu ser? Sem dúvida, aquele que está ainda cativo no princípio de individuação e no egoísmo, que conhece apenas coisas individuais e as suas relações à sua própria pessoa, pode encontrar aí motivos sempre novos para a sua vontade; mas o conhecimento do todo, tal como acabamos de descrevê-lo, o conhecimento da essência das coisas em si, é, pelo contrário, um calmante para a Vontade.”²

Vemos claramente em Schopenhauer um traço que Nietzsche acompanhou apenas no início de sua filosofia: a metafísica. Schopenhauer segue a filosofia de Kant no que toca à distinção entre aparência e fenômeno versus essência e coisa em si. Para esta tradição metafísica, a essência das coisas não se mostra naquilo que delas se vê comumente. O que se vê é o fenômeno, o corpo, uma aparência, um véu de Maia, conforme esta ilusão é chamada na filosofia oriental indiana. Mas esta aparência não nos revela a essência que se oculta por detrás dela. Sendo a satisfação da vontade apenas algo de fenomenal, não essencial, a negação da vontade e o ascetismo são a culminância da filosofia de Schopenhauer.

Nietzsche, mesmo enquanto compartilha desta filosofia, não chega a negar a vontade, ao contrário, propõe a arte dionisíaca como forma de desprendimento da aparência ilusória e como forma de união a um ser Uno, que é a Vontade. O sentimento de união do homem com o universo, sua separação da aparência do fenômeno e o contato com a essência nada mais é do que sua união com a Vontade. Ainda uma vontade metafísica, mas que possui sua afirmação terrena através da vontade afirmada pelas obras de arte. Na arte, são afirmadas as vontades que não podem ser afirmadas cotidianamente, libertando o indivíduo da dor de sua não realização. Para Nietzsche, a realização da vontade não só é possível como desejável. A felicidade está ligada à realização desta vontade, que não é apenas a satisfação dos desejos, e sim o descarregar de uma potência que se realiza e permite à pessoa ser ela mesma. O exteriorizar-se da vontade humana faz

² Schopenhauer. “O mundo como vontade e representação”, livro IV, pág. 398.

com que o ser humano seja aquilo que ele quer ser. Apesar de não escolher suas vontades, o ser humano as quer. Ao realizá-las, ele se torna quem ele é. A felicidade ocorre quando a vontade vence os obstáculos que a impediam de se realizar. O prazer de tornar-se si mesmo.

Todavia, não é possível ser feliz a todo o momento, o sofrimento faz parte da vida e saber viver as desgraças que nos atingem faz parte da afirmação da vida. A filosofia trágica diz que a vida deve ser afirmada em todos os seus momentos, até nos mais tristes. O sofrimento não deve ser usado como negação da vida, pois é impossível se viver sem sofrer. Desta forma capacidade de afirmação da alegria e do sofrimento, junto com a da vontade, é a característica marcante do ser humano proposto por Nietzsche. Esta compreensão peculiar do ser humano já se encontra em seu primeiro livro *“O nascimento da tragédia”*, onde se apresenta a necessidade de uma cultura capaz de dar conta da vontade, uma cultura que aceite os impulsos mais profundos do ser humano, ainda que irracionais. Possibilidade encontrada na arte dionisíaca, que foi a maneira grega de abarcar a vontade em sua cultura e assim afirmar a vida.

1.2) Arte e vontade: a metafísica de artista

Em *“O nascimento de tragédia”*, Nietzsche expõem uma visão particular da tragédia grega e de sua importância naquela cultura. Coloca a arte em um papel mais importante do que o destinado à ciência e assim cria sua metafísica. Mas não uma metafísica tal qual a tradição platônica concebe, onde existem mundos separados: o mundo das idéias e sua cópia, o mundo sensível. Cria uma metafísica imanente, onde através da arte dionisíaca, e somente dela, pode-se experimentar a união com um ser Uno, com o “coração do mundo”. A esse ser que é, em última instância, o único ser existente e do qual tudo o mais decorre, Nietzsche chama de Uno-primordial. A arte fala diretamente deste coração tornando possível essa união. Através da arte é possível chegar a um conhecimento não apenas intelectual e abstrato, mas direta e imediatamente sensível da existência. Possibilidade que a ciência se mostra incapaz de realizar, pois o conhecimento lógico e racional atinge antes seus limites. O sentimento que a arte é capaz de proporcionar transborda os limites da inteligência e nos leva diretamente à Vontade. Vontade esta que é a essência do homem, seu fundo dionisíaco. Libertando a vontade humana, a arte

justifica a vida, fortalece o ser tonificando-o para continuar vivendo e o une à Vontade metafísica, que é o ser de todas as coisas.

Nietzsche começa seu estudo sobre a tragédia reconhecendo a existência de dois princípios artísticos na natureza: o *apolíneo* e o *dionisíaco*. A arte plástica da forma, do limite é a arte apolínea, e “a arte não-figurada da música, a de Dionísio”³. O princípio de Apolo é a beleza física, a aparência, o mundo do sonho e da individuação. Neste sentido, Apolo é entendido como “a mais sublime expressão”⁴ da individuação do Uno-primordial. Esse misterioso ser (Uno-primordial) necessita sua redenção na aparência, por isto, a individuação da Vontade em homens, animais e objetos é necessária. Fazendo referência à filosofia de Schopenhauer, Nietzsche chama *principium individuationis* (princípio de individuação) à individuação do Uno-primordial em aparência. “Aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não-existente, isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica”⁵. O outro princípio artístico da natureza, o dionisíaco, fala-nos do fundo de cada ser. Dionísio aparece como pura vontade desprovida de qualquer subjetividade. É a ruptura com o *principium individuationis*, onde há a união dos indivíduos com a Vontade. Ruptura que traz consigo pânico e êxtase. Pânico devido a ausência do mundo que é considerado como real, e êxtase pois a união do homem com o Uno-primordial faz com que se sinta ligado à essência do universo. Podemos nos aproximar da idéia desta união pela analogia da embriagues, onde já não existe o eu subjetivo do indivíduo e o que se expressa é inteiramente a vontade. “Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da *embriagues*”⁶.

³ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 1.

⁴ Ibid., 1.

⁵ Ibid, 4.

⁶ Ibid, 1.

Primeiramente, o impulso dionisíaco aparece como força incontrollável: o Dionísio bárbaro. Nesta forma é afastado pela cultura grega que busca excluí-lo. Durante algum tempo predominou o impulso limitante de Apolo. Mas o período de dominação apolínea não foi suficiente para extirpar da cultura aquele outro impulso que logo se pôs a irromper de novo e a buscar seu lugar. A tragédia Ática surge a partir do entrelaçamento desses dois impulsos tão presentes na cultura grega. “Essa reconciliação é o momento mais importante na história do culto grego”⁷. Através dessa união, proporcionada pela tragédia, o impulso dionisíaco garantia um lugar nos cultos e nas celebrações. A cultura grega foi capaz de abarcar e abrir espaço para a mais forte pulsão existente: a vontade. Afirmando a vontade os gregos afirmaram também a vida.

Mas engana-se quem achar que foi por simples ingenuidade diante da vida que os gregos conseguiram afirmá-la com tamanha beleza, seja diante de alegrias ou de matricídios, traições, incestos e outras tragédia. Ao contrário, sua extrema sensibilidade permitiu-lhes conhecer a vida em sua profundidade dolorosa. Sua mitologia apresenta a sabedoria trágica do semideus Sileno⁸, onde a vida para os humanos apresenta-se como sendo tão dolorosa que o melhor seria não ter nascido e, sendo isto impossível, deve-se logo morrer. Somente conhecendo a fundo o sofrimento foi possível realizar sua transfiguração em beleza, realizar a transfiguração da dor em arte. A arte grega é a saída para os temores e os horrores do existir. O mundo artístico funciona como um “filtro mágico”⁹ através do qual a vida é afirmada. O sofrimento da vida é mostrado na beleza de deuses onde estes sentem e sofrem em um processo de glorificação da vida. Transfigura-se a vida em arte. A tragédia Ática é uma arte que seduz a continuar vivendo e é capaz de inverter a sabedoria de Sileno: agora, o pior que pode acontecer é morrer logo, e depois disso o pior é morrer um dia. O apolíneo não mais suprime o dionisíaco e este não é mais um impulso bárbaro. A tragédia promove a união destes dois

⁷ Nietzsche, “O nascimento da tragédia”, 2.

⁸ Semideus. Representado como um velho bêbado que acompanhava os cortejos à Dionísio e de cuja ebriedade falava sempre a voz mais profunda do saber e da filosofia. Nota 31 de “O nascimento da tragédia”.

⁹ Nietzsche. op. cit., 3.

princípios na mesma arte e por isso é tão importante para a cultura grega. A beleza desta mitologia não está em uma afirmação moral onde o homem é bom por natureza. Por ela encontramos na natureza o desmesurado, a vontade, Dionísio.

A investigação de Nietzsche vai buscar agora o surgimento da tragédia. Revela que a tragédia, originariamente, constituía-se apenas no coro. “(...) a *tragédia surgiu do coro* trágico e que originariamente ela era só coro e nada mais que coro”.¹⁰ A tragédia nasce da música, do canto entoado em louvor a Dionísio. Na representação teatral o coro tem a função de separar o mundo real da apresentação artística, tal qual assinalou Schiller e com quem Nietzsche concorda. Esse distanciamento é fundamental, pois a tragédia grega é assim capaz de suspender a civilização por um instante. Os sátiros cantam e dançam, diluindo-se a subjetividade, ocorre um despojamento da civilização, todas convenções são abolidas diante do coro dionisíaco. “Da mesma maneira, creio eu, o homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza.”¹¹ Esse êxtase proporcionado pela arte entorpece e salva, suprime o mundo cotidiano e traz a redenção pela arte. É um momento de união com o coração da natureza, um “consolo metafísico”¹², como o próprio autor chama.

Entretanto, depois de conhecer essa verdade sobre a essência das coisas, depois de experimentar a maravilhosa união com o Uno-primordial proporcionado pela arte, o ser humano adquire um certo distanciamento para com sua realidade cotidiana. Uma vez lançado o olhar à existência verdadeira das coisas, é difícil continuar atuando em um mundo desconjuntado, onde sua atuação não modificará muito dada sua insignificância. “O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão”¹³. Somente a arte, novamente, será capaz de libertar o homem desse nojo seduzindo-o de volta à vida. O homem, desgostoso de sua vida, é seduzido pela arte a continuar vivendo. “Aqui, neste supremo

¹⁰ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 7.

¹¹ Ibid., 7.

¹² Ibid., 7.

¹³ Ibid., 7.

perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver”¹⁴. O coro satírico é o salvador deste homem enojado. Os gregos saem em busca dos sátiros, pois aqui a verdade é um sátiro barbudo. “Diante dele, o homem civilizado se reduzia a mera caricatura”¹⁵. O próprio homem civilizado despe-se, agora, dos limites colocados por sua cultura e “vê a si mesmo encantado em sátiro”¹⁶. Os espectadores se fundem com o coro e já não há mais distinção entre eles, todos são adoradores de Dionísio. Seu passado cotidiano civil já não importa mais. Ocorre uma transmutação. O homem comum transmudado em sátiro contempla a visão de um deus. O coro dionisíaco completa seu encanto com a visão apolínea de imagens divinas. A idéia central da metafísica de artista é que há uma realidade que, diante de seu conhecimento, torna a nossa realidade empírica apenas uma aparência. E, ao mesmo tempo em que precisamos acreditar nesta aparência para viver, a arte dionisíaca é capaz de nos fazer sentir aquela verdadeira realidade. Somente a arte pode nos levar direto à Vontade.

1.3) A morte da tragédia pela razão

Mas, para Nietzsche, o que é realmente trágico é o fim da tragédia. A posterior predominância da razão no teatro grego e a gradual substituição da música pelo diálogo tem por efeito uma nova exclusão de Dionísio. Foi Eurípides quem travou a luta de morte com a tragédia, segundo Nietzsche. Considerado como o último poeta trágico, Eurípides modifica algumas características principais da tragédia possibilitando o início de um período de comédias. A vida cotidiana do espectador foi transposta para a cena. Agora, os heróis não mais se destacam por sua desmesurada sabedoria, sabedoria pela qual outrora pagavam com enormes suplícios e que constituía a própria tragédia. A banalidade do cotidiano, quando levada à cena, fíndou por banalizar a própria tragédia. A

¹⁴ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 7.

¹⁵ Ibid., 8.

¹⁶ Ibid., 8.

sabedoria não mais é proferida pelo sátiro bêbado. Retratando o cotidiano das pessoas comuns, Eurípides fez com que a arte não mais falasse da essência das coisas e sim, retratasse a aparência inteligível, excluindo Dionísio do palco. “Por seu intermédio, o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas da natureza”.¹⁷

Em cada tragédia Ática dos mestres Ésquilo e Sófocles encontramos algo de incomensurável, desmedido, inexplicável. Segundo Nietzsche, essas características incomodavam Eurípides que via no entendimento a raiz do prazer. Eurípides parte então, para fazer algo de pura inteligibilidade. Mas ao fazer com que o elemento artístico siga uma racionalidade lógica ele acaba pondo fim a arte, pois tira-lhe sua principal característica: o dionisíaco. “Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não-dionisíacas — tal é a tendência de Eurípides que agora se nos revela em luz meridiana”.¹⁸ Mesmo tendo escrito “*As bacantes*” ao final de sua vida, como que numa glorificação de Dionísio, isso não foi suficiente para salvar a tragédia, sua tendência racional já era predominante. “O maravilhoso aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado”.¹⁹ Na arte racional predomina o que Nietzsche chama de *socratismo estético*. Onde “tudo deve ser consciente para ser belo”²⁰. Sendo assim, Sócrates é o adversário de Dionísio na luta que representa também a oposição entre razão e vontade. “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia foi por água abaixo”.²¹ Sob a influência de Sócrates os sentimentos tradicionais responsáveis pela serenojovialidade grega iniciavam sua desvalorização. Sócrates observou que

¹⁷ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 11.

¹⁸ Ibid., 12.

¹⁹ Ibid., 12.

²⁰ Ibid., 12.

²¹ Ibid., 12.

os grandes homens com quem conversava, estadistas, oradores, poetas e artistas seguiam suas profissões e agiam basicamente por instinto.

“ ‘Apenas por instinto’: por esta expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condenou tanto a arte como a ética vigentes; para onde quer que ele dirija seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a desestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fimbria com todo o respeito.”²²

Sócrates aparece como precursor de uma nova cultura, uma nova arte e uma nova moral que vai de encontro aos costumes gregos onde a vontade era valorizada e as pessoas agiam basicamente por instinto. Justamente esse instinto e essa vontade constituíam o lugar de Dionísio na cultura grega. Sócrates condena a ética vigente e busca corrigi-la, busca também, como é característica do niilismo científico, corrigir a existência, como se houvesse algo a ser corrigido. É o início do problema moral da razão enquanto verdade, que também retornará à obra de Nietzsche posteriormente. Inicia-se uma cultura que reprime a vontade do instinto em nome exclusivamente da razão, dando um sentido moral à existência.

1.4) Arte e ciência

Com o desenvolvimento do socratismo começa a busca pela verdade. Mas uma verdade inteligível. A sabedoria do sátiro não é mais aceita. Acredita-se que não há limites para o conhecimento intelectual. Tudo pode ser compreendido racionalmente ou então é desqualificado. Esta concepção influenciará determinadamente a ciência. A idéia de que através da razão podemos conhecer até mesmo os mais profundos abismos do ser e, a partir daí, corrigi-lo aparecerá como guia para a ciência. Compreende-se o erro como um mal em si.

“Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates — aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do

²² Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 13.

ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo.*”²³

A busca do conhecimento racional aparece como tarefa nobre a ser desempenhada pelos homens frutos desta nova cultura, negando-se os instintos fundamentais do homem em nome do conhecimento dito científico. Entretanto, para Nietzsche, esses instintos são mais importantes que a busca da verdade cognoscível, pois falam direto do fundo do ser. Os instintos são a verdade para Nietzsche. Já o conhecimento é uma criação. “O conhecimento não é um instinto do homem, quer dizer, não é da mesma natureza que os instintos. O conhecimento foi produzido, o conhecimento foi inventado, (...)”²⁴ A busca pela verdade e a negação do erro trazem consigo, necessariamente, a depreciação da vida, pois a verdade é uma construção humana, e a idéia de erro se baseia na crença de que a existência pode ser corrigida e que, portanto, possui uma justificação moral. Por isto, os valores que estão por trás da ciência são os mesmos e caracterizam o niilismo: depreciação da sabedoria instintiva em nome de uma moral racional.

Acreditando na busca da verdade a ciência caminha para seus limites. Limites por ela negados, mas que são encontrados onde não há mais possibilidade de esclarecimento.

“Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiriços da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em torno de si mesma e acaba por morder a própria cauda — então irrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio”²⁵.

O problema do conhecimento é ser uma construção que se quer como verdade. Aí, precisamente, reside sua diferença para com a arte, que se sabe

²³ Nietzsche. “O nascimento da tragédia”, 15.

²⁴ Machado. “Nietzsche e a verdade”, Pág. 40.

²⁵ Nietzsche. op. cit., 15.

ilusão. Sendo a completa apreensão intelectual do existente algo inatingível, uma necessidade de arte atinge a ciência propondo sua transmutação. É preciso que a ciência se saiba também como ilusão, pois desta forma não buscará corrigir a vida e poderá exercer de forma não moral seu papel na cultura. Assim, arte e ciência são complementares. A ciência como arte do intelecto.

Nietzsche chama a atenção para o fato de o conhecimento, que é algo construído pelo homem, muitas vezes ser colocado como uma verdade absoluta. A crença na existência desta verdade põe o conhecimento em um plano que não é terreno, criando verdades *em si* e postulando-as como imutáveis. Com esta metafísica, nega-se a realidade desta vida sensível na Terra, em nome da idéia de outro mundo perfeito e supra-sensível, como se a ciência, ao atingir a verdade metafísica, estivesse então em condições de corrigir a vida. O desejo de corrigir a vida é outra característica do niilismo. A tradição científica está presa nesta concepção por muito tempo, em busca de um conhecimento racional que seja capaz de revelar a verdade da vida e das coisas. Desta forma, a busca científica pela verdade revela-se como um preconceito moral que nega a realidade da vida. Nietzsche relaciona a ciência com a moral, pois é esta que confere valor àquela. É uma questão de valorizar mais a verdade do que a mentira e buscar a verdade em outro mundo desvalorizando este. A busca da verdade ganha valor devido à moral. Negando o erro e a ilusão a ciência coloca a verdade como valor superior, nega este mundo e busca corrigi-lo baseada na idéia de um outro mundo perfeito. Justamente aí está seu preconceito moral depreciador da vida. A vida, por sua vez, abarca tanto a verdade quanto a mentira, não havendo hierarquia entre elas. A vida não pode ser corrigida pois não existe gabarito para ela, não existe algo certo e errado em si, o certo e o errado fazem parte da vida, dizer que a vida está errada carece de sentido pois não se pode pensar em uma vida certa sem que se lance mão de um moral. “Se a ciência não é antagonista da moral, se ela depende da moral como instância que lhe dá valor – em vez de ser criadora de valor – é porque se funda na verdade e a pesquisa da verdade é uma *démarche* moral; querer a verdade é expressar o ideal ascético”²⁶.

²⁶ Machado. “Nietzsche e a verdade”, Pág. 87.

1.5) Conhecimento: Verdade ou ilusão da linguagem?

Em um texto de sua juventude chamado “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, que não chegou a ser publicado durante sua vida, Nietzsche aborda o tema da linguagem em sua relação com o que é chamado usualmente de conhecimento. Com este texto, mostra sua visão sobre o conhecimento e a verdade associando-os à linguagem, de forma que um conhecimento *em si* das coisas não é possível. Pretende mostrar que a verdade é uma construção da linguagem humana e que, portanto, seu valor deve ser medido em relação à capacidade que tenha de afirmar a vida.

O filósofo inicia seu ensaio descartando, de imediato, a possibilidade para os homens de obter algo que possam chamar de conhecimento. Quando os homens o inventaram, diz ele, “foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da ‘história universal’”.²⁷ Os adjetivos “arrogante” e “ilusório” ilustram bem o que Nietzsche quer dizer. Não sendo possível ter efetivamente conhecimento sobre algo, a ilusão de tê-lo é também uma pretensão de homens que acreditam, antes de tudo, na verdade. Pretensão gerada por um intelecto humano que insiste em se ver como centro do universo.

Em uma visão naturalista, o intelecto é entendido como principal arma do homem na luta pela sobrevivência, uma vez que não dispõe de chifres e presas. É justamente esta faculdade humana que lhe propicia o sentimento de ser capaz de conhecer verdadeiramente algo. Mas será que é possível para o homem conhecer verdadeiramente algo? O que é conhecer? De onde vem este impulso em direção ao conhecimento?

A resposta de Nietzsche é que não existe conhecimento possível, pois este se encontra diretamente ligado à linguagem e esta, que é criadora da lógica com a qual se constrói o chamado conhecimento, nasce, por sua vez, sobre um princípio ilógico, a saber, a criação artística de metáforas pelo intelecto humano. Princípio que será mais bem desenvolvido ao longo desta seção.

Para saber se o conhecimento é realmente possível ao homem é preciso entender como se dá a relação do homem com o seu objeto de conhecimento, a

²⁷ Nietzsche. “Ensaio teórico sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

natureza. Sendo o homem parte da natureza, pode-se perguntar: “O que sabe, em verdade, dizer o homem de si mesmo?”²⁸. Será que ele se conhece realmente? Não, é a resposta de Nietzsche. Para o filósofo temos apenas uma “consciência fantasmagórica”²⁹ da existência, não podendo apreendê-la de verdade. O homem nem sequer percebe todo o funcionamento do seu próprio corpo, percebe apenas uma mínima parte. Não é capaz de sentir seu sangue fluindo ou os órgãos trabalhando, a natureza lhe esconde a verdade e jogou fora a chave. Sob esta perspectiva o conhecimento aparece como ilusão. O verdadeiro conhecimento é impossível ao homem, caso tivesse acesso a ele, morreria arrebatado. O conhecimento arrebatador mataria o homem caso este chegasse à sua completa apreensão. A natureza esconde a verdade para tornar a vida possível. Um homem que tivesse a total consciência do funcionamento de seu corpo morreria neste mesmo instante, a consciência não pode abarcar a verdade. Então a natureza dissimula a verdade do homem para tornar sua vida possível. Neste contexto, a vida do homem pode ser entendida como se este dormisse sobre o dorso de um tigre. A verdade perigosa que mata ao ser desvendada, sobre a qual vive um homem na ilusão de ter esta verdade. Aqui o filósofo e o artista possuem posturas opostas: o filósofo quer desvendar a verdade, o artista quer permanecer na ilusão. O filósofo, se chegar efetivamente à verdade, morrerá arrebatado por ela. Assim, a arte, mantendo a ilusão, mantém também a condição necessária para a vida. O filósofo, ao tentar acordar o homem de suas ilusões corre sério risco de cair em ilusões maiores ainda como, por exemplo, achar que possui a verdade. “A arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como última meta, — o aniquilamento. —”³⁰

Uma vez que a verdade é inalcançável para o homem a pergunta que ainda precisa de resposta é de onde vem o impulso para a verdade, esta vontade que move o homem em direção a buscar explicações para tudo e achar que as tem? Essa pergunta começa a ser respondida entendendo o surgimento da verdade como necessidade e criação humana, e se completa com o fato do homem se esquecer que a criou e, portanto, passar a acreditar nela.

²⁸ Nietzsche. “Ensaio teórico sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

²⁹ Ibid.

³⁰ Id. “Sobre o phatos da verdade”, em “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”.

A verdade nasce a partir da necessidade que o homem tem de, para viver em sociedade, fixar algumas coisas a fim de limitar a guerra de todos contra todos e tornar sua existência possível. A primeira destas coisas a ser fixada é a paz. Uma sociedade, para proporcionar uma melhor conservação e desenvolvimento do homem, tem a paz como condição de existência. Essa paz não é um conhecimento é uma fixação, uma criação. Mas deve ser aceita como verdade para tornar a sociedade possível. Assim aparece também a linguagem. O uso das palavras fixa as designações e, a partir daí, são consideradas verdades. Surge, então, o caráter moral da verdade e da mentira. Ser verdadeiro é usar as designações corretamente e, ser mentiroso, é usar as designações aceitas para fazer algo irreal passar como real. “A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade; é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social; é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens”³¹. O que o homem quer, então, não é propriamente a verdade, mas os efeitos benéficos da verdade. Quer sua conservação enquanto espécie e ela só é possível através da criação de ilusões que, tornadas verdade, possibilitam a vida. O homem precisa da verdade para viver, mas esta verdade é uma ilusão por ele próprio criada. O conhecimento da “verdadeira verdade” o mataria. Diante desta análise da verdade como algo que foi criado entende-se que “as condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas ou, mais precisamente morais”³². O problema da linguagem então, não é mais o da verdade, mas o da veracidade. Uma vez que a verdade não é alcançada e seu uso é uma convenção social que traz consigo uma carga moral, a questão muda de foco. Não se trata mais de apreender a verdade com as palavras, trata-se de bem construir um conceito, de bem metaforizar, de bem figurar a realidade. O importante é a adequação do conceito para que bem expresse algo. Interpretar a realidade, mas não buscar alcançá-la. Ao entender a ilusão como necessária à vida e, a partir daí, criticar o caráter moral que valoriza a verdade acima da mentira, Nietzsche se coloca em um ponto extramoral.

O homem, pelo uso do intelecto, cria convenções como a paz e a linguagem a fim de se conservar. O uso de tais convenções as fixa e as tornam verdades. Mas o que são estas convenções da linguagem? Sendo elas que fixam o

³¹ Machado. “Nietzsche e a verdade”, pág. 43.

³² Ibid., pág. 41.

verdadeiro e o falso, serão então testemunho do conhecimento? Será que é possível chegar ao conhecimento pela linguagem? A relação entre linguagem e conhecimento torna-se central agora.

Para Nietzsche a palavra não nos dá o entendimento do que uma coisa efetivamente é. A palavra é apenas uma representação sonora de uma excitação nervosa. Com ela não podemos dizer nada sobre aquilo que representa. Dizer: “A pedra é dura”³³ não nos dá conhecimento sobre a pedra. Dizer que “a pedra é dura” é uma verdade, uma vez que dizer que “a pedra é mole” seria uma mentira, mesmo assim, tudo não passa de arbitrariedade humana e não é conhecimento. É, antes, um uso adequado das convenções aceitas. A linguagem ganha uma forma rígida de ser usada e, a partir daí, expressa algo que passa a ser aceito como verdade. Usando-a de outra forma, será considerada mentira. A excitação causada por algo duro é subjetiva, humana e a palavra não é capaz de transmitir um real conhecimento sobre a sensação a qual se refere. Figuração da realidade pela linguagem. Criam-se imagens da realidade, mas não a captamos. O homem se engana ao acreditar que as palavras oferecem algo mais do que uma aparência das coisas. Assim, as palavras designam a relação do homem com as coisas e não as “coisas em si”. Essa “coisa em si” seria a “verdade pura e sem desdobramentos”³⁴. Ao invés disso, as palavras são apenas metáforas das coisas. Com o termo metáforas, Nietzsche não quer indicar uma figura de linguagem específica, quer chamar a atenção para que todas as palavras são, na verdade, figuras de linguagem. Assim, não existe palavra própria, todas são impróprias, uma vez que são apenas arbitragens humanas sobre as coisas. Com as palavras, achamos saber algo sobre as coisas, mas na verdade temos só metáforas.

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

³³ Nietzsche. “Ensaio teórico sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

³⁴ Ibid.

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

Em seu livro intitulado “*Genealogia da moral*”, Nietzsche fala da origem da linguagem como um direito que os homens senhores de sua própria vontade tinham de criar nomes. A linguagem aparece como “expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”³⁵. A criação é característica de homens fortes, que são capazes de afirmar sua vontade, liberando todo seu potencial criativo. Essa característica se reflete na linguagem também, onde o homem tem o poder de nomear. Tal situação demonstra o caráter arbitrário da linguagem, ao contrário de um caráter apropriado das palavras às coisas.

Outro sintoma do caráter arbitrário da linguagem é a supressão da diferença para a formação de um conceito. O conceito suprime o que é particular em nome de uma generalidade. Uma folha nunca é igual à outra, ainda que sejam da mesma espécie. Entretanto, são todas designadas como folhas. O princípio de identidade unifica todos os singulares em um só. Trabalho ilógico da metáfora: identifica o não idêntico. Ao mesmo tempo, tal abstração é necessária, pois o homem não seria capaz de guardar, ou talvez, de criar nomes para cada coisa. Esta generalização aparece como necessária à linguagem. Isto quer dizer, então, que, por mais que se entenda o que alguém quer dizer quando fala de uma folha, continua-se sem ter o verdadeiro conhecimento sobre o que é uma folha. A simples palavra ou o estudo da folha por intermédio de conceitos continua nos dando apenas uma noção superficial sobre a folha. Dentro desta compreensão, a mentira é constitutiva do conhecimento e não um erro.

Já foi dito que a verdade é uma criação humana, mas se é assim, como podemos crer na verdade? O instinto de verdade torna-se um instinto de *crença* na verdade. O homem não tem a verdade, mas acredita tê-la. Como? Porquê? “É somente graças à sua capacidade de esquecer que o homem pode chegar a crer que possui uma ‘verdade’”³⁶. O homem esquece que sua linguagem é uma criação arbitrária e subjetiva, esquece que foi ele quem criou a verdade e passa a acreditar

³⁵ Nietzsche, “*Genealogia da moral*”, I, 2.

³⁶ Id. “Ensaio teórico sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

nela. A verdade está fora do alcance da linguagem, mas após um longo período de prática, os homens passam a crer que é possível chegar ao seu conhecimento pelo uso de metáforas. É por esquecer que a linguagem é uma convenção, que tem por objetivo tornar a vida possível, é por esquecer que não chegará à “coisa em si”, que o homem pode crer que tem a verdade. Sobre a verdade das coisas, este “em si” inalcançável da natureza, o homem cria artisticamente metáforas que representam essas coisas, mas não são as coisas. O homem transpõe a natureza em conceitos e cria a ciência e a lógica. Mas os conceitos não são a verdade das coisas, são criações. Somente por esquecer que são criações, pode o homem crer que a ciência e a lógica atingem a verdade. A lógica funda-se, portanto, em um elemento ilógico, a metáfora. “A lógica não é mais que a escravidão aos liames da linguagem”³⁷. O homem ergue sobre suas metáforas um enorme arcabouço teórico com o qual pretende ter conhecimento do mundo. Com o conceito, acredita ter a verdade. Mas se a verdade está no conceito, ela desapareceria se também desaparecesse o homem. A verdade, tal qual o homem acredita ter, depende dele para existir. Toma-se o homem como medida de todas as coisas, como centro do universo e, a partir daí, diz-se que suas relações com as coisas são o conhecimento e a verdade. No entanto, a verdade é independente do homem. Mas ele se esqueceu disto. Esquece de suas criações metafóricas e as entende como se fossem as próprias coisas. A metáfora fixada por seu uso convencional torna-se verdade. A partir daí, o homem se vê obrigado a usá-la de acordo com o costume, ou seja, se vê obrigado a mentir de acordo com uma convenção. Pois a metáfora é antes uma mentira que uma verdade. Com base neste sentimento de obrigação, nasce uma tendência moral à verdade. Obrigação moral de mentir conforme uma convenção aceita pela sociedade. Para Nietzsche, não é possível, então, uma relação de conhecimento entre o sujeito e o objeto. A única relação possível, quando muito, é uma relação estética, uma transposição, o homem transpõe sua linguagem ao objeto.

Mas o homem precisa de sua ilusão para viver, precisa de sua construção teórica conceitual para ter alguma chance de sobrevivência. Precisa da verdade para edificar sua sociedade. “A verdade surge como uma necessidade social (...) Todas as virtudes nascem de necessidades. Com a sociedade começa a ser

³⁷ Nietzsche. “O livro do filósofo” (esboços #177).

necessária a veracidade, para que o homem não viva em eternos véus. A fundação dos Estados suscita a veracidade. O instinto de conhecimento tem uma fonte moral.”³⁸ Quando descobre que a verdade sobre a qual funda sua ciência é uma mentira, o homem corre sério risco de cair no niilismo. O niilismo aparece quando o homem descobre que a verdade não existe e, ao mesmo tempo, não é capaz de criar. Não acredita mais em nada.

A saída é entender que o que tornou possível a transfiguração das coisas em metáforas foi justamente um instinto artístico criativo. Esse instinto não se encontra domesticado pela rigidez dos conceitos, mas está represado por ela. No presente, as metáforas estão cada vez mais solidificadas e a capacidade artística de criação, com a qual o homem forjou sua própria linguagem, tem que procurar outros campos para se desenvolver. Estes novos campos são o mito e a arte. A arte dilacera o tecido regular dos conceitos e faz o homem acreditar que está sonhando. A arte usa antigas metáforas em novas situações e reapresenta o mundo. Os conceitos, ao contrário, criam um mundo regularmente estruturado, definem o que é verdade e o que é mentira. Dizer, por exemplo, que uma árvore fala é um absurdo conceitual. Embora “árvore” e “fala” sejam apenas palavras, tal construção soa absurda e seu pronunciante será logo desacreditado pelos demais. Mas na arte, uma árvore pode, não só falar, como fazer o que quiser. A arte é livre da obrigação moral de obedecer às convenções da linguagem. A arte é uma ilusão, uma mentira, mas é uma mentira que sabe de seu caráter ilusório. Por isso é mais sincera do que a ciência. Esta, por sua vez, também é uma ilusão, mas acredita ser verdade. A ciência e o conhecimento são mentiras que esqueceram que o são. O mito também é capaz de se confrontar com o mundo rígido dos conceitos. Em um povo com crenças em mitos, tal como os gregos antigos, não só o que estiver ordenado pelos conceitos é real, pois os deuses estavam presentes na vida do grego e tudo poderia acontecer, não existindo absurdo. Uma árvore poderia falar, bastando um que um Deus a fizesse falar.

Nietzsche aponta, então, dois tipos de homens: o homem racional e o homem intuitivo. Estes dois homens representam duas maneiras distintas de se encarar a vida. O primeiro a encara com frieza e prudência, buscando nos conceitos e nas abstrações a verdade, a segurança. O segundo se aproxima do

³⁸ Nietzsche. “O livro do filósofo”, # 91.

artista e toma a vida como aparência e beleza. Tem a sensibilidade mais aguçada e o simples fato de viver já lhe traz felicidade sem que precise acreditar na verdade. Hoje, está esquecido o dom de inventar que caracteriza este último tipo de homem. Seu instinto criador foi deslocado para um instinto de verdade. Perdeu-se a capacidade de criar. Não se cria mais. As verdades foram criadas e estão guardadas pela linguagem que já não cria mais, apenas conserva. O filósofo, como médico da cultura e da civilização, chama a atenção para o que deve ser lembrado, mas também para o que deve ser esquecido, abrindo caminhos para a criação.

1.6) Verdade e mentira

Ao criticar a valorização da verdade mais do que da mentira por parte de nossa cultura, Nietzsche deixa claro que, mais importante do que ser verdadeiro ou falso, é engrandecer ou diminuir a vida. Este é seu critério. Foi mostrado que mentiras são necessárias para a existência do ser humano e de sua sociedade e que estas mentiras são muito bem aceitas quando satisfazem tais exigências. O homem não pode viver sem suas criações, ele necessita de ilusões. Desta forma, fica claro que a valorização da verdade acima da mentira não passa de um preconceito que se funda, antes de tudo, na crença de que é possível se ter a verdade. Com esta crítica, Nietzsche põe em questão o valor dos valores, coloca em xeque o valor da verdade, é isto que ele quer criticar. “O problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente — ou fomos nós a nos apresentar diante dele?”³⁹ Se a aparência tem um valor maior para a vida do que a verdade, então ela é preferível esta. “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deve atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida.”⁴⁰ A falsidade de algo não serve como argumento contra este algo, para Nietzsche, como já foi dito, é mais importante saber se este algo engrandece ou diminui a vida. A comprovação sobre a verdade de algo não é tão importante, pois uma mesma coisa pode ser usada a favor ou contra a vida e tanto faz se ela é verdadeira ou não. Por exemplo: a ciência — aqui entendida como uma forma de interpretação humana sobre as

³⁹ Nietzsche. “Além do bem e do mal”, 1.

⁴⁰ Ibid., 2.

coisas, portanto como uma construção, uma ilusão, e não uma verdade; — a ciência pode ser usada a favor da vida, quando se entende como criação e não busca a supressão da vontade com sua racionalidade; ou, ao contrário, a ciência como manifestação do ideal ascético que busca corrigir a vida, como se houvesse algum erro. Para Nietzsche, o que dá valor a ciência não é o fato de ser verdade ou mentira e sim, o fato de engrandecer ou diminuir a vida.

“A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; (...) A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; (...) querer renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”⁴¹

A busca dos filósofos em afirmar suas teorias como verdades demonstra, para Nietzsche, não um impulso para o conhecimento, e sim um outro impulso mais básico, a vontade de potência. Para Nietzsche, o desejo de uma filosofia de se tornar a única verdade demonstra, apenas, o caráter de tudo aquilo que vive, isto é, seu desejo de ser cada vez mais, maior, mais potente. “Portanto, não creio que um ‘impulso do conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento. (...) Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar.”⁴² Em outra passagem completa: “filosofia é este impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder”⁴³.

É interessante notar o relacionamento que Nietzsche demonstra existir entre a verdade e a moral. Isto é, a verdade é considerada pela tradição como boa em si e a mentira é considerada como má em si. Quando Nietzsche diz que esta concepção é um preconceito, está chamando atenção para o fato de que não existe bom ou mal em si, é preciso sempre um critério em relação ao qual se avalia algo. Se a verdade é considerada como boa, é somente a partir de um critério específico. O que o filósofo está propondo é que este critério seja a vida. Além disso, a

⁴¹ Nietzsche. “Além do bem e do mal”, 4.

⁴² Ibid., 6.

⁴³ Ibid., 9.

verdade não é algo fácil de se atingir, ao contrário, ao homem está facultado apenas um saber perspectivo e um ajuizamento sempre parcial, de maneira que a posse da verdade não pode passar de uma crença e, ainda por cima, preconceituosa. Entre verdadeiro e falso não há sequer oposição, há apenas uma diferença de grau. Quebrando o dualismo que caracterizou o pensamento filosófico até então, Nietzsche abre espaço para a diferença entre os pensamentos, sem julgá-los.

“Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo — também da sua ‘verdade’ não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’?”⁴⁴

Por fim, a crítica de Nietzsche se dirige mais contra o dogmatismo do que contra a verdade. Uma filosofia que se coloque como a única verdade é necessariamente excludente e autoritária. Tal prepotência, de achar que se possui a verdade, aparece também como mau gosto de filósofos que não se incomodam em ver qualquer pessoa praticando seus valores. Falando do que deseja dos filósofos do futuro coloca: “Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.”⁴⁵ Nietzsche abre a possibilidade de que verdades existam em lugar da Verdade. Ao se aceitar mais de uma verdade, se aceita também, mais de uma racionalidade e mais de uma vontade.

1.7) Vontade de potência e pensamento racional

Uma vez entendida a posição de Nietzsche ao lado da ilusão, da mentira, da vontade e da arte contra a exclusividade da verdade e do conhecimento racional e científico, por acreditar que o que realmente enriquece e fortalece a vida são os afetos e não a razão, torna-se interessante um pequeno estudo mais detalhado

⁴⁴ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 34

⁴⁵ Ibid., 43.

daquilo que o filósofo chamou “vontade de potência”, pois para Nietzsche: vida é vontade de potência. Entretanto, o próprio filósofo nos alerta para a dificuldade que se encontra ao tentarmos saber mais sobre este impulso tão importante chamado vontade. “Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; (...) Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade (...)”⁴⁶ Desta forma, tentarei seguir ao máximo neste capítulo as trilhas deixadas por Nietzsche.

Nietzsche suprime a oposição entre pensamento racional e vontade, indicando que até mesmo no pensamento racional a vontade está presente, e talvez até como a parte mais importante. A vontade, ao invés de ser algo que possa ser facilmente apreendido pelo estudo racional de uma ciência, é antes, a vontade afetiva de um animal-homem, onde até mesmo o pensamento racional é guiado e conduzido por instintos.

“(...) a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensar filosófico; (...) ‘estar consciente’ não se opõe de modo decisivo ao que é instintivo — em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.”⁴⁷

O pensamento não pode ser separado do querer, ele está diretamente ligado à vontade de potência, assim como o sentir. Desta forma, demonstra-se que a vontade é uma pluralidade de sensações, e que, como característica fundamental da vida, se liga a todas as suas manifestações.

“(...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, (...) Portanto, assim como o sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; — e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.”⁴⁸

⁴⁶ Nietzsche, “Além do bem e do mal”, 19.

⁴⁷ Ibid., 3.

⁴⁸ Ibid., 19.

Não se pode separar, em um ser humano, a sua razão de sua constituição fisiológica, como diz Nietzsche. Tudo neste homem funciona de acordo com esta constituição, que, em última análise, é a união do plano psíquico, com o físico, com o sensitivo, com o racional, enfim, o homem como uma pluralidade de afetos e impulsos que são, ao mesmo tempo, indissociáveis uns dos outros, sem constituírem a unidade de um “sujeito”. Havendo a *mistura* de razão e vontade, por exemplo, não se chega de forma alguma a um sujeito único, mas a inexistência deste sujeito também não permite sua fragmentação em categorias separadas. Esta é a fisiologia de Nietzsche. Por isto, privilegiar a razão, em detrimento da vontade, é desconhecer que na própria razão existe muito de vontade e que a aceitação de ambas as características como humanas, indissociáveis e, portanto, necessárias é o que pode engrandecer verdadeiramente a vida. É a partir da compreensão de ser humano que Nietzsche buscará engrandecer a cultura.

1.8) Vontade de potência e o corpo humano

O trecho que se segue foi escrito com base no livro de Scarlett Marton “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, onde a autora apresenta um profundo estudo sobre o conceito, trazendo inclusive as referências biológicas que podem ter influenciado Nietzsche na construção do mesmo.

A vontade de potência aparece, inicialmente, não como algo apenas humano, mas como característica básica de todo ser vivo. Neste movimento são encontradas resistências que nada mais são do que outra vontade de potência atuando em sentido contrário. Desta forma, seu exercício deflagra um combate entre todas as células de um corpo, por exemplo. A vontade de potência age em cada célula e, quando age, encontra resistência em outras células. Esta luta trava-se dentro do corpo do ser vivo, onde uma célula ora ganha e submete as outras à sua vontade, ora perde e, então, é submetida à vontade de potência da mais forte. O prazer vem de quando a vontade de potência ultrapassa obstáculos, o prazer de tornar-se senhor. E o desprazer se encontra nos entraves, quando a vontade de potência encontra resistências. O corpo humano aparece como combate entre diversos elementos discordantes.

“É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável. Efetivando-se, faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausas ou fins possíveis. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence — durante algum tempo. A luta propicia que se estabeleçam hierarquias. É assim que o filósofo explica o aparecimento das funções orgânicas.”⁴⁹

O sujeito, ou aquilo que entendemos como tal, não constitui uma unidade, é antes uma multiplicidade constituída de “numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si”⁵⁰. A vontade de potência se encontra como força principal em cada um destes organismos, por isto lutam entre si. A vitória temporária de alguns, força os outros à submissão, o que nos dá um caráter aparente de unidade. Essa luta incessante faz com que, a cada momento, uma força diferente se sobressaia. Assim, a cada momento, o “sujeito” muda, o sujeito é, na verdade, vir-a-ser, pois a cada momento altera-se a correlação de forças. “Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser (...)”⁵¹. Desta forma não há sujeito por trás da ação. Não cabe a ele exercer ou não sua vontade. Quando a vontade é mais forte que as resistências a ação é natural, faz parte da vontade o seu exercício em ato. “Ao contrário do que supõe a ‘teoria psicológica’, o sujeito não é o executor da ação e sim o seu ‘efeito’”⁵². Erramos quando culpamos a vontade que manifesta toda sua força agindo, como se lhe fosse possível ter agido diferente ou não ter agido. Erramos também ao interpretar a vontade fraca como virtuosa por se abster daquilo que ela não pode. Estes erros ocorrem a partir da pressuposição da existência de um “sujeito livre” que “decide conscientemente” o que fazer. Porém, como a vontade de potência atua em cada microorganismo, os seres mais complexos, como o homem, aparecem tomados por diversas vontades diferentes que se encaminham em diversos sentidos diferentes. A ação é apenas o resultado da luta entre as vontades de um corpo. “Procede por redução quem descuida de que a vontade tem diversas direções e,

⁴⁹ Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 42.

⁵⁰ Ibid., pág. 43.

⁵¹ Ibid., pág. 44.

⁵² Ibid., pág. 46.

por generalização, quem desconsidera que ela atua nos elementos mais ínfimos do organismo.”⁵³ O que vemos, por fim, é o resultado do combate, e que, por isto, nos aparenta uma unidade.

Nietzsche traz também, junto com a discussão sobre a vontade, a questão do prazer e do desprazer. Devido ao caráter da vontade de potência, o prazer é causado pela superação de obstáculos e o desprazer pela sua não superação, ou pelo fato de ser superado por outra vontade mais forte. A vontade, querendo se tornar cada vez mais forte, se compraz com as vitórias e sofre com as derrotas. Não é em busca do prazer que age a vontade, é em busca de seu crescimento. O prazer aparece então, como consequência da vontade e não como causa. “O prazer não é sua meta nem sua causa; ele a acompanha, decorre de seu exercício.”⁵⁴ A vontade não possui metas ou objetivos teleológicos. Possui apenas a característica de tender sempre para uma maior potência, tudo o mais decorre desta característica.

A luta que caracteriza a vida não aparece como luta por conservação, como propôs Darwin. A conservação é que decorre da luta, mas esta acontece devido à superabundância de vida. Se vida é vontade de potência, e vontade de potência é o caráter intrínseco daquilo que é vivo de querer sempre mais, temos que, da superabundância de vida, isto é, da mais plena e forte vontade de potência, decorre também a mais árdua das batalhas. A vontade de potência superabundante se exerce sobre outras vontades de potência gerando a luta e o movimento característico da vida. Lembremos que esta luta ocorre mesmo no interior de um mesmo organismo, e a vitória de um implica em submissão, mas nunca em aniquilamento, do outro. “A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e sobretudo envolve os vários elementos que constituem cada um deles. Deflagrando-se entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes.”⁵⁵

⁵³ Marton. “Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos”, pág. 47.

⁵⁴ Ibid., pág. 51.

⁵⁵ Ibid., pág. 61.

1.9) Vontade e tipos de moral

A partir da compreensão da vida como vontade de potência, Nietzsche distinguirá entre dois tipos de moral que decorrem da força desta vontade e da maneira como os homens se relacionam com ela. A afirmação da vontade é o que caracteriza o homem forte, sem necessariamente ter feito bem a alguém. Essa forma de agir faz com que esses homens criem seus próprios valores, não lhes importando sua utilidade para outros. Estes intitulam a si próprios como “bons” — são afirmativos. Os que são incapazes de se afirmar são submetidos à vontade dos mais fortes — são os homens de vontade fraca. “Quem tem poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau.”⁵⁶

A idéia de que o que é bom é algo não egoísta, que faz bem a alguém, decorre de uma valoração onde o bem é entendido como melhor que o mal. Nietzsche vê aí um juízo moral, pois o ser humano pode ser tanto bom quanto mal. Criticando a falta de espírito histórico dos historiadores da moral de até então e, para buscar o significado original dos conceitos de bom e ruim, assim como bem e mal, se inicia a genealogia. A esse respeito escreve:

“(...) o juízo “bom” *não* provém daqueles que fizeram 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, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *phatos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade”.⁵⁷

A partir desta diferença fundamental no tocante à força que a vontade tem de se afirmar, cria-se o que o filósofo chamou de *phatos da distância*, que é justamente o sentimento de superioridade que os homens de vontade forte sentem por serem senhores de si mesmos e capazes de fazer aquilo que querem.

Quando Nietzsche escreve “superiores em posição e pensamento”, mostra que esta capacidade de criação e afirmação, que caracteriza a moral nobre, tem

⁵⁶ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 45

⁵⁷ Id., “Genealogia da moral”, I, 2

ligação com a posição social que as pessoas possuidoras dessa moral ocupavam. Tal idéia é confirmada mais adiante ao se analisar, 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’ transmudar-se finalmente em ‘ruim’.”⁵⁸

Os poderosos, devido a posição social que ocupavam, eram capazes de dar ordens, de mandar, de controlar os menos poderosos. Esta situação fazia das pessoas desta classe as únicas realmente livres. Por isso, eram capazes de criar. Não havia coerção para eles, ao contrário, eram os que coagiam, submetiam os mais fracos à sua força. Dentro deste contexto, suas vontades, até mesmo por não existir alguém para reprimi-las, poderiam expressar-se livremente. A moral do homem poderoso era uma moral forte, pois este possuía espaço para afirmar sua vontade. Diante desta liberdade não se estranha que tenham se autodesignado como bons. Nietzsche diz que, geralmente, os nobres designavam a si mesmos simplesmente segundo sua superioridade no poder ou em posses materiais de riquezas⁵⁹. Mas não é a isso que Nietzsche se refere quando chama alguém de forte ou fraco, senhor ou escravo. É justamente o “*traço típico do caráter*”⁶⁰ que interessa diretamente a Nietzsche. Traço este que tem origem nas relações sociais, mas que ganha dimensão e instaura a moral, que é justamente o que o filósofo quer estudar. A partir daí, Nietzsche cria os tipos de moral com os quais irá trabalhar: o homem forte que possui uma moral de senhor e o homem fraco que possui uma moral de escravo. O que é importante notar é que as principais doenças da humanidade hoje, as doenças psicológicas como ressentimento, má consciência, culpa e o niilismo são conseqüências de uma vontade que não se exterioriza.

⁵⁸ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 4

⁵⁹ Ibid., I, 5

⁶⁰ Ibid., I, 5

Diante de tamanha superioridade em poder, estes homens passaram também a se considerar com espiritualmente superiores, membros de uma categoria de homens melhores. Em geral, esta classe (ou casta, para usar o termo do autor em “*Genealogia da Moral*”) politicamente preeminente também é a casta sacerdotal, ou seja, possui também a preeminência religiosa e espiritual. Constituindo, a partir daí, dois tipos de aristocracia: a guerreira, cujas atividades envolvem o uso da força e do movimento como guerra, caça e dança dentre outros e a aristocracia sacerdotal, cuja natureza menos ativa de suas práticas os tornam antagonistas do outro grupo aristocrático. Nietzsche aponta que este grupo aristocrático sacerdotal se desenvolverá, justamente, em oposição ao aristocrata guerreiro, constituindo seu pior inimigo. Mas não por ser mais forte que o guerreiro e sim “porque são os mais impotentes”.⁶¹ Todo o ódio do sacerdote nasce devido a esta impotência de sua vontade fraca em se afirmar. Tem-se aqui, o exemplo de uma nobreza social que não é mais moral.

O guerreiro baseia seu juízo de valor na força física. O sacerdote, por não dispor de tal força, desenvolve mais seu intelecto. O guerreiro faz o que quer. Já o sacerdote, passa a odiar o guerreiro por este ser mais forte. E, a partir daí, moverá uma guerra de vingança contra ele. O fraco olha para o forte com ressentimento, quer que os fortes paguem um dia pela sua força. Desejam que, em algum dia, ainda que em outra vida, possam castigar os fortes pelos seus atos de força. Buscam fazer com que eles se envergonhem de sua felicidade. O sacerdote se vinga da força do guerreiro promovendo uma transvaloração dos valores nobres. O amor a si do nobre guerreiro transforma-se em amor ao próximo, em negação de si mesmo. A partir daqui, cria-se os dois tipos de moral: a *moral escrava ou plebéia* nasce de um não a um outro, a um de fora. Sua identidade se dá a partir da negação do outro. Enquanto que a *moral nobre* é uma afirmação de si, um sim à sua própria vontade. “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.”⁶² Por isto, Nietzsche diz que o amor nasceu do ódio⁶³. O amor ao próximo, como negação de sua própria vontade, pregado

⁶¹ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 7

⁶² Ibid., I, 10.

⁶³ Ibid, I, 8.

enquanto moral de virtude aparece, na verdade, a partir do ressentimento que a aristocracia sacerdotal tinha da aristocracia guerreira, por esta ser mais forte do que aquela e capaz de afirmação da própria vontade. Assim, o guerreiro passa a negar sua própria força e a avaliar a fraqueza como virtude. Com essa inversão os sacerdotes conseguiram fazer do homem de moral forte um homem culpado, um homem que se envergonha de seus instintos e de sua força. Esta força se desliga daquilo que ela pode e já não é mais força, é fraqueza. Seus valores foram invertidos: a força e a vontade que se afirmavam boas e divinas se transformaram, agora, em uma moral baixa onde: “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são os bons, (...) os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança — mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão eternamente os desventurados, malditos e danados!...”⁶⁴

É importante salientar que, com já foi dito anteriormente, estas observações se referem a traços típicos do caráter, sendo, então, que os homens de moral nobre, aqueles capazes de afirmar a própria vontade, aqueles nos quais a vontade, ao nascer, já se manifesta em ato, passam, com esta inversão moral, a se envergonharem de seus instintos, de suas vontades, não mais as realizam, pois não possuem tal força, estão atados a uma moral que valoriza a fraqueza como virtude e que taxa a vontade que se manifesta como algo mal. Os fortes tornam-se culpados por realizar aquilo que a vontade quer, por ser quem são. Esta inversão mostra que o ressentimento do sacerdote se tornou capaz de criar valores se tornando perigoso, pois os valores por ele criados são valores que negam a vontade e a vida. A moral do ressentimento não afirma seus valores, antes nega os valores nobres. Logo, é reativa.

Nietzsche diz que os instintos de reação e ressentimento conseguiram domesticar o homem. Não tememos mais o homem, pois este teve sua vontade adestrada. Sua vontade foi separada do que ela pode. Vivemos em uma sociedade decadente. Tal feito foi realizado pelas religiões, que para Nietzsche pregam a fraqueza moral. Nossa cultura, entretanto, ao invés de se opor a este movimento, acaba hoje por confirmá-lo e ajuda a transformar o homem em um animal cada vez mais fraco.

⁶⁴ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 7.

“Supondo que fosse verdadeiro o que agora se vê 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, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura; (...) Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à cultura!”⁶⁵.

O instinto do ressentimento foi o causador da vitória da moral escrava. A cultura contemporânea tem o papel de adestrar o homem, este não mais se afirma. Esta cultura trabalhou muito tempo no objetivo de fazer com que o homem seja capaz de negar a própria vontade. Seus instintos básicos são suprimidos por uma cultura que os controla, os limita, os normaliza, como diria Foucault. No entanto, desta forma, o homem nega a si mesmo, reprime sua vontade e esta se volta contra ele. O homem se tornou fraco, incapaz de ousar, pois teve sua vontade controlada. O homem de nossa cultura é o homem que não se afirma. Este homem não causa admiração. Conviver com este homem não nos agrada, ao contrário, nos cansa. O niilismo é justamente o cansaço que sentimos diante de um homem tão impotente, tão fraco, com vontade de nada. “(...) junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que existe ele. A visão do homem agora cansa — o que é o niilismo senão isto?... Estamos *cansados* do homem...”⁶⁶ Essa é a vitória da moral escrava. Os fortes agora se tornaram fracos devido a uma mudança de valores morais. Houve um falseamento no modo de entender a vontade, e somente assim foi possível tamanha inversão de valor. A vontade que se manifesta em ato passa a ser considerada culpada, como se pudesse não ter agido, e a fraqueza que não se afirma é tida como virtude, como se escolhesse não agir. Este erro, como já foi visto, se deve ao fato de entender a vontade como tendo sido determinada por um sujeito. “(...) como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção

⁶⁵ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 11

⁶⁶ *Ibid.*, I, 12.

acrescentada à ação — a ação é tudo”.⁶⁷ Isto só é possível graças à sedução da linguagem, sendo apenas um jogo de palavras, uma maneira como se constroem as frases. Na verdade, não há distinção possível entre a força e suas expressões, a força já é a ação. Porém, a moral escrava precisa postular a existência do livre arbítrio, pois sem ele, a vontade que se afirma não pode ser tachada de culpada.

“Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a Terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e seu ser-assim como *mérito*.”⁶⁸

Para Nietzsche “Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto”⁶⁹. E se a humanidade ainda não aceita esta tese é “por medo das conseqüências”⁷⁰.

1.10) Teoria da completa irresponsabilidade

Ao entender que o homem bom não é aquele que faz o bem, e sim, aquele que faz o que tem vontade, abre-se a possibilidade para um mundo sem uma moral universal, isto é, sem valores que obrigatoriamente valham para todos. Isto é muito diferente de todas as filosofias anteriores que sempre se reservaram o direito de julgar o que é certo e errado e, a partir daí, estipular como todos deveriam agir. Nietzsche propõe que a escolha do valor dos valores pertença a cada um, pois a hierarquia dos valores muda ao longo da história. Temos, por exemplo, um período em que a vingança era mais valorizada do que a justiça. Hoje, valorizar a vingança é ser imoral. Mas é imoral apenas por não estar de acordo com os valores mais aceitos de sua época. São estes valores, que são mutáveis, que determinam o que é moral e imoral. Ser imoral, portanto, é apenas

⁶⁷ Nietzsche, “Genealogia da moral”, I, 13

⁶⁸ Ibid., I, 13.

⁶⁹ Id., “Humano, demasiado humano”, 39

⁷⁰ Ibid., 39

agir conforme valores que não são os mais valorizados naquele período. “Mas a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual.”⁷¹ Para Nietzsche isto pode ser apenas um sinal de atraso cultural, onde se continua dando mais valor a algo que a humanidade, em sua maioria, já desvalorizou. Esta diferença é uma diferença apenas de grau e, por isto, não se podem impor valores a ninguém. Além disto alerta: não é a moral que estabelece a hierarquia dos valores, é a determinação do valor dos valores que estabelece a moral.⁷²

A própria crueldade, que alguns homens ainda hoje insistem em preservar, é entendida como um sinal de atraso cultural. Mas, justamente por representar estágios passados da humanidade, os homens não podem ser culpados por isto. “Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas(...)*”⁷³. A história do homem é marcada pelo uso da violência, (tema que será mais bem desenvolvido no próximo capítulo) por isto, não se pode culpá-lo por ainda guardar resquícios deste período. “Eles [os homens cruéis] mostram o que nós *fomos*, e nos infundem pavor, mas eles próprios são tão responsáveis como um pedaço de granito é responsável pelo fato de ser granito.”⁷⁴ Neste contexto, ser moral significa estar ligado a uma tradição, significa agir conforme ela quer. Desta forma, busca-se a conservação da comunidade. Ao agir fora do que ela estipule, o peso de ser imoral logo cairá sobre o indivíduo. O chamado “espírito livre” é aquele que não se incomoda com o peso desta moral. Ele age de acordo com seu próprio julgamento de valores, e não conforme as pessoas de seu tempo esperam que ele aja. “É chamado espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo.”⁷⁵

⁷¹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 42

⁷² Ibid., 42

⁷³ Ibid., 43

⁷⁴ Ibid., 43

⁷⁵ Ibid., 225

E, caso haja o receio de que esta proposta venha a justificar atitudes injustas, Nietzsche entende que todo julgamento é injusto, inclusive o de um homem sobre si mesmo. “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente, e portanto são injustos.”⁷⁶ Não há algum tipo de medida que possa ser usada universalmente, e nossas próprias medidas são fluidas e variáveis. O homem que age visando o bem não tem a certeza de que esta atitude é realmente boa, ela será, no máximo, justificada por um advento moral, o que não garante sua justiça. E se uma atitude má promover um maior engrandecimento da vida do que uma atitude boa? Isto não seria um motivo para agir de maneira má? Diante da impossibilidade de se apreender completamente algo, qualquer julgamento será incompleto e, portanto, arbitrário. Entretanto, o homem precisa de seus julgamentos para viver e por isto será necessariamente injusto. É impossível julgar corretamente, mas é igualmente impossível o homem tomar alguma atitude sem julgá-la proveitosa ou não para si. Logo: “De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência”⁷⁷. A impossibilidade de um agir puramente racional invalida a proposta de um agir moral. A irracionalidade da vontade e, ao mesmo tempo, sua força, fazem com que o agir do homem não possa ser colocado sob um julgamento. Até mesmo porque não existem critérios que não sejam arbitrários. Toda escolha de parâmetros para um julgamento é uma escolha puramente arbitrária, não existe nenhuma fonte da qual o homem possa tirar a garantia da justiça de seus critérios. Desta forma, a justiça só existe a partir da formulação arbitrária de critérios, e não como algo a priori, que só poderia ser metafísico. Assim, acreditamos que mesmo a razão é incapaz de servir de parâmetro para a moral, uma vez que nem ela é capaz de formular um preceito justo por si mesmo. Pois afinal, não existe justo por si mesmo. Esta seria uma compreensão metafísica que, como é característico deste modo de pensar, não leva em conta a história daquilo de que se propõe a pensar.

A justiça também tem sua história e, ao buscá-la, pode-se melhor compreendê-la. A justiça aparece onde há um conflito de interesses entre pessoas ou grupos (nações, comunidades, etc.) de força aproximadamente igual. “(...)

⁷⁶ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 32

⁷⁷ Ibid., 32

quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconseqüente para os dois lados, surge a idéia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça.”⁷⁸ A justiça nasce, portanto, a partir de uma valoração egoísta, que visa a autoconservação. Ao esquecer-se desta finalidade inicial, tem-se a impressão de que as ações altruístas, devido ao benefício que promovem, é que são as ações justas. Mas a compreensão da justiça como altruísmo não é originária nem, tampouco, absoluta; ela está diretamente ligada a moral e a tradição. Já vimos que cada período tem diferentes considerações sobre aquilo que consideram como justo e bom. A vingança já foi tida como boa, hoje é o altruísmo que é considerado como tal. Ambos já foram considerados justos, o que atesta a mudança na valoração daquilo que é assim considerado. “‘Egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela.”⁷⁹ Se, anteriormente, a tradição moral pregava retribuir o bem com o bem e o mal com o mal, isto era justo; hoje, não fazer mal a outro é valorizado pela tradição e considerado como justo.

Mas desta forma não estaria arruinada a filosofia e a sociedade? Sendo o homem ilógico por natureza, incapaz de juízos justos, “é *possível* permanecer conscientemente na inverdade?”⁸⁰. Esta pergunta mostra apenas uma dificuldade do homem diante do conhecimento. Uma dificuldade de aceitar que suas criações morais, como a verdade e a justiça, o bem e o mal, o certo e o errado, não podem ser plenamente satisfeitas. Ao invés de se desesperar, o homem pode abrir mão desta moral, repensar sua humanidade, propor uma nova vida onde os instintos violentos não sejam apenas reprimidos, mas percam gradualmente sua força sob a influência deste conhecimento. Um novo mundo é possível a partir deste saber. Só assim pode o homem libertar-se dos grilhões que a moral hoje lhe impõe. Ao desaparecer a noção de dever, o homem deixa de tentar guiar seus atos por um dever racional e entende que, mesmo quando age de forma pensada e refletida, está agindo pela vontade. O que o homem entende que são os motivos de seu agir

⁷⁸ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 92

⁷⁹ Ibid., 96

⁸⁰ Ibid., 34

e a razão de suas supostas escolhas, é apenas a parte mais superficial a que temos acesso. Não é dada ao homem a total compreensão do por quê de seus atos. Ele apenas pensa que sabe o por quê. Assim, fica comprometida a teoria do livre-arbítrio, que Nietzsche critica. “Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico (...)”⁸¹.

Buscando a história dos chamados sentimentos morais, Nietzsche aponta para o fato de que, primeiramente, apenas as ações eram julgadas como boas ou más de acordo com suas conseqüências agradáveis ou desagradáveis. Aos poucos se acredita que os motivos de tais ações é que são bons e maus, e não mais as ações. Por fim, qualifica-se todo o homem de bom ou mau.

“(...) tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma conseqüência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no livre-arbítrio.”⁸²

Esta compreensão suscita problemas imediatamente, como, por exemplo, a idéia de que o homem, por não ser responsável por suas atitudes, pode fazer o que quiser.

Entretanto, para Nietzsche não existe culpa em um assassinato, por exemplo, e “mesmo que houvesse uma; esta se acha nos educadores, nos pais, no ambiente, em nós, não no assassino — refiro-me às circunstâncias determinantes.”⁸³ As conseqüências de um assassinato são horríveis e, por isto, ele deve ser evitado. As punições, inclusive, fazem parte dos instrumentos da cultura. Mas isto não quer dizer que o assassino seja moralmente culpado. “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não

⁸¹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 18

⁸² Ibid., 39

⁸³ Ibid., 70

nos fazer este mal”⁸⁴. Com base nesse erro, julga-se o homem. Mas todas as atitudes são fruto da necessidade, não há culpa, não há responsabilidade, tudo é inocência. “Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das conseqüências.”⁸⁵ Esta postura de tentar restituir ao homem a inocência do vir a ser é mantida por Nietzsche até o final, como atesta estas passagens de um de seus últimos livros. “O indivíduo, visto pela frente ou por detrás, é um pedaço de destino, uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo o que advém e será.”⁸⁶ Ou “O homem *não* é a conseqüência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade.”⁸⁷

A recusa em atestar a impossibilidade do livre arbítrio pode ser, inclusive, um dos fatores pelos quais ainda exista tanta violência no mundo hoje. Uma vez que o homem é considerado livre para agir e não agir, tem-se uma justificativa para puni-lo. “Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de *querer punir e julgar*. (...) A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função do *querer-estabelecer-a-culpa*.”⁸⁸ Mas quando se desconsidera a hipótese do livre-arbítrio, a punição deixa de ser um método razoável e torna-se paliativo, controlador, mas ineficaz. O importante não é punir o infrator, e sim, criar condições para que os homens não se tornem infratores. O saber deve servir como guia para se compreender o homem e direcionar a cultura em prol do crescimento da humanidade, a fim de que ela não acabe diante da liberdade. Uma cultura sã é aquela onde o autoconhecimento é valorizado e cultivado, de forma que, aos poucos, as vontades mais nocivas vão deixando de fazer suas exigências. Cabe à cultura, portanto, preparar o homem, construí-lo, criá-lo de uma forma que os sentimentos benévolos sejam intensificados e os sentimentos violentos

⁸⁴ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 99

⁸⁵ Ibid., 39

⁸⁶ Nietzsche, “Crepúsculo dos ídolos”, Moral como contranatureza, 6

⁸⁷ Ibid., Os quatro grandes erros, 8

⁸⁸ Ibid., Os quatro grandes erros, 7

abrandados. É um processo histórico onde o objetivo da sociedade se torna o de criar grandes homens. Ao invés de fazer como nossa cultura contemporânea, que despreza o homem e o faz trabalhar como uma máquina, além de negar seu lado ilógico e sentimental. O processo de educação de um povo deve durar centenas de anos. Mas a velocidade com que se vive hoje torna tal meta algo quase inimaginável. “Essa agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; (...) Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. (...) Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo.”⁸⁹

⁸⁹ Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, 285