

**CAMILA PESSOA LOPES**

**O ESPÍRITO LIVRE EM NIETZSCHE**

**Fortaleza**

**2007**

**CAMILA PESSOA LOPES**

**O ESPÍRITO LIVRE EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Área de concentração: Conhecimento e linguagem

Orientador: Custódio Luís Silva de Almeida

**FORTALEZA**

**2007**

Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Área de concentração: Conhecimento e linguagem

Fortaleza, 3 de agosto de 2007.

**Banca Examinadora:**

**Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida**

**Prof. Dr. José Maria Arruda de Souza**

**Prof. Dr. Dilmar Santos de Miranda**

**Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros**

## *AGRADECIMENTOS*

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter possibilitado a minha dedicação a este trabalho.

E a todas às manhãs, às tardes e às noites que vivenciei nesse percurso.

*As coisas têm peso.  
Massa, volume, tamanho, tempo, forma,  
cor, posição, textura, duração,  
densidade, cheiro, valor, consistência,  
profundidade, contorno, temperatura,  
função, aparência, preço, destino,  
idade, sentido.  
As coisas não têm paz.*

*Arnaldo Antunes*

*Apenas no final do conhecimento de  
todas as coisas o homem terá conhecido  
a si mesmo. Pois as coisas são apenas as  
fronteiras do homem.*

*Friedrich Nietzsche*

## SUMÁRIO

*INTRODUÇÃO*, 11

*Capítulo I - O PESSIMISMO E O ESPÍRITO LIVRE*

1. Pessimismo romântico e pessimismo trágico, 15
2. A filosofia pessimista e a crítica ao sentido histórico, 19
3. A ruptura com o pessimismo de Schopenhauer, 25
4. Pessimismo dionisíaco e o espírito livre, 33

*Capítulo II - O PROBLEMA DA CIÊNCIA E DA CONSCIÊNCIA*

1. A consciência intelectual, 40
2. A história natural do espírito livre, 50
3. *Pequena razão e grande razão*, 64
4. O problema das convicções, 78

*Capítulo III - O CULTIVO DO ESPÍRITO LIVRE*

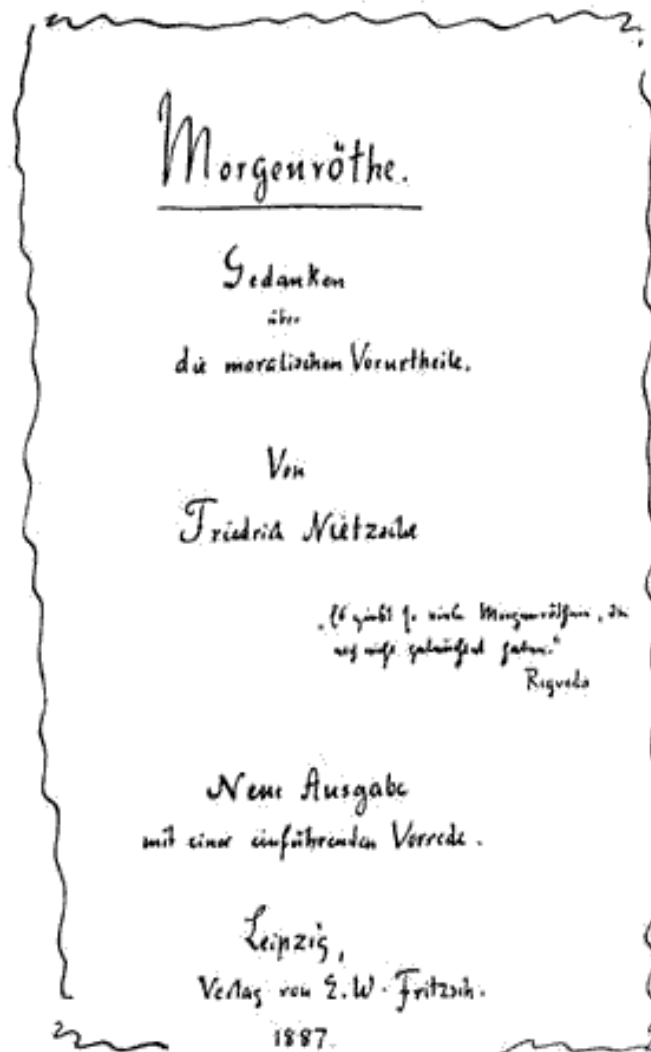
1. A hierarquia dos valores, 84
2. O perspectivismo, 107
3. O valor da vida e o espírito livre, 117

*CONCLUSÃO*, 129

*BIBLIOGRAFIA*, 134

Dr Fr Nietzsche

(Autógrafo de Nietzsche)



(Capa manuscrita de Aurora)

**Lista de abreviaturas utilizadas:**

**NT** – O Nascimento da Tragédia

**HDH** – Humano, Demasiado Humano – Vol. 1.

**A** – Aurora: Pensamentos sobre os Preconceitos Morais

**GC** - A Gaia Ciência.

**Za** – Assim Falou Zaratustra

**BM** – Para Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro.

**GM** – Genealogia da Moral. Um Escrito Polêmico.

**EH** – Ecce Homo: como Alguém se Torna o que É

**CI** – Crepúsculo dos Ídolos, ou como Filosofar com o Martelo.

**OBS: 1) Quanto aos fragmentos póstumos:**

Os **fragmentos póstumos** utilizados nessa dissertação são retirados do livro *Sabedoria para depois de amanhã* (Seleção de Heinz Friedrich, 2005, São Paulo: Martins Fontes) com algumas exceções.

**2) Quanto a edição *Os Pensadores*:**

A citação de textos de Nietzsche que estão reunidos na coleção *Os Pensadores* é feita conforme a ordem: autor, nome do texto e página. Os textos dessa coleção usados na dissertação são: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*; *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*; e *O eterno retorno*, que não é uma obra original de Nietzsche mas são seus textos sobre esse tema reunidos por Gerard Lebrun.



## RESUMO

**Palavras-chave:** espírito livre, cultivo de si, perspectivismo, consciência intelectual

O presente trabalho tem por objetivo explorar o que Nietzsche conceitua como espírito livre. Para a compreensão desse conceito, em primeiro lugar procuraremos compreender a distinção feita por ele entre pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco e, por conseguinte, sua descrição sobre os dois tipos de pessimistas na humanidade, aqueles que sofrem de empobrecimento e aqueles que sofrem de abundância de vida.

Rompendo com a filosofia de Schopenhauer, Nietzsche inventa os espíritos livres e a eles dedica sua filosofia. Ele os chama de filósofos do futuro, aqueles que terão o pendor para compreender o que é perspectivista em cada valoração, como também, para apreender a injustiça necessária de todo pró e contra. Eles devem olhar o problema da hierarquia, ou seja, aquilo que durante a história aprendemos a sentir como valor.

O cultivo de si, portanto, implica o florescimento do espírito livre. Para tanto as condições da cultura são mescladas a aspectos da singularidade da vida instintiva que acabam por modelar, por formar o espírito.

“*A história natural do espírito livre*” é um lacônico fragmento que enseja o comentário sobre a moralidade dos costumes e a história dos sentimentos morais.

Certos dessa invenção, apreende-se que a filosofia de Nietzsche põe constantemente o contraste entre o individual e o político, revelando-se assim a necessidade de afirmá-la de forma contundente, como uma alternativa à qualquer situação que desconsidera as possibilidades de crescimento individual ou que enfraqueça a natureza do indivíduo, ambas situações constatadas e constatáveis com o niilismo das idéias modernas. Com o espírito livre espera-se um passo avante no conhecimento e a superação da moral.

## ABSTRACT

Key Words: free spirit, self cultivation, perspectivism, intellectual conscience

The objective of the present work is to explore Nietzsche's concept of free spirit. To comprehend that concept we will first attempt to understand the distinction Nietzsche establishes between romantic pessimism and dionysian pessimism and, therefore, Nietzsche's description of the two types of pessimists in humanity, those suffering an impoverishment of life and those suffering an abundance of life.

Breaking from the philosophy of Schopenhauer, Nietzsche invents the free spirits to whom he dedicates his philosophy. Nietzsche calls them the philosophers of the future, those who will have the inclination to comprehend what is perspectivism in each evaluation, as well as to apprehend the necessary injustice of all pros and cons. They must take into account the problem of hierarchy, in other words, that which throughout history we learned to feel as worth.

Self cultivation, therefore, implicates the flowering of the free spirit. To achieve this, cultural conditions are mixed with aspects of instinctive life singularities that result in the modeling, the formation of the spirit.

*"Free spirit's natural history"* is a laconic fragment that gives us the opportunity to issue a commentary about the morality of customs and the history of moral feelings.

Convinced of this invention, it is apprehended that Nietzsche's philosophy constantly imposes the contrast between the individual and the politic, thus revealing the necessity to affirm it vehemently as an alternative to any situation that does not consider the possibilities of individual growth, or that weakens individual nature, both situations verified and proved with the nihilism of modern ideas. With the free spirit one hopes to take a step forward into the knowledge and the overcoming of moral.

## INTRODUÇÃO

*As árvores sempre foram para mim os oradores mais convincentes. Eu as venero entre suas famílias e povos, as florestas e os bosques, mas, ainda mais as adoro quando estão a sós. Então são como os seres solitários, mas não como eremitas que por causa de alguma fraqueza se isolaram, mas como os grandes homens solitários: como Beethoven e Nietzsche. (Herman Hesse, Caminhada, p.59)*

*É chamado de 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. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; (...). (Nietzsche, Humano demasiado humano, § 225, p. 157)*

Este trabalho explora o conceito de espírito livre e tem no prólogo do livro *Humano demasiado humano – um livro para espíritos livres*, do filósofo Wilhelm Friedrich Nietzsche, a inspiração do tema acerca do espírito livre, um conceito por ele inventado. É para os espíritos livres que ele dedica sua filosofia.

Um tema abrangente e que não se restringe a obra supracitada, como se pode dizer de todos os temas que encontramos em Nietzsche: um aforismo apenas lido não é de todo compreendido. Para os que começam a ler, ou que não estão acostumados, no caso, com um escritor como Nietzsche, percebemos que no exercício da leitura de um texto na forma de aforismo, não encontramos um tema esgotado nele, pois se espraia em vários outros e, em apenas um, acham-se digressões de vários outros temas, escritos em diferentes épocas, acompanhando em seu rastro sutis mudanças de concepção nesse tempo, em variados estilos de escrita. O estilo de Nietzsche é profuso. E é, como ele mesmo queria, a expressão de um caráter nobre.

Essa dissertação está composta por três capítulos. Nesse conjunto procurei usar como recurso metodológico a periodização mais habitual das obras de Nietzsche em três fases; no entanto, sem aprisionamento a essa divisão, pois os conceitos em Nietzsche não se encontram definidos de modo monolítico. Na primeira parte, denominada *Pessimismo e o Espírito livre*, desenvolvi os aspectos da filosofia do primeiro período, que culmina com o livro *O nascimento da Tragédia*, dando ênfase a ruptura na relação de Nietzsche com o pessimismo de Schopenhauer. Essa ruptura marca a passagem para o segundo período, iniciado com a obra *Humano demasiado humano*, dando relevo à crítica ao romantismo e à crítica ao sentido histórico, procurando mostrar como contra-face às críticas citadas, a criação do pessimismo dionisíaco, que integra a constituição do espírito livre.

No segundo capítulo, chamado *O problema da ciência e da consciência*, o livro *A Gaia Ciência* forneceu importantes esclarecimentos para o tema aqui visado. Acerca desses problemas toma destaque o desenvolvimento do conceito de consciência intelectual projetado por Nietzsche no segundo período, com o qual ele questiona a importância do intelecto para a espécie humana. Nesse segundo capítulo, há também um outro ponto especial, um desafio para o desenvolvimento do tema: o desdobramento de um fragmento póstumo que soa como um título, escrito assim: “*A história natural do espírito livre*”. Ali estão entremeados temas como a original preocupação de Nietzsche acerca dos sentimentos morais, passando pela moralidade dos costumes e pela cultura, pensada como um problema. Ali também ficou registrada a distinção entre a pequena e a grande razão com o intuito de esclarecer a dissolução requerida por Nietzsche da dicotomia corpo/espírito.

No terceiro capítulo, denominado *O cultivo do espírito livre*, enfatizei o prólogo de *Humano demasiado humano*, cujo teor é integralmente dedicado aos espíritos que se tornam livres, e que data do terceiro período. Nesse sentido, a pesquisa esteve sempre recorrendo às obras da fase em que o prólogo foi escrito, como as obras *Além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*, nas quais o pensamento de Nietzsche se condensa naquilo que vai ficando mais claro para ele mesmo como a teoria sobre o valor dos valores. Nesse período, a teoria perspectivista é consolidada e o auxílio da fisiologia no estudo acerca da criação dos conceitos morais delineiam a filosofia nietzschiana. É o período de maturidade no qual estão as obras escritas após o Zarathustra.

Tratando de devolver à filosofia seu estandarte como nos tempos antigos, como no tempo dos pré-socráticos e em favor da crítica, em Nietzsche é preciso ficar claro que não são os resultados da ciência que são refutados por ele, mas, sim, o fato da ciência, baseada na moral, apresentar-se como a única interpretação válida dos fenômenos. A ciência, todavia, deve ser posicionada não como a única autoridade para a consciência (*Gewissen*), ela ganha na interpretação de Nietzsche um elogio relativo: por um lado auxilia o espírito a tornar-se livre através da manutenção do questionamento; e, por outro, é desmascarada a objetividade do pesquisador que observa a regularidade dos fenômenos, buscando compreender causas e efeitos, que para Nietzsche são apenas descrições e não conhecimento da natureza. Desse modo, será colocada a pergunta pelo valor da verdade.

Para Nietzsche – dedicado à tarefa na qual explora o problema da ciência e da consciência e, nesse sentido, também dedicado à dissipar a superstição do eu – a consciência (*Bewusstsein*) perde seu privilégio diante do corpo e é considerada como mais um órgão, um órgão de direção. O pensador conjectura que o tornar-se consciente é somente a parte mais superficial do pensamento, a parte que se transpõe em palavras, em signos de comunicação. Para Nietzsche, são os instintos

que se ocupam da formação dos conceitos. Isso o leva refletir acerca do uso da linguagem pelo conhecimento, e sustenta que as palavras são meios na busca da verdade, elas não são a verdade. Na visão de Nietzsche, a filosofia como a arte, quer dar à vida e à ação o maior significado possível; e a ciência procura conhecimento, nada mais<sup>1</sup>.

O espírito livre trilha um caminho próprio. Nesse caminho para a autenticidade pessoal, olha, sim, para trás, olha para a história, para o “deserto do passado” e vê, nas culturas passadas: aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E olha para frente: desejando ver o nó do futuro, sua própria vida, sua existência adquire o valor de instrumento e meio para o crescimento. Com o conceito de espírito livre, o filósofo quer confirmar ao indivíduo que está em suas mãos tornar-se aquilo que é, que ao se afirmar ele pode se doar e participar, mesmo sem o saber, da cultura em geral. O espírito livre reconhece a força do desconhecimento, do seu limite e, por isso, pode criar seus valores segundo sua medida de valor. Reconhece, portanto, que um intelecto não pode determinar nem seu êxito nem seu fracasso; em função desse reconhecimento, percebe a injustiça de todo julgamento, e olha para os seres humanos como mensuradores de todo grau. O empenho do espírito livre é devolver o mais pleno sentido para a inocência, para o vir-a-ser.

A concepção do espírito livre está enlaçada à noção de cultivo de si. Somente aquele que tem a possibilidade de dispor de si livremente, que tem tempo para si, que vê em si uma fonte de experiências, pode ascender ao conhecimento. O espírito que se torna livre reconhece sua capacidade de dispensar convicções, e de se afastar dos falsos padrões, mais precisamente da tecnocracia da cultura moderna. Sobretudo uma virtude lhe é indispensável: a probidade intelectual.

O espírito que se torna livre é re-traduzido à sua natureza, pois somente pode melhor averiguar sua própria força, descobrir seu poder, a partir de sua natureza, de seu corpo, de seus instintos. Nietzsche, nesse ponto, nos faz repensar como tudo o que está ligado ao corpo, à sensualidade, às paixões foi considerado mal, utilizando a história e a psicologia como auxílio.

Contrário a esse entendimento e desmentindo todo tipo de injúria que a instância corpo sofreu, Nietzsche, através da psicologia, da história e da fisiologia que permeiam sua filosofia, nos conduz a compreender que todo vício vem a se degenerar em virtude quando a força da vontade é aí dominada por um impulso diretivo que domina os outros mil impulsos, quando um estilo dá unidade. Nietzsche, em *A gaia ciência*, exprime que a fé é sempre mais desejada quando falta a vontade<sup>2</sup>. Mas, atenção, falar sobre a vontade é falar sobre algo complexo, um emaranhado em

---

<sup>1</sup> HDH, § 6, p. 19.

<sup>2</sup> GC § 347, p. 241.

que não se distingue muito bem o que é sentir, pensar ou querer. Pela sua filosofia seguimos então colhendo os frutos do pensamento que entende que “onde há vontade há beleza”<sup>3</sup>! A beleza atua como uma força transfiguradora, na sensualidade: mas “com a transfiguração não colocamos perfeição nas coisas?”<sup>4</sup> E aqui a idealização é um evento decisivo<sup>5</sup>. O jogo divino, entre Dioniso, o movimento, o êxtase, a dança e Apolo, a harmonia, a serenidade, a visão é incessante. O que é belo tem o selo da vitória sobre a força.

Contra os preconceitos morais, ele defende a distinção de que, o que é virtuoso para mim, pode ser um tormento para você e vice-versa. A fórmula que sentencia que “a virtude é a saúde da alma” é modificada e passa a ter essa forma: “Sua virtude é a saúde de sua alma”<sup>6</sup>. Pois não existe uma saúde em si. Em síntese, apenas aqueles que tenham a possibilidade de dispor de si livremente, que têm amor a si, podem entregar-se ao trabalho de cultivar a si mesmo, apenas estes, podem experimentar em si as mais diversas situações e prosseguir descobrindo o que, cada vez mais pode estimular-lhes, o que pode entorpecer-lhes.

Para os que sofrem de fobia nietzschiana, é importante não lê-lo de forma apressada. Pois uma vez na história já fora mal interpretado, tendo seus textos sido apropriados de forma pérfida, tosca e seletiva, um estardalhaço e abuso feito sem razão e com insídia. E ainda, por causa da indolência, da decadência da vida contemplativa, da pressa dos tempos modernos e uma maneira de escrever que não favorece um saber imediato, alguns aspectos de sua filosofia acabam por se obscurecer. Sua leitura exige tempo e arte na leitura, é uma exigência desse autor que na leitura de seus escritos seja mantida uma certa tensão que distinga o espírito do leitor. Recomendo ainda uma dose de lentidão, um passeio, paciência e que respire fundo e usufrua, há muitíssimo de edificante para cada um nesse grande solitário.

À sua maneira de ver, Nietzsche considera o futuro, como aquilo que é salvo do presente, pois desse modo é salvo o que nele é vida. Quanto a essa dissertação espero tê-la deixado clara, vibrante e legível, pelo que contém de seriedade e cuidado na informação e propagação desse autor, no que diz respeito à matéria filosófica, mesmo talvez com as parcas especulações presente nela. Contudo, espero despertar o interesse para a filosofia, torcendo para que não se fossilize. Por fim, em se tratando de hábitos, a filosofia não é apenas uma leitura interessante, mas parte vital de qualquer cultura.

---

<sup>3</sup> Cf. Za, *Do imaculado conhecimento*, p. 154.

<sup>4</sup> Num fragmento Nietzsche escreve dessa forma: “*imagens da vida* elevada e vitoriosa e sua *força* transfiguradora: de modo que uma certa *perfeição* seja colocada nas coisas”.(Frag. póstumo 9 [6], verão de 1887, p. 236).

<sup>5</sup> Cf. CI § 8, *Incursões de um extemporâneo*, p. 79.

<sup>6</sup> GC § 120, p. 144.

## **Capítulo I**

### **O PESSIMISMO E O ESPÍRITO LIVRE**

*“Visito os fatos, não te encontro. Onde te ocultas, precária síntese, penhor de meu sono, luz dormindo acesa na varanda?”*

(Carlos Drummond de Andrade; verso do poema *Nosso tempo*)

*“ – Que, em conclusão, eu ponha minha oposição ao pessimismo romântico, ao pessimismo dos que se privam, dos desafortunados, dos superados, em uma fórmula ainda: há uma vontade de trágico e de pessimismo que é o signo, tanto do rigor quanto da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência). Com essa vontade no peito não se teme o temível e problemático que é próprio de toda existência; até mesmo se procura por ele. Por trás de uma tal vontade está o ânimo, o orgulho, aspiração por uma grande inimigo. – Essa foi minha perspectiva desde o começo, uma nova perspectiva, como me parece? Uma perspectiva que ainda hoje é nova e estrangeira? Até este instante estou firme nela, se me quiserem acreditar, tanto por mim quanto, ao menos ocasionalmente, contra mim... Quereis antes ver isso demonstrado? Mas o que, se não isso, estaria, com este longo prefácio – demonstrado? (Nietzsche, *Miscelânea de opiniões e sentenças*; Prefácio, § 7, 1886).*

#### **1. Pessimismo romântico e pessimismo dionisíaco**

Em Nietzsche é determinante a pujança da afirmação que diz que somente a arte justifica a vida. A arte, desta maneira, apresenta-se como uma solução, quiçá um método, mas precisamente como uma solução, a solução estética para o problema da existência, para o pessimismo. É importante antes de tudo lembrar que a tese de um pessimismo foi inaugurada na filosofia por Schopenhauer, o filósofo que encantou Nietzsche. Nesse contexto, esse estudo pretende mapear o que vem a ser o espírito livre e sua relação com o pessimismo. Para isso, parece importante esmiuçar, nesse primeiro ponto do trabalho, um aforismo do livro V da *A gaia ciência*, livro posteriormente acrescentado a esta obra em 1886. O título do aforismo é *“O que é romantismo?”*, cuja leitura nos conduzirá pelo pensamento nietzschiano e servirá também para percebermos uma diferença basilar no interior da sua filosofia.

Nesse aforismo, encontram-se preciosas indicações acerca da ligação de Nietzsche com a filosofia. Mas, principalmente veremos que um fato marcante toma mais atenção: a distinção entre duas formas de pessimismo. Através dessa distinção, Nietzsche relata sobre uma

transformação que lhe ocorreu, com muito custo, a partir da qual ele se sente num amplo sentido, liberto, liberto de sua atualidade.

Logo de início acerca dos escritos de Nietzsche nos parece que romper com o romantismo é o primeiro passo do espírito que se torna livre. Esse primeiro passo significa compreender o problema da existência, não mais de forma romântica, com soluções consoladoras extra-mundanas que o mesmo que negação do mundo. Notamos que o espírito se liberta do idealismo, do sentimento elevado, vislumbrado pelo romântico como sua forma de ilusão artística. Assim, em torno do tema aqui refletido, a concepção da formação do espírito livre – há dois aspectos que confirmam essa ruptura: primeiro, uma mudança de sentido da noção de pessimismo, que se torna afirmativo diante das intempéries do devir, e se criará então o pessimismo dionisíaco através do qual a vida é ainda sofrimento, mas nem por isso ela vale menos; e segundo, uma exigência principal e que será desenvolvida no segundo capítulo: o esclarecimento sobre o que é perspectivista em cada valoração.

O ataque de Nietzsche ao idealismo não é nada parcimonioso. Ao idealismo ele vai opor o trágico. O sentido de trágico em seu pensamento extrapola o campo exclusivamente estético das tragédias gregas e se torna uma perspectiva de interpretação da vida. Isto significa considerar que em primeiro plano estão as vivências, a ambigüidade de sentido das ações e a tensão dos acontecimentos, que consubstanciam o aspecto de conflito na consciência do indivíduo. Vale ressaltar, o sentimento do trágico no antigo homem grego se apresentou num contexto histórico delimitado, no qual o direito começava a se opor como concepção racional às formas de pensamento religiosas, presente nos mitos e ritos do mundo antigo grego. Explica Jean Pierre Vernant que nesse tempo, o domínio da tragédia, e aqui a referência é feita aos textos trágicos, se situa numa zona fronteira aonde os atos humanos vêm articular-se às potências divinas<sup>7</sup>.

Nietzsche constata em tempo, cujo privilégio é o de situar-se num limite entre o passado – com a religião, a arte e a metafísica – e o futuro – com o conhecimento científico<sup>8</sup>, a decadência, ou a queda, a mudança, a substituição dos valores considerados superiores que em um momento servem como orientação para os indivíduos, valores que vigoram em determinados períodos na história e se transformam. Para ele, a decadência, a queda de valores, manifesta-se várias vezes na história, e uma delas ocorreu com a filosofia de Sócrates, que segundo ele é marcada pelo declínio e empobrecimento de vida. Nietzsche acusa a filosofia socrática de instaurar o que ele chama de “instinto de conhecimento”. Como nos ensina Roberto Machado,

---

<sup>7</sup> VERNANT, p. 4.

<sup>8</sup> MONTINARI, p. 1 .



em Nietzsche esse instinto é geralmente utilizado com a conotação de signo de baixaza, de declínio, de decadência<sup>9</sup>. A decadência é sinal de que a vida perde forças em detrimento do conhecimento.

A crítica de Nietzsche que pesa sobre a filosofia socrática é que ela procura racionalizar a arte inserindo o pensamento e o conceito, e levando em consideração o contexto das tragédias, procura então dar sentido à arte. Mas, desse modo, observa Nietzsche, termina por desvalorizar a arte. No *Nascimento da Tragédia* nosso autor discorre sobre o impulso “artístico” e “natural” dionisíaco como sendo a reconciliação do homem com a natureza, tida como desmesura, e com os outros homens. É dessa forma que o princípio da individuação e os valores apolíneos de medida são rompidos. Nessa nova estratégia artística, a verdade do saber de Sileno, o absurdo de toda existência é integrado a arte. É precisamente essa incorporação que o pensador considera como o momento mais elevado da civilização grega – o elemento dionisíaco, destruidor, selvagem e brutal, que pode aniquilar a vida é por um estratagema incorporado à arte – a experiência dionisíaca se transforma em fenômeno estético e é então aliviado o seu poder destruidor. A arte trágica nasce, portanto, da união, da reconciliação entre Apolo e Dioniso, entre a aparência e a essência.

Não obstante, essa união se caracterize por um conflito: essa é a marca interpretativa propriamente de Nietzsche acerca da Tragédia grega: “Reconheço em Apolo e Dioniso os representantes vivos e evidentes de dois mundos artísticos diferentes (...). Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único princípio pelo qual se pode alcançar de verdade a redenção da aparência, ao passo que, sob o júbilo de Dioniso, é rompido o feitiço da individuação”<sup>10</sup>. Do ponto de vista da tragédia, ou seja, na “representação artística”, que isso seja enfático, desse conflito, Dioniso sai sempre vitorioso, isso significa a derrota do saber apolíneo, dos valores apolíneos: a derrota da individualidade em face da perenidade do Uno originário, que é a vontade no sentido schopenhaueriano. No entanto, na representação artística, a unidade entre esses pólos seja mantida.

A metafísica de artista consiste em entender o dionisíaco como representação do Uno originário, como o desencadeamento da vontade. Assim, o conceito de trágico, que parece ser um meio para Nietzsche retornar a culturas passadas, traduz a vontade dos helenos na tragédia. Porém, a partir da observação psicológica posteriormente desenvolvida em sua filosofia, a metafísica de artista será superada porque identificada com o romantismo na filosofia e na música. Portanto, é precisamente a superação da divisão essência/aparência dos românticos que

---

<sup>9</sup> MACHADO, p. 36.

<sup>10</sup> NT, § 16, p. 96.

constituirá a arte trágica redirecionada ou renascida como diz Nietzsche em seus escritos em sua época. O espírito trágico está mais na música popular “da aventura cigana de Bizet”<sup>11</sup>, do que na elaborada música de Wagner, dirá Nietzsche.

Representando a luta e a vitória de Dioniso, o sentimento que a tragédia proporciona é o de que o limite da individualidade será abolido e a unidade originária com a natureza restaurada. Quer dizer: enquanto a arte apolínea afirma a eternidade da aparência, do fenômeno, da ilusão; a tragédia nega o indivíduo justamente por ser fenômeno e em contrapartida afirma a eternidade da vontade. E, assim, a arte dionisíaca quer principalmente nos convencer do eterno prazer da existência.

A visão romântica em geral se caracteriza pelo ideal, pelo sonho. Interessante notar que o romantismo representa o sonho como ideal e, para Nietzsche, o ideal é mendaz diante da necessidade, seria, portanto, como a máscara apolínea que encobre o trágico. Mas a filosofia de Nietzsche – vista a partir de *Humano demasiado humano* – nos leva a entender o sonho como ilusão necessária, como desejo de aparência, como máscara dionisíaca.

Há dois tipos de ilusão em Nietzsche: a ilusão metafísica e a ilusão artística, esta última necessária, essencial. Essa ilusão é aniquilada com a filosofia científico-racional de Sócrates. Roberto Machado observa que a perspectiva extra-moral, ou perspectiva fisiológica “é aquela que criticando o instinto de conhecimento e verdade, afirma a necessidade da ilusão”. Continua o professor:

*A perspectiva extramoral critica o desejo de verdade como sendo um esquecimento de que o homem é uma artista, um criador, isto é, um criador de aparência, situando o antagonismo entre arte e ciência no próprio campo da ilusão. No fundo, dois tipos de ilusão: a ilusão socrática, ilusão metafísica, que considera a verdade superior à aparência; e a ilusão artística, consciente do valor da ilusão, que sabe que tudo é ilusão, “figuração”, ‘transfiguração’, ‘criação’<sup>12</sup>.*

Na arte trágica, o sonho representa a pulsão apolínea, e a embriaguez, a pulsão dionisíaca, a união entre essas duas pulsões caracteriza para Nietzsche a natureza artística.

*O que é o romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofrendores. Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem, de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura<sup>13</sup>.*

---

<sup>11</sup> Trecho do nome do artigo de Alfredo Naffah Neto.

<sup>12</sup> MACHADO, p. 39/40.

<sup>13</sup> GC, § 370, p. 272 e ss.

No entanto, falar sobre o romantismo em Nietzsche cria uma complicação, porque ao mesmo tempo que o critica, ele está entremeadado ao seu contexto de vida, além de influenciá-lo sobremaneira. Essa influência e a relação/ruptura com o romantismo permeiam a obra de Nietzsche. Somente em seus últimos escritos *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* o filósofo irá tratar mais estritamente desse problema acerca do processo psicofisiológico do criador, aqui considerados como dois tipos de criadores; neles, o autor conceitua o que entende por fisiologia da arte. Nessa dissertação vamos analisar apenas o texto de *A gaia ciência*.

Para dar início à alternativa de Nietzsche, é mister escutar quem é o deus e homem dionisíaco:

*O mais rico em plenitude de vida, o deus e o homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.<sup>14</sup>*

A superabundância de vida permite observar o terrível, e sua característica é não se intimidar com ele, mas transformá-lo em um benefício. Não ressentido com um ato, não tem má consciência. Superabundância é excesso de forças transfiguradoras, marca de instintos geradores, a intensidade de dizer sim, unida ao sentimento dionisíaco como impulso artístico. Mas, durante a história os instintos foram transformados pelos juízos morais e adquiriram uma segunda natureza. Com a moral cristã, os instintos passam a ser acompanhados de boa ou má consciência: “Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto [boa ou má consciência] nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação de prazer e desprazer: **adquire** tudo isso como sua segunda natureza”<sup>15</sup>, que lhe imputamos. Não que, no caso dos gregos, Nietzsche não reconheça que um povo de instintos inflamados não precisasse arrefecê-los, para isso funcionou a filosofia de Platão. Mas na modernidade, essa transformação dos juízos morais age como domesticação, como domaçaõ, como aniquilamento das forças: o homem, um animal de rapina transformado em um cordeiro. Os instintos, para Nietzsche, são fundamentais e se ocupam, desse modo, das formações de valores.

Poderíamos dizer que o pensador em questão instaura uma reflexão sobre dois tipos de pessimistas e desse modo, tudo se resume em o insatisfeito frágil negar o sofrimento (o fraco, o idealista, o romântico – esse quer o sofrimento) e o insatisfeito forte afirmá-lo (o artista

---

<sup>14</sup> GC, § 370, p. 272.

<sup>15</sup> A § 38, p. 37. Grifo meu.

dionisíaco e o impulso extático destruidor e criador); por fim, negar o sofrimento equivale a negar o mundo.

## 2. A filosofia pessimista e a crítica ao sentido histórico

O pessimismo dito de maneira crua é o entendimento da vida como sofrimento, como a dor provocada pelo contraste entre o começo e o fim da vida. Pessimismo é entender que vida é sofrimento somente, e isso significa perceber a partir da visão de Schopenhauer, uma espécie de posituação da dor e da infelicidade. Deriva, portanto de Schopenhauer, a bagagem pessimista na filosofia de Nietzsche, que será abandonada e substituída. Para Nietzsche a existência é mesmo conflituosa, terrível, tal sua ênfase no aforismo supracitado, e é justamente referente a essa ênfase ao problema da existência que as posições interpretativas de Schopenhauer e Nietzsche irão se distanciar. Certamente, para Nietzsche, Schopenhauer foi o primeiro filósofo a colocar a questão do problema da existência na filosofia. E é a esse problema que Schopenhauer responde com o pessimismo. Nietzsche responde com o dionisíaco: um excedente de forças capazes de transformar todo deserto em exuberante pomar. Com isso se pretende superar o pessimismo.

A filosofia de Schopenhauer, se é lícito afirmar, diante do contexto filosófico de sua época e das circunstâncias em que emerge entre as filosofias do idealismo alemão é, contudo, uma filosofia pós-kantiana, e com influências do pensamento de Kant. Todavia, as apreciações de ambas bifurcam-se em caminhos diferentes: se as filosofias que se mantêm na tradição privilegiam o intelecto, com Schopenhauer o intelecto perde o privilégio como princípio do mundo, em face do querer, da vontade. Nesse contexto, o que vislumbramos na discussão filosófica é a oposição do pessimismo schopenhaueriano *versus* o otimismo do idealismo alemão. Considerando que “a filosofia é otimista desde Anaxágoras até Leibniz”<sup>16</sup>, o substrato desse embate é que à teoria do melhor dos mundos possíveis de Leibniz, Schopenhauer opôs a teoria do pior dos mundos possíveis.

O confronto figura basicamente em torno do que o otimismo postula: o otimismo pressupõe uma visão ordenada do mundo, para tanto se postula um criador, e conclui-se um mundo criado por Deus. Em suma, o otimismo justifica o teísmo, ou melhor, o monoteísmo, o

---

<sup>16</sup> O mundo ... § 59, suplemento 46, p. 1.344. In *Compreender Schopenhauer*, p. 32.

deus da Bíblia, o criador do melhor dos mundos. Schopenhauer não concebe a idéia de criação como o otimismo. Grosso modo, enquanto a filosofia desdobra uma ontologia do ser, Schopenhauer trata de construir uma cosmologia, a partir da qual se verifica o mundo como vontade e como representação dessa vontade e através de uma compreensão analógica estende a vontade humana a todos os outros corpos até ao mundo. Assim, será o seu pessimismo estabelecido como uma metafísica da vontade: a vontade entendida como uma coisa em si mesma, diferente do fenômeno que é submetido à razão. A vontade em Schopenhauer significa um ímpeto cego, um querer viver, uma fome de vida incessante, na qual o desejo satisfeito é um erro conhecido e o novo, um erro ainda desconhecido<sup>17</sup>. A existência é comparada à roda de Íxion, que não cessa de girar, análoga à vontade. As coisas, para ele, possuem um fundo infundado que é essencialmente obscuro, irracional.

Nesse período de ligação com Schopenhauer, o período do jovem Nietzsche, ele entende a vontade como Schopenhauer: como uma coisa em si mesma, como o Uno originário que se difere do fenômeno. Após *O Nascimento da Tragédia* sua postura é a de que não há separação entre fenômeno e coisa em si. E a visão do pior dos mundos possíveis será substituída por uma visão da superabundância de vida.

Assim, o otimismo é atacado a princípio por Schopenhauer e posteriormente por Nietzsche. O principal alvo mirado por ambos é a crença através da qual parte todo otimismo: em uma pressuposição, uma crença no ser como substância, ou como conceito, ou ainda como fato histórico. Esse ataque à crença na substancialização do ser irá repercutir tanto como uma crítica ao sentido histórico, concepção da filosofia do idealismo, cujo apoio se sustenta sob a idéia de progresso, que para Nietzsche não passa de “uma fantasia romântica”<sup>18</sup>: a crença no progresso; quanto uma crítica à lógica<sup>19</sup>, que segundo Nietzsche procede com intenção teológica.

Para ele, a história pensada como ciência seria uma espécie de encerramento da vida para a humanidade. A questão é em que medida a vida precisa em geral do serviço da história: essa é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde da humanidade. Expõe Nietzsche: “A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática”<sup>20</sup>. Já: “A cultura histórica, pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso e novo fluxo de vida, por exemplo, de uma civilização vindo a ser

---

<sup>17</sup> BARBOZA, p. 36.

<sup>18</sup> Cf. HDH § 24, p. 33.

<sup>19</sup> Cf. nessa dissertação p. 97.

(...).”<sup>21</sup> A história se rege sob a potência incessante e sobretudo, inocente do vir-a-ser, o fluxo dos acontecimentos, que arbitrariamente recortamos um pedaço e que especificamos e singularizamos como um momento, negligenciando todas as diferenças daquele acontecimento, e o tornamos um monumento do passado.

A acusação que pesa sobre a cultura moderna é que ela: “Não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura.”<sup>22</sup> A sua utilidade é ensinar não mais repetir os erros do passado, como também, que a grandeza que foi possível uma vez, pode ser que seja possível mais vez. A história, nesse sentido, não cumpre uma progressão dialética. Em sua perspectiva, os opostos e a contradição que movem todo processo histórico são complementares, e se contrastam de uma maneira assimétrica, cuja síntese não é absoluta, mas precária. Isso quer dizer que as partes contrapostas, segundo o aspecto da filosofia nietzschiana, uma fraca e outra forte, uma que comanda e outra que obedece, mantêm sua autonomia. A causalidade (dos fatos) que de uma maneira geral a filosofia e a ciência procuram desvendar já seria em todo caso efeito. Na metafísica, a origem ou está fora do tempo ou é oculta e indescritível. Nesse sentido, notamos com Nietzsche o tratamento historicizante que o cristianismo emprestou a história. E, ainda, observamos com ele, como a metafísica se estende à interpretação filosófica dos fatos. Por isso, ele muitas vezes denuncia que a filosofia tem sido mais uma teologia, enquanto que seus estudos irão desembocar em uma genealogia, precisamente, em uma psicologia dos tipos. Por fim, a história para ele se confunde com um processo de dominação.

O sentido histórico e a lógica, sob o ponto de vista do otimismo filosófico, partem de uma crença em algo pré-determinado, fixo, imóvel, eterno. E, para Nietzsche, nós somos tiranizados pela lógica, somos, dessa maneira, tiranizados pelo otimismo. Isso gerou o fanatismo relativo à razão e, desse modo, a ciência ganhou grande importância como fonte de conhecimento para a vida. A questão que Nietzsche traz à tona é a tese segundo a qual “toda lógica parte de uma crença”<sup>23</sup>, e ainda, que os melhores lógicos sabem disso. Oportuno notar agora a noção de “ser”, comentada por ele no texto sobre o pré-socrático Parmênides<sup>24</sup>; nesse texto ele esclarece, para desassossego dos otimistas, que a palavra “ser” indica apenas a relação mais geral que liga todas as coisas, assim como a palavra “não-ser”. Isso é redundante em sua

---

<sup>20</sup> NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, § 1, p. 275.

<sup>21</sup> Idem, § 1, p. 275.

<sup>22</sup> Idem, § 4, p. 278.

<sup>23</sup> HDH § 18, p. 28.

<sup>24</sup> *Pré-socráticos*. Crítica moderna sobre Parmênides, p. 127.

filosofia em outros momentos posteriores a esses textos sobre os pré-socráticos, e obtém maior discussão em *Humano demasiado humano*.

Logo, no primeiro capítulo *Das coisas primeiras e últimas* o filósofo afirma que o homem pensou ter no conhecimento da linguagem o conhecimento do mundo. Essa afirmação tem ampla pertinência principalmente no tocante ao contemporâneo estudo da linguagem relativo à questão da validade do conhecimento. O que importa notar é que Nietzsche observa o pensamento como habituado às formas gramaticais – sujeito e objeto, nesse sentido ele irá criticar a tradição pela separação e substancialização desses termos.

Logo, a crítica ao sentido histórico é uma crítica à causalidade e à noção de substância, pois na busca de decifrar a natureza e os processos da vida procedemos apenas com uma imagem de uma natureza ordenada. Somos, enfim, nós impomos leis a ela – tanto a história quanto a natureza são, do ponto de vista nietzschiano, imorais, quer dizer, não são na verdade atingidas pelas apreciações, juízos e conceitos humanos: “(...) essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, (...) – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária.”<sup>25</sup> ‘Viva a lei natural’ – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto (...)”. A propósito, a substância e a liberdade do querer são considerados por Nietzsche como os erros fundamentais da humanidade: “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno”<sup>26</sup>. Diz ainda: “Na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem como se fossem verdades fundamentais”<sup>27</sup>. E ainda: “natureza = mundo como representação, isto é, como erro”<sup>28</sup>.

Em *Além do bem e do mal*, a interpretação de Nietzsche sobre a natureza é que ela “é imposição de reivindicações de poder”<sup>29</sup>. No transcorrer da história, no entanto, temos para o conceito de natureza algumas interpretações: vejamos que num primeiro momento da história narrada, a impotência humana diviniza a natureza e assim pretende dominá-la, como é a tarefa do feiticeiro, que se mistura à natureza para poder dominá-la; posteriormente a considera como o próprio Deus e qualquer investigação que resulte divergente aos preceitos dos concílios da Igreja, é heresia e blasfêmia; mais tarde com o iluminismo a fé é substituída por antropomorfismos.

---

<sup>25</sup> BM § 22, p. 28.

<sup>26</sup> HDH § 16, p. 26.

<sup>27</sup> HDH § 18, p. 29.

<sup>28</sup> HDH § 19, p. 30.

<sup>29</sup> BM § 22, p. 28.

Porém, com “*A gaia ciência*”<sup>30</sup>, uma nova ciência, aprendemos que a natureza não é tocada por nossas metáforas, com ela Nietzsche quer propagar que a espécie é tudo, o indivíduo nada, que somos indivíduos e fazemos parte de uma espécie que procura se conservar; esclarece também que tudo o que dizemos acerca da natureza é produção moral, ou seja, humana; todavia, a gaia ciência é a ciência que ama os erros, os erros do intelecto que, para ele, só produz erros.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche chama atenção para como a ciência, no caso a física moderna, interpreta a natureza cedendo aos instintos da alma moderna: como se a ciência justificasse sua arrumação da natureza, seus sistemas, através das idéias modernas, ele considera que a idéia de igualdade, a idéia de liberdade, que para ele são como as sombras de Deus, depois de morto, apenas substituíram o lugar ocupado antes por uma visão teocêntrica. Em uma visão otimista, o “mundo tem um curso necessário e calculável”, mas uma reflexão pessimista esclarece: “mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis”<sup>31</sup>.

Mas que espécie de pessimismo encontra-se em Nietzsche? Não é o pessimismo de Schopenhauer, o pessimismo da compaixão, mas, sim, o pessimismo da força. O pessimismo como tese metafísica schopenhauriana precisa ser superado. Ele se afasta de Schopenhauer, pois para filosofar sem metafísica é preciso extinguir a diferença entre a coisa em si mesma e o fenômeno. Para ele, o que Schopenhauer fez foi substituir o intelecto como princípio ordenador do mundo, com o qual surgem os sistemas filosóficos, pela vontade, como o em si do mundo, o Uno originário desse mundo que é destarte em si sofrimento, insatisfação.

Para Schopenhauer a vida é um sonho, como testemunha o pensamento hindu que o influenciou sobremaneira. A efetividade é encoberta pelo véu de *maya*, pela ilusão. Segundo sua perspectiva do mundo como representação da vontade, o mundo da representação, o mundo efetivo precisa ser renunciado, pois a vida é como um dispêndio que não vale o custo investido e, assim, eis criada uma visão pessimista. É preciso notar, sobretudo, que com Kant, admirado e ao mesmo tempo renegado por Schopenhauer, instaura-se uma crise na filosofia: a crítica de Kant à razão tem como conseqüência o fim da crença humana em Deus. É dessa crise que a questão sobre o valor e o sentido da existência é verdadeiramente colocado, assim como já mencionado por Nietzsche que declara Schopenhauer como o primeiro a expor esse problema. Contudo, para o filósofo em questão nesse trabalho, apesar de todo o sofrimento, o mundo não vale menos. A filosofia de Dioniso é a incorporação de toda dor para livrar-se dela no

---

<sup>30</sup> Faço referência a expressão “gaia ciência” não ao título da obra. Com a expressão “gaia ciência” Nietzsche nos remete à noção de provençal de *gaya scienza*: “aquela unidade de trovador, cavaleiro e espírito livre com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas”. (EH, *A gaia ciência*, p. 81). A gaia ciência é a arte dos trovadores provençais.

<sup>31</sup> BM § 22, p. 28.



arrebatamento do êxtase, na invenção e na partilha da alegria. Lembrando que o êxtase se justifica na arte. Trata-se de uma filosofia, portanto, que afirma ser preciso amar o necessário e não abolir o sofrimento, pois ele é parte da vida e por isso, conhecimento. Desse modo a filosofia de Nietzsche joga com a confluência integradora entre sabedoria e vida.

### **3. A ruptura com o pessimismo de Schopenhauer**

No aforismo 370 de *A gaia ciência*, que continuamos a tratar, Nietzsche admite a influência e a sua má compreensão acerca da filosofia pessimista, que ele identificou com o pensamento de Schopenhauer, como também com a música de Wagner, que era para ele o reflexo dessa filosofia na arte. Nietzsche, desse modo, nos mostra a expressão do romantismo tanto na filosofia quanto na arte. Para ele, a filosofia pessimista é o mesmo que pessimismo romântico. Isso permite afirmar que a filosofia pessimista, mais propriamente o pessimismo schopenhauriano é chamado por ele de pessimismo romântico. O que caracteriza essa analogia que aproxima romantismo e pessimismo é a separação entre a coisa em si e o fenômeno. Do reconhecimento dessa analogia se destaca a oposição e superação de Nietzsche à filosofia pessimista, que irá apresentar outro tipo de pessimismo.

A discussão proposta nesse texto é trazer à superfície a diferença entre as duas espécies de pessimismo, pessimismo romântico e pessimismo dionísio – diferença que ele nos chama atenção. E o ponto de partida para a percepção dessa diferença é a superação e ruptura, que caracterizam a libertação do discípulo Nietzsche e o surgimento do filósofo Nietzsche – o inventor do *espírito livre*<sup>32</sup>.

Em se tratando do homem moderno, a distinção de dois tipos de pessimistas se prolonga à concepção de dois tipos humanos: os que sofrem de empobrecimento de vida, pois a negam e os que sofrem de abundância, que de forma exuberante dizem sim.

O pessimismo romântico é identificado com o pessimismo moderno, no qual segundo nosso autor, exprime-se o niilismo do mundo moderno, que é o fracasso histórico dos valores superiores sustentados no ocidente em face do desenvolvimento científico e tecnológico, sejam esses valores morais, estéticos ou religiosos. No entanto, a gravidade dessa constatação é restrita: “O pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do mundo moderno – não do

---

<sup>32</sup> Cf. Prólogo de HDH, p.7.

mundo e da existência”<sup>33</sup>. Esse pessimismo, Nietzsche o identifica como um niilismo passivo. O pessimismo dionisíaco, por sua vez, expressa um niilismo ativo. Assim, há dois tipos de posturas nas quais o pessimismo se expressa, quer dizer a maneira de expressar-se sobre a vida caracteriza qual o tipo de pessimista e niilista.

Nietzsche faz seu ataque ao pessimismo romântico no homem, propriamente no homem moderno, para o qual Deus está morto, mas que restaram suas sombras – ou devemos entender que restaram as idéias modernas: humanidade, progresso, ciência e sociedade livre, igualdade etc. Esse homem é empobrecido de vida e de vontade, porque é sem vontade própria; a ocasião para esse empobrecimento pode ser a opressão pela civilização, pode ser a repressão de sua natureza, que o torna por fim desprovido de si. É ainda, sem perder de vista, descrente nos valores nos quais se acreditava: “(...) O homem moderno tenta acreditar logo neste, logo *naquele outro valor* e depois o deixa de lado e: o círculo dos valores que sobreviveram e que foram postos de lado torna-se cada vez mais cheio; o *vazio* e a *pobreza de valores* faz-se sentir cada vez mais; (...)”<sup>34</sup>. Contudo, é, ainda, com certa ironia refere o filósofo, indivíduo soberano.

Importa notar, nesse sentido, que o aspecto da ruptura está vinculado ao aprendizado da perspectiva dos valores e à hierarquia dos valores. Quero cuidar aqui para esse *gap*: o que interessa em todo caso para Nietzsche e, principalmente, para o segundo Nietzsche é a pergunta pelo “*valor da moral*”<sup>35</sup>. O espírito livre faz a pergunta pelas condições de criação dos valores e averigua o poder de cunhar valores com a pesquisa genealógica. Daí que a pesquisa recai na constatação de que uma ética aristocrática, na qual atuam nobres e escravos, foi substituída pela moral altruísta, na qual comanda o preceito de “*todos somos iguais*”. O que impele a pesquisa de Nietzsche é confirmar que com o declínio da ética aristocrática se eleva a moral altruísta. Contra a moral do altruísmo, ele se põe como crítico da moral e se defronta com a percepção de que ela tem sido considerada de maneira ahistórica, como tendo uma origem oculta. É contra, portanto, a origem em si da moral, contra o caráter do em si das coisas, que o filósofo se posta.

Sobre o pessimismo da força tem destaque um aspecto importante percebido por Nietzsche: com o declínio dos juízos de valor aristocráticos decai o *pathos da distância*, que distingue a perspectiva dos criadores de valores, que são os nobres: “O direito dos senhores de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão do poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’”<sup>36</sup>. Assim, começa a investigação de como são criados os valores, de como são feitas as avaliações morais, a partir do estudo do

---

<sup>33</sup> Fragmento Póstumo 1[194] outono de 1885-primavera de 1886, p.218.

<sup>34</sup> Frag. Póstumo, 11 [119], p. 265.

<sup>35</sup> A, Prólogo, § 5, p.11.

“juízo de valor bom”: “Devido a essa providência, já em princípio a palavra ‘bom’ não é ligada necessariamente às ações ‘não egoístas’, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e *as palavras*)”<sup>37</sup>. Assim, o poder de cunhar valores é a expressão do poder mesmo. Em Nietzsche vida, valor e força, quer dizer, poder, juízo e determinação estão imbricados na moral.

Mas tudo isso ocorreu de modo lento, uma pesquisa. No prólogo de *Aurora*, o pensador é um ser subterrâneo que escava lentamente, avançando nas profundezas, quando começa a investigar uma velha confiança: “eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*”<sup>38</sup>.

No entanto, o mais importante aqui é deixar claro que romper com o romantismo é romper com a decadência na arte e na filosofia. Isso para Nietzsche significa defrontar-se com Schopenhauer:

*No fundo interessava-me algo bem mais importante que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...). Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro [O Nascimento da Tragédia], a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo(...). Tratava-se em especial, do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo. Mas precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? - precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão (...)*<sup>39</sup>.

O empobrecimento de vida caracteriza a moral de escravos. É oportuno, então, falar dos dois tipos básicos de morais que Nietzsche descobre: a moral dos nobres e a moral de escravos.

A propósito:

*Há uma moral dos nobres e uma moral de escravos; (...) – até mesmo num homem, no interior de uma só alma. (...) No primeiro caso, quando os dominantes determinam o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. (...) O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”. (...) O que faz uma moral dos dominantes parecer mais estranha e penosa para o **gosto atual**, no entanto é o rigor do seu princípio básico de que apenas frente aos iguais existem*

---

<sup>36</sup> GM I, § 2. p 19.

<sup>37</sup> GM I, § 2, p. 19.

<sup>38</sup> A, Prólogo, § 1, p. 10.

<sup>39</sup> GM, Prólogo, § 5.

*deveres; (...) – É diferente como o segundo tipo de moral, a moral de escravos. Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente a suspeita pessimista face a toda a situação do homem achará também expressão, talvez uma condenação do homem e de sua situação.*<sup>40</sup>

A atitude do pessimista de negar o mundo, pois o mundo é fonte de sofrimento, resulta “o homem moderno”, “vítima do cansaço” que precisa de um sentido e uma compreensibilidade conceitual da existência, pois só assim tem confiança; em suma, esse pessimista precisa de consolo, precisa do ideal.

O compromisso de Nietzsche parece ser o de reverter esse quadro do ideal, evocando a afirmação da vida a todos capazes da mais dura visão, recomendando a afirmar o que há de necessário nas ocasiões, a amar o destino: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo o que é necessário nas coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!”<sup>41</sup> Dessa forma, não há mais pessimismo, há o “dizer sim” à vida. Aqui o impulso dionisíaco, reprimido pela ciência outrora, revive para expandir, afirmar a vida, com seu quantum de aparência, de ilusão, de transfiguração, necessários para suportar a vida; pois enfim, é a arte que estimula o prazer para com a existência.

Supondo que “a arte pressupõe sempre sofrimento e sofredores”<sup>42</sup> Nietzsche detecta que há dois tipos de pessimistas na humanidade, dois tipos de postura nas quais o pessimismo se expressa. Desse modo, como psicólogo, através de uma inferência regressiva, distinguirá, portanto, qual o anseio que se faz criador, qual o anseio do artista. Vale notar, desse modo, as invocações para um jovial, feliz e dinâmico saber, um novo saber, no tocante ao anseio do criador, que partem de Nietzsche em favor da arte. Ele faz, portanto, uma inferência regressiva: “a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que *dele necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele [do modo de pensar e valorar] comanda”<sup>43</sup>. Dessa maneira de inferir, vislumbramos que com a filosofia nietzschiana ocorre uma ruptura com a tradição, e com sua divisão de mundos: um mundo aparente e um mundo essencial. Conclui-se daí, que o ideal é investigado a partir da *necessidade* que o engendra. Isso caracteriza o retorno do saber à vida.

É nesse sentido que é feita a pergunta sobre a causa da criação: “Pergunto, em cada caso, foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”<sup>44</sup>, ou seja, qual a necessidade que aí se fez

---

<sup>40</sup> BM § 260, p. 172 e ss.

<sup>41</sup> GC § 276, p. 187.

<sup>42</sup> GC § 370, p. 272.

<sup>43</sup> GC § 370, p. 272.

<sup>44</sup> GC § 370, p. 273.

criadora? A avidez por algo idealizado, com sentido fixo e por isso consolador ou a expansão de vida, que inclui a destruição, a mudança, que afirma sua alegria e sofrimento, e ainda diz sim?

A ilusão romântica e a ilusão dionisíaca partem de vontades distintas: para o romântico a vida é insuportável, para o artista trágico a vida é enganadora e cheia de incertezas. O romântico cria com demasiada melancolia suas obras, ele é ignorante acerca de sua dor, ele precisa de consolo. O estado molesto é seu ser, seu remédio é a vontade “de fixar, de eternizar, de *ser*”<sup>45</sup>. Os adoradores do profundo se contrastam aos adoradores das formas dos tons e das palavras, da superfície; estes têm vontade de transbordamento, por um excesso de energia, desejam mudança, devir. Os primeiros amam o ideal e, os segundos, o experimento, as vivências. Talvez, acerca do idealismo, Nietzsche deseja esclarecer que “as idéias são sedutoras piores que os sentidos”<sup>46</sup>.

Em *A gaia ciência*, podemos ver Nietzsche explicitar seu rompimento com a filosofia de Schopenhauer; a gaia ciência é marcada pelo gosto pela superficialidade, e é desse modo, oposta a visão do romantismo, marcado pela profundidade no ideal, “algo externo”. Para ele, a crença fundamental dos metafísicos é *a crença na oposição de valores*. Algo externo e interno foi uma maneira para mostrar qual profundidade refere Nietzsche a respeito dos dois pessimismos aqui tratados. Pois, não faz sentido para Nietzsche se falar em um mundo interno e outro externo, um mundo essencial e um mundo aparente. Há só o mundo, este que nos é aparente e que é um mundo de erros.

A superficialidade vigora como valorização da aparência, da vontade de engano. Talvez isso explique a paixão de Nietzsche pelos gregos, o povo artista por excelência: “(...) Oh, esse gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, tons e palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!* (...)”<sup>47</sup>. Aqui se trata de outra qualidade de profundidade, uma profundidade instintiva, “algo interno”. Para os gregos, segundo Nietzsche, a vida é amada em sua aparência: eles não se iludem, mas deliberadamente cercam e embelezam a vida com mentiras”<sup>48</sup>.

Porém, com todo esforço que se fundou com a filosofia socrática em destruir o mito, isso culmina naquilo que Nietzsche constata com o melancólico problema da cultura, por isso diz o filósofo que nossa vida aos olhos de um grego antigo parecia muito feia. Poderíamos agora fazer referência à vontade de verdade, uma expressão muito cara nos estudos da filosofia nietzschiana que serve para questionar o valor do conhecimento e denotar o conhecimento como invenção,

---

<sup>45</sup> GC § 370, p. 273.

<sup>46</sup> GC § 372, p. 275.

<sup>47</sup> GC, *Prólogo*, § 4, p. 15.

mais propriamente, além de sobretudo fazer referência ao instinto da crença humana<sup>49</sup> na verdade. A vontade de verdade é todo esforço feito para o alcance do conhecimento, caracterizada como uma vontade de não enganar e principalmente não se enganar. Desse modo, Nietzsche vai se opor à verdade postulada pela metafísica como valor superior.

É fundamental perceber que a verdade nas reflexões de Nietzsche, no caso como ele a vê, não seria uma busca por algo fixo e determinado, mas uma determinação ativa, um processo de determinação. Em um fragmento póstumo: “Assim, a verdade não é alguma coisa que existiria para ser encontrada e descoberta – mas alguma coisas que *deve ser criada* e que dá nome a um processo, mas ainda, a uma vontade de ultrapassar que não tem fim: introduzir verdade como *processus infinintum, determinação ativa e não* como devir consciente de algo que seria ‘em si’ firme e determinado. Nome próprio da ‘vontade’”<sup>50</sup>. Em outro fragmento: “Nosso mundo como *aparência*, como *erro* – mas como a aparência e o erro são possíveis? (a verdade não designa uma oposição ao erro, mas a posição de certos erros em relação a outros [...])”<sup>51</sup>.

Em *Além do bem e do mal*, o autor não deixa de advertir que essa questão é o que mais pode soar estranho em sua filosofia, porém a questão levantada acerca da verdade ou da falsidade dos juízos consiste em percebermos em que medida os juízos promovem ou conservam a vida. Daí ele irá inferir que: “Os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, e que sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver”. Também em *Além do bem e do mal* Nietzsche diz que estes juízos são óticas-de-perspectivas da vida: “Juízos sintéticos *a priori* não deveriam absolutamente ‘ser possíveis’: não temos direito a eles, em nossa boca são somente juízos falsos. Mas é claro que temos de crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à **ótica-de-perspectivas** da vida”<sup>52</sup>. “Julgamentos sintéticos são, *a priori*, bastante possíveis, porém são *falsos*”<sup>53</sup>.

Assim, voltemos agora ao assunto aqui proposto sobre os dois tipos de sofredores. Há, portanto, segundo o filósofo, dois tipos de pessimistas na humanidade: os que sofrem de embriaguez idealista, espíritos atados à vontade de verdade; e os que sofrem de embriaguez dionisíaca, “um sentimento orgiástico de liberdade”<sup>54</sup>. Portanto, há dois tipos de embriaguez.

---

<sup>48</sup> HDH § 154, p. 119.

<sup>49</sup> Cf. MACHADO, p. 36.

<sup>50</sup> Fragmento póstumo, 9 [91], outono de 1887. Retirado do livro *Nietzsche e a Verdade*, p. 104.

<sup>51</sup> Fragmento póstumo, 34 [247], p. 205.

<sup>52</sup> BM § 11, p. 18.

<sup>53</sup> Fragmento póstumo 34 [71], p. 204.

<sup>54</sup> NT, § 21, p. 123.

É interessante perceber que os dois tipos de anseios podem revelar-se ambíguos. No pessimista dionisíaco pode se revelar tanto “o anseio de destruição, mudança, devir”, que destrói para gerar novos valores; quanto “o ódio do malogrado, que destrói porque toda a existência, todo o ser o irrita”<sup>55</sup>. O pessimismo dos românticos também se mostra ambíguo: “A vontade de eternizar ou pode vir da gratidão e do amor”, para cujo exemplo Nietzsche cita Goethe, mas pode ser “a tirânica vontade de um grave sofredor que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, à autêntica idiossincrasia de seu sofrer, a imagem da sua tortura”<sup>56</sup>, que para Nietzsche é o caso de Schopenhauer.

O pessimismo, no caso em que é conjugado com o romantismo, é atacado porque o ideal despreza a imanência, isso significa se voltar contra a vida e contra o mundo. O espírito se torna livre porque está vivo e, por isso, rompe com o romantismo. O *pathos* do espírito livre rompe, dessa maneira, com a decadência:

*[...] quem como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhauriana; (...) talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por a eternidade, gritando incessantemente da capo [do início]*<sup>57</sup>.

Avesso a toda atitude extramundo, Nietzsche cria uma *filosofia experimental*<sup>58</sup>, que procura fazer revelar ao indivíduo a afirmação de si, o cultivo de si: o *pathos da distância* deve ser entendido como a posição na qual o indivíduo tece avaliações a partir de si, e não a partir de fora. Esse indivíduo enfrenta o desafio de se firmar inteiro diante da maré que se chama maioria, de procurar seu centro, sua vida instintiva, essa filosofia “é a voluntária procura também dos lados execrados, e infames da existência”<sup>59</sup>, a estes também diz sim: o grande exercício proposto por Nietzsche é afastar a má consciência e a culpa, e impregnar o pensamento e a atividade do indivíduo de sentimento dionisíaco, ou seja, um dizer sim à vida.

Assim vale constar a mensagem do eterno retorno, pela qual o mundo se move em um processo ou curso circular, e dessa forma se defronta com a idéia de uma finalidade do mundo ou do ser. A felicidade é algo particular e, tudo o que existiu e é, é parte de um processo que deve ser querido novamente, não com um sentido a um fim, mas porque se repete, e assim na verdade, quer sua vontade, assim quer seu destino. Não um “foi assim”, mas um “assim eu

---

<sup>55</sup> GC § 370, p. 273.

<sup>56</sup> GC § 370, p. 273.

<sup>57</sup> BM § 56, p. 59.

<sup>58</sup> NIETZSCHE. *O Eterno Retorno*, § 1041, p. 444-5.

quis”, diz toda vontade criadora, como ensina Zaratustra<sup>60</sup>. Por isso, vejamos que a fusão da visão dionisíaca com o eterno retorno, traz a possibilidade da correção dos hábitos e das convicções, da seleção de opiniões. Sobre a vontade que é um tema privilegiado nas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche: ela não é mais entendida por este último separada da aparência. Ela aparece como uma força organizatória, e mesmo que ainda permaneça como um fundo infundado, a vontade em Schopenhauer é causa do sofrimento e por isso precisa ser negada, em Nietzsche ela precisa ser afirmada, porque a dor é vida. E o espírito livre experimenta “uma liberdade da vontade que se despede de toda crença”<sup>61</sup> em algo pré-estabelecido.

Mas atenção: a filosofia de Nietzsche se mostra, sim, como um niilismo; mas ele está no pessimismo da força, que constata e pode superar o sem sentido. Por isso, o sem sentido do sentimento niilista que nega a vida é totalmente refutado. O niilismo radical de Nietzsche também exclui o sentido, todavia nele afirma-se a repetição:

*Para a vítima do cansaço, a repetição é o niilismo mais selvagem. Encurrala o escravo, suscita o seu querer de autodestruição. Pensamento indigesto, paralisador. É a repetição que deve ser oposta à moral: os seus efeitos são contrários aos dos valores conservativos. Fazer a moral extinguir-se: sem ela, desaparecerão os doentes. Produzir, pois, o pensamento mais temível: substituir as interpretações que promovem a identidade por uma só – a que suscita as diferenças<sup>62</sup>.*

Abrindo espaço para a entrada do movimento na filosofia, o pessimismo que expressa Nietzsche é, portanto, ativo, e isso quer dizer que é afirmador, por isso criador: “Filosofia é esse impulso tirânico (...), de criação do mundo”<sup>63</sup>. Por fim, criar é comunicar: “Toda criação é comunicação. Aquele que conhece, que cria, que ama é um só”<sup>64</sup>.

A concepção de pessimismo de Nietzsche é um caminho para o dizer sim, para a experiência dionisíaca. Esse dizer sim significa tomar uma postura artística, criadora, afirmativa da vida, da eterna vida. Mas esse caminho para o “sim” é também uma busca voluntária dos lados terríveis e questionáveis da existência:

*Quanto de verdade suporta e ousa um espírito? Questão de sua força. Tal pessimismo poderia desembocar nessa forma dionisíaca de dizer sim ao mundo, tal como ela é: até o desejo de seu absoluto retorno e de sua absoluta eternidade. Com isso, seria possível um novo ideal de filosofia e sensibilidade.<sup>65</sup>*

---

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Za, *Da redenção*, p. 172.

<sup>61</sup> GC § 347, p. 241.

<sup>62</sup> KOSSOVITCH, p. 136-7.

<sup>63</sup> BM § 9, p. 15.

<sup>64</sup> Fragmento póstumo, 4 [23], p. 130.

<sup>65</sup> Fragmento póstumo, 10[3] (138), p. 250.



A força do dizer sim e o ensinamento do eterno retorno são complementares:

[cont.] *Conceber os lados negados da existência até agora não apenas como necessários, mas também como desejáveis; e não apenas como desejáveis em vista aos lados afirmados até agora (como seu complemento e sua condição prévia), mas por si mesmos, como os lados mais poderosos, frutíferos e verdadeiros da existência, nos quais sua vontade se pronuncia com mais clareza.*<sup>66</sup>

#### 4. Pessimismo dionisíaco e o espírito livre

O caro conceito de trágico, considerando sua presença nessa trilha que distingue as expressões pessimistas, parece estar ausente naquele que precisa da verdade de modo fixada e imutável como alívio e anteparo diante do absurdo na existência. Veremos que através da primeira inversão dos valores ocorrida na história, segundo a averiguação nietzschiana, covardia e medo foram transformados na virtude que modela a avaliação típica da moral de escravos. O sentido de trágico conota um estado de consciência dilacerada, dividida, geralmente entre o transbordamento dos instintos e a lei.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche comunica uma importante idéia: a vida só se justifica enquanto fenômeno estético. Na tentativa de autocrítica de 1886 que prefacia *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo que tornou seu espírito livre pronuncia-se num tom de admoestação, justamente sobre como a incidência do pensamento schopenhaueriano estragou a sua interpretação do problema grego, mais propriamente a interpretação sobre o trágico naquela obra; e, assim, chama atenção para não ser interpretado como um romântico<sup>67</sup>, mesmo envolvido com tal arte e pensamento – uma questão mesmo de autocrítica:

*O vosso livro [Nietzsche pergunta a ele mesmo] pessimista não é ele mesmo uma peça de anti-helenismo e romantismo, ele próprio algo ‘tão inebriante quanto obnubilante’, em todo caso um narcótico (...)?’ Mas ele adverte: Não seria necessário que o homem trágico dessa cultura, em sua auto-educação para o sério e para o horror, devesse desejar uma e nova arte, a arte do consolo metafísico (...). Não seria necessário? ... Não três vezes não, ó jovens românticos! Não seria necessário! Mas é muito provável que isso finde assim, que vós assim findeis, quer dizer “consolados”, como está escrito. Apesar de toda a auto-educação para o sério e para o horror, “metafisicamente consolados”, em suma, como findam os românticos cristãmente... Não! Vós deveríeis **aprender primeiro a arte do consolo deste lado de cá** – vós*

---

<sup>66</sup> Idem.

<sup>67</sup> Muito embora fique a questão, em que medida Nietzsche deixa de ser um romântico, ou melhor, como apesar da crítica ao romantismo ele permanece um romântico, mas uma outra espécie de romantismo.

*deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e metafísica em primeiro lugar!*<sup>68</sup>

Nietzsche parece entender o pessimismo de Schopenhauer como um pessimismo romântico. Por isso para o pessimista romântico a vida figura como um negócio que não valesse a pena os custos nela gastos: “A vida, o mundo”, para ele, “não proporcionam satisfação e não são dignos de nosso apego”<sup>69</sup>. Enquanto que para o mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, vale repetir: “Lhe é permitido não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e discutível e todo o luxo de destruição(...), nele o mau, sem sentido e feio parece que permitido, em virtude de um excedente de forças”<sup>70</sup>.

A visão do pessimismo dionisíaco como requer o filósofo: “É uma intuição que pertence a mim, é inseparavelmente minha.”<sup>71</sup> Considerando que o desejo da intelectualidade alemã nesse período era o de restabelecer o classicismo, e mesmo que Nietzsche tenha seu maior apreço voltado para a cultura grega antiga é o “seu” pessimismo dionisíaco que faz oposição ao romântico, e não o neoclassicismo, que por sua vez sofre recorrentes críticas do pensador.

Se, por um lado, fica claro que Nietzsche não pretende abolir o sofrimento da vida arrefecendo as tensões e os afetos através de consoladoras sistêmicas, por outro lado, o aspecto monstruoso do dionisíaco é descarregado, arrefecido na criação, canalizado e transformado em arte. Se em seu pensamento vemos um incentivo ao pessimismo, é propriamente a um pessimismo ativo, aquele que destrói porque quer futuro, é pleno de forças plásticas regeneradoras que criam valores, e não um pessimismo passivo, daquele que sofre de esperança, o eterno insatisfeito, o abnegado. O sentimento do dionisíaco, terrível, onde o múltiplo se torna um, ou seja, o triunfo da consciência de união entre o primordial e o esquecimento de si no artista, se transforma em fenômeno estético. Na verdade, ele se tornou um fenômeno estético com os gregos, pois em se tratando desse sentimento brutal e grotesco, sua expressão se dava com o culto ao deus Dioniso, o deus da fertilidade, que por sua vez tinha raízes orientais. Portanto, antes do fenômeno se caracterizar em arte, tratava-se do dionisíaco bárbaro.

Há tanto para compreendermos com a proposição de Nietzsche de que a vida só se justifica enquanto fenômeno estético, embora é especial aqui, atentar para o seu tratamento sobre o renascimento<sup>72</sup> da tragédia. O que devemos entender com esta proposição? Primeiro,

---

<sup>68</sup> NT, *Tentativa de autocrítica*, § 7, p.21. Grifo meu.

<sup>69</sup> Cf. NT, *Tentativa de autocrítica*, § 6, p.20.

<sup>70</sup> GC § 370, 273.

<sup>71</sup> GC § 370, 273.

<sup>72</sup> NT § 22, p. 133.

Nietzsche entende que o efeito do trágico nos espetáculos da tragédia de outra maneira de como tem sido entendido com a interpretação presente na *Poética* de Aristóteles, ou seja, diferente da filosofia científica grega, para a qual: “O efeito estético resulta em defluir unicamente das fontes morais”. Porém, o conteúdo do mito trágico, a superação pelo herói, da sabedoria de Sileno, ou expresso em termos estéticos, a superação do feio e do desarmônico consiste em resultar daí, dessa superação, um prazer estético “superior”; desse modo estamos falando da metafísica de artista do primeiro Nietzsche<sup>73</sup>. Assim, no primeiro Nietzsche compreendemos que o mito pertence a arte, e a arte é a transfiguração da feia realidade fenomenal; desse modo, considero nesse ínterim o pensamento de Nietzsche como está disposto do *Nascimento da Tragédia*, entrelaçado à metafísica de artista, que segue a distinção shopenhauriana da vontade em si e do fenômeno. Portanto, para que confirmemos essa posição, vejamos o seguinte trecho: “(...) o fato de que na vida as coisas se passem realmente de maneira tão trágica seria o que menos explicaria a gênese de uma forma artística, se, ao invés, a arte não for apenas imitação da realidade natural, mas precisamente um suplemento metafísico dessa realidade natural”<sup>74</sup>. A análise encerrada por Nietzsche aí, considera possível a arte deflagrar sentimentos morais, mas não unicamente. Daí ele infere:

*[...] para aclarar o mito trágico, o primeiro reclamo é justamente o de procurar o prazer a ele peculiar na esfera esteticamente pura, sem qualquer intrusão no terreno da compaixão, do medo, do moralmente sublime. Como é que o feio e o desarmônico, isto é, o conteúdo do mito trágico, podem suscitar um prazer estético?”*

*Aqui se faz agora necessário, com uma audaz arremetida, saltar para dentro de uma metafísica da arte, retomando a minha proposição anterior, de que a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria.<sup>75</sup>*

Sobre a apreensão do que seja o efeito trágico, Nietzsche nos faz ouvir que só há uma maneira de torná-lo inteligível: através da música, da dissonância musical. Entender o mundo como justificação estética é também apreender que:

*[...] o prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico<sup>76</sup>.*

---

<sup>73</sup> Quando situa o pensamento de Nietzsche em períodos, Alfredo Naffah Neto denomina de “primeiro Nietzsche”, aquele momento dos grandes elogios a Wagner, envolvido com a metafísica de artista e de “segundo Nietzsche” o das grandes críticas. Cf. Naffah, nota 3, *Nietzsche interpreta Wagner: das brumas do Santo Graal rumo à alegria cigana de Bizet*, p. 91.

<sup>74</sup> NT, § 24, p. 139.

<sup>75</sup> NT § 24, p. 139

<sup>76</sup> NT § 24, p. 139.

Assim, as considerações sobre a arte em *O Nascimento a Tragédia* nos mostram um problema que será sempre mencionado por ele: o problema da cultura. Nesse livro, ele também esclarece que através do movimento da cultura – “vemos” o mundo tragicamente e ansiamos “ouvir” o mundo para além do trágico<sup>77</sup>. E deixando um comentário a esse problema, que bem serve aos nossos ouvidos contemporâneos, sobre a cultura moderna ele diz: “A gente se pergunta se a febril e tão sinistra agitação dessa cultura é algo mais do que o agarrar do esfomeado, à cata de comida – e quem desejaria dar ainda alguma coisa a semelhante cultura, que não consegue saciar-se com tudo quanto engole e a cujo contato o mais vigoroso e saudável alimento costuma transforma-se em ‘História e Crítica’?”<sup>78</sup>

Sobre sua decisão em comandar seu pensamento em direção ao dionisíaco estejamos certo que figura como uma flecha contra o cristianismo, sua filosofia e seu otimismo. Voltar os olhos ao saltitante, alegre, às vezes feroz, aniquilador, devotado sentimento dionisíaco é sua marca principal, que faz de sua filosofia uma filosofia da mudança, da afirmação do vir-a-ser. E que ao contrário de uma predileção ao aspecto eminentemente racional da espécie humana, procura incorporar as forças da vida à própria vida, sem perder de vista a sucumbência, a dor como parte da vida, assim também como parte do conhecimento. Nesse sentido, a questão sobre o que conserva a vida muda de foco: a busca pela durabilidade e pelo virtuosismo que são pilares preconizados pelos juízos morais, que aborda a altitude de uma só moral, a moral cristã, opõe-se, segundo a crítica de Nietzsche, às múltiplas manifestações do espírito, à existência variada de tipos de sujeito.

É, então, sobretudo sob o aspecto do dionisíaco, o impulso à arte, que a filosofia ganha novamente vida, diga-se: valor interpretativo do mundo, lado a lado com a ciência, tornando possível a percepção da enorme tarefa do mundo posta diante de si. E os capazes dessa percepção são os espíritos livres, que Nietzsche chama de os filósofos do futuro, os *novos* filósofos, estes, algo diferente de moralistas, idealistas, como a filosofia tem sido preenchida :

*Como admirar que nós, ‘espíritos livres’, não sejamos exatamente os espíritos mais comunicativos? Que não desejamos revelar, em todo aspecto, do que um espírito pode se liberar, e para onde ele é talvez impelido? E no que diz respeito à perigosa fórmula “além do bem e do mal”, com que ao menos evitamos ser confundidos com outros: somos algo diverso de ‘libres penseurs’, ‘liberi pensatori’, ‘Freidenker’ [livres pensadores], ou como quer se chamem esses bravos defensores das “idéias modernas”<sup>79</sup>.*

---

<sup>77</sup> Cf. NT § 23 e 24, p. 134 e ss.

<sup>78</sup> NT § 23, p. 135.

<sup>79</sup> BM § 44, p. 49.

Seu pensamento é decididamente anti-socrático, pois, volta-se contra a filosofia científico-racional que surge com Sócrates, isto é, contra qualquer forma de dessensualização do mundo. Nietzsche considera que Platão é cristão antes mesmo do cristianismo. Em *O Crepúsculo dos Ídolos* um de seus últimos escritos ele diz: “Por fim, minha desconfiança junto à Platão vai até o fundo: eu o considero tão desviado de todos os instintos fundamentais dos helenos, tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tinha o conceito ‘bom’ como conceito supremo –, que gostaria de utilizar em relação a todo fenômeno Platão a dura expressão, (...), [Platão,] o mais alto Idealismo”. Assim, o ataque de Nietzsche é dirigido contra o platonismo definido como a doutrina dos dois mundos: um mundo sensível e mutante, que é o mundo da aparência, e o mundo supra-sensível, eterno e imutável, que é o mundo verdadeiro. Por causa dessa doutrina, que habita na moral cristã, Nietzsche desfere seu ataque: a moral cristã tem como símile a moral escrava. Diante dessa dureza é bom lembrar a particularidade do problema da moral para ele, pois o tomou como seu problema, diante do qual não encontrou “ninguém, nem mesmo em livros, que tomasse uma posição pessoal ante a moral”<sup>80</sup>.

A relação entre o sentimento dionisíaco e a noção de pessimismo ressalta na arte trágica, segundo o entendimento de Nietzsche, a afirmação do trágico na vida. Nesse sentido, a formação do espírito livre e o pessimismo dionisíaco são correlatos na medida em que o espírito livre incorpora e afirma o sentimento trágico: a experiência dionisíaca, cuja “embriaguez do sofrimento destrói o belo sonho”<sup>81</sup>, e sela a experiência do caos originário como que imprimindo uma direção para a transformação, para a plasticidade, para a modelação de si. Essas características se tornam expressas quando movem em sua filosofia seu rompimento com a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner.

Portanto, uma consideração sobre a arte trágica da maneira como foi investigada e percebida por Nietzsche, como união do impulso apolíneo e do impulso dionisíaco, é necessária aqui: relativo ao dionisíaco está o apolíneo, nunca concebidos isoladamente e, ainda, representam reinos estéticos separados: a imagem e a música. O impulso apolíneo é caracterizado pela força da imagem, do conceito, do ensinamento ético, da simpatia. O impulso dionisíaco por sua vez arrasta o homem no caos orgiástico: o sem fundo de onde se produzem todas as formas, que traduz um *pathos* alegre, porém, sem abolir a dor, por isso terrível, temerário e fatal; o sofrimento no qual se auto-aniquila, aniquila o ego e se funde a natureza e aos outros homens em êxtase com o som, se me lícito dizer sem harmonia. Reside, portanto, na

---

<sup>80</sup> GC § 345, p. 237.

<sup>81</sup> MACHADO, p. 22.

arte a união desses dois aspectos. Por fim, a arte trágica é a união do aspecto da ilusão apolínea transfigurativa com o som embriagante do dionisíaco.

Através do drama, portanto, é que melhor apreendemos esse jogo. A respeito do drama, ora o dionisíaco se mostra a serviço do apolíneo, ora o terrível dionisíaco prepondera mostrando o engano apolíneo, da beleza, da medida, da perfeição rasgando o véu que envolve o efeito dionisíaco, tão poderoso que leva o drama apolíneo a submeter sua imagem (a palavra) à sabedoria dionisíaca (à música).

Para melhor ponderarmos o assunto, Alfredo Naffah Neto, em seu artigo: “*Nietzsche interpreta Wagner: das brumas do Santo Graal rumo à alegria cigana de Bizet*”<sup>82</sup>, nos auxilia a entender sobre a relação de Nietzsche com a música. Essa relação nos esclarece, segundo ele, que através dela é possível perceber o redirecionamento da arte trágica proposto por Nietzsche no mundo contemporâneo. Esse redirecionamento é muito importante a partir do ponto de vista do presente trabalho, porque marca, cria a postura, a posição do espírito livre. Todavia, importa notar que o conceito de trágico na música e obra de Wagner parece não satisfazer a reflexão que Nietzsche faz sobre esse conceito. Depois de seu rompimento com Wagner, Nietzsche vê as características da arte trágica, o espírito trágico, presente muito mais na música de Bizet do que em Wagner. A mais grave acusação de Nietzsche contra Wagner é sobre a falta de unidade de estilo em sua obra, que “esteve sempre longe de uma produção artística homogênea e unidirecionada”<sup>83</sup>, demonstrando-a, por variadas facetas: trágica, cristã, nacionalista, anti-semita etc. Tomemos atenção para esse aspecto muito importante na filosofia de Nietzsche: a cultura, ou mesmo o caráter do indivíduo tem uma intrínseca relação com o que ele determina sobre a unidade de estilo.

Desse modo, a mudança de avaliação de Nietzsche sobre a música de Wagner que caracteriza sua segunda fase, autodenominado espírito livre, é comentada por Naffah Neto:

*[...] poucos se lembraram de que, para Nietzsche, o trágico sempre carregara, de fato, o caráter do leve, do alegre, ao mesmo tempo em que exprimia o mais doloroso sofrimento (ele chegara mesmo a comentar que os gregos deviam dar boas gargalhadas dos enganos contínuos dos heróis). Também não perceberam que a leveza, a alegria e a flexibilidade da música popular, presentes na Carmen, tornavam-na mais próxima do espírito trágico nietzschiano do que toda a música wagneriana, pouco importando que esta pudesse ser infinitas vezes mais refinada, inovadora e revolucionária do que a [música popular] de Bizet. A revolução aspirada por Nietzsche era de outra índole; não bastava ser revolução estética, tinha, fundamentalmente, que servir à vida, à sua expansão, ao seu enriquecimento*<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> NAFFAH NETO, p. 89.

<sup>83</sup> Idem, p. 89.

Por fim, é importantíssimo perceber a nuance estética da filosofia de Nietzsche. E, por conseguinte, um lembrete: entender a arte como realização existencial não quer dizer que sua filosofia seja uma filosofia da existência. A filosofia de Nietzsche supervaloriza a arte como modelo alternativo para a ciência e a moral, e ela é um estimulante para a vida. É ela que cria uma superabundância de forças e o sentimento de prazer para com a existência, e se assim o faz é porque traduz uma aceitação total da vida. Como esclarece Roberto Machado: “Se a arte se opõe à ciência – possuindo mais valor do que ela – e tem profundo parentesco com a vida é porque valoriza a vida integralmente, é porque é um sim triunfante ao que nela existe de ‘terrível’, ‘problemático’ e ‘pavoroso’”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Idem, p. 96.

<sup>85</sup> MACHADO, p. 107/108.

## *Capítulo II*

### **O PROBLEMA DA CIÊNCIA E DA CONSCIÊNCIA**

#### **1. A consciência intelectual**

Logo no início de *A gaia ciência*, uma denominação para uma feliz ciência, lemos que essa futura ciência ensinará o riso para as consciências do futuro, com a apreensão de que podemos rir do existir. Rir do problema do existir, e abandonar todo cerimonial no trato com os problemas últimos que acercam a vida. Rir a partir da verdade inteira, quer dizer, o senso de verdade para a necessidade de transfiguração da realidade, para a necessidade da aparência, do falso. *A gaia ciência*, assim reúne a sabedoria trágica com o riso dionisíaco. Seu engenho coloca, desse modo, o problema da totalidade da existência afastando o sentido de finalidade da existência.

Com ela a vontade de verdade (que é a crença na verdade, considerada como valor superior, e, sustentada pela ciência e pela moral como objetividade e desinteresse) é desmascarada, e em contrapartida nos ensina a dar ouvidos a si mesmo: a consciência não como órgão para a verdade mas como órgão de direção; para o espírito se tornar livre é preciso que ele tenha consciência do orgulho que se criou em torno do intelecto, e também do *caráter errôneo*<sup>86</sup> de todas as coisas, e ainda mais, ir além do positivismo.

O problema da existência se caracteriza quando a questão de saber quem “eu” sou, que “mundo” é esse, que sentido tem “tudo” isso se apresenta e se tateia respostas. Sobre o problema da existência Nietzsche se pronuncia: “*É preciso conceder a todos a seguinte pergunta: será que minha existência, calculada em relação à minha não-existência, é algo que possa ser justificado?*”<sup>87</sup>. Acerca de como sanar esse problema é com o riso que se dá um passo adiante em todo modo de pensar que despreza a existência.

Do ponto de vista psicológico e não moral, Nietzsche procura clarear o modo como toda fórmula, toda prescrição conceitual, todo “tu deves” é investido contra o sujeito de modo que essas medidas nos fazem acreditar numa finalidade moral (moral que é simultaneamente causa e efeito, veneno e bálsamo, máscara e inibição, sintoma e medicamento<sup>88</sup>) da existência; e como nos habituamos a seu poder de orientação de dar sentido e de julgar todo tipo de expressão: “mas que você ouça este ou aquele juízo como voz da consciência, isto é, que sinta

---

<sup>86</sup> BM § 34, p. 40. Do caráter interpretativo de todas as coisas.

<sup>87</sup> Frag. post. 25 [487], p. 180.



algo como certo, pode ser devido a que você nunca tenha meditado sobre si e tenha cegamente acolhido o que desde a infância lhe foi designado como certo.”<sup>89</sup> Dessa forma, Nietzsche deseja refletir que a crença na finalidade moral da existência torna o sujeito esquecido de que ele mesmo é todo necessidade.

Necessidade, no pensamento de Nietzsche, deve ser entendida como a luta incessante da vida<sup>90</sup>, inscrita nos organismos<sup>91</sup> determinada por um *quantum* cambiante de força, de impulso e de potência. No entanto, necessidade aqui não deve ser confundida com determinismo. Não é a mesma avistada pelo mecanicismo<sup>92</sup> - materialista ou positivista, seu sentido é contrário a um determinismo universal, regular e calculável do ente, ao invés é apreciado uma luta incessante, enquanto ânsia de imposição de poder. Mais precisamente, para nós nesse presente trabalho interessa perceber que o necessário está imantado à geração da perspectiva dos valores, por um lado, e está fundida num corpo de modo singular em via de crescimento, e por outro, aquilo que vemos Nietzsche desenvolver como a análise psicológica e histórica da formação de tipos. Mas, não de conservação<sup>93</sup>.

Desse modo, tocamos no complexo conceito de vontade de poder. Nesse sentido, contamos com a interpretação de Müller-Lauter, a propósito do conceito de vontade de poder, destacando esse dito que nos parece fundamental: “Nietzsche remete todas nossas atividades intelectuais e anímicas a *avaliações* (*Wertschätzungen*) que correspondem aos nossos impulsos e suas condições de existência”<sup>94</sup>. Esse conceito é muito importante para entendermos a filosofia de Nietzsche, um conceito centralizador. Podemos cogitar que esse conceito inscreve uma relação entre o poder da natureza e o poder sobre a natureza, melhor dizendo, a

---

<sup>88</sup> GM, *Prólogo*, § 6, p. 12.

<sup>89</sup> A § 125, p. 126.

<sup>90</sup> A luta como a própria vida e não a luta pela vida, princípio da seleção natural darwiniana. Sobre A crítica de Nietzsche contra Darwin cf. *Nietzsche contra Darwin*.

<sup>91</sup> O mundo não é orgânico, mas mundo de “organismos”. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche não nos autoriza a falar da diferenciação de âmbitos orgânico ou inorgânico: “Quando ele uma vez concebe o orgânico como especialização do inorgânico e, uma outra vez, considera que não haveria mundo inorgânico, aqui reside, então, apenas aparentemente um paradoxo. No primeiro caso, ele pensa”geneologicamente”. No segundo caso, ele se volta contra o pensamento mecânico: no mundo inorgânico não dominam pressão e impulso, também nele só há a mútua oposição de “organismos” naquele sentido, no qual também povo, Estado, sociedade são organismos. Temos, pois, que diferenciar, em Nietzsche, um conceito amplo e um conceito estrito de organismo”. (Cf. Müller-Lauter, p. 119)

<sup>92</sup> O pensar mecanicista “imagina” de tal modo o mundo que ele possa ser calculado. (Cf. Müller-Lauter, p. 108.)

<sup>93</sup> Nietzsche aceita a conservação como princípio da vida ( a vontade de poder teria como traço fundamental a estabilidade), como avaliação que determina o transcorrer da vida. Mas, rejeita toda forma moralizada do princípio de conservação ( o progresso das espécies desencadeada pela seleção natural a partir da luta pela existência – ou o domínio do forte sobre o fraco) ocasionada com o pensamento do biólogo inglês Darwin, assim como com os darwinistas. Conservação só faz sentido como aspecto de superação: querer comandar, nutrir-se, crescer, ou seja, luta incessante em via de querer mais. (Cf. Frezzati, p. 61-91).

interação/consciência humana e a presunção do conhecimento relativos a ela. Relação portanto, que entrelaça os fios de corda do intelecto, da vontade de verdade e das nossas apreciações de valor.

No entanto, tornar o homem necessário é uma crítica à faceta do determinismo sócio-cultural, e também, seguindo a interpretação de Müller-Lauter, do sentido amplo de organismo. Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche discorre sobre o animal capaz de fazer promessas, atentemos:

*“Para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e o meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário (...).”*<sup>95</sup>

O determinismo se arroga de decifrar os processos da vida, através de explicações de caráter mecânico. Portanto, não é o sentido positivista para o necessário que vislumbramos em Nietzsche. Na sua particular visão, ele expõe, em termos da *Genealogia da Moral* que a moralidade do costume se ocupou precisamente de um prolongado trabalho pré-histórico de domesticar e tornar necessário o animal homem. Outra perspectiva é a que refere à constituição e ao caráter do homem como organismo vivo, a partir de seus instintos, como um reino da exigência, ao que sempre vigorou como característica nas espécies vivas, desse modo tratamos de um sentido estrito de organismo.

Mas o que se quer dizer é que o necessário no homem aponta para sua ancestralidade: comemos, dormimos, acordamos, plantamos, fazemos sexo, sonhamos etc. como na pré-história, na qual para Nietzsche, foi moldado o caráter do ser humano. E, embora tudo isso persista em nós, não somos mais primitivos, a civilização seria justamente o estado no qual o homem se diferencia de sua animalidade.

Para Nietzsche a noção “homem”, possui um caráter ficcional com o qual nos auto-representamos e sem o qual não teríamos superado nossa animalidade. Foi por isso que inventamos um outro lado que pudesse nos diferenciar dos outros animais e refutar esse lado natural de nossas vivências: os instintos, desejos, afetos; então, inventamos um espírito, uma razão, uma alma. É isto que Nietzsche chamará de ideal ascético, que na sua filosofia tem por princípio a negação da vida. Seria ele que estaria na base da constituição do homem civilizado, pois o mantém distante de sua animalidade primitiva. Assim, para a apreensão do que é o “necessário” que fala Nietzsche, a dois fragmentos póstumos remeto-nos:

---

<sup>94</sup> MÜLLER-LAUTER, p. 56.

*O intelecto é a ferramenta do nosso instinto e nada mais, ele nunca se torna livre. Ele se aguça na luta dos diferentes instintos e, com isso, refina a atividade de cada instinto particular. Na nossa maior justiça e probidade encontra-se a vontade de poder e de infalibilidade da nossa pessoa: ceticismo apenas com vistas a toda autoridade, não queremos ser enganados, tampouco por nossos instintos! Mas o que realmente não quer nesse caso? Certamente um instinto*<sup>96</sup>.

Vemos, portanto, como o filósofo introduz a concepção de um instinto de conhecimento. Para ele, o intelecto se desenvolveu como órgão para sobrevivência, este não tem o privilégio de comando. O conhecimento como um instinto é precisamente a referência que faz Nietzsche a um “impulso à verdade”<sup>97</sup>, que pode se transformar em uma convicção de posse da verdade. Ele não é incluído entre os instintos básicos. O conhecimento como ele sugere no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* é uma invenção de animais inteligentes<sup>98</sup>.

O intelecto é um meio de conservação do indivíduo em meio a vida social. Não há uma inclinação natural ao conhecimento, o conhecimento serve como meio de sobrevivência e conservação de um indivíduo entre outros indivíduos. E ainda para Nietzsche na passa de uma invenção. Não queremos ser enganados nem pela nossa própria natureza, queremos o conhecimento. O intelecto tem como princípio o disfarce, ademais, o que Nietzsche pretende deixar claro é que ele só produziu erros, é esse pensamento que estaria na base do que constitui a consciência intelectual. A sua filosofia insiste em dizer que não existe a verdade de que há coisas iguais, ou mesmo, coisas, matéria a não ser como uma convenção que torna possível a esse animal mais infeliz, delicado e perecível sobreviver. Daí, Nietzsche afirmar que seu efeito (do conhecimento) mais geral é o engano: nos enganamos, mas não queremos ser enganados, não queremos reconhecer o artifício do intelecto, com o qual somos os seres mais altivos diante de todos os outros. O outro fragmento:

*Nossas apreciações determinam quais as coisas aceitamos em geral e como as aceitamos. No entanto, essas apreciações são inspiradas e reguladas por nossa vontade de poder*<sup>99</sup>.

A partir da rejeição à substancialização presente na convenção sujeito e objeto que usamos na linguagem, com Nietzsche apreendemos que o mundo é uma soma de perspectivas.

---

<sup>95</sup> GM II, § 2, p. 48.

<sup>96</sup> Fragmento póstumo 6 [130], p. 98.

<sup>97</sup> O texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, traz a questão de como pôde aparecer entre os homens um impulso à verdade.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, §2, p. 53. (Col. Os Pensadores)

<sup>99</sup> Fragmento póstumo, 26 [414], p. 192.

Nossas apreciações derivam dos sentidos, e vemos o mundo: “que tudo o que para cada um é seu ‘mundo externo’, que ver verde, azul, vermelho, duro, mole são *apreciações legadas e seus distintivos*”<sup>100</sup>; e nossos impulsos são sintomas dessas apreciações. O mundo, o conjunto, é perspectivo. Uma soma de perspectivas, de mundos perspectivos que se organizam uns contra os outros. Como nos ensina Müller-Lauter sobre um fragmento póstumo: “Todo *centrum* de força tem sua *perspectiva* para o inteiro *resto*”, das forças com as quais se relaciona, “isto é, sua bem determinada *valorização*, sua espécie de ação, sua espécie de reação”<sup>101</sup>. Assim, falar em um mundo é, como instrui o comentador, para Nietzsche, falar de quantidade limitada de força. E, ao inserir o conceito de força, Nietzsche vai atribuir mais um elemento: “um mundo interno que eu designo de vontade de poder”<sup>102</sup>. Nesse sentido, para o pensador, a unidade só é possível enquanto multiplicidade organizada.

Quando dizemos “eu quero” queremos dizer na verdade “eu preciso” acerca do acontecimento. Mas esse “eu quero” significa sempre “se eu puder e tiver forças bastante”. Então resta, só dizer “eu quero”, quando sentimos que um motivo estimado e elogiado age em nós, pois esse eu quero equivaleria então a “eu me ordeno”. Assim, aspira-se o domínio sobre os impulsos. Isso vai sugerir a inferência de um processo interno e sua confluência com as condições do ambiente e da cultura na formação de conceitos. Temos dentro de nós uma pluralidade de instintos, que diante de uma anarquia a consciência é um órgão de direção.

Sobre nossos prós e contras Nietzsche extrai de suas investigações que inclinação e aversão são sintomas da unidade (pensemos em conceitos) formada pelo processo interno, que é um complexo de impulsos. E ainda, “prazer e desprazer” se apresentam para nós inconcebíveis, porque sob o prisma estético (do belo) ou moral (do bom), “são efeitos de complicadas apreciações reguladas por instintos”<sup>103</sup>, quer dizer, são irracionais. Vale repetir, nesse sentido, à guisa de Müller-Lauter: toda avaliação está ligada aos impulsos e a suas condições de existência. Dessa forma, somos levados a entender que não existe impulso sem uma avaliação. Estar impelido a algo é efeito, sintoma de avaliações. Em *Humano demasiado humano* um trecho merece toda nossa atenção, diz o pensador:

*[...] toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem*<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Fragmento póstumo, 34 [247], p. 205. Cf. texto inteiro na p. 25.

<sup>101</sup> MÜLLER-LAUTER, p. 99.

<sup>102</sup> Fragmento póstumo, 36[31] p. 210.

<sup>103</sup> Fragmento póstumo, 26 [94], p. 184.

<sup>104</sup> HDH § 32, p. 38.

Quer dizer, por trás de um impulso existe a avaliação. O sentimento de um impulso em direção a algo é uma avaliação daquilo como algo proveitoso. O sentimento de um impulso para longe de algo é uma avaliação daquilo como algo prejudicial. Percebemos então a complexidade que entrelaça pensar, sentir e querer, com a qual Nietzsche observa toda tentativa filosófica de estabelecer a subjetividade na vontade, como se a vontade fosse algo muito simples de ser conhecida. Todavia, os valores são adquiridos, legados ou próprios: o valor do proveitoso, da vantagem, da certeza ou o valor do nocivo, do prejuízo, do engano.

Em *Aurora* o pensador como psicólogo da moral assevera que os sentimentos derivam de preconceitos, vejamos o que parece o início dos estudos para uma genealogia:

*“Confie no seu sentimento!” — Mas sentimentos não são nada de último, nada de original: por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimento (inclinações e aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo — freqüentemente errado! — e, de todo modo, não de seu próprio juízo! Confiar no sentimento — isso significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham em nós: nossa razão e nossa experiência<sup>105</sup>.*

Com Nietzsche poderíamos talvez supor acerca das avaliações a todo instante estabelecidas, como camadas permeáveis partindo do centro à superfície, camadas do sentir, do querer, do avaliar, e do julgar. De nenhum modo isoladas, são indissociáveis. O pensamento dessa forma brota como o mais superficial.

Instintos e impulsos são como a matéria-prima de nossa natureza, mas também situados numa moralidade historicamente constituída, que Nietzsche vai chamar de moralidade dos costumes, também examinada por ele, quando atua como psicólogo da moral. Portanto, nossas avaliações procedem segundo a filosofia nietzschiana, de um processo interno com características fisiológicas, ou melhor, da vida instintiva, que aprendemos a subjugar. Assim, sobre nossos posicionamentos e nossa conduta ele conclui que os sentimentos morais são diferentes de conceitos morais.

*Sentimentos morais e conceitos morais — [...] a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos antes da ação, estes depois da ação em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela<sup>106</sup>.*

Nietzsche quer se esquivar da moralidade encontrada na defesa dos conceitos morais incondicionados, que pretendem servir de comando antes da ação, como um caminho para a

---

<sup>105</sup> A § 35, p.35.

<sup>106</sup> A § 34, p. 35.

felicidade. Contudo, o que importa acerca da moralidade é como chegamos aos nossos conceitos morais.

Desse modo, o filósofo que estuda e critica a moralidade, irá sugerir um outro tipo de moralidade, aquela em que o indivíduo deve se tornar senhor de suas virtudes, e que assim, como ele mesmo diz, tenha o domínio de seus prós e contras, e com isso a possibilidade de reconhecer a injustiça de nossos juízos.

Vai sugerir então um novo pensar, que denota a rejeição ao ideal do tipo escravo, degenerado em sua vontade, portanto, com ele requer não mais pensarmos de forma cativa, presos a um certo e a um errado para todos, aos quais chegamos por hábito, ou pelo exercício de um imperativo categórico. A moral cativa é aquela que anula o sujeito, o si mesmo, que Nietzsche configura como o sujeito ausente de si, e o torna mecanizado, repetitivo, com necessidades sistematizadas supridas por uma produção de massa: remédios, roupas, modas, cultura, alimentação.

A grande saúde, e seu princípio da afirmação da vida, tem como exigência a vontade de responsabilidade que possui aquele que decide seguir seu próprio caminho, e tem como marca a plasticidade, a flexibilidade para descobertas e vivências mais próprias. Não é mais a dialética o meio de chegarmos às opiniões mais seguras, a exortação de Nietzsche nos dirige a um novo pensar. A consciência não se restringe ao cérebro, ela estaria distribuída em todo corpo, em cada célula.

Reconhecer os motivos que impelem a ação, e não negá-los. Isso quer dizer, reconhecer os verdadeiros móveis da ação e observá-los sem indignação (os móveis por trás da ação que Nietzsche nomeia são a vaidade, a fome e o sexo: pois instigam nossa necessidade de agir), combater ou promover ações, dominar e resistir como exercício permanente da vida, é tudo o que pode instruir o indivíduo a se desvencilhar da moral cativa.

Sobretudo na sua filosofia vemos também a aspiração a um novo sentir, cogita-se uma nova moralidade: “Temos que aprender a *pensar de outra forma* — para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*”<sup>107</sup>. Sentir de outra forma, afastando a má consciência, a culpa, pois o pensar não estaria limitado ao intelecto. Há uma bela passagem do texto de *Humano demasiado humano* que Nietzsche refere o espírito livre como aquele que deve aceitar-se por inteiro com todos acertos e erros, pois tudo é parte da economia de sua própria pessoa. Porventura, os móveis da ação passam a ser percebidos a partir de si e de suas particulares condições de existência e com isso as particulares perspectivas, isso nos

---

<sup>107</sup> A § 103, p. 75.

leva a enxergar uma insuprimível perspectividade, “que vive cada um dos seres diferentes de nós em um outro mundo que o nosso”<sup>108</sup>.

Uma advertência, porém, se faz notar: seguir sem presunção no caminho do conhecimento. Sentir-se como espécie, reconhecer a razão da vida. E notar também que reconhecer a luta na vida é o mesmo que suspeitar dos direitos iguais. O aspecto da virtude dadivosa pregada por Zaratustra, diz não a “o cada um o seu”, mas sim a “o cada um o meu”.

Nietzsche quer pensar para além da crença na oposição de valores. E, buscar a virtude fora, é afastar-se da própria meta, da própria virtude. Ser senhor de sua virtude, é um *pathos*, quicá uma conquista; a virtude é uma conseqüência de um certo cultivo. Talvez queira recomendar não uma disciplina mental, mas uma disciplina do corpo inteiro como causalidade instintiva.

*O aspecto mais importante: chegar à **inocência** do devir excluindo os objetivos. Necessidade, causalidade, nada mais! E designar como mentira tudo aquilo que fala de “objetivos” e onde há sempre um *resultado necessário*! A história nunca pode provar “os objetivos”, pois a única coisa clara é que aquilo que os povos e os indivíduos **quiseram** era sempre essencialmente diferente daquilo que era alcançado. Em poucas palavras, *tudo o que se alcançava* era absolutamente *incongruente* com o *que se queria* (por exemplo, mastigar como “intenção” e “ação”)<sup>109</sup>.*

Do singular dos conceitos somos remetidos ao plural dos instintos: o intelecto é a ferramenta de nossos instintos, atenta o filósofo. Dessa forma, sobre qualquer que seja a análise feita das ações, nós nunca conseguiremos desvendar sua origem, e sobre o julgamento das ações sempre seremos injustos, pois não há uma medida de grandeza, e mesmo a lógica com seu caráter impessoal é também erro fundamental, “é uma ilusão perspectivista”. Em *Humano demasiado humano* como uma espécie de lamentação sobre a subestimação da vida contemplativa, o filósofo afirma que o espírito livre, e aqui já podemos vislumbrar a predição aos filósofos do futuro, tem a “enorme”, tarefa de comandar, instruindo eruditos e cientistas, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura<sup>110</sup>.

Importa, sobretudo, para o espírito livre reconhecer seus prós e contras, e as convicções que estão unidas a eles. Assim se aproxima do que diz sua própria natureza. Os instintos se ocupam das formações de tudo aquilo que vem a ser expresso: “A percepção dos sentidos nos ocorre inconscientemente: tudo aquilo que temos consciência já são percepções elaboradas”<sup>111</sup>. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche: “a maior parte do pensamento consciente deve ser

---

<sup>108</sup> MÜLLER-LAUTER, p. 100.

<sup>109</sup> Fragmento póstumo 7 [21], p. 137.

<sup>110</sup> Cf. HDH § 282, p. 190.

<sup>111</sup> Fragmento póstumo 34 [30], p. 196.

incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”<sup>112</sup>. Instinto aqui pode ser entendido como disposição natural e interior. Portanto, todo esse tratamento é parte da pesquisa que averigua qual o estado das estimativas (qualidade) que produz nossas apreciações de valor, e por isso a pesquisa não se detém na superfície, mas importa explorar os sentimentos, o mundo dos desejos e das paixões: “pensar é uma relação entre impulsos”<sup>113</sup>. Por isso, é importante o sentir.

Sua análise dos preconceitos é contra as análises psicológicas das ações que julgam os atos humanos segundo as intenções como causa da ação. Em todo caso, intenções já seriam efeito. Julgar as conseqüências e punir ações segundo os danos, é esse aspecto da moral que Nietzsche vê infértil, punir não é solução, não vai esclarecer nada ao malfeitor acerca da ação, nem recuperar o bem ao prejudicado. Desprezamos a realidade, as circunstâncias determinantes da ação, quando fundamentamos as ações em preceitos universais que determinam as ações como boas ou más. Assim, identificamos um erro fundamental do intelecto: designar as ações como boas ou más em si mesmas. Desse modo, o pensador observa que no conceito repercutimos nossos hábitos de sentimento quando nos pronunciamos acerca dos atos, sejam nossos ou alheios, quando baseamos nosso julgamento das ações no erro das ações boas ou más em si mesmas.

*O desconhecido mundo do “sujeito”. – O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, como se produz a ação humana. Não só “Deus, que tudo vê”, não só o autor, que cogita seu ato – não ninguém mais duvida que compreende o essencial no processo da ação de cada um. “Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre, posso dar o nome a todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos!” – assim pensava antes cada um, assim pensam ainda quase todos. Sócrates e Platão, grandes questionadores e admiráveis inovadores nesse ponto, foram, porém, inofensivamente crédulos quanto àquele nefasto preconceito, àquele profundíssimo erro, segundo o qual “o conhecimento correto é necessariamente acompanhado da ação correta” – neste princípio foram herdeiros da loucura e presunção geral de que há um saber relativo à essência de um ato. “Seria terrível se a percepção da essência do ato correto não fosse acompanhada do ato correto” – eis a única prova que aqueles grandes acharam necessária para tal pensamento, o oposto pareceu-lhes impensável e louco – e, no entanto, esse oposto é justamente a realidade nua, diariamente e a cada instante demonstrada, desde tempos imemoriais! Não é justamente isso a “terrível” verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta jamais para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são jamais aquilo que nos parecem ser!*

---

<sup>112</sup> BM § 3, p. 11.

<sup>113</sup> Cf. BM § 36, p.42.



*Dependemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, “algo diferente” – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. A crença geral era e é o oposto: temos o mais antigo realismo [intelectual] contra nós; até agora a humanidade pensou: “Uma ação é aquilo que nos parece ser”. (Relendo essas palavras, vem-me à lembrança uma passagem bastante precisa de Schopenhauer, que citarei como prova de que também ele, sem qualquer hesitação, foi e permaneceu ligado a esse realismo moral: “De fato, cada um de nós é um juiz competente e inteiramente moral, que conhece exatamente o bem e o mal, ao amar o bem e abominar o mal – cada qual é isso tudo, na medida em que não as suas ações, mas alheias são investigadas, e ele tem apenas de aprovar ou desaprovar, enquanto o fardo da execução é levado por ombros alheios. Assim, cada qual pode perfeitamente assumir o lugar de Deus como confessor”.)<sup>114</sup>*

Portanto, ações são algo único, e a cada instante há uma necessidade de acontecimento, que figurativamente, se me é lícito fazer visualizar, é resultado cíclico, num só gesto, de ação e reação, força e resistência. O desejo de Nietzsche é a superação da moral no julgamento das ações, ou melhor, a auto-superação da moral. Seu pessimismo é muito semelhante à cosmovisão de Heráclito: uma necessidade conflitual movimentada o mundo. Ele afirma:

*A maldade da força - A violência como resultado da paixão, da ira, por exemplo, deve ser compreendida fisiologicamente como tentativa de evitar um iminente ataque de asfixia. Inúmeros atos de uma arrogância que se desafoga em outras pessoas foram derivativos de uma súbita congestão motivada por forte ação muscular: e talvez toda “maldade da força” deva ser vista por esse ângulo. (A maldade da força fere o outro sem pensar nisso – ela tem que desafogar; a maldade da fraqueza quer ferir e ver os sinais do sofrimento.)<sup>115</sup>*

Depurar nossas tábuas de valores, nossas valorações e nossas opiniões, criar novos valores. Não há uma moral única determinando tudo o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas, mata muitos tipos de moral. Em defesa dos espíritos livres, Nietzsche é exclamativo: “Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados [...] <sup>116</sup>”. E também: “Acerca do ‘valor moral de nossos atos’ vamos deixar de remoer pensamentos! [...] é tempo de se enojar com toda tagarelice moral de uns sobre os outros! <sup>117</sup>”.

Querendo nos mostrar que a tolerância para consigo mesmo está ligada ao surgimento de muitas convicções, a partir desse pensamento, Nietzsche considerará o intelecto como instrumento próprio para a dissimulação. Reflete sobre como o homem moderno evita o

---

<sup>114</sup> A § 116, p. 88.

<sup>115</sup> A § 371, p. 207.

<sup>116</sup> A § 164, p. 120.

<sup>117</sup> GC § 335, p. 222.

comprometimento - o compromisso com coisas que lhe interessam, pois está acomodado. Para ele, o compromisso é mesmo um vício, um mal que degenera em virtude. A genuína dissimulação consiste em parecer estar convicto sobre aquilo que se verteu em um compromisso. A dissimulação deriva, quando genuína, de uma vontade forte. Aí está o cerne da consciência intelectual sobre a crença nos fundamentos:

*A dissimulação pertence à era das fortes crenças: à era em que os homens, mesmo coagidos a ostentar uma outra crença, não se apartavam da crença que tinham.[...] Não há menor dúvida de que hoje existe uma maior número de possíveis convicções do que outrora: possíveis, isto é, permitidas, isto é inofensivas. Daí emerge a tolerância para consigo mesmo. – A tolerância para consigo mesmo abre espaço para o surgimento de muitas convicções: estas mesmas convicções convivem tranqüilamente umas ao lado das outras – elas se protegem, como todo mundo hoje, da eventualidade de se comprometer. Com o que é que as pessoas se comprometem hoje em dia? Quando se porta uma consequência. Quando se caminha na linha reta. Quando suas palavras possuem menos de cinco sentidos. Quando se é genuíno... Eu temo enormemente que o homem moderno seja muito acomodado para possuir certos vícios: que estes venham estão a se extinguir completamente. Todo o mal, que é condicionado pela vontade forte – e talvez não haja nada de mal onde falta a força da vontade -, degenera-se em virtude no interior de nossa atmosfera tépida. Os menos dissimulados que conheci imitavam a dissimulação: eles eram, como hoje em dia o são um a cada dez homens, atores.*<sup>118</sup>

A consciência intelectual ou honestidade de um espírito livre é relativa a tolerância para a existência de muitas convicções. O espírito livre tem consciência da aparência e da inverdade dos dogmas. O mundo é perspectivista. Afinal, o espírito livre depende de suas convicções, afirmá-las, mas como buscador e não possuidor da verdade, pois sempre as reexamina, é isso que é sinal de nobreza. Dissimular a vontade forte seria o empreendimento para a virtude .

## **2. A história natural do espírito livre**

O título desse ponto é exatamente um fragmento póstumo escrito entre o início de 1886 e a primavera desse mesmo ano. Numa tentativa arriscada, mostrarei alguns fatores que ocasionam essa afirmação e as implicações que são suscitadas a partir dela. O fragmento parece configurar um título prospectivo para algum capítulo de sua obra.

---

<sup>118</sup> Cf. CI, *Incursões de um Extemporâneo*, § 18, p. 86.

Nesse sentido, fazendo um paralelo entre dois livros: *Humano demasiado humano*, *um livro para espíritos livres* e *Além do bem e do mal*, podemos ver que Nietzsche, para nos contar a história natural do espírito livre, desenvolve em *Humano demasiado humano* a história dos sentimentos morais como uma contribuição para a independência do espírito. Já em *Além do bem e do mal*, numa terceira fase de seus pensamentos, o segundo capítulo, é taxativo e designa-se “O espírito livre”. Nesse livro, ambos os capítulos se conectam e desdobram o tópico do espírito livre. Segundo Mazino Montinari, em *Humano demasiado humano* e *Aurora*, podemos conhecer o filósofo que entrou em uma insuportável contradição e que por isso retorna à sua tarefa: “que será primordialmente a liberação do espírito, para retornar assim ao fio da meditação “radical” que não conhece – ou, pelo menos não quis conhecer – outra paixão que a “paixão do conhecimento”<sup>119</sup>.

Então, para uma história natural do espírito livre, começamos por explicar a história dos sentimentos morais, para a qual Nietzsche primeiro nos relata o conceito de moralidade dos costumes. Essa explicação é muitíssimo importante, ela é base de muitas outras verificações acerca do sentimento de costume que auxiliará na genealogia da moral. Em *Humano demasiado humano* sua tese é que só a ciência pode nos libertar, numa pequena medida, do domínio de hábitos ancestrais de sentimentos. Em primeiro lugar:

*A moralidade não é outra coisa, senão obediência a costumes. E costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada não porque ordena, mas por outros motivos ( a utilidade individual, por exemplo) mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição. O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos útil, mas porque ordena<sup>120</sup>.*

O ponto crítico está em que a moralidade quer que alguém obedeça a seus preceitos sem *pensar em si* como indivíduo. Em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”. Continua sua explicação em *Humano demasiado humano* asseverando que estar em desacordo com a tradição é estar em desacordo com a autoridade suprema, é isso imoral; porém para erguer-se acima dos

---

<sup>119</sup> MONTINARI, 1978.

<sup>120</sup> A § 9, p. 17.

costumes, segundo o relato de Nietzsche, era preciso tornar-se curandeiro ou legislador, ou seja, era preciso *criar* costumes:

— *algo terrível, mortalmente perigoso! [...] Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por perceberem a si próprios assim. Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência.*<sup>121</sup>

Assim, o “sentimento de costume”, que é o mesmo que moralidade em termos nietzschianos, é um obstáculo para novas experiências e para a correção dos costumes. Esse sentimento não diz respeito aos costumes propriamente, ou seja, as experiências dos homens passados acerca de seus conhecimentos e do que seja útil ou prejudicial, mas sim à “idade, santidade, indiscutibilidade do costume”<sup>122</sup>. Nas considerações de Nietzsche, romper com a autoridade do costume torna o homem mau; interessante é notar a recorrente advertência do autor para a inversão histórica: no decorrer da história todos aqueles que foram considerados maus acabaram sendo abonados e considerados bons. Implica dizer que a inversão dos valores é parte inevitável do processo cultural. Nesse sentido, como já dissemos, a história se confunde com processos de dominação. Na sua averiguação o que foi uma vez no passado considerado mau, pode vir a ser no futuro considerado bom, ou vice-versa. Para isso, cita inúmeras e fundamentais circunstâncias para a compreensão desse processo com o exemplo da mudança de sentido de vingança no transcorrer da história. A *Genealogia da Moral* basicamente trata dessa inversão de valores.

É a partir do problema da cultura que nasce muitas das observações de Nietzsche. Uma característica do conceito de cultura em Nietzsche, que conecto aqui é de ordem fisiológica:

*É decisivo quanto ao destino de um povo e da humanidade, que se comece a cultura a partir do lugar certo – não a partir da “alma” (como era a superstição fatídica dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar correto é o corpo, a dieta, a fisiologia, o resto segue daí...*<sup>123</sup>.

Como estamos tratando da história natural do espírito livre o conceito de cultura será uma ponte para podermos pensar o espírito livre em dois momentos. Num primeiro momento de *Humano demasiado humano* e *Aurora* e em um segundo *Além do bem e do*

---

<sup>121</sup> A § 9, p. 17.

<sup>122</sup> A § 19, p. 26.

<sup>123</sup> CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 47, p. 119.

*mal*. Antes de tudo, nos corpos se inscreve a cultura, com uma longa crueza, no decurso dos milênios de uma longa era humana, a pré-história. Segundo Nietzsche, “os instintos sociais predominam em relação aos individuais”<sup>124</sup> e estão em devir na cultura: quer dizer que ele verifica que o problema na cunhagem dos valores teriam ingerência tanto da cultura quanto da hereditariedade. A fisiologia, poderíamos dizer, é o fio terra da psicologia de Nietzsche. Em seu pensamento se confundem o processo orgânico, vida e mundo, mundo que é o indivíduo também; sem perder a vista para o mundo inorgânico e a liquidação da divisão de mundos: “Organizar a *percepção* [dizer sim] também para o mundo inorgânico e de maneira absolutamente precisa: nisso predomina a “verdade”! Com o mundo orgânico começa a *indeterminação* e a *aparência*”<sup>125</sup>. Nesse sentido, a cultura se determina por processos de criação, destruição e incorporação. Cultura implica por um lado, um processo de espiritualização e por outro um processo de incorporação.

Um comentário sobre o significado da palavra cultura é muito importante aqui. Cultura não alude somente ao conjunto de saberes da humanidade, como designação mais atual dessa palavra, mas soma-se a esse conceito, o significado de formação do espírito. Isso porque Nietzsche alia os problemas da cultura aos problemas da educação. De forma que, no seu vocabulário, o termo cultura faz referência à cultivo, referente ao que é agrícola, sem prejuízo desse significado. Mais precisamente designa uma formação adquirida pelo espírito. O termo *Bildung* é a palavra em alemão que se traduz por *formação, educação*, e é a utilizada por Nietzsche, e não o termo *Kultur*, como o conjunto de saberes da humanidade, dos ideais, das crenças, dos hábitos e dos gostos comuns a uma sociedade. O termo cultura é um termo oposto ao termo civilização (*Zivilization*), cuja conotação é pejorativa e designa que os aspectos materiais, mecânicos prevalecem sobre a vida espiritual.

Logo, no “sentimento de costume”, que são as experiências da humanidade passada, encontramos a obediência; no “sentimento de poder”, encontramos disposição para o domínio (sobre a natureza e sobre os outros homens: a coação, a lisonja, o acordo, a violência todos são meios para dominar): no primeiro a massa que esmaga a singularidade, a comunidade aniquila o sujeito; o segundo é desenvolvido a partir de seu contrário, do sentimento de impotência diante da natureza:

*[...] porque o sentimento de impotência e do medo era estimulado quase continuamente, de maneira tão forte e por tão longo tempo, o sentimento de poder desenvolveu-se com tal sutileza, que nisso o homem pode hoje rivalizar*

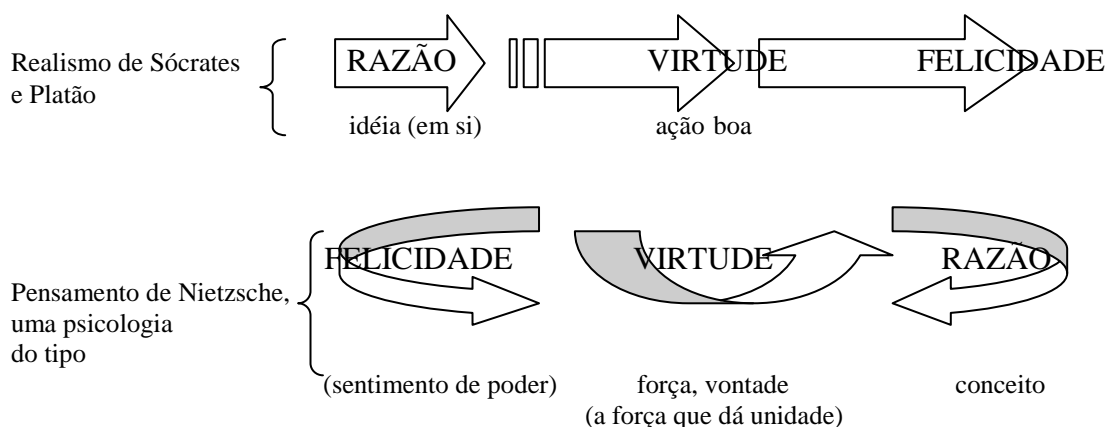
---

<sup>124</sup> Fragmento póstumo, 8 [9], p. 143.

<sup>125</sup> Fragmento póstumo, 35 [53], p. 209.

*com a mais delicada balança. Tornou-se a sua mais forte inclinação; os meios descobertos para produzir este sentimento são quase a história da cultura*<sup>126</sup>.

“Os meios descobertos para produzir este sentimento é quase a história da cultura”. Em *Aurora* Nietzsche diz assim: “O primeiro efeito da felicidade é o *sentimento de poder*: este quer *manifestar-se*, seja ante nós mesmos, seja ante outras pessoas, ou concepções, ou seres imaginários. Os modos mais habituais de manifestar-se são: presentear, zombar, aniquilar – todos os três com um impulso fundamental comum”<sup>127</sup>. Quer dizer: os modos habituais de sua manifestação derivam desse impulso de felicidade. Os elementos do tripé da ação e do conhecimento formado pela razão – virtude – felicidade do realismo de Sócrates e Platão têm suas posições trocadas e se movimentam, se é lícito supor, de forma espiralizada. Tentarei mostrar no esquema que apresento abaixo:



A manifestação do sentimento de poder reverbera tanto no plano político quanto no plano espiritual. No primeiro, o poder quer dominar o mundo seja qual for o meio: sistematizando, classificando, calculando, o segundo evoca o domínio de si.

*Sentimento de poder – Distingamos bem: quem deseja adquirir o sentimento de poder, recorre a todos os meios e não despreza nada que possa alimentá-lo. Quem o tem, porém, tornou-se bastante seletivo e nobre em seu gosto; raramente alguma coisa o satisfaz.*<sup>128</sup>

Esse esquema não é simples de averiguar por exigir o trânsito de um período a outro da obra. Em *Além do bem e do mal* é a investigação fisiológica, parte fundamental de sua pesquisa, que conduz ao amadurecimento de suas hipóteses: aquilo que Nietzsche chamou uma vez de sentimento de poder evoluiu para o conceito de vontade de poder. A propósito dessa evolução, o pensador averigua, que a moral (a moralidade dos costumes mais

<sup>126</sup> A § 23, p. 28.

<sup>127</sup> A § 356, p. 203.

precisamente) se dirige, na verdade, contra a felicidade do indivíduo, e sua admoestação recai sobre a libertação do espírito da moral dominante, do incondicionado, e da necessidade de que mandem nele:

*Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas ou más, enquanto têm a vontade de poder e querem desempenhar papel de senhor; pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas; todas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado -, todas elas falando em tom incondicional, todas elas condimentadas com mais de um grão de sal, mas apenas toleráveis, e por vezes até sedutoras, quando aprendem a soltar um cheiro excessivo e perigoso, “do outro mundo”: tudo isso tem pouco valor medido intelectualmente, está longe de ser “ciência”, menos ainda “sabedoria”; [...]*<sup>129</sup>.

Dáí que à vista de uma cultura superior Nietzsche irá inferir que a elevação do tipo homem foi e sempre será obra de uma sociedade aristocrática. Quer dizer o tipo superior de indivíduo surge do *pathos da distância*, que ele mantém não somente em relação aos que estão abaixo de si, mas em relação a si mesmo, quando hierarquiza valores. Mas veja bem, não faz mais sentido falar de uma aristocracia social em Nietzsche, elas servem como modelo da observação genealógica da moral. Não se trata de um indivíduo superior ao outro em um escalonamento qualquer, mas superior é aquele que supera a moral: a elevação do tipo é relativa a auto-superação da moral. O indivíduo, o espírito livre, nesse sentido, reconhece, portanto, a hierarquia das coisas mesmas, e rejeita a autoridade externa, os valores externos, o Estado, por exemplo. O *pathos da distância* é o lugar a partir do qual é diferenciado fortes e fracos como criadores de valores.

Portanto, na sua observação, impõe-nos uma reflexão intrigante: é que faz parte da história natural do espírito livre, a violência com que as raças nobres “homens de uma natureza ainda natural” arremeteram contra as raças mais polidas, pacíficas e sobre culturas mais antigas: “A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras” – )”<sup>130</sup>. Quer dizer, a atitude do conquistador é imoral, assim se vai se delineando o aspecto da dominação tão caro à filosofia de Nietzsche, através entrelaçamento do sentimento de poder, do nobre e da cultura, a partir do ponto de vista genealógico.

---

<sup>128</sup> A § 348, p. 201.

<sup>129</sup> BM § 198, p. 96. Grifo meu.

Assim, para Nietzsche uma mudança na ordem das coisas só pode ocorrer individualmente, pois a política nunca dá conta do problema da existência. A instrução é para que a ação e o conhecimento tenham a sabedoria como cúmplice e não a moral como testemunha. A via para a transformação é a educação, e não a moralização. Vemos, então o pensamento de Nietzsche anelado à sabedoria, ao auto-conhecimento da relação do domínio e da resistência, da hesitação, da harmonia, do conflito. Pois, entre bem e mal há somente gradações, e “foi sobre bem e o mal que pior se refletiu até agora”<sup>131</sup>. Expõe em *Humano demais humano*:

*Se o prazer, o egoísmo, a vaidade são necessários para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até seu grau de auto-iluminação e libertação – quem poderia desprezar esses meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta. Pode continuar anos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa - que é, não o oposto, mas o precursor daquele<sup>132</sup>.*

Contudo:

*Avante no conhecimento, seja você quem for, seja sua própria fonte de experiência<sup>133</sup>.*

Nada mais desfavorável e avesso à natureza e à formação do espírito livre que a democracia. A sua crítica à democracia, nomeada por ele de pequena política, porque apequena, diminui a pessoa, dirige-se à doutrina da igualdade, à lógica moralizante que uniformiza os indivíduos (seus atos e condutas) com seu igualitarismo; uma doutrina que oprime muito mais do que liberta como promete. É injusta porque só é livre quem tem o poder de ser igual entre iguais. Assim, é da antiga noção de credor e devedor que Nietzsche analisa o sentido para a justiça. Um desigual aqui nunca entra em acordo com um igual, nunca se tornará um igual, pois tem menos poder. Outro ponto de crítica é o enfraquecimento da vontade do indivíduo e a perda de responsabilidade sobre si próprio. Esse é o maior perigo para a exceção em meio à vulgaridade.

---

<sup>130</sup> BM § 257, p. 169.

<sup>131</sup> A § *Prólogo*, § 3, p. 10.

<sup>132</sup> HDH § 109, p. 83.



*Lei básica: só indivíduos é que se sentem responsáveis. As assembléias e congregações foram inventadas para fazer coisas para as quais o indivíduo não tem coragem.*

*Justamente por isso é que todas as comunidades e sociedades são cem vezes mais sinceras e instrutivas quanto à essência do ser humano do que o indivíduo, o qual é fraco demais para ter a coragem de assumir os seus desejos.<sup>134</sup>*

A cultura superior de que fala Nietzsche refere-se ao indivíduo poder determinar a si, tomar para si a responsabilidade e conquistar sua independência, enfim, é preciso, nesse ínterim, “sentir” em si a necessidade de expandir sua força, de expressá-la: “Temos de precisar ser fortes: senão nunca nos tornamos fortes”<sup>135</sup>. Uma cultura superior não quer dizer que haja uma cultura superior às outras, a cultura é superior no indivíduo, a referência é para uma formação adquirida pelo espírito, não restrita ao domínio intelectual. Portanto, é um exercício de disciplina e seleção do espírito, segundo suas disposições mais próprias. A cultura inferior é marcada pela decadência que mal-entende a formação do espírito, ela despreza o corpo, estabelece o que é útil para todos e vulgariza, senão aniquila o espírito.

Há uma analogia sempre recorrente em Nietzsche, na qual as culturas de épocas inteiras se reproduzem no homem como etapas de seu crescimento individual, ou seja, “o indivíduo como um edifício da cultura semelha a construção da cultura de épocas inteiras”. O conflito no mesmo indivíduo de um estado de natureza e de um estado de sociedade, requer o mesmo dispêndio, no esforço de reconciliação de aplainamento do terreno, quanto os passos da história da cultura:

*Microcosmo e macrocosmo da cultura – As melhores descobertas da cultura o homem faz em si mesmo, ao encontrar em si dois poderes heterogêneos que governam. Supondo que alguém viva no amor das artes plásticas ou da música e também seja tomado pelo espírito da ciência, e que considere impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e total liberação do outro poder: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que extremos opostos, possam nele habitar, enquanto entre eles se abrigam poderes intermediários conciliadores, com força bastante para, se necessário, aplainar o um conflito que surja. Mas esse edifício na cultura de um indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura de épocas inteiras e, por analogia, instruirá continuamente a respeito dela. Pois em toda parte onde se desenvolveu a arquitetura da cultura, foi sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes, através da possante união dos outros poderes menos incompatíveis, sem no entanto oprimi-los e acorrentá-los<sup>136</sup>.*

---

<sup>133</sup> HDH § 292, p. 195.

<sup>134</sup> Fragmentos Finais, p. 133.

<sup>135</sup> CI, Incursões de um extemporâneo, § 37, p.106.

<sup>136</sup> HDH § 276, p. 188. Grifo meu.

A arquitetura da cultura se perfaz na importante tarefa de harmonizar os poderes conflitantes. Assim, continuando a refletir o paralelo entre o macrocosmo e o microcosmo da cultura, Nietzsche exprime-se assim: “*As fase habituais da cultura espiritual que se atingiu ao longo da história são recobradas pelos indivíduos de modo cada vez mais rápido*”, quer dizer, que todas as fases do desenvolvimento que sucedem na história e que podemos conceber com a reprodução dos sentimentos e pensamentos dessas fases, sucede também ao indivíduo: “*É a recapitulação espiritual de um trabalho que ocupou a humanidade por trinta mil anos*”.

O que precisamente Nietzsche chama de cultura inferior é a cultura moderna, cujas opiniões dominantes são sustentadas nas idéias modernas, das quais Nietzsche dá um salto para a extemporaneidade. Idéias modernas equivalem: à mediocrização do homem, equivale a identificar felicidade com conforto e bem estar, equivale a identificar igualdade com uniformidade.

Meu Conceito de liberdade - *O valor de uma coisa reside por vezes não no que se alcança com ela, mas no que se paga por ela – o que ela nos custa. Dou um exemplo. As instituições liberais, no momento em que são alcançadas: não há depois nenhum corruptor mais incisivo e fundamental da liberdade do que instituições liberais. Se sabe, em verdade, que caminhos elas abrem: elas minam a vontade de potência, elas são o nivelamento da montanha e do vale elevado à condição de moral, elas apequenam, acovardam e acostumam ao leite: com elas sempre triunfa o animal de rebanho. Liberalismo: em alemão, animalização gregária... [...] Pois o que é liberdade! O fato de se ter a vontade de se responsabilizar por si próprio. O fato de se sustentar a distância que nos distingue. O fato de se tornar indiferente à fadiga, à rigidez, à privação, mesmo à vida. O fato de se estar preparado para sacrificar os homens pela coisa sua, sem deixar de contar a si mesmo neste sacrifício. Liberdade significa: os instintos viris alegres na guerra e na vitória se apoderam dos outros instintos – por exemplo, o instinto de “felicidade”. O homem que se tornou livre, e muito mais ainda o espírito que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas. O homem livre é guerreiro.*<sup>137</sup>

Lou Andreas-Salomé por quem Nietzsche se apaixonou, mas não foi correspondido, e que conviveu na com ele algum tempo, via nele a figura de um buscador de Deus e, na obra Zarathustra, a inclinação para um movimento de uma nova religião. Ela diz assim em uma carta a Paul Rée (ainda amigo de Nietzsche) em Tautenburg à 18 de agosto: Bem no começo de minha relação com Nietzsche escrevi a Malwida que este era uma **natureza religiosa**, despertando com isso as mais fortes resistências de sua parte. Hoje quisera subtrair duplamente essa expressão. [...] Veremos o dia em que se apresente como

---

<sup>137</sup> CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 38, p. 106.

mensageiro de uma nova religião, e será então uma religião que recrute heróis como discípulos”<sup>138</sup>.

Em *Além do bem e do mal* o pensador se reporta aos espíritos livres:

*O filósofo tal com nós o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem; esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo. Do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com a ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa, conforme o tipo de homens colocados sob seu domínio e proteção. Para os fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando [...].*<sup>139</sup>

A cultura superior, que é a cultura do espírito livre, não pode mais contar com a filosofia metafísica nem com a religião; ou seja, nem filosofia metafísica, nem religião, pois a ciência e o iluminismo destruíram os milagres. Para o filósofo, fé e verdade não se bicam jamais. Para Nietzsche o espírito científico começa quando ele não mais se permite convicções. Caso contrário, a vontade de verdade coloca a ciência no terreno da moral. O sustentáculo da ciência é um espírito questionador, de outro modo tem-se a crença. Daí novamente a pergunta chave acerca da vontade de verdade: “por que não se deixar enganar?”<sup>140</sup> Já que a vida é composta de aparência. E assim Nietzsche nos conduz a compreender como a ciência habita o terreno da moral: a verdade que o homem de ciência afirma está em um outro mundo que não este – o da vida, o da natureza e o da história: “Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – [...]”<sup>141</sup>

Na formação superior não se fala em milagres, ou súbitas mudanças, mas em cultivo. Mazino Montinari colabora enormemente, para entendermos isso, e sustenta assim: “Ademais, o espírito livre não é ‘produtivo’, é dizer, não pode ser poeta ou artista, no entanto que estes ‘produtivos’ [os poetas e os artistas] não serão espíritos livres, porque só a religião ou a filosofia metafísica podem fazer nascer a poesia e a arte, mas não a ciência”. Os espíritos livres não serão poetas nem artistas, eles têm natureza científica. Em *Humano demasiado humano* há um capítulo que chama *Sinais de cultura superior e inferior*, esse livro é escrito quando Nietzsche está próximo da filosofia de Voltaire, e nele está presente

---

<sup>138</sup> ANDREAS-SALOMÉ, p. 4.

<sup>139</sup> BM § 61, p. 63.

<sup>140</sup> GC § 344, p. 236.

<sup>141</sup> Idem.

então uma influência iluminista, vale prestarmos atenção a um comentário sobre o que o filósofo diz a respeito das naturezas científicas e das naturezas artísticas:

O homem de espírito, superestimado ou subestimado – *Pessoas não científicas, mas talentosas, apreciam todo indício de espírito, esteja ele numa trilha certa ou numa falsa; elas querem, sobretudo, que a pessoa com que lidam as entretenha com seu espírito, as estimule, inflame, conduza à seriedade e ao gracejo, e de todo modo as proteja do tédio, como um poderoso amuleto. As naturezas científicas, porém, sabem que o dom de ter muitas idéias deve ser refreado severamente pelo espírito da ciência; não aquilo que brilha, aparece e excita, mas a **verdade** muitas vezes sem lustre, é o fruto que ele deseja sacudir da árvore do conhecimento. Ele pode, como Aristóteles, não fazer distinção entre ‘tediosos’ e espirituosos; seu demônio o conduz tanto pelo deserto como pela vegetação tropical, para que em toda parte ele se alegre apenas com o real, sólido, genuíno. – Disso resulta, em insignificantes eruditos, desprezo e desconfiança da espiritualidade, enquanto freqüentemente as pessoas espirituosas tem aversão pela ciência: como, por exemplo, quase todos os artistas<sup>142</sup>.*

Assim, podemos reforçar com Montinari, que o desprendimento por parte de Nietzsche da filosofia metafísica, da metafísica de artista, pode-se afirmar com maior precisão, é tornar o espírito livre. Continua Montinari: “No que diz respeito à ação, Nietzsche delineia uma espécie de retrato utopista do pensador do ‘futuro’, nele que se deveria unir o ativismo europeu-americano e a contemplatividade ‘asiática’ do campesino russo. Esta mescla deveria conduzir a humanidade para a solução do ‘enigma do mundo’; entretanto, os espíritos livres têm sua própria incumbência, que é o de derrubar todas as barreiras que se opõe a uma “fusão dos homens”: religiões, Estados, instintos monárquicos, ‘ilusões sobre a riqueza e a pobreza’, prejuízos de raça et cétera”<sup>143</sup>.

Nietzsche tem essa posição:

*A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar; falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam essa camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder a essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é nossa inteligência que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua “onisciência tem que velar com olho atento o destino da humanidade.”<sup>144</sup>*

---

<sup>142</sup> HDH § 264, p. 181. Grifo meu.

<sup>143</sup> MONTINARI, p. 5.

<sup>144</sup> HDH § 245, p. 169.

A cultura inferior perde de vista a singularidade dos tipos e a inesgotabilidade da força que pode acercar um indivíduo diante de um tormento, sua energia, sua tenacidade. Na linguagem antropológica do filósofo, cultura inferior corresponde a cultura dos últimos homens, que produz o indivíduo massificado, cuja formação segundo os ditames do Estado, o modela como mera peça de uma engrenagem, e acaba por formar um indivíduo desprovido de futuro, preso a reproduzibilidade. A cultura inferior corresponde à cultura de massa. Oswaldo Giacóia Júnior nos reporta esse assunto:

*Cultura de massa. O que significa massificação da cultura? Significa, para Nietzsche, a mais extrema negação da cultura. Ou seja, qualquer tipo de globalização da opinião, significa negação do espírito. Por que negação do espírito? Porque é a impossibilidade de você pensar por si, você tem sempre que pensar heteronomamente em função de alguém que determina as coordenadas da sua percepção, do seu gosto, do seu juízo, enfim.<sup>145</sup>*

Assim, Nietzsche chega a falar em uma hierarquia ou aristocracia do espírito, uma linguagem provocativa, arcaica, inaceitável e ininteligível para o mundo moderno ocidental. Todavia essa linguagem não faz alusão a categorias políticas ou sociais, pois a estrutura de relações de dominação aspira a uma aristocracia do espírito, não mais uma aristocracia política ou social.

O anseio do filósofo presume que o espírito livre deva percorrer a cultura por entre todos os elos, quer dizer, por todas as etapas da história da humanidade, porque só assim ele poderia ter um julgamento excepcionalmente moral. Mas, quem é capaz disso? A resposta, um espírito livre, porém, diz Nietzsche no prólogo de *Humano demasiado humano*, ele nunca existiu. Em *Além do bem e do mal* declara, em todo caso, que já os vê vindo: esses espíritos livres...

*Viver muito: além disso, reviver muitas experiências passadas; viver as experiências próprias e as alheias como uma só: isso é que constitui os homens mais elevados; chamo-os de “somas”<sup>146</sup>.*

Cultura implica unidade de estilo, unidirecionamento na criação, unidade sobre um complexo emaranhado de impulsos e estímulos variados: um impulso que prevalece sobre os outros; daí se explica a necessidade do conflito. A necessidade de expandir as forças é o próprio caminho para sua expansão, segundo ele, somente aquele que sente em si essa necessidade, é capaz dessa expansão. Podemos até falar aqui de um eventual método, ele seria o método do conflito, pois somente no conflito surgem tais necessidades, e é apenas

---

<sup>145</sup> GIACÓIA, *Cinco aulas sobre Nietzsche*.

em face delas que o espírito mede, testa e faz crescer suas forças, é o princípio da luta. A partir da perspectiva do organismo, pensemos esse conflito como a luta de domínio e resistência nos organismos vivos, muitas vezes o filósofo identifica os processos da vida, fazendo uma analogia entre biologia e sociologia ( a sociedade, o Estado também pensado como organismos), como uma luta incessante, assim fica clara a afirmação de que a “alma é uma estrutura social dos impulsos e afetos”<sup>147</sup>.

Em todo caso a recomendação para aquele que sente em si a necessidade de crescimento e expansão é que se efetue a transformação, ou nos termos de Nietzsche: a transvaloração, em pequenas doses:

**As pequenas doses.** – *Se uma transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente por longos períodos! Que coisa grande pode ser criada de uma vez? Cuidemos, então, de não trocar apressadamente e com violência o estado da moral a que estamos habituados por uma nova valoração das coisas – não, queremos continuar vivendo nele ainda por muito tempo – até nos darmos conta, provavelmente bem depois, de que a nova valoração tornou-se em nós a força predominante e que as suas pequenas doses, a que temos de nos acostumar de agora em diante, plantaram em nós uma nova natureza. – Também se começa a perceber que a última tentativa de uma grande mudança das valorações, aliás no âmbito da política – a “grande Revolução” – não foi mais que uma patética e sangrenta charlatanice, que, através de súbitas crises, soube infundir na crédula Europa a esperança de cura súbita – e, com isso, fez todos os doentes políticos impacientes e perigosos até o dia de hoje.*<sup>148</sup>

Para Nietzsche “o caráter do homem não está totalmente fixado”, é uma espécie entre outras na natureza, e o único animal que pode romper com sua natureza e progressivamente dominá-la: “Mesmo em baixos nível de cultura o homem não se acha frente à natureza como um escravo impotente, não é necessariamente o seu servo desprovido de vontade”<sup>149</sup>. Não basta, portanto, conhecer a natureza interna, mas modelá-la, direcioná-la, regenerá-la quando for o caso, e o quanto antes melhor, pois isso é parte do problema da cultura, um problema de primeira ordem. Em um fragmento da Primavera-outono de 1881, Nietzsche escreve: “**Minha tarefa:** a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’”<sup>150</sup>.

Dar estilo ao caráter, não obstante entenda-se que o refinamento de nossos sentidos cesse a beleza desse mundo para os olhos: “somente um certo embotamento do olhar, com

---

<sup>146</sup> Fragmento póstumo, 5 [1] 30, p. 135.

<sup>147</sup> BM, § 12, p. 19.

<sup>148</sup> A § 534, p. 262.

<sup>149</sup> HDH § 111, p. 89.

<sup>150</sup> Fragmento póstumo, 11[211], p. 111

uma vontade de simplicidade é que o ‘belo’ e o ‘valioso’ se instauram [...]”<sup>151</sup>. Com sua filosofia Nietzsche quer nos ensinar a dar atenção às nossas fraquezas como uma oportunidade de satisfação com o que somos, e com isso nos fazer afirmar os nossos pequenos ou grande propósitos como os nossos mais próprios objetivos:

*Uma coisa é necessária – Dar estilo ao caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentado uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: - ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali reinterpretado como o sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: - acenará para o que está longe e não tem medida. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto! – Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. – Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que odeiam o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser vulgares: - eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem ser espíritos de primeira ordem - visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza livre – selvagem arbitrária, fantástica, desordenada, surpreendente: e fazem bem ao fazê-lo pois somente assim fazem bem a si próprios! Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios.*<sup>152</sup>

Nos termos de *A Gaia da Ciência* unir a necessidade de aparência a uma sabedoria real é o desejo de Nietzsche. “O ‘artista’ nasceu com órgãos transfigurados”<sup>153</sup>; quer dizer: o artista é aquele que glorifica o que sente em si, é mais amante e menos amado, seu estado é o da destruição e o da criação. O artista se transfigura naqueles estados que têm a reputação de fazer o homem sentir-se como o grande, o bom, o são, o divertido, o ébrio ou o sábio. Na análise do filósofo, através desse *pathos* estético, a “força transfiguradora de imagens da vida

<sup>151</sup> Fragmento póstumo, 25[505], p. 180.

<sup>152</sup> GC § 290, p. 195.

<sup>153</sup> NIETZSCHE, *Introdução a tragédia de Sófocles*, p. 60.

elevada e vitoriosa”<sup>154</sup> estimula a realizar um quê de perfeição nas coisas, e não o contrário. É necessário para superar o desprezo pelo mundo, o anti-realismo, “senso artístico, força, ânimo”: a dissimulação como pondo mais arte nos sentimentos para enfim não indignar. Num fragmento póstumo de 1888, já no final de sua produção Nietzsche escreve: “É-se artista pelo preço de sentir como conteúdo, como a coisa em si aquilo que os que não são artistas chamam de forma. Desse modo, certamente se está num mundo invertido.”<sup>155</sup>. Interessante notar a excepcional diferenciação que faz o filósofo entre o poeta lírico e o poeta épico, aquele recebe forte influência da música, do som, propriamente, e este da imagem, em *O Nascimento da tragédia*, que culmina, expresso com complexidade, o conceito de artista, que é a consciência de união com o primordial no esquecimento de si.

### 3. Pequena e grande razão

Tendo na sua balança a verdade e a mentira, o espírito livre vive em um estado de tensão:

*Em que simplificação e falsificação vive o homem! [...] Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo o que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! – como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade! [...] Pois embora a linguagem, nisso e em outras coisas não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a tartufice da moral [...] chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós homens do saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, e de como, **involuntariamente** ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!<sup>156</sup>*

A questão que envolve a vontade de verdade, ou vontade de saber é a nova linguagem de Nietzsche contra o idealismo ou o realismo que a tradição filosófica persegue. Primeiro, Nietzsche nos abre a vista para esse mundo, que é só aparência, esse em que vivemos, que é o

---

<sup>154</sup> Fragmento póstumo, 9[6], verão de 1887, p. 236.

<sup>155</sup> Fragmento póstumo, 19[1], p. 297.

<sup>156</sup> BM § 24, p. 31.



mundo real. Em seguida afirma, como é necessário que nos mantenhamos no engano, no erro, na aparência, visto sua posição que rejeita toda substancialização, ou o mesmo, que a crença na filosofia comum da gramática (sujeito e objeto). E que no final das contas acabamos por preferir o engano à verdade. Dessa forma, a vontade de verdade é vontade de engano, não amor à verdade: algo como querer a verdade a todo custo. Nisso podemos vislumbrar um jogo acerca do caráter perspectivo do mundo criado no pensamento de Nietzsche. Esse jogo tem de um lado a necessidade do engano (o caráter perspectivo ou errôneo do mundo) e do outro a crítica ao ser enganado (a verdade a todo custo, a crença na verdade). O jogo niilista está precisamente em avaliar, enquanto parte de uma coletividade, sobre ser enganado: que ordem do mundo? que sentido de mundo? que lógica?; e, enquanto um ser solitário: que arte, que valores, que ser?

Num fragmento póstumo ele diz assim: “Lógicos mais fanáticos fizeram com que se acreditasse que o mundo é um engano e que somente no pensamento se dá o caminho para o ‘ser’ e para o ‘incondicionado’. Em contrapartida, sinto prazer no mundo, caso ele seja mesmo um engano; e, quanto ao entendimento dos mais entendidos, sempre houve troça entre os homens mais perfeitos.”<sup>157</sup> Contra a aparência, mas não a negação da aparência, não fuga, não acomodação, a liberdade também se mede pelo seu grau de resistência, e caracteriza o criador de valores. É preciso ter a necessidade do espírito livre, é precisa lançar luz sobre as sombras das idéias modernas, pois no fundo já não cremos mais nessas idéias.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche não trata mais de erros, mas dos preconceitos dos filósofos como alvo de sua observação, ou seja, a maneira como se tem filosofado com base na crença em uma filosofia da gramática. O principal entre eles é a crença nas oposições de valores como valores em si, na qual é atribuída à verdade maior valor por lhe ser tributada uma origem oculta, em si mesma. No entanto, é característico de sua visão falar da verdade como uma variação, como tonalidades, como gradações:

*Como poderíamos supor uma oposição essencial entre o verdadeiro e o falso? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, - diferente valeurs [valores], para usar a linguagem dos pintores?*<sup>158</sup>

Assim o filósofo supõe uma variação que refere à multiplicidade de perspectivas, à somente graus de mensurações, a uma soma de apreciações: azul, vermelho, mole, duro, etc., e não um único valor, uma certeza consubstanciada no ser imutável, eterno, incondicionado.

---

<sup>157</sup> Fragmento póstumo, 40[25], p. 214.

<sup>158</sup> BM § 34, p. 40.

*A totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: na medida em que extraem de si e depositam na experiência a sua força. Seus anseios e seus hábitos como seu mundo externo [...] O criador em todo ser orgânico o que é? – Que tudo o que para cada um é seu “mundo externo” representa uma soma de apreciações; que ver verde, azul, vermelho, duro, mole são apreciações legadas e seus distintivos. – Que as apreciações devem estar em alguma relação com as condições de existência, porém não a ponto de se tornarem verdadeiras ou precisas. O essencial é justamente seu caráter impreciso e indeterminado, por meio do qual surge uma espécie de simplificação do mundo externo – e é justamente esse tipo de inteligência que se mostra favorável para a conservação.*<sup>159</sup>

Se esse mundo que nos concerne é o mundo do puramente inventado: “Não seria esse mundo que nos concerne um mundo de ficção?”<sup>160</sup> Um mundo das ficções lógicas, o mundo do puramente inventado, o mundo das abstrações lógicas, sem o qual não conseguiríamos viver? Essa questão acerca da lógica merece cuidado. Primeiramente, Nietzsche é um autor, antes de tudo, anti-sistemático, portanto nos parece que sua filosofia não tem a menor intenção de ser um sistema nem tem o formato de uma filosofia sistemática. No entanto, isso não significa que Nietzsche aniquila a lógica, mas possui sobre ela uma opinião crítica. O que nos importa então é procurar compreender qual a importância da lógica para este filósofo? Há um fragmento no qual considera que:

*O prazer que temos com a simplicidade, a nitidez, a regularidade e a claridade de onde finalmente um “filósofo alemão” poderia extrair algo como um imperativo categórico da lógica e do belo: a esse respeito, admito que exista um forte instinto [o instinto de conhecimento]. Ele é tão forte, que impera em todas as nossas atividades sensoriais e, entre outras coisas reduz, regula assimila a abundância de nossas percepções reais (inconscientes), além de apresentá-las à nossa consciência somente sob a forma arranjada. **Esse aspecto “lógico” e “artístico” é nossa atividade contínua.** O que tornou essa força tão soberana? Obviamente, o fato de que, sem ela, diante da confusão de impressões, nenhum ser conseguiria viver.*<sup>161</sup>

Daí Platão, certezas imediatas, juízos *a priori*, tudo não passar de uma ingenuidade moral. Daí também, podemos cogitar, nasce para Nietzsche a pergunta pelo valor da verdade. A valoração que está por trás de todos os procedimentos lógicos consiste em considerar que “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem outra, *própria* – não podem derivar desse mundo fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça”<sup>162</sup>. Ainda afirma o filósofo: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha

---

<sup>159</sup> Fragmento póstumo, 34[247], abril e junho de 1885, p. 205.

<sup>160</sup> BM § 34, p. 40.

<sup>161</sup> Fragmento póstumo, 34[49], p. 197. Grifo meu.

<sup>162</sup> BM § 2, p. 10.

mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve.”<sup>163</sup> E porque toda essa discussão nos importa aqui? Porque toda essa discussão recai justamente sobre o pensar, ou melhor, de uma certa forma, sobre o enigma do “espírito”: no capítulo sobre o espírito livre de *Além do bem e do mal* Nietzsche questiona por que não responsabilizaram o pensar pela falsidade do mundo: “Mas quem responsabilizaria nosso próprio pensar, ou seja, “o espírito, pela falsidade do mundo?”<sup>164</sup>; então, resta a questão: não seria o intelecto o responsável pelo “caráter errôneo” do mundo? É essa mesma questão que está também posta lá em *Humano demasiado humano*<sup>165</sup>, quando o autor confronta a filosofia de Schopenhauer, que culpa a vontade (a essência das coisas como Nietzsche, loquaz, se refere nesse texto) pelo caráter errôneo do mundo efetivo.

Mas a consciência foi considerada divina, e o corpo a morada do mal. E assim Nietzsche assume o papel de psicólogo e passa a cogitar a natureza como base da subjetividade, e assim também não situa mais a mente como uma entidade separada do corpo, mas este seria sua base. Desta forma, Nietzsche pretende desfazer o mal-entendido. Em *Além do bem e do mal* no importante aforismo 36 ele começa assim: “Supondo que nada seja dado como real, a não ser o nosso mundo de desejos e paixões [...]”. Portanto, isso nos dá o indício de que para Nietzsche não tem sentido a divisão corpo e alma.

Ensinar a vontade que existe no homem, inspirar sua força contra a diminuição e rebaixamento no maior número, e, enfim, transvalorar valores eternos é a tarefa que Nietzsche espera dos filósofos do futuro. “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’ e nada mais”<sup>166</sup>. Mas não seria o corpo substituído como fundamento, o que nos levaria a incorrer numa grosseira troca por um platonismo invertido. Não. O que Nietzsche se põe contra é a tendência cristã de considerar a mente a parte mais nobre do eu. Não se quer dizer, portanto que o corpo é supervalorizado em detrimento da imaginação, da inteligência, do espírito, por exemplo, se quer sim dizer que se é contra a vida acorrentada nas malhas da racionalidade, como denomina Nietzsche à pequena razão. Ou seja, a razão e suas categorias que forma a insípida figura do homem teórico. Nesse sentido, a conduta do homem teórico é diferente da do viver com consciência de si.

Toda liame que ocorre nessa discussão entrelaça o corpo e a palavra. Um determinado corpo que exprime a palavra. Para o pensador nosso intelecto, e o que dele depende, nossos

---

<sup>163</sup> BM § 34, p. 41.

<sup>164</sup> BM § 34, p. 40.

<sup>165</sup> Cf. HDH § 16, p. 26.

juízos de valor correspondem a nossos instintos e condições de existência. Assim, Nietzsche realiza uma fisiologia do conceito. O engano, o disfarce, a máscara são instâncias do primordial instinto de conservação, e não da razão, a razão é como um instrumento que podemos usar. As palavras são sinais-imagem<sup>167</sup> que só comunicam quando tratam de experiências comuns, e não simplesmente para a compreensão de uns com os outros. Quem é o autor dessa ficção? Não seria também uma ficção? Para Nietzsche sempre se filosofou considerando o objeto submisso ao sujeito, ou seja, sob o entendimento de que toda a natureza (inclusive a do próprio sujeito) submete-se ao intelecto; uma filosofia de gramática que trabalha sob o encanto invisível da unidade do eu (a consciência), sob o encanto das funções gramaticais, em *Além do bem e do mal* dispõe:

*[...] graças a comum filosofia da gramática [...] – tudo [...] predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação. Filósofos no âmbito lingüístico uralo-altaico (onde com toda probabilidade olharão ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos [...]).*<sup>168</sup>

E em um fragmento póstumo:

*Acreditamos na razão, mas esta é a filosofia dos conceitos desoladores, a língua está construída sobre os mais ingênuos preconceitos.*

*Agora lemos desarmonias e problemas nas coisas pois só pensamos de forma lingüística, de modo que acreditamos na “verdade eterna” da “razão” (por exemplo, sujeito, predicado, etc.) Deixamos de pensar quando não queremos fazê-lo na sua obrigação lingüística; chegamos justamente a duvidar de ver aqui um limite como limite. O pensamento racional é um interpretar segundo um esquema, do qual não podemos nos desfazer.*<sup>169</sup>

Mas esse “eu” extrapola o círculo da consciência e se propaga à multiplicidade instintiva do corpo. Por fim, não todo pensamento é consciente, mas parte do pensamento é consciente. A parte do pensamento que se torna consciente é a parte que se transpõe em palavras. Que, segundo Nietzsche, é a parte mais vulgar. A consciência é um embuste, encanto da superficialidade, a prova disso é a religião e a arte. Por aqui, notemos contudo que a consciência não perde seu trono.

A questão é: o quanto de verdade suporta um espírito? O quanto de franqueza suporta um espírito? O quanto de verdade ousa um espírito? Isso é uma “questão de sua força”<sup>170</sup> responde o filósofo, que assim nos dá uma chave de seu pensamento. Nesse sentido, ficamos impressionados e, então com a questão de depois de destruir toda a ilusão o que resta? A vida.

---

<sup>166</sup> BM § 36, p. 42.

<sup>167</sup> BM § 268, p. 182.

<sup>168</sup> BM § 20, p. 26.

<sup>169</sup> Fragmento póstumo, § 5[22], p. 228.

Mas, a vida ama a ilusão, ama o erro. Para tanto, nos resta a experiência, que tem a necessidade de espírito. Essa necessidade vai caracterizar o apelo de Nietzsche para o aspecto transfigurador do artista.

Assim, a ciência, que num primeiro período de *Humano demasiado humano* auxiliaria o espírito a se libertar, passa, no terceiro período, que comumente se divide a obra, a ser denunciada duas vezes. Primeiramente, Nietzsche a critica por creditar maior valor à verdade, que a inverdade, ao falso. Essa crítica à ciência diz respeito ao seu recurso na veracidade, mas para o filósofo ela nada tem de desinteressada. Ao creditar maior valor a verdade a ciência demonstra sua moralidade. Segundo, apresenta-se como única via de interpretação real dos fatos.

A crítica relativa a tradição está em considerar a imutabilidade de opiniões como prova de firmeza de caráter. Contra seu tempo e mais diretamente contra os moralistas britânicos e a concepção de utilitarismo, Nietzsche reflete que a utilidade (a maioria é superior à minoria) de uma coisa não prova sua necessidade. Notemos que o utilitarismo além de fundamentar a ética, funciona ainda como base moral do procedimento científico, que para o filósofo sempre parte de hipóteses, portanto tem um caráter ficcional. Portanto, o combate da filosofia de Nietzsche é contra a moral do utilitarismo.

Durante o período da obra *Humano demasiado humano*, seu olhar dirige-se a uma humanidade futura, da qual procede uma civilização sábia e não moral, condenada por petrificar as várias possibilidades de conduta em uma só. Nietzsche anela o homem do conhecimento e não o homem moral. Isso significa, que o conhecimento não guarda mais identidade com a felicidade como em Platão, mas sim com a tristeza. O espírito livre deve suportar a tristeza do conhecimento de que o mundo conhecido por nós é um mundo forjado, é um mundo tecido com o erros do intelecto, pois tudo está em pleno vir a ser, incluso aí o conhecimento. Para o filósofo não tem mais sentido falar em “retorno a uma morada da alma”, isso seria uma expressão niilista. Seu interesse é fazer perceber que: “tudo é necessidade, tudo é inocência – e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”<sup>171</sup>. Nesse período de seu pensamento somente a ciência (ainda não a gaia ciência) pode tornar o espírito livre.

*O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo*

---

<sup>170</sup> Fragmento póstumo, 10[3] (138), p. 250.

<sup>171</sup> HDH § 107, p. 81.

*a qual determina suas ações e julga as dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido todas as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados. — Compreender tudo isso pode causar dores profundas [...] Nos homens capazes dessa tristeza — poucos o serão! — será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se transformar de moral em sábia<sup>172</sup>.*

A liberdade exige de uma certa forma não se habituar a princípios intelectuais sem razão, sem gênio, a moral conceitual renega a moral real, que é, em um sentido estrito, instaurada pela vida instintiva. “A moralidade *real* do homem na vida do seu corpo é cem vezes maior e mais sutil do que foi toda moralidade conceitual. Os muitos “tu deves”, que continuamente atuam dentro de nós! As considerações mútuas dos que obedecem! Saber que há funções superiores e inferiores!”<sup>173</sup> Agora não é mais somente a psicologia que o auxilia, como em *Humano demasiado humano*. Em *Além do bem e do mal*, sua teoria recorre à fisiologia para corroborar sua suspeita em torno da origem da moral.

Sobretudo é necessário considerarmos que Nietzsche não desfere sua crítica à consciência propriamente dita, mas ao modelo de consciência cartesiana, no tomar consciência de si da razão. O gênio da espécie é propriamente a característica que consiste na capacidade do homem demonstrar seu conhecimento e comunicar sua necessidade. Tornar-se consciente não é a busca pela pedra, una e imóvel alojada na cabeça, não é acentuar a primazia do intelecto e seus artigos de fé de que há coisas iguais – a busca da identidade, coisas duráveis – nem o consolo com o eterno insondável, mas trata-se de um processo, de um *continuum* de acontecimentos estreitamente afins com uma estrutura viva, necessária, especial. Nesse sentido Nietzsche se afasta dos filósofos, dos “sábios famosos”, como denomina em Zaratustra, e nos perceber que a sabedoria do espírito livre é uma sabedoria selvagem.

Assim, as conseqüências do parecer de Nietzsche se irradiam pelos mais vastos campos do saber, porque atinge desse modo toda a presunção humana acerca da natureza do conhecimento. Disso decorre que a moral se desenvolve a partir do imoral, que verdadeiro e falso não se opõem de modo absoluto, mas segundo um anseio de dominação; que a divisão mundo verdadeiro e aparente se tornou inócua; que a dicotomia corpo/espírito se dissolveu. Entrementes, os precedentes metafísicos são frágeis e, sobretudo, precários. No limite, sobre a questão da veracidade, verifica-se que: a verdade não é “dada”, em si e preestabelecida; ao

---

<sup>172</sup> HDH § 107, p. 81. Grifo meu.

contrário, ela é “criada” por meio de processos de determinação de signos e de interpretações<sup>174</sup>.

Talvez para desfazer a velha confusão, Nietzsche cria duas discernidas atribuições para o pensar, na medida em que este não deixa de se entrelaçar nas raízes do sentir e do querer. Nietzsche sempre se mostrou crítico do dualismo corpo *versus* alma. No discurso sobre os desprezadores do corpo, Zaratustra quer fazer ouvir sua palavra a toda atitude trans-mundana de negligência com o mundo. Há, portanto, uma pequena e uma grande razão. Eis o belo texto:

*Eu sou corpo e alma – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?*

*Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.’*

*O corpo é uma **grande razão**, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.*

*Instrumento do teu corpo é, também, a tua **pequena razão**, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.*

*‘Eu’, dizes; ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.*

*Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.*

*Instrumento e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio [Selbst]. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.*

*E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu.*

*Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.*

*Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria?*

*O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. ‘Que são, para mim, esses pulos e vãos do pensamento?’ Diz de si para si. ‘Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos.’*

*O ser próprio diz ao eu: ‘Agora, sente dor!’ E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais – e para isto, justamente, deve pensar.*

*O ser próprio diz ao eu: ‘Agora, sente prazer!’ E, então, o eu se regozija e reflete, em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente deve pensar<sup>175</sup>.*

Ao tomarmos a afirmação de que “a alma é uma estrutura social de múltiplos impulsos e afetos”, entendemos que o corpo é uma pluralidade de consciências. Com alguma segurança podemos dizer que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia do corpo, no amplo sentido de organismo que tentamos deixar claro aqui. A alma, o espírito são acoplamentos do contexto

---

<sup>173</sup> Fragmento póstumo, 25 [437], p. 177.

<sup>174</sup> ABEL, p. 181.

<sup>175</sup> Za, *Dos desprezadores do corpo*, p.59. Grifo meu.

maior que é o corpo, do contexto vida. “‘*Alma*’: para a designação de um sistema de apreciações e de *afetos de valor*<sup>176</sup>”.

A consciência não é todo o pensamento, a consciência é como uma superfície. E assim mais precisamente Nietzsche ecoa sua controvérsia. O que é a consciência? Primeiro é preciso notar a importante colocação de Nietzsche de que a consciência não é reduzida à mente humana, que por sua vez não difere de nenhum outro órgão. Esta se desenvolveu como um órgão para a sobrevivência e está interligada ao processar experimental íntimo do ser orgânico, dessa forma, quer nos chamar atenção para a complexidade consignada entre organismo e consciência.

Segundo Nietzsche o que nomeamos de consciência é tudo aquilo que conseguimos transpor em palavras, ou seja, que se desenvolveu segundo nossa capacidade de comunicação. Capacidade de transmitir ao outro estados de necessidade. Nesse sentido, a consciência seria o solo da vida gregária. Assim, assevera o desenvolvimento da linguagem, e dos signos de comunicação, juntamente como meio de expressão das intempéries circunstanciais. Daí, podemos refletir, segundo os meandros de sua filosofia, a relação entre comunicação e cultura. Por isso, é importante lembrar que necessidade de comunicação não é referida ao indivíduo singular, mas à cultura, ou àquilo que provoca o encadeamento de povos e de cadeias de gerações<sup>177</sup>.

Assim, não se fala mais de uma psicologia da consciência, o foco de atenção acerca da origem da consciência foi transferido para a vontade. Ou seja, o princípio do mundo não é mais entendido a partir do intelecto, mas a vontade passa a ser o centro do mundo, merece destaque que o autor dessa mudança é Schopenhauer: “ ‘A vontade se afirma a si mesma’, isso significa: na medida em que o mundo ou a vida, a sua própria essência, lhe é dada de modo completo como representação, esse conhecimento não obsta o seu querer, mas a vida assim conhecida é de novo querida. Até então sem consciência e conhecimento, como ímpeto cego, agora, no entanto, com clareza de consciência e conhecimento”<sup>178</sup>. Essa é a característica da vontade de vida estabelecida por Arthur Schopenhauer. Nietzsche se distancia de sua , pois primeiro a vontade não é algo simples de se definir, e que nesse sentido Schopenhauer não se desvencilhou de um preconceito popular. Para Nietzsche a vontade não seria a essência do mundo, nem como coisa em si, nem como representação do sujeito do conhecimento, pois o

---

<sup>176</sup> Fragmento póstumo, 35 [6], p. 206.

<sup>177</sup> Fazendo um certo desvio para um lembrete: essa relação entre consciência e linguagem terá grande importância na discussão atual acerca da verdade. Essa relação intrínseca se mostra marcante na história da filosofia de modo que o caráter da ciência terá seu indiscutível discurso de validade e objetividade para o conhecimento denunciado.



pluralismo e o dinamismo da vontade de poder, esse pesaroso e complexo conceito filosófico científico de Nietzsche, se efetivam como interpretação não exclusiva do sujeito racional.

Para Nietzsche, retornando a vontade de saber, o conhecimento está circunscrito num exercício transfigurador de crueldade, que deteriora a vontade fundamental do espírito, o seu desejo de fruição, o desejo incessante de aparência:

*Talvez não se entenda de imediato o que acabo de dizer sobre uma “vontade fundamental do espírito”: permitam-me uma explicação. – Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidade e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a sensação de crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento de janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o espírito se assemelha mais que tudo a um estômago<sup>179</sup>.*

O espírito assemelha-se a um estômago: às condições e estados nos quais se tecem a formação e informação de ações e reações entre órgãos, tecidos e células teriam ingente influência sobre o espírito. O espírito seria a mão da vontade. O fenômeno do conhecer é então descrito em sua condição biológica. Em seu pensamento é suprimido todo o apartado que põe de um lado os sentimentos, as paixões, os apetites e de outro a consciência, o entendimento, a imaginação. Tudo isso aglomerado forma uma vontade fundamental do espírito, constrangida pela crueldade do conhecimento. Em Nietzsche há um fisiologismo do saber. Daí, entendermos a força que interpreta como evidência de um poder, de uma força digestiva, necessária que define o poder. “Os pensamentos são forças. A natureza se dá como um conjunto de relações entre forças [...]”<sup>180</sup>.

Voltando ao texto supracitado, o que dizer sobre esse fechamento de janelas, sobre esse impasse entre visível e invisível? Dizer que o devir é obscuro, é *Maya*, ignorância. E

---

<sup>178</sup> BARBOZA, p. 46.

<sup>179</sup> BM, § 230, p. 136.

<sup>180</sup> Fragmento póstumo, 26 [38], p. 181.

assim notar a profundidade e a estranheza do termo esdrúxulo: insciência (*unwissenheit*) que soa em sua filosofia: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isso 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”<sup>181</sup>. O conceito de *Maya* ocupa um ponto chave na sabedoria hindu. *Maya* corresponde ao véu da ignorância que é a obscuridade, a difícil compreensão quando se considera a totalidade do alcance e as implicações de um sublime pensamento filosófico. Vejamos o que o orientalista e erudito Heinrich Zimmer<sup>182</sup> comenta a esse respeito:

A filosofia da Índia é fundamentalmente cética em relação às palavras; não acredita que sejam apropriadas para exprimir o tema principal do pensamento filosófico e portanto, usa de cautela quando procura traduzirem fórmulas puramente intelectuais a resposta do enigma do Universo e da existência. “O que é tudo isto à minha volta, este mundo em que me encontro? Que processo é este que me leva, junto com a terra? De onde vem tudo isto? Para onde vai? E qual deve ser o meu papel, meu dever, meu objetivo, em meio a este drama desconcertante e assustador no qual me encontro envolvido?” Este é o problema crucial do ser humano quando começa a filosofar, antes de reduzir suas aspirações a questões de metodologia crítica em torno de suas próprias faculdades mentais e sensoriais. “Tudo isto à minha volta... meu próprio ser...”: eis a rede de liames chamada *maya*, a potência criadora do mundo. *Maya* manifesta sua força através do universo mutante e das formas evolutivas dos indivíduos. Segundo a filosofia indiana, a tarefa primordial do ser humano, e, em última instância, irrecusável, consiste em compreender este segredo, saber como age e transcender – se possível – seu feitiço cósmico descortinando as camadas da aparência tangível e visível, irrompendo simultaneamente através de todos os estratos intelectuais e emocionais da psique.<sup>183</sup>

Há no entanto que se fazer uma ponderação sobre o termo consciência<sup>184</sup>: *Gewissen* e *Bewusstsein* são duas palavras que em alemão designam a consciência. Respectivamente: *Gewissen* é a consciência escrupulosa, a faculdade de estabelecer distinções morais. *Bewusstsein* (estar consciente) designa o estado de consciência, intuição que se tem dos próprios atos e estados. Há portanto a consciência do ponto de vista da moral e do ponto de vista psicológico<sup>185</sup>.

Aos espíritos livres pode-se imputar a crueldade, a crueldade do conhecimento, mas ao invés disso deveria lhe ser reputado uma extravagante honestidade, a virtude dos espíritos

---

<sup>181</sup> BM § 4, p. 12.

<sup>182</sup> ZIMMER, p. 32 e ss.

<sup>183</sup> Idem.

<sup>184</sup> Cf a nota 14 de Paulo César de Souza sobre a tradução do termo consciência inclusa em *Além do bem e do mal*.

<sup>185</sup> Para entender bem essa distinção que é próspera e fecunda para a reflexão filosófica duas personalidades históricas perfilam um e outro ponto de vista e enfatiza a relação consciência e poder: Buda e Napoleão, um se tornou imperador do mundo no plano espiritual; o outro, no plano político.

livres.<sup>186</sup> É por amor à verdade, que devemos entender a necessidade de aparência. Através dela o espírito que se torna livre suprime o apego às velhas divisões. Nietzsche é inimigo das convicções e do aprisionamento em convicções e não da verdade. Isso é próprio da consciência intelectual, que despreza fundamentos e mantém a curiosidade acerca das convicções.

O problema da ciência e da consciência, ou seja, o problema do vislumbre com a verdade e do limite do intelecto humano são notadamente, para Nietzsche, seus assuntos mais sérios, longamente tratados sem afã assegurador, salvador e cientificista. Seu empenho é o do pesquisador que parece nunca estar convencido das investigações e descobertas, e permanece um tanto desconfiado, talvez o tipo do filósofo do futuro, uma nova espécie de filósofo, o filósofo do perigoso talvez, do limiar, do além do bem e do mal, que não esconderá que toda interpretação do mundo é orientado por seus valores, e por isso talvez suas exigências permaneçam um tanto misteriosas em comparação aos inquiridores de mentalidade prática e cativa, que ele nomeia como o cativo arbitrário, como o positivista ou o racionalista.

Dentro desse problema procura respostas para as perguntas de seu espírito, como flui o pensar de um andarilho; procura muito mais requerer de si, de seu espírito, um juízo e crença sobre a vida e o valor da vida, como uma tarefa custosa e vivenciada, um caminho próprio, muito exigente, muito duro, mas uma paixão. Nietzsche, ele mesmo sente a solidão desse caminho próprio e escuro de escavação no subterrâneo mundo das ações e das valorações, e não a esconde, pelo contrário. Esse caminho é o caminho difícil que deslinda a superstição caudalosa na tradição de um ‘eu’ livre da sua natureza.

Não é individualismo, que é tratado na filosofia de Nietzsche, mas a virtude da retidão, da retidão intelectual. O espírito livre é aquele que sabe preservar-se, esta é sua prova de independência. No entanto, não se fala aqui em reduzir o sujeito a um eu como uma substância, não se ontologiza o sujeito. A filosofia de Nietzsche, como uma psicologia, reconhece nele uma pluralidade de impulsos, desejos e afetos, ou seja, o sujeito é plural, não unívoco, é isso que parece reivindicar da filosofia, é isso que ela precisa reconhecer e enfrentar. Sobretudo, o tipo espírito livre é aquele que sabe manter sua retidão em relação a pensamentos e ações. Nietzsche comenta que é preciso contrapor ao egoísmo ideal um egoísmo real. Em Aurora Nietzsche expõe:

*A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu ego, mas apenas pelo fantasma de ego que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais*

---

<sup>186</sup> BM § 227, p. 132.

*e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabemos mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” – todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção; e toda mudança realizada nessa abstração pelos juízos de indivíduos poderosos (como príncipes e filósofos) influi extraordinariamente e em medida irracional sobre a grande maioria – tudo pela razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um ego real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la.<sup>187</sup>*

É fundamental entender que em termos nietzschianos a razão como sede do ego é rejeitada, e o modo como os filósofos modernos a entenderam recebe inúmeras e cortantes críticas do filósofo. A mensagem aqui é para que o ego ganhe vida, a subjetividade se amplie e o indivíduo possa tracejar e lutar pelo seu ideal mais próprio.

A filosofia de Nietzsche tem um propósito de ensinar o riso, a alegria, a partilha da alegria, a fusão entre os homens em detrimento da seriedade da vontade de verdade. Instiga à razão da vida. Uma fusão mas não com base no altruísmo, sem moral da compaixão. Sua visão é bastante crítica a respeito da moral da compaixão, desse “evitar a todo custo o sofrimento”. Ele vê no sofrimento um valor muito pessoal: “*é da essência do afeto compassivo despojar o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal*”<sup>188</sup>. O pensador chama atenção para o aspecto prejudicial da compaixão: observar nossas vivências como vivências dos outros pode ser sadio e aconselhável, pois avaliamos e entendemos melhor o sentido de uma ocorrência, mas observar as vivências dos outros como se fosse nossa própria, torna degradante e prejudicial porque faz crescer o sofrimento, isso: “*implicaria que o ponto de vista do Eu (do sofredor), também se tornasse o ponto de vista do outro, do compassivo: de forma que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro, e nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contra-senso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso*”<sup>189</sup>. O sofredor sofre duplamente: por sua própria dor e quando transfere sua dor para o outro, tornando o outro, compassivo.

Diante da moral da compaixão a crítica recai principalmente sobre o compassivo quando este sente uma dor que não é sua. Sobretudo, a compaixão não é partilha de sofrimento pela miséria social, mas trata-se de um outro tipo de miséria, a miséria pela criatura homem diminuída.

---

<sup>187</sup> A § 105, p. 76.

<sup>188</sup> GC § 338, p. 226.

<sup>189</sup> A § 137, p. 106.

*A nossa compaixão é algo mais longividente e elevado – nós vemos como o ser humano diminui, como vocês o diminuem! [...] A disciplina do sofrer do grande sofrer – não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento? No homem estão unidos criador e criatura: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem essa oposição? E que sua compaixão diz respeito à “criatura no homem”, ao que tem de ser formado, quebrado, rompido, forjado, queimado, incandescido, purificado – ao que necessariamente tem de sofrer e deve sofrer? E a nossa compaixão – não percebem vocês a quem se dirige nossa compaixão contrária, quando se defende da compaixão como o pior dos embrandecimentos e debilidades? [...].<sup>190</sup>*

Por que a compaixão é louvada? Porque confere superioridade àquele tomado pela empatia. Sentir o sofrimento do outro, mas não como o próprio sofrimento; a compaixão aqui é contrária à compaixão que diminui as forças do ser humano frente ao seu sofrimento, pois menospreza o aspecto criador no homem, como referido no texto acima. É contra portanto ao olhar piedoso e superficial, daquele que não pode ajudar, volta-se contra a essa compaixão que deseja abolir o sofrimento. Quanto ao espírito livre, podemos a esse respeito refletir mais: posso também compadecer de mim, mas não seria uma vitória sobre si mesmo, por sobre a nossa compaixão, sacrificar a si mesmo para a tarefa do espírito? E no trato com o conhecimento: “Não é essa uma postura e disposição mais alta e mais livre do que aquela em que nos sentimos seguros ao descobrir se uma ação *faz bem ou mal* ao próximo?”<sup>191</sup> Em suma, “meu” sofrimento é algo que possa abolir? Nesse sentido, Nietzsche quer nos convencer que podemos dispor de nosso espírito para a tarefa a qual o conquistamos.

De tudo isso parte a reflexão de por que as ações não egoístas tiveram maior valor que as ações não-egoístas, com isso se quer dizer que, assim se começa a refletir sobre a moral.

A felicidade ou infelicidade de uma pessoa é algo particular; e, quando a atitude compassiva de alguém para com o outro ou para consigo mesma, quer afastar e deixar a distância o infortúnio, na verdade quer comodidade. A atitude ingênua do compassivo tem essa característica:

*[...] ele quer ajudar, mas não pensa que exista uma necessidade pessoal de infortúnio, que para mim e para você haja terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros tão necessários quanto o seu oposto<sup>192</sup>.*

---

<sup>190</sup> BM § 225, p. 132.

<sup>191</sup> A § 146, p. 112.

<sup>192</sup> GC § 338, p. 227.

Mas:

*Como é possível ficar em seu próprio caminho? Constantemente um grito qualquer nos chama para o lado; raramente o nosso olhar pousa em algo que não solicite um instante que abandonemos nossas coisas para lhe acudir. Eu sei: existem cem maneiras decentes e louváveis de me afastar do meu caminho, maneiras altamente “morais”, sem dúvida! Sim, os atuais pregadores da moral da compaixão acham mesmo que isto e apenas isto é moral: - perder-se do próprio caminho e acudir o próximo<sup>193</sup>.*

A compaixão descuida da idiosincrasia do sofredor, por isso, a questão que se impõe é, no sentido da moral da compaixão: se a compaixão não seria um escape, um desvio do próprio caminho, uma corrupção do próprio sofrer ou do sofrimento do outro. A compaixão sem hipocrisia, na partilha da alegria, exige a proximidade na dor: o compassivo ajuda rapidamente, o sofredor, porém: “[...] também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus amigos: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo”<sup>194</sup>. Ser íntegro, sem amolecimentos, sem frouxidão, pois nem sempre cumpre ajudar, fazendo o papel do destino. Isso, enfim compreende tomar o caminho do tornar-se quem se é. Uma espécie de estoicismo contra a redenção da vulgar comodidade cristã. Nietzsche, a favor de que nos tornemos mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais seletivos, lança-nos um convite a fazer a experiência de si mesmo com o que temos de específico, com o nosso peso específico.

*Supostamente mais elevado! – Vocês dizem que a moral da compaixão é uma moral mais elevada que a do estoicismo? Provem isso! Mas observem que o que é “alto” e “baixo”, na moral, não pode ser medido por um metro moral: pois não existe uma moral absoluta. Então busquem em outra parte a sua escala e — cuidado!<sup>195</sup>*

Ao invés da compaixão, generosidade e gentileza. Com Nietzsche, aprendemos a questionar a moral do abrigo cômodo: até que ponto a compaixão é uma atitude moral de “melhora” para o outro, ou para mim mesmo? Não há pior nem melhor condição, há sua própria condição de existência, e daqui medimos e descemos à ordem do mundo dos afetos.

E desse caminhar como voltamos renascidos:

*de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes<sup>196</sup>.*

---

<sup>193</sup> GC § 338, p. 228.

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> A § 139, p. 107.

<sup>196</sup> GC, Prólogo, § 4, p. 14.

*[...] e por fim quero desejar que se ostente contra isso, em volta do pescoço e junto do coração, o bom amuleto do “gai saber” – fröhliche Wissenschaft [gaia ciência], para que os alemães entendam.*<sup>197</sup>

E, talvez agora, não só os alemães.

#### **4. O problema das convicções**

O espírito livre move em si com extremo melindre a relação entre justiça e intelecto. Nietzsche apregoa sua perplexidade em perceber como “ninguém se enrubesce quando você dá a entender que os pesos não estão justos”, e todos prosseguem chamando a isso de bom ou de mau.

*[...] a grande maioria não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, sem antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões [...]*<sup>198</sup>

Ter consciência intelectual ou proibida intelectual, quer dizer que o importante não é ter opinião, mas mudar de opinião; ou seja, é desprezível ter opinião, mas não é desprezível mudar de opinião. O interrogar é necessário, como também manter certo desprezo em relação aos fundamentos daquilo em que se acredita. O que aprendemos com Nietzsche é que não se tem a posse da verdade, e isso nos concede o entendimento de que podemos sim nos enganar; “por que haveríamos de estar inescapavelmente comprometidos com algo, com um ideal, que por paixão juramos fidelidade? Não, não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie; temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais”<sup>199</sup>.

O último capítulo de *Humano demasiado humano* tem boa parte dedicada ao problema das convicções. Um deles é a mudança de opiniões. Nesse sentido, o pensador adverte que devemos nos guardar das dores ocasionadas por ela, pois mudanças são necessárias. Poderemos então no caso, se não dependem de uma avaliação errada, por um critério errado. Por que admiramos aquele que permanece fiel a suas convicções e desprezamos aquele que as

---

<sup>197</sup> GC § 293, p. 194.

<sup>198</sup> GC § 2. p. 54.

<sup>199</sup> Cf. HDH § 629, p. 299.

muda? Porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocam tal mudança. Acreditamos que ninguém muda de opinião enquanto ela lhe traz vantagem, esse é um péssimo atestado do significado **intelectual** das convicções. Portanto, a consciência intelectual consiste na necessidade de saber que os pesos com os quais avaliamos nunca são justos. Quando um filósofo se contradiz é por amor.

Nesse sentido, aprendemos que não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções. Vejamos como em *Humano demasiado humano* o filósofo nos chama atenção para o problema das convicções e o que gira em torno delas, o intelecto e a vontade, que será mais bem elaborado nas obras posteriores. E assim, ele discorre:

*Convicção é crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas [...] Os homens inumeráveis que se sacrificaram por suas convicções acreditavam fazê-lo pela verdade absoluta. Nisso estavam todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou semicientífica. Mas realmente queriam ter razão, porque achavam que deviam ter razão. [...] Num assunto de tal extrema importância, ‘a vontade’ era perceptivelmente a instigadora do intelecto.*<sup>200</sup>

Sobre a verdade o filósofo questiona: “uma coisa permanece de fato incompreendida e não conhecida por ser apenas em vôo tocada, avistada, relampejada?”<sup>201</sup>. Eis, a sutileza em seu trato com a verdade: “Pelo menos existem verdades de particular timidez e melindre, que não podem ser apanhadas senão de repente — que é preciso *surpreender* ou deixar de lado”<sup>202</sup>. Mas é importante possuir a verdade, e aqui os caminhos dos espíritos cativos e dos espíritos livres se bifurcam:

*No conhecimento da verdade o que importa é possuí-la, e não o impulso que nos fez buscá-la nem o caminho pelo qual foi achada. [...] – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros fé.*<sup>203</sup>

No tocante a esse problema, Nietzsche não quer ser confundido com outros, o que nele é particularmente claro é o descaminho da avidez de conhecimento que vige em detrimento a vida. “Nós *somos* algo diferente de eruditos” ele adverte, e ainda: “Das questões que me

---

<sup>200</sup> HDH § 630, p. 300. Grifo meu.

<sup>201</sup> GC § 381, p. 284.

<sup>202</sup> Idem.



ocupam, tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida”<sup>204</sup>.

Nos últimos textos de *Humano demasiado humano* conferimos um aforismo que demonstra bem o sentido, seus meandros, bifurcações e mesclas, desse problema:

*É das paixões que brotam as opiniões; a inércia do espírito as faz enrijecerem na forma de convicções. Mas quem sente o seu próprio espírito livre e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança; e se no conjunto ele for mesmo uma bola de neve pensante, não terá na cabeça opiniões, mas apenas certezas e probabilidades medidas com precisão. Mas nós, que somos seres mistos, ora inflamados pelo fogo, ora resfriados pelo espírito, queremos nos ajoelhar ante a Justiça, como a única deusa que reconhecemos acima de nós. O fogo em nós nos faz habitualmente injustos [...]. O espírito é que nos salva, de modo a não ardermos e virarmos cinzas totalmente [...]. Salvos do fogo, avançamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres traidores de todas as coisas que podem ser traídas – e no entanto sem sentimento de culpa.*<sup>205</sup>

Nietzsche parece que gostaria de se convencer que de forma genérica a espécie humana tenha um gosto especial pela interrogação; nela contida cautela e leve desprezo naquilo em que se acredita. Parece que gostaria de ver em cada indivíduo o proceder do questionador ingênuo – para quem a vida é sempre um enigma, nunca sabendo muito, e desse modo a vida o enredasse num trabalho de interpretação e criação. Desse modo, o pensador parece estar mais para antípoda do que para guia, sua filosofia é marcante pela polêmica; é o filósofo que despreza os fundamentos. Mas, por trás vige um grande motivo com o qual quer convencer seus leitores, até gerando um certo fascínio e gosto para a liberdade, e para isso ele mesmo chama atenção, todo cuidado é pouco, pois o perigo de se queimar é grande, o motivo é: seu amor ao espírito.

“Qual emblema da liberdade alcançada? Não mais se envergonhar de si”<sup>206</sup>, não mais se envergonhar de nossos instintos; com Nietzsche o ideal de liberdade, aquele pregado pelas instituições, pródigo em promessas de bem estar, felicidade “para todos” é desvelado, desnudado. Nos termos de Zaratustra<sup>207</sup> é desnudada a hipocrisia que se vestem os lascivos; é desnudado a vestimenta de códigos, de igrejas que usurpam o corpo, a sensualidade, a troca de punições imaginárias e penitências infecundas: “Vós também amais a terra e o que é terrestre, bem vos adivinhei! – mas há vergonha, em vosso amor, e consciência pesada [...]”<sup>208</sup>. Aí não

---

<sup>203</sup> HDH § 225, p. 157.

<sup>204</sup> GC § 381, p. 284.

<sup>205</sup> HDH § 637, p. 305.

<sup>206</sup> CF. GC§ 275, p. 186.

<sup>207</sup> Za, *Do imaculado conhecimento*, p. 153.

<sup>208</sup> Za, *Do imaculado conhecimento*, p. 153.

se tem liberdade, não se tem espírito, tão-só apequenamento no qual sucumbe a singularidade, a força afirmativa, não se tem, por conseguinte, espírito forte e tudo o mais como na sua definição que seja potência, ou a possibilidade da virtude; no entanto, o desejo de se libertar, que não escapa ao olhar do psicólogo Nietzsche: pode ser a força do malogro, do insatisfeito, que tem sua força reprimida, acorrentada, ou dos que sofrem de empobrecimento de vida.

Um texto da obra Zaratustra é especial nesse sentido, no qual é devolvido o sentido à vida planetária depois de toda a difamação e “utilidade” que a Terra sofreu e ainda sofre. Assim leia-se o diálogo de Zaratustra com o “cão de fogo”:

*E este é o relato do colóquio de Zaratustra com o cão de fogo:*

*A Terra, disse ele [Zaratustra] tem uma pele e essa pele tem doenças. Uma dessas doenças, por exemplo, chama-se “homem”.*

*E outra dessas doenças chama-se “cão de fogo”; a respeito deste, muitos homens mentiram a si mesmos e muito deixaram que lhes mentissem.*

*Para desvendar esse mistério, eu me fiz ao mar; e vi a verdade nua, realmente! descalça até o pescoço.*

*Já sei, agora, o que há com o cão de fogo; e, igualmente, com todos os demônios da escória e da revolta, dos quais não só as mulheres velhas têm medo.*

*“Sai cão de fogo, das tuas profunduras!”, exclamei, “e reconhece quão fundas são essas profunduras! De onde vem o que bufas para cima?”*

*Bebes fartamente no mar: revela-o a tua salgada eloqüência! Francamente, para um cão das profunduras, tomas tua alimentação por demais na superfície!*

*Considero-te, quando muito, como o ventríloquo da Terra; e, todas as vezes em que ouvi falar em demônios da revolta e da escória, achei-os iguais a ti: salgados, mentirosos e superficiais.*

*Sabeis berrar e tudo escurecer com cinza! Sois os melhores bravateiros que conheço e aprendestes fartamente a arte de fazer a lama ferver.*

*Onde quer que estejais, deve sempre haver lama na vizinhança e muita coisa da mais esponjosa, cavernosa e comprimida: e essa anseia por liberdade.*

*“Liberdade” é o vosso grito preferido; mas eu desaprendi a ter fé nos ‘grandes acontecimentos’, assim que em torno deles haja muito berreiro e muita fumaça.*

*E podes crer-me. Amigo barulho infernal! Os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira inaudível.*

*E confessa! Sempre pouco, era o que tinha acontecido quando o teu barulho e a tua fumaça se dissipavam. Que importância tem que uma cidade fosse transformada em múmia e que uma estátua jazesse na lama!*

*E estas palavras digo ainda aos derrubadores de estátuas: ‘Não há estultície maior do que atirar sal no mar e estátua no chão.’*

*Na lama do vosso desprezo, estive deitada a estátua; mas é esta, justamente, a sua lei: que do desprezo lhe renasça vida e viva a beleza!*

*Com traços mais divinos, acha-se erguida, agora, e mais sedutora pelo que sofreu; e, na verdade, ainda irá agradecer-vos de que a derrubastes, ó subversores!*

*Este conselho, porém, dou a reis e igrejas e a tudo o que está senil na mente e na virtude — deixai-vos derrubar! Para que volteis à vida e volte a vós – a virtude!”*

—  
*Assim falei ao cão de fogo; ele, então, interrompeu-me, enfezado, perguntando: “Igreja? Que vem a ser isso?”*

*“Igreja”, respondi; “é uma espécie de Estado e, precisamente, a mais refalsada. Mas cala-te, cão hipócrita! Conheces a tua espécie melhor do que ninguém!”*

*Tal como tu, é o Estado um cão hipócrita; tal como tu, gosta de falar com fumaça e barulho — para, como tu, fazer crer que o que diz vem do ventre das coisas.*

*Porque faz questão absoluta, o Estado, de ser o animal mais importante da Terra; e, também, consegue que o acreditem” —*

*Depois que eu disse isso, entrou o cão de fogo a agitar-se como fulo de inveja. “O quê”, gritou; “o animal mais importante da Terra? E há quem acredite nisso?” E da sua goela saíam tanto vapor e vozes medonhas, que pensei fosse sufocar de raiva e inveja.*

*Finalmente aclamou-se um pouco e seu arquejar diminuiu; assim que esteve calmo, eu disse, rindo:*

*“Tu te zangas, cão de fogo: assim, eu tenho razão contra ti!*

*E, para que continue a ter razão, ouve a respeito de outro cão de fogo: a fala deste vem realmente do coração da Terra.*

*Ouro, é eflúvio de seu hálito, e chuva de ouro: assim quer o seu coração. O que são, para ele, cinza e fumaça e escória em ebulição!*

*O riso brota dele adejando como nuvem colorida; hostil é ele aos teus gorgolejos e escarros e cólicas viscerais!*

*Mas ouro e riso — ele os tira do coração da Terra: pois para que o saibas — o coração da Terra é de ouro.”*

*Quando o cão de fogo ouviu isso, não suportou mais escutar-me. Meteu, envergonhado, o rabo entre as pernas, emitiu um desconsolado au! au! E esgueirou-se para dentro do seu inferno. —*

*Assim narrou Zaratustra. Mas pouca atenção lhe prestaram os discípulos, tamanho era o seu desejo de contar-lhe dos marinheiros, dos coelhos e do homem voador.*

*“Que hei de pensar disso!”, disse Zaratustra. “Então, porventura, serei um fantasma?*

*Mas deve ter sido a minha sombra; já ouvistes falar do viandante e da sua sombra, não é verdade?*

*[...] <sup>209</sup>.*

Todo processo revolucionário, para Nietzsche, se mostrou insuficiente para promover fecundas e longas modificações. Constata, assim, o sentimento de aflição e demonstra como ele pode afetar à disposição de si. A postura de Nietzsche contra a revolta é portanto contra a reatividade. Elucida-nos que o indivíduo sendo incapaz de suportar o tédio e a si mesmo anseia por um motivo para agir, para sanar o sentimento de aflição, que é por sua vez necessário. O problema está em ver um motivo fora de si e, ao invés de felicidade (a arte, a criatividade) busca fora de si a infelicidade, procura ver feia as coisas, fantasia um monstro e luta contra ele. Aqui muitas vezes se apodera do indivíduo aquilo que lhe é externo, o que é político, as chamadas crises de classes, por exemplo. E assim o indivíduo deixa de dispor de si, se torna escravo, com opinião cativa:

*Se tais sequiosos de aflição sentissem dentro de si a força de interiormente fazer bem a si próprios, de fazer violência a si próprios, eles saberiam também criar interiormente uma aflição própria, pessoal. Então suas invenções poderiam ser mais refinadas e seus contemporâneos poderiam soar como boa música [...] [Mas:]*

<sup>209</sup> Za, *De grande acontecimentos*, p. 163.

*Não sabem o que fazer de si mesmos – e desenham, portanto, a infelicidade de outros na parede: sempre necessitam de outros! E ainda e sempre de mais outros!*  
210

Nossas convicções religiosas, estéticas, morais fazem parte do universo da cultura. A propósito, Nietzsche observa que todos os grandes tempos de cultura foram tempos de decadência política. Tudo grande no sentido da cultura sempre foi apolítico. Nesse quadro, o espírito livre, ou os filósofos do futuro se portarão de maneira imanente: “Esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento”<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> GC § 56, p.93.

<sup>211</sup> BM § 61, p. 63.

### *Capítulo III*

## *O CULTIVO DO ESPÍRITO LIVRE*

“*Sobre o reino da liberdade*” — Podemos pensar muito, muito mais das coisas do que podemos fazer ou vivenciar — ou seja, nosso pensamento é superficial e está satisfeito com a superfície; de fato, não a percebe. Se nosso intelecto tivesse se *desenvolvido* rigorosamente na medida de nossa força e de nosso exercício da força, teríamos no lugar mais alto, em nosso pensamento, o princípio de que só podemos compreender o que podemos *fazer* — *caso* exista o compreender. O sedento carece de água, mas as imagens de seu pensamento lhe trazem sem cessar a água diante dos olhos, como se nada fosse mais fácil de obter — a natureza superficial e facilmente satisfeita do intelecto não pode apreender a verdadeira necessidade e aflição, e sente-se superior: tem orgulho de poder mais, de correr mais velozmente, de um instante quase atingir a meta — e assim o reino dos pensamentos parece, comparado ao reino do fazer, querer e vivenciar, um *reino da liberdade*: quando, como disse, é apenas um reino da superfície e da não exigência”. (Nietzsche, A § 125, p. 95)

### **1. A hierarquia dos valores (a futura tarefa dos filósofos)**

O prólogo de *Humano demasiado humano* é especial para esse trabalho. Ele nos dá pistas preciosas para a intenção que se impõe aqui: explicitar o que Nietzsche denomina espírito livre. Em todo o prólogo, vêem-se os caminhos percorridos pelo espírito que se tornou livre, o próprio Nietzsche, o homem que enfrentou com seus próprios cuidados sua doença e que rompeu com seus queridos preceptores na arte e na filosofia. Nesse escrito, o prólogo, é possível ouvir do próprio autor um comentário geral sobre essa criação, essa invenção, que permeia toda a obra e que se desenvolve concomitantemente ao longo dela.

Nesse prólogo de 1886<sup>212</sup>, o filósofo escreve fazendo um relato das etapas da formação do espírito livre. Expõe-nos nele prólogo o enigma da sua grande liberação, ou a experiência do espírito livre, relatando o quanto existe de dureza nas deliberações daquele que resolve seguir caminhos próprios, para aquele que se torna livre de autoridades superiores, de crenças e de imperativos, e o quanto bravamente o espírito deve sofrer no seu

---

<sup>212</sup> Sobre os escritos de Nietzsche, lembremos que o autor no ano de 1886 quando escreve e publica *Além do bem e mal*, também escreve novos prefácios a várias de suas obras anteriores. Entre os livros com

processo de maturação, suportando a dor e a necessidade que subjaz às nossas relações no mundo. O filósofo narra aquilo que vai acontecendo àquele que aprende a olhar a necessidade, a injustiça que há na vida, enfim percebendo os valores que nós, a humanidade, embutimos nas coisas. Ele diz:

*Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender o que há de perspectivista em cada valoração [...] Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça.*<sup>213</sup>

O espírito livre é então aquele que aprende a reconhecer o que há de perspectivista em cada valoração. Essa expressão “a perspectiva que há em cada valoração”<sup>214</sup> é o ensinamento do psicólogo, ou melhor, do genealogista dos valores, que parece nos fazer arregalar os olhos para a condição da injustiça. “Olhar onde a vida sucumbe, olhar onde a vida dá sinais de ascendência”<sup>215</sup>, é a partir dessa diferença tenaz à toda existência que se interpreta o problema da hierarquia. O espírito livre é o observador dessa diferença, de cujas gradações, segundo as condições de existência dos seres, advêm os juízos de valor ou os diferentes climas morais. Através dessa diferença será percebida a existência de múltiplas perspectivas, multifacetadas interpretações determinadas pelos pontos de vista de dois tipos, que são os pares disjuntivos considerados pelo filósofo na sua pesquisa genealógica sobre os valores (nobre / escravo, forte / fraco, são / doente).

O problema da hierarquia, o *nosso problema*, é enunciado como um problema para os filósofos do futuro, portanto, um problema que deve ser encarado pelo espírito que quer se tornar livre, ou seja, que incorpora o caráter interpretativo, seletivo e de cultivo em si mesmo. Nietzsche continua:

*Você deve ver sobretudo com seus próprios olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia.*<sup>216</sup>

---

novos prefácios estão: *O Nascimento da Tragédia, Humano demasiado humano I, Humano demasiado humano II, Aurora e A Gaia Ciência.*

<sup>213</sup> HDH, Prólogo, § 6, p. 12.

<sup>214</sup> HDH, Prólogo, § 6, p. 12.

<sup>215</sup> É preciso fazer uma ligeira antecipação indispensável: onde a vida se desenvolve menos é onde a vontade é fraca e desagregada; onde a vida se desenvolve mais, é onde a vontade é forte, onde comanda um sol.

O autor de uma filosofia dos valores<sup>217</sup> recomenda ao vivente nesse texto que examine com olhar agudo os valores. Ou seja, os valores sob o ponto de vista de sua criação, a condição sob a qual um valor é criado, pois não se pode deixar de considerá-lo. Assim, podemos hierarquizar nossos valores.

A partir do duplo aspecto dos valores, como citado, vemos que Nietzsche considera “tipos” morais, pares disjuntivos, como representantes de valores. Os valores são remetidos a tipos, o senhor e o escravo, o forte e o fraco, pares disjuntivos efetivos da cultura. Através da cultura, isto é, das condições de existência e sua condição formadora de tipos, somos remetidos à crítica genealógica dos valores. Lembrando que para ele toda a vida pode ser interpretada em termos de valor e, precisamente, no contexto de sua filosofia, em termos de uma engendradora vontade de poder. Vontade de poder é sinônimo de vida.

Os valores estão na cultura, quer dizer, na tradição, na moralidade dos costumes e formalizam-se em tábuas de valores. As morais, as filosofias, as religiões, as legislações são modos de criação de tipos que tendem a conservá-los fixos, além de contornarem o tipo de um só homem moral. Vale repetir: firmeza de caráter não significa caráter fixo. Todavia, é a natureza instintiva dos seres que dá forma a tipos, que por sua vez são engendrados de valores. O empenho da análise de Nietzsche está em detectar a dupla origem dos juízos de valor representados pelas figuras: nobre e escravo, forte e fraco, são e doente. Essa análise recai sobre afirmação de Nietzsche de que os instintos estão em devir na cultura, e não são comandados por uma “idéia”.

Retorno ao aforismo de *Aurora* já utilizado neste trabalho, pois esse texto é assaz ilustrativo sobre o tratamento acerca dos sentimentos morais, sua influência na formação de conceitos morais:

*Sentimentos morais e conceitos morais - Claramente os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, imitam essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um “Por quê?” posterior, uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões. Mas essas “fundamentações” nada têm a ver com a origem ou o grau de sentimento: o indivíduo apenas acomoda-se à regra de que, enquanto ser racional, precisa ter razões para ser a favor ou contra, razões apresentáveis e aceitáveis. Neste sentido, a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são*

---

<sup>216</sup> HDH, Prólogo § 6, p. 12.

<sup>217</sup> “Sob que condições são criados os valores?”: uma questão fundamental, um problema que envolve o pensador no tema sobre a origem de nossos preconceitos morais. Essa pergunta é explicitada na apresentação de seu livro de dissertações – *Genealogia da Moral*, logo no prólogo.

*poderosos antes da ação, e estes depois da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela.*<sup>218</sup>

E o seguinte:

*Os sentimentos e sua derivação dos preconceitos — “Confie no seu sentimento!” — Mas sentimentos não são nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo — freqüentemente errado! — e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento — isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham em nós: nossa razão e nossa experiência.*<sup>219</sup>

Estes textos são muito importantes, pois nos guiam no interior do seu pensamento. Desse modo, o filósofo alemão quer dizer que, sobre o aspecto das nossas avaliações, herdamos preconceitos, e pior, nos acostumamos a eles. A coletividade representada ora na transmissão dos sentimentos na fase infantil, ora na coerção conceitual do universo cultural, é um limite, e impede, retarda, enfraquece, obscurece a possibilidade do crescimento individual. Criar<sup>220</sup> valores, novos valores a partir de si é uma das tarefas do espírito que se torna livre; é estar aberto às vivências, é criar combatendo, resistindo os entraves de fora, afirmando o caráter mais feliz. Assim fazendo, pode conquistar a grande liberação justamente da sociedade que tolhe seu movimento, que o domestica, que o subjuga, que o manietta. O espírito livre se singulariza porque hierarquiza seus impulsos. Não obstante, se marginalize<sup>221</sup>. Ser um espírito livre implica ser livre para o conhecimento, como também em compreender que todo conhecimento é criação, que em termos nietzschianos quer dizer cultivo, cultivo de si. O espírito livre se sente assim:

*Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas quando são reviradas. Há capricho e prazer no capricho, se ele dirige seu favor ao que até agora teve má reputação — se ele ronda, curioso e tentador, tudo o que é mais proibido. Por trás de seu agir e vagar — pois ele é inquieto, e anda sem fim como num deserto — se acha a interrogação de uma curiosidade crescentemente perigosa. “Não é possível revirar todos os valores? E o Bem não seria Mal? [...]”<sup>222</sup>*

---

<sup>218</sup> A, § 34, p. 35.

<sup>219</sup> A, § 35, p. 35.

<sup>220</sup> Como nos esclarece Frezzati, Nietzsche usa a palavra *Züchtung* e seu sentido comum é o de criação (nos sentidos biológico — “cultura de células” — e botânico — cultura de milho”. *Zucht* significa, comumente, criação, cultura (no sentido botânico), raça ou disciplina. *Züchten* significa criar ou cultivar (nos sentidos biológico e botânico). Cf. Frezzati, nota 39, p. 122.

<sup>221</sup> Cf. a conclusão do livro de Kossovitch.

<sup>222</sup> HDH, prólogo § 3, p. 9.



Nietzsche, dessa forma, chama a atenção para o fato de que como mensuradores de todos os tipos, somos nós, seres humanos, que revestimos o mundo de valores e padrões com os quais o medimos, avaliamos e julgamos:

*Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, **não é uma grandeza imutável**, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso seria que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem aversão e inclinação!*<sup>223</sup>

Não escapa ao filósofo o conhecimento da inexistência de uma medida, de uma grandeza imutável e absoluta com a qual possamos medir e avaliar a vida. O combate de Nietzsche é desferido assim a todo idealismo que parte de pressuposições universais, que são para ele sempre imagens pálidas e sem vida, mesmo que seja expressão de uma vontade de poder dominante, e tenha seu expoente na filosofia e em sua teoria do conhecimento, seja na moral e sua construção de um *ethos* virtuoso. Nem intelectualismo, nem negação da vontade, o espírito livre como já dito precisa aprender a perceber a perspectiva que há em cada valoração. Assim, é no tocante ao universo dos valores que o filósofo abre para nós a questão, diria a grande questão, do problema da moral, que tanto ocupa seu pensamento.

Uma das questões-guia de Nietzsche sobre o problema da origem da moral pode ser vislumbrada nesse texto:

Os mais velhos juízos morais — *Qual nosso comportamento ante a ação de alguém à nossa volta? — Primeiro atentamos para o que dela resulta para nós — observâmo-la apenas sob esse ponto de vista. Tomamos este efeito como o propósito da ação — e afinal atribuímos a esta pessoa, como característica permanente, a posse de tais intenções, e desde então a chamamos de “indivíduo danoso”, por exemplo. Um triplo engano! Triplo erro imemorial! A origem de toda moral deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: “O que me prejudica é algo ruim (prejudicial em si); o que me ajuda é algo bom (benéfico e vantajoso em si); o que me prejudica uma vez ou algumas vezes é o elemento inimigo em si e por si; o que me ajuda uma ou algumas vezes é o elemento amigo em si e por si”. O podendo origo [oh, vergonhosa origem]! Não significa isso imaginar que a reles ocasional, muitas vezes casual relação de um outro para conosco é sua essência e o que tem de mais seu, e afirmar que ele é capaz de ter, com todo o mundo e consigo mesmo, apenas as relações como a que vivenciamos uma ou algumas vezes com ele? E por trás dessa verdadeira tolice não se acha o mais imodesto dos pensamentos*

---

<sup>223</sup> HDH § 32, p. 38.

*ocultos, o de que nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme nossa medida?*<sup>224</sup>

Devemos atentar para a distância que Nietzsche pretende tomar em relação à filosofia racionalista de Kant. A questão é que de fato Nietzsche critica a razão, e Kant realiza uma semi-crítica, invalidando a razão para o conhecimento da metafísica e voltando atrás, quando torna a metafísica possível com a razão prática, ou seja, uma segunda razão que fundamenta a moral. Na verdade, Nietzsche ataca a tradição filosófica a partir de Sócrates, considerando-o um decadente, que se pôs contra tudo o que havia de mais encantador entre os gregos, aquele que introduz um método para o conhecimento. Assim, dispõe-se contra o idealismo alemão, como também as idéias inatas de Platão e também a razão prática de Kant, assegurada pelo formalismo do imperativo categórico para as ações humanas: “devo desejar que a máxima da minha ação se torne uma máxima (lei) universal”.

Sobre sua indisposição com a tradição filosófica, paira o argumento, já estudado aqui, mas que vale a pena repeti-lo, de que, o intelecto não é toda a consciência, toda a subjetividade e sempre julgamos conforme erros porque nos falta a medida. O que temos são convicções morais que nos chegam por hábito e que se revestem de caráter universal, e para Nietzsche: “Convicções são inimigas da verdade mais perigosas que as mentiras.”<sup>225</sup>

Então é preciso, e isso toma extrema relevância no sentido de uma crítica à razão, abrir uma clareira para a crítica de Nietzsche acerca da lógica. Para ele a lógica é apenas uma forma limitada de compreensão do mundo: “[...] a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual, foi o que criou todo o fundamento da lógica”<sup>226</sup>. A questão que se impõe: “De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio”<sup>227</sup>. Por muito tempo, na pré-história mesmo, foi preciso ver o que é igual nas coisas como meio de sobrevivência, quem não enxergasse o mutável tinha mais chance de sobreviver que aquele que visse “tudo em fluxo”. A lógica, portanto, é indispensável para a conservação, mas o que Nietzsche chama a atenção é que o ponto de partida de toda lógica não tem correspondência no mundo real: o que é igual, durável é uma pressuposição. A lógica precisa enxergar, subsumir, o semelhante como igual, pressupondo-o (pressuposição em um ordenamento, ou em um pensamento científico) no mecanismo de operações da lógica.

---

<sup>224</sup> A, § 102, p. 74.

<sup>225</sup> HDH § 483, p. 265.

<sup>226</sup> GC § 111, p. 139.

<sup>227</sup> GC § 111, p. 139.

Comenta Nietzsche que, no princípio, quem subsumisse mais lentamente o semelhante como igual tinha menos probabilidade de sobrevivência: “Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força.”<sup>228</sup> Ver, pressupor, subsumir o igual foi cultivado com extraordinária força, como forma de sobrevivência:

*[...] para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam [o mutável] exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”.*<sup>229</sup>

Mas não conseguimos ver o que está por trás do fluxo, do devir; e para pensarmos a relação causa e efeito, nós isolamos arbitrariamente em partes, nós observamos pontos isolados de um *continuum*. A lógica precisa do imóvel para enxergar a regularidade, a sucessão. Quando vemos regularidade na natureza, somos *nós* que vemos (imagens) e descrevemos o que é essa regularidade, e isso ocorre como se quiséssemos extinguir a imprevisibilidade: “Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão”<sup>230</sup>. Enfim, o que Nietzsche quer dizer é que somos nós que criamos a ordem das coisas, ou melhor, a impomos à natureza. A pretensão do procedimento lógico é uma ordenação do mundo. A imagem que é mais coerente, certa domina. Mas não conseguimos ir além dessa imagem. Por isso, considera a ciência como descrição e não como explicação do mundo. “*O espírito da ciência é poderoso na parte, e não no todo*”<sup>231</sup> título de um texto de *Humano demasiado humano*. Contudo, é preciso que fique claro que a lógica é indispensável para a vida, com ela demonstramos o que é necessário em todas as coisas.

Nietzsche tem uma posição particular acerca da linguagem que parece ser um dos pontos mais marcantes da sua filosofia. A linguagem teria duas facetas: uma primeira, como resultado de experiências coletivas, da experiência em sociedade, da vida coletiva, e a fala, a comunicação se incluiria aí; e, a outra, como meio de expressão do conhecimento. A imbricação delas é orientada pela gramática. Assim, atentemos que a linguagem, enquanto **gramática** comum, petrifica vivências habituais e com suas regras orienta a expressão do conhecimento, tornando todo discurso possível, de modo que a língua de um povo, por

---

<sup>228</sup> GC § 111, p. 139.

<sup>229</sup> Idem.

<sup>230</sup> GC § 112, p. 140.

causa do inconsciente domínio de funções gramaticais, determina o seu modo de conceber a realidade. Com a ajuda do estudioso André Itaparica vemos que “não se trata apenas de compreender o caráter arbitrário da linguagem, mas seu caráter criador de concepções do mundo a partir de uma sintaxe”<sup>232</sup> (sujeito e predicado). No caso da cultura ocidental, essa sintaxe nos conduz a dois erros: o da substancialização dos conceitos e o do estabelecimento de relações causais derivadas da relação entre sujeito e predicado. E, enfim, “o que Nietzsche identifica como nossa filosofia comum da gramática (o domínio inconsciente de funções gramaticais – a sintaxe) é a idéia de que todo conhecimento humano do mundo pode ser obtido a partir da forma lógica do juízo”<sup>233</sup>. A lógica é apenas produto de uma gramática partilhada entre os povos ocidentais, sendo portanto uma forma limitada de compreender o mundo, e não medida para estabelecer o que existe ou não, o que é verdadeiro ou falso.

Desse modo, vemos por parte de Nietzsche uma discussão acerca do aspecto conceitual do conhecimento. É com a fisiologia que ele estabelecerá uma relação entre os conceitos morais e o corpo. Das observações de Nietzsche, assinalamos que a moral conceitual, que pretende mostrar os conceitos como valores em si, é contra a moral real, ou a moral do corpo, que é não-intencional. Por isso, a perspectiva de Nietzsche da moralidade é a perspectiva da extramoralidade. Os conceitos morais, os valores que eles expressam, são relacionados diretamente com a forma pela qual um tipo de homem se relaciona com a vida. Por sua vez, eles não possuem validade incondicional: eles remetem às ações humanas.

Os conceitos morais, aqueles que representam determinados valores, são, como produtos humanos, expressão de um complexo de forças. Desse modo, Nietzsche realiza uma história natural da moral, na qual analisa a etimologia dos conceitos e a estrutura fisiológica dos homens responsáveis pela emergência de cada um deles. Daí, vislumbra-se o estabelecimento de uma hierarquia dos valores conforme as perspectivas formadoras de tipos. A “tipologia da moral”<sup>234</sup> contém dois tipos os que criam valores a partir de si e os que se habitua a valores vindo de fora: um forte, são, nobre e outro fraco, doente, escravo<sup>235</sup>. Portanto, os conceitos morais nos remetem às ações humanas não à essência da pessoa. E aqui talvez valha a pena reforçar repetindo a máxima de Nietzsche que diz que

---

<sup>231</sup> HDH § 6, p. 18.

<sup>232</sup> ITAPARICA, p. 62.

<sup>233</sup> Idem, p. 63.

<sup>234</sup> BM § 186, p. 85.

<sup>235</sup> A diferença entre esses tipos, não é resultado de uma essência intrínseca a eles, mas sim da forma pela qual cada um organiza seus impulsos.

“não há fatos morais, há interpretação moral dos fatos”. E toda moral é num sentido a linguagem mímica dos afetos<sup>236</sup>.

Acerca da origem dos juízos de valor, o filósofo constata que ocorreu uma primeira transvaloração<sup>237</sup> dos valores na história, que se deu com uma inversão de sentidos. Assim, ele vai apresentar a importante tese dos dois tipos paradigmáticos da moral: o tipo nobre e o tipo escravo. O tipo nobre representa o tipo ativo, saudável, fisiologicamente forte, que cria valores, enquanto que o tipo escravo é reativo, doente, fisiologicamente fraco, que instaura valores a partir da negação do outro, a partir da negação dos valores nobres. São instâncias totalmente diferentes, mas que existem numa sociedade e mesmo num só indivíduo. Dessas duas formas diferentes, encontra-se em uma delas o signo da plenitude, e na outra, o de declínio da vida. Signos que permitem Nietzsche chegar ao diagnóstico da moral como sintoma.

Há, no entanto, nessa tese uma questão de fundo que é a constatação histórica de uma inversão de valores: a oposição entre bom/ruim da ética aristocrática (ética dos antigos gregos) passa para bom/mau da moral de escravos (moral cristã). Essa inversão de valores consiste na mudança de sentido para o juízo “bom”. Da análise filológica e de sua erudição quanto aos antigos gregos, Nietzsche, a partir do étimo das palavras, conclui que o que se opunha para o nobre a bom é o que é ruim, desprezível, baixo, vulgar; o inimigo é desprezível; o nobre cria a partir de si os valores que designa como bons. Já na moral cristã, uma moral de escravos, o que se opõe ao bom é o mau, o escravo é o homem do ressentimento, e este concebe seu inimigo como “‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo”<sup>238</sup>.

*“Os dois valores contrapostos, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma “natureza elevada”, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”.*<sup>239</sup>

Para Nietzsche, toda a história é perpassada por essa dupla oposição. E atualmente, mais uma vez, se vê na modernidade a vitória da oposição entre bom/mau característica da

---

<sup>236</sup> BM § 187, p. 87.

<sup>237</sup> Cf GM, I §7, p. 25.

<sup>238</sup> GM I § 10, p. 29.

moral escrava. “O outro é mau, eu sou bom”, a partir dessa senha o homem do ressentimento, impotente para o ato de vingança, ou de devolver uma ofensa – cria para si um valor. Enquanto que na moral nobre “ocorre precisamente o oposto: o nobre primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de bom”<sup>240</sup>.

A rebelião escrava na moral, de acordo com Nietzsche, é uma vingança sem sangue, não é violenta como um ataque de uma ave selvagem (metáfora que ele usa para designar os nobres), mas espiritual, a inversão que muda os sentidos da palavra.

Vejamos que o ressentimento ou o rancor são sentimentos que demonstram a impotência diante de um desejo de vingança. É no contexto desses sentimentos, de natureza reativa, porque toda “ação é no fundo reação” para o homem do ressentimento, que o mais fraco falseia os valores – é preciso considerar o outro como mau, para poder a partir dessa imagem considerar a si próprio como bom, e também se sentir como o justo. Acerca de como o homem do ressentimento através de um falseamento se autodenomina bom, ou cria um ideal, Nietzsche estende seu comentário ao problema da linguagem:

*“Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for menos possível ave de rapina e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: ‘nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário nós a amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha’. Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer dominar, um querer vencer, um querer subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a **sedução da linguagem** (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, **é que pode parecer diferente**”.*<sup>241</sup> (Grifo em negrito meu)

O nobre por sua vez se sente como bom. Os nobres designam a si próprios como bons, conforme sua superioridade no poder, ou segundo o signo dessa superioridade (os ricos, os possuidores)<sup>242</sup>. Em *Aurora*, Nietzsche já havia inferido que o sentimento de poder

---

<sup>239</sup> GM I § 16, p. 72.

<sup>240</sup> Cf. GM I § 11, p. 62.

<sup>241</sup> Idem.

<sup>242</sup> GM I, § 5, p. 21.

é a possibilidade de se autodenominar bom: num aforismo chamado de “*A grande política*”, Nietzsche diz assim:

*“Os grandes conquistadores sempre tiveram à sua volta massas em estado de exaltação, que queriam escutar apenas a linguagem mais exaltada. Estranha loucura dos juízos morais! Quando o homem está com o sentimento do poder, ele se percebe como bom e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve descarregar seu poder, percebem-no como mau e assim o chamam!”*<sup>243</sup>.

A sedução da linguagem, da gramática consiste, portanto, em fazer acreditar que o eu consiste num substrato livre e, que a força é diferente da expressão da força “como se por trás do forte houvesse um substrato que fosse livre para expressar ou não a força”<sup>244</sup>. É indispensável compreender que Nietzsche rejeita a noção do eu como causa livre: o eu que determina a si próprio. A noção de eu produz, ou melhor, seduz o falante a achar que a ação é resultado de uma simples determinação do sujeito. Nietzsche não concebe que haja um “ser” por trás da força. “Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”<sup>245</sup>. Logo, não é possível exigir do forte que se expresse como fraco, como se o forte fosse livre para ser fraco. Circunscreve-se assim, mais uma questão de força do que de responsabilidade. No entanto, por parte da moral escrava, o filósofo arremata explicitando o equívoco da necessidade da crença no sujeito indiferente e livre para escolher. Ele diz assim:

*“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 o seu ser-assim como mérito.”*<sup>246</sup>

Todavia, essa força, que é ímpeto, destemor, audácia, violência, impulsividade demonstrada pelas raças nobres, o *pathos* das aves de rapina como as chama Nietzsche, demonstra a dose de injustiça do nobre também. A noção de bárbaro é deixada na história pelos nobres.

*“Aqui [na dissertação I da Genealogia da Moral] jamais negaríamos o seguinte: quem conhecesse aqueles ‘bons’ apenas como inimigos, não conheceria senão inimigos maus, [...]. Na raiz de todas as raças nobres é*

---

<sup>243</sup> A § 189, p. 133.

<sup>244</sup> GM I, § 13, p. 35.

<sup>245</sup> GM I, § 13, p. 35.

<sup>246</sup> Idem.

*difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias; [...]*<sup>247</sup>

Retornando à sua modernidade e ponderando as conseqüências da moral de escravos, Nietzsche constata que o ressentimento e os instintos de reação são os autênticos instrumentos da cultura moderna, que negativamente torna o homem civilizado e de comportamento amansado. *O homem é o animal doméstico do homem*, declara Zarathustra, é o sentido para como ele percebe a civilização moderna, na qual o ser humano não passa da mediocridade, e todos são postos num mesmo nível, no qual há mais compadecimento do homem do que é admirado nele sua força. A forma política da democracia representa para Nietzsche justamente essa mediocrização, pois nela todos se salvaguardam de todos e se dissolve a responsabilidade individual.

Na *Gaia Ciência*, saindo um pouco da *Genealogia da Moral*, Nietzsche então já havia apresentado o que se mostra como tarefa para o pesquisador das coisas morais, quais questões justamente rodeiam a cabeça do pensador que pesquisa os valores fundamentais:

*“Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através dos tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos [...] Tudo o que até agora os homens consideraram suas “condições de existência”, e toda a razão, paixão e credence desta consideração — isto já foi pesquisado até o fim? [...] Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos, conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador: gerações inteiras, gerações de eruditos a trabalhar conjuntamente e de modo planejado, serão necessárias para esgotar aqui o material e os pontos de vista. O mesmo vale para a demonstração dos motivos para a diferença de clima moral (“Por que brilha aqui este sol de um juízo moral e medida de valor fundamental — e ali aquele outro?) E seria um novo trabalho estabelecer o caráter errôneo de todos esses motivos e toda natureza do juízo moral até agora”.*<sup>248</sup>

Fazer uma genealogia da moral foi esse trabalho. Esse aforismo termina dando um crédito a ciência, que nesse período não é alvo de seus ataques, pois a crítica de Nietzsche a ciência é sua crítica mais original: “[...] A ciência ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje: também para isso chegará o tempo”<sup>249</sup>.

Já citei dois pontos de vista, duas ciências que auxiliaram constantemente a análise genealógica da moral: a história e a psicologia. Nesse sentido, é importante assinalar mais

---

<sup>247</sup> GM I § 11, p. 32.

<sup>248</sup> GC, livro I, § 7, p. 59. Grifo meu.

<sup>249</sup> Idem.



um aspecto particular da filosofia de Nietzsche: trata-se da perspectiva fisiológico dos valores.

A filosofia dos valores é um desdobramento da procedência dos valores, que se expressam nos conceitos, segundo Nietzsche, a partir da fisiologia do corpo e da origem das palavras, da etimologia. É imprescindível notar que a noção de valor, ou mais precisamente, o modo como avaliamos é que dá sentido às coisas e aos acontecimentos; isso se torna um princípio, através do qual tudo o filósofo observa, a partir de Zaratustra. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche se vale de estudos de fisiologia: os valores são remetidos a um determinado corpo; e se vale também da análise da cultura, quer dizer, das perspectivas da linguagem, da religião, da arte, da moral.

Os mais elevados valores são questionados, o que para Nietzsche significa uma das suas “andanças pelo proibido”. Em *Além do bem e do mal* aponta os valores por trás de toda lógica, e é posta a questão sobre a procedência dos valores superiores. Posicionando-se como psicólogo da moral denuncia os preconceitos dos filósofos acerca dessas questões, e realiza a crítica. Um dos preconceitos denunciados por Nietzsche se encontra no modo como a psicologia filosófica teorizou o aspecto intelectual do indivíduo. Para Nietzsche essa ciência não se libertou do preconceito alma *versus* corpo, sendo o corpo a causa do sentimento de miséria na pessoa.

Atentemos que para Nietzsche o valor se refere menos ao objeto desejado (ao objeto que se quer) do que ao desejável (ao querer), suas apreciações revelam para nós que avaliamos segundo nossos impulsos. Um juízo de valor moral tem seu fundamento na tendência que um corpo tem de avaliar (o condicionamento dos impulsos, os tipos como já falado) e em suas condições de existência (cultura, costumes). Nietzsche não identifica a alma com o sujeito intelectual. Na visão de Nietzsche a alma não se reduz ao sujeito intelectual, como vem dizendo a tradição filosófica ocidental.

Para nosso autor, a subjetividade é corporificada: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, há teu corpo e teu eu no corpo: a *terra incógnita*. Por que tens *esses* pensamentos e sentimentos? Teu eu no corpo *quer* algo com eles.”<sup>250</sup> A alma não se reduz ao pensar (a uma substância mental, à consciência) que corresponde ao “eu penso” cartesiano, nem ao querer tampouco, que corresponde ao “eu quero”, qual a posição de Schopenhauer, ambos verificam uma presunção de uma leitura completa do ser:

---

<sup>250</sup> Fragmento póstumo, 5 [31], novembro de 1882 - fevereiro de 1883, p. 136.

*“[...] se decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível — por exemplo, que sou eu que penso que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’ ou ‘querer’?”<sup>251</sup>;*

No debate filosófico com Kant, Nietzsche dirige sua mira ao sujeito cognoscente (sujeito lógico) kantiano. Kant, segundo Nietzsche, não abalou a confiança na razão, pelo contrário, por postular uma subdivisão da razão, alicerçou a razão que somente especula e teoriza numa razão prática, imperativa, referida ao dever ser que se determina por motivos puramente racionais isolados da sensibilidade. A questão que fica é, contudo, que a felicidade não se alcança por princípios racionais, mas pela satisfação da sensibilidade.

Nietzsche reivindica que um novo conceito de alma exista na ciência: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade no sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”<sup>252</sup>. A filosofia de Nietzsche fala insistentemente das sensações, dos estados interiores, dos impulsos e da vida instintiva do corpo, e ainda, cumpre lembrar que tudo isso na tradição filosófica, e incluindo aí Schopenhauer que não é incluído nessa tradição, mas o é por Nietzsche, é diferenciado como sendo a vontade, que quer dizer o perigo, o reino do mal e do falso, da fatídica aparência. O que sucede dessa discriminação que atribui prerrogativas ao sujeito intelectual é que se formam sujeitos ausentes de si, pouco anelados à vida.

Então, o que Nietzsche designa como um dos principais preconceitos dos filósofos, e a ele se opõe, é o conceito de alma como coisa em si, concepção esta que considera o “eu”, no caso o sujeito cognoscente, como causa de si mesmo, e dono de uma vontade livre, ou seja, de uma causalidade livre. Assim, retornamos a crítica ao pressuposto de uma gramática comum que conhece tudo através do juízo lógico – sujeito e objeto. A atitude que Nietzsche tem nesse caso é radical: ele recusa toda a psicologia filosófica de Platão ao Iluminismo. Dito mais uma vez do ponto de vista de uma crítica à razão: as noções de substância e de causalidade são rechaçadas por Nietzsche, pois as considera como erros, aos quais somos conduzidos pelo domínio inconsciente de funções gramaticais. Os psicólogos persistiram em considerar a alma (o intelecto, a consciência) separada do corpo (a vontade, a sensibilidade),

---

<sup>251</sup> BM § 16, p. 21.

<sup>252</sup> BM § 12, p. 19.

enquanto que ambos são partes complementares que compõe o humano, a amplitude da vida. Ademais, não podemos afirmar a conduta verdadeira, mas no mínimo, a melhor conduta.

Por que um preconceito? Por tentar localizar a origem da ação; ou seja, a psicologia gostaria de encontrar para toda ação uma origem a partir da consciência. Diante dessa discussão um aforismo importa notar, no qual as peças de um quebra cabeça parece que gradualmente se encaixam, então vejamos:

*“Durante a era mais longa da história humana – a chamada era pré-histórica – o valor ou não-valor de uma ação era deduzido de suas conseqüências: não se considerava a ação em si nem a sua origem, mas, de maneira semelhante ao que ainda hoje ocorre na China, onde uma distinção ou uma graça do filho recai sobre os pais, era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos a esse período de período pré-moral da humanidade: o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo!’ ainda não era conhecido. Nos últimos dez milênios, contudo, em largas regiões da terra chegou-se gradualmente ao ponto em que é a origem da ação, e não mais as conseqüências, que determina o seu valor: um grande acontecimento no seu todo, um considerável refinamento do olhar e da medida, a repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos e da crença na ‘origem’, marca de um período que se pode denominar moral no senso estrito: com isso se fez a primeira tentativa de autoconhecimento. **Em vez das conseqüências, a origem: que inversão da perspectiva!** E sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações! É verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem da ação foi interpretada no sentido mais determinado, como origem a partir de uma intenção; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente. – Mas não teríamos alcançado a capacidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e deslocamento básico dos valores, graças a um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem, - não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia designar como extramoral: **agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é não-intencional**, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo esconde? **Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma** que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, - que a moral, na acepção que até agora teve, isto é, moral das intenções, foi um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, [...]”<sup>253</sup>*

Um dos pontos relevantes desse aforismo diz respeito ao caráter semiológico que a fisiologia ocupa no pensamento de Nietzsche. Alberto Onate<sup>254</sup>, na dissertação *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, comenta justamente que na psicofisiologia de Nietzsche os eventos

---

<sup>253</sup> BM § 32, p. 38. Grifo meu.

corporais são vistos como signos que exprimem configurações de potência, ali, no corpo, onde se efetivam. Essa é uma chave para a compreensão do anseio transvalorativo nietzschiano. E nesse aforismo também conferimos uma peculiar interpretação de Nietzsche sobre o julgamento das ações: para o filósofo – a história das intenções é diferente da história dos fatos na moral<sup>255</sup>. Para ele, a consciência é superfície, é a parte mais supérflua do organismo, mais tênue e que está relacionada com a necessidade de nos comunicarmos:

*“O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento [...]. Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho. Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação [...]”*

Então:

*“O pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois, apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência”<sup>256</sup>.*

Segundo uma hierarquia orgânica, a consciência desempenha o papel mais superficial, mantendo na obscuridade a maior parte da atividade corporal<sup>257</sup>. O corpo é uma estrutura coletiva de múltiplas almas e o que se circunscreve como vida só preenche sua tarefa quando considerada as interações orgânicas fundamentais: nutrição, circulação, respiração.

Desse modo, devemos atentar para um o sentido de vida no pensamento de Nietzsche. O que irá diferir a vontade de viver schopenhauriana, abordada como um ímpeto cego, da vida como uma forma de vontade de poder, é que no primeiro ela precisa ser refreada, negada, e no segundo, afirmada. Nesse sentido, vida é exploração, apropriação, domínio, luta, com sofrimento e sofredores, que se realiza num contexto físico-químico, pois

---

<sup>254</sup> ONATE, p. 70.

<sup>255</sup> Fragmento póstumo, 7[21], p.137.

<sup>256</sup> GC § 354, p. 249.

não estamos autorizados a limitar a vontade de poder ao mundo orgânico. Assim, vigora o ânimo de um combate incessante entre dominantes e resistentes, através do qual se estabelecem hierarquias. Em todo caso, a vida é um aspecto da vontade de poder (ou mais precisamente das vontades de poder, no plural), pois precisamente, no contexto de sua filosofia, vontade de poder é sinônimo de vida.

Vale salientar que em Nietzsche não há um fanatismo pela liberdade. A sede pela liberdade é característica da moral de escravos, da reatividade, do romântico. Essa liberdade, pregada pelas idéias modernas, que funciona às vezes como preceito político (livre iniciativa, autonomia, a garantia de direitos através da lei do Estado), na verdade e bem examinado, consiste na existência do espírito cativo, consiste mesmo em considerar um sujeito responsável: responsável por seus atos diante de todos e, por isso, condenável como agente, todavia – Nietzsche desemborca a moeda e vê a outra face – irresponsável diante de si. Ela não dimensiona a ordem real dos impulsos e afetos que no fundo comandam. Condenados moralmente, a moral encontra para os atos de seus réus uma punição, idealiza para todos eles uma sorte melhor, uma redenção que virá, num outro mundo, pois esse mundo, efetivo e no qual vivemos, só aparece como hostil e doloroso. E tudo isso combinado faz de Nietzsche um pensador que reflete a incondicionalidade da moral, reflete as determinações morais para a conduta.

Condenou-se o corpo, eis a conclusão recorrente de Nietzsche, condenou-se juntamente a vida na Terra. Por isso esses posicionamentos são diagnosticados como signos declinantes da vida. Seu discurso, pelo contrário, quer inflamar a vida, e para isso há necessidade de espírito, infere o pensador, é ela que o movimenta<sup>258</sup>. O espírito é livre porque não é categorizado para a ação, não são os princípios universais do Estado ou da religião, os móveis verdadeiros da ação. Assim, uma espécie de tensão do espírito toma os estados no qual crescem os viventes, talvez os estados menos conscientes, aqueles que menos temos palavras, estados que no fundo comandam a vida. Esse eu, em última análise, é um jogo verbal que serve para forjar relações de força.

Desconsiderando a dicotomia corpo e espírito, e considerando que só há um mundo, o mundo da aparência, o mundo de erros, o espírito, na superficialidade, frui com as imagens, com o sonho e também ilude aos outros, pois para se conservar; assim cria, inventa.

---

<sup>257</sup> Cf. Onate, p. 71.

<sup>258</sup> Cf BM, Prólogo, p. 7.

*“A isto se relaciona, de igual maneira, a ocasional vontade de o espírito se deixar iludir, talvez pressentindo travessamente que as coisas não são assim, de que apenas se convencionou que sejam assim, um gosto na incerteza e ambigüidade, um jubiloso fruir da arbitrária estreiteza e discrição de um canto, do extremamente próximo, da fachada, do que é ampliado, diminuído, deslocado, embelezado, uma fruição da arbitrariedade dessas expressões de poder. Por fim também é parte disso a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles, o ímpeto e pressão permanente de uma força criadora, modeladora, mutável: nisso o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras, frui também o sentimento de sua certeza – justamente por suas artes de Proteu ele é bem protegido e escondido!”<sup>259</sup>*

A sutileza que convém a altivez de espírito está “em possuir reverência ‘diante da máscara’, e não exercitar psicologia e curiosidade no lugar errado”<sup>260</sup>:

*“Contra essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície – pois toda superfície é um manto –, atua aquele sublime pendore do homem de conhecimento, ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si, desde que tenha endurecido e aguçado longamente o seu olhar para si mesmo, como deve, e esteja habituado a disciplina rigorosa e palavras rigorosas. Ele dirá: “Há algo cruel nesse pendore do meu espírito” – e os virtuosos e amáveis que procurem convencê-lo do contrário!”<sup>261</sup>*

O espírito livre tem no corpo sua instância privilegiada, no qual confluem e se configuram as potências e forças que exprimem a natureza:

*“De fato, soaria mais agradável se de nós murmurassem, se nos imputassem e também reputassem, em vez da crueldade, uma certa “extravagante honestidade”, a nós, espíritos livres, muito livres – e quem sabe esta não será, um dia, a nossa – reputação? Entretanto – pois haverá tempo, até lá – seríamos os últimos a nos enfeitar com os floreios e franjas de tais expressões morais: todo o trabalho que até agora fizemos nos tira precisamente esse gosto e sua alegre luxúria. São palavras belas, solenes, reluzentes, tilintantes: honestidade, amor à verdade, amor à sabedoria, sacrifício pelo conhecimento, heroísmo do que é veraz – há algo nelas que faz subir o orgulho. Mas nós eremitas e marmotas, há muito nos persuadimos, no fundo segredo de uma consciência eremita, que também essa digna pompa verbal [a própria denominação espírito livre] é parte do velho enfeite-mentira, poeira e purpurina da **inconsciente vaidade humana**, e que também sob uma cor e uma pintura tão lisonjeiras deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível homo natura. Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre muitas interpretações e conotações vaidosas sobre o eterno texto homo natura [...]”<sup>262</sup>*

---

<sup>259</sup> BM § 230, p. 136.

<sup>260</sup> BM § 270, p. 186.

<sup>261</sup> BM § 230, p. 136.

É oportuno notar que Nietzsche dá à natureza uma atenção especial, precisamente às sensações e ao querer, ambos mal interpretados pelas filosofias. O primeiro passo para acompanharmos a perspectiva dele nesse sentido é desfazer a confusão que identifica o livre arbítrio com a vontade. A vontade “é uma pluralidade de sensações”<sup>263</sup>; quer dizer, é algo complexo que só como palavra constitui uma unidade. E, como ingredientes do querer, estão o sentir e o pensar. A vontade é ao mesmo tempo uma parte ordem, comando e outra parte obediência (as sensações de coação, resistência, movimento, sujeição, pressão correspondem a esta parte), essa dualidade costumamos ignorar por causa “do sintético conceito ‘eu’”<sup>264</sup>. Lembramos que os tipos se configuram conforme a organização de seus impulsos.

Não basta querer para agir. Procedemos fazendo falsas valorações acerca da vontade, que é um complexo, e traduzimos como querer. Tem um instinto que quer, e que conheço aproximadamente as sensações que estimulam – porém, aquilo que nos parece ser, que são os estados, estados para os quais temos palavras (ódio, raiva, amor, compaixão, cobiça), não é. Em *Aurora*, Nietzsche diz assim:

*Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos palavras – e portanto, elogio e censura – nenhum de nós o é; por essas manifestações grosseiras as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal, nós tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser.*<sup>265</sup>

Já em *Além do bem e do mal*:

*[...] a aparência traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma necessidade de efeito*<sup>266</sup>.

Contudo, só há querer quando se pode **esperar o efeito da ordem**, a obediência, a ação. Daí que em todo ato da vontade há um pensamento que comanda. E procedemos agregando à vontade falsas valorações (sensações), segundo nossas inclinações e aversões. O homem quando age pode estar sendo enganado por tais estados extremos. Esse efeito de ordem, o querente entende como ação, por isso identifica a vontade com a ação: “ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta”<sup>267</sup>.

---

<sup>262</sup> Idem. Colchetes meu.

<sup>263</sup> BM § 19, p. 23.

<sup>264</sup> Idem.

<sup>265</sup> A § 115, p. 88.

<sup>266</sup> BM § 19, p. 25.

<sup>267</sup> Idem.

Novamente, em *Aurora*, encontramos um metafórico e enigmático aforismo sobre o que é o querer:

*“O que é o querer?” – Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: ‘Eu quero que o Sol se ponha’; e daquele que não pode parar uma roda e diz: ‘Eu quero’ que ela rode; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: ‘estou aqui deitado, mas eu quero estar aqui deitado!’ No entanto, apesar de toda risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão ‘eu quero’?”<sup>268</sup>*

A questão é que nunca se atenta que por trás dos pensamentos há sensações, e que por trás das sensações, há um instinto. Parece que o que eu sinto é o que eu quero: mas a vontade é afeto de comando, e “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda”. O livre arbítrio é “o multiforme prazer do querente”<sup>269</sup>, pois ordena e obedece ao mesmo tempo, ou seja, a sua ação acaba por tudo isso situada no âmbito da moral. Não fazemos o que queremos, nós queremos o que fazemos, e não existe responsabilidade no fundo para toda ação.

Em *Humano demasiado humano*, Nietzsche já alude ao problema do livre arbítrio criticando as questões fundamentais da metafísica:

*“A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. – Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor sem razão e finalidade, ela se isola e se considera arbitrária. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica.”<sup>270</sup>*

Em um texto intitulado *Os gregos como conhecedores dos homens*, Nietzsche comenta o significado da ação relativo àqueles homens do passado, e nos compara:

*A obrigação política de ser compreensível, coletivamente: [significa] a falta de indivíduos escondidos, de sentimentos reprimidos (que são difamados por terem medo da ação). [...] (O “sentido para as ações” cresceu apenas como reação antagonica ao sentido mítico, não como força originária). [...] [Os gregos] compreendem pouco os impulsos a partir de situações oprimidas, enquanto o indiano (brâmane) percebe pela falta de iniciativa*

---

<sup>268</sup> A § 124, p. 95.

<sup>269</sup> Idem.

<sup>270</sup> HDH § 19, p. 28.



*que “toda ação é sofrimento”. Num mundo esclarecido de forma moralista, o estoicismo não seria absolutamente possível*<sup>271</sup>.

A ação é sofrimento, e compreendemos mal os impulsos porque somos oprimidos.

Então, não basta querer para agir, há por trás do agir múltiplas sensações e, sobretudo, o pensamento, o intérprete, que é o espírito. Logo, sobre o preconceito dos filósofos (alma *versus* corpo) Nietzsche assevera:

*Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’: razão pela qual um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida*<sup>272</sup>.

Então, no espírito, é uma pluralidade que se hierarquiza de forma oscilante e variável, longe está qualquer menção a uma causalidade livre engendradora. Se num primeiro instante a hierarquia separa o que é superior e inferior, alto e baixo, forte e fraco, logo se vê esses pares de opostos mantidos numa relação, ou melhor, numa inter-relação de domínio e subordinação, integrados e não isolados. O espírito é a complexidade do sentir do pensar e do querer. É difícil caracterizar em Nietzsche o mesmo estatuto no qual a ciência ou a psicologia, se assenta quando toma somente uma instância como apenas uma única causalidade. Nietzsche suprime a noção de ser, como a essência, como a substância, como a mônada, da qual não abre mão a psicologia. O afastamento dessa noção por ele ataca a antecedente psicologia dos gregos. O filósofo passa a avistar o vir a ser, e com ele o aspecto da mudança, da impermanência, do movimento, do conflitivo, que existe em maior ou menor grau em todo processo vital, confrontando e hierarquizando pulsões e instintos. Trata-se de uma psicofisiologia, uma interpretação da multiplicidade morfológica das manifestações de vida. A genealogia é justamente essa interpretação.

Desse modo, é preciso ter a coragem de enxergar a injustiça necessária que há na formação da vida, por mais que nos cause indignação e, ao mesmo tempo, perceber como são criados os valores a partir do que é perspectivo. Por que é necessário olhar para o triste e o feio? Porque é real. Nietzsche ensina a termos força no olhar, intuito nesse olhar.

O mundo no qual vivemos é o único que aparece para nós, e o único que podemos conhecer. “Nosso mundo como *aparência*, como *erro* – mas como a *aparência* e o *erro* são possíveis? (A verdade não designa uma oposição ao erro, mas a posição de certos erros em

---

<sup>271</sup> Fragmento póstumo, 8 [15], 144.

<sup>272</sup> Idem.

relação a outros [...]).”<sup>273</sup> Por que provar as verdades eternas? Se toda lógica parte de uma crença, de uma hipótese! Essa questão é uma difícil questão. Mas mais uma vez, a filosofia de Nietzsche não persegue a verdade como algo pré-existente, mas como alguma coisa que deve ser criada. Pois não podemos pretender conhecer a coisa em si, isso é parte do conhecimento de uma consciência intelectual. Seu modo de pensar inclui o devir na filosofia. Por isso, seu aspecto ser muito mais próximo a Heráclito que aos eleatas. Assim, a partir do quadro genealógico podemos afirmar que os valores são perspectivas, e estas mudam e são variadas, conforme mudam e são variados os ângulos de visão, a interpretação e os climas morais:

*Nosso novo infinito – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser justamente “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivistas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros tipos de seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre múltiplas interpretações. Mais uma vez nos acomete o grande temor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos...”<sup>274</sup>*

Todas as formas de interpretação do mundo dadas pela ciência, pela religião cristã, pela filosofia metafísica estão todas, segundo nosso autor, presas ao solo da veracidade, como a crença numa única lógica, numa única verdade. Não podemos esquecer que uma das grandes tarefas que Nietzsche se coloca é a crítica à verdade, pois se até a ela enquanto valor.

Em Nietzsche há uma inquietude quanto à fixidez, ao determinismo, mas também quanto ao livre arbítrio. Quanto à primeira objeção sempre que vemos a sucessão, a

<sup>273</sup> Fragmento póstumo, 34[247], p. 205.

<sup>274</sup> GC § 374, p. 278.

regularidade de acontecimentos, pensamos ter compreendido, mas apenas recortamos arbitrariamente o fluxo de um processo *continuum*, e procedemos denominando os eventos observados como causa e efeito:

*Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito”, como os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar - ), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente.<sup>275</sup>*

Sim, teríamos então observado a causalidade, necessária até, mas não final (não teleológica).

Num outro sentido ainda, quanto ao livre arbítrio, para Nietzsche justamente o arbitrário é excluído das decisões segundo as exigências da autoridade da moral:

*Nosso direito a nossa tolice – Como se deve agir? Para que se deve agir? – Nas necessidades imediatas e mais grosseiras do indivíduo, essas questões são facilmente respondidas, mas quanto mais sutis, vastas e relevantes as esferas de ações que penetramos, tanto mais insegura, e portanto mais arbitrária, será a resposta. Mas justamente aqui o arbitrário deve ser excluído das decisões! – é o que exige a autoridade da moral [...]<sup>276</sup>*

Por fim, hierarquia, portanto, é para ser entendida como hierarquia dos valores, ou seja, hierarquia de bens que ao longo da história aprendemos a sentir como valores. Ela faz referência a uma gradação, a uma oscilação na cunhagem desses valores, segundo uma perspectiva da cultura de um povo, ou mesmo de um indivíduo. Equivoca-se quem tentar compreender hierarquia somente como um escalonamento de patentes política, militar ou religiosa. Hierarquia tem aqui um sentido vacilante, transitório e não absoluto. Não se tratando da hierarquia mesma das coisas, o termo hierarquia aqui, não se refere, portanto, à natureza, mas ao contrário, a artificialidade, à perspectiva.

---

<sup>275</sup> BM § 21, p. 27.

<sup>276</sup> A § 107, p. 77.

## 2. O perspectivismo

Há três textos de considerável relevo no final do capítulo “*Das coisas últimas e primeiras*”, em *Humano demasiado humano*, que tratam de forma precisa o que Nietzsche pensa acerca do valor da vida. Um primeiro chama *A necessidade do ilógico*, um outro já citado neste trabalho chamado *A necessidade de ser injusto*, e um terceiro *O erro acerca da vida é necessário a vida*. São três textos que servem também para a gente enxergar e refletir o citado problema da hierarquia. Nietzsche, em *A necessidade do ilógico*, afirma:

*Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte e na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas [as paixões, a linguagem, a arte e a religião]. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus se aproximação a essa meta, o que não haveríamos de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua ilógica relação fundamental com todas as coisas.*<sup>277</sup>

O ilógico é, para ele, o terreno sobre o qual florescem tanto a arte, quanto a religião, a linguagem e a moral das quais advém as expressões ou explicações que embelezam, espiritualizam e regulam a vida humana e a tornam suportável. O ilógico, a fonte de mitos, da imaginação, da paixão e da crença abriga tudo o que para Nietzsche empresta valor à vida. Ele vê assim seu aspecto necessário, uma vez que a natureza humana tem *uma relação fundamental com todas essas coisas*. Essa observação não é tão simples, ela é a perspectiva de um psicólogo que observa sobre como durante a história essas esferas modeladoras da vida e que ordenam a conduta das pessoas emergiram da fonte do ilógico – das paixões, da crença ou da imaginação. Dessa forma, Nietzsche se afasta dos positivismos, dos idealismos, do kantismo e seu aspecto esquemático transcendental da moral. Essas escolas apontam e superestimam apenas um aspecto da vida do animal homem, sua racionalidade, cada um a sua maneira justificando-se no mecanicismo, no determinismo ou no transcendental. E sobre isso, o que não haveríamos de perder, lamenta o pensador, em transformarmos a natureza humana em uma natureza puramente racional? A natureza para o filósofo é incerta e se esconde com pudor por trás de mistérios. Desvendá-la é o mesmo que explorá-la, subordiná-

---

<sup>277</sup> HDH § 31, p. 38.

la. Somos nós, sob o ponto de vista da cultura – de modo mais preciso: a ciência, a moral, a religião – que lhes prescrevemos leis.

*[...] acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua auto-estima, quanto maior sua distância de outros animais – quanto mais ele aparece como gênio entre os animais -, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas pensa fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham mais próximas da raiz do mundo do que a haste [...] Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão.<sup>278</sup>*

Jamais conseguimos penetrar a essência das coisas e dizer o que uma coisa é em si mesma – essa é a característica do erro sobre a substância, e os lógicos mais rigorosos<sup>279</sup> sabem disso, comenta o autor. O mundo para Nietzsche, o mundo efetivo é o resultado de muitos desses erros sobre a coisa em si. Tais erros, porém, são as verdades que gradualmente passam a ser consideradas como fundamentais, mas do ponto de vista de nossa ancestralidade, e não mais como tendo uma origem transcendental por sua vez, que com o tempo incorporam-se à vida, à maneira de julgar de cada indivíduo.

Os erros fundamentais são, portanto, as verdades universais e transcendentais que até então, escute-se bem, **conservaram** a vida, através da autoridade dos preceitos racionais ou do sagrado que são os princípios de qualquer sistema. Essa maneira objetiva de conservar a vida é totalmente reavaliada por Nietzsche. O que ele irá averiguar é que em nome da conservação as concepções morais aniquilam a vida mesma, o seu caráter sensível, mutável e volitivo, tudo o que nela é condição e íntimo, em face de uma verdade incondicionada, ou como quer o filósofo, em face do erro. Sua filosofia para além de bem e mal fala aos espíritos livres, e para tanto é preciso uma posição fora da moral, a perspectiva fisiológica é aqui fundamental, por ela passa-se como por um salto à vida. Nesse sentido, critica a noção de conservação como objetivo moral, incrustada em toda doutrina do “dever ser” pois é contrária à vida, uma espécie de arrefecimento dos instintos e das paixões. Ela representa para Nietzsche, retrocesso, atrofia, fadiga, enfraquecimento daquilo que quer crescer, da vida que vem a ser. É nesse sentido que Nietzsche critica a modernidade, e essa noção, seria uma de suas ideologias. Além de podermos refletir com sua crítica que o individualismo na modernidade, não torna o indivíduo aquilo que ele é, pelo contrário o robotiza, o aliena de si, o torna inteiramente ausente de si, de sua saúde, de seu ambiente e de sua felicidade.

---

<sup>278</sup> HDH § 29, p. 36.

A astúcia do pensamento investigativo do autor de uma filosofia dos valores está em perceber que esses erros que condicionam a vida do indivíduo e regulam a vida no coletivo são como um tesouro acumulado do passado que herdamos. No texto de *A Gaia Ciência* chamado sobre a “*Origem do conhecimento*”, nosso autor nos assevera:

*Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito depois **apareceu a verdade**, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. Mais ainda: essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era o “verdadeiro” e “falso” – até nas mais remotas regiões da pura lógica. Portanto, a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida [...] O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? — eis a questão, eis o experimento.<sup>280</sup>*

Nesse texto, Nietzsche afere que a luta intelectual pelas verdades tornou o conhecimento uma necessidade, uma ocupação, uma profissão, um dever. O impulso para a verdade, ou os impulsos intelectuais para o conhecimento: a dúvida, a contradição, a negação; e os erros naturais: que existem coisas iguais e coisas duráveis, entram em choque. No desenvolvimento dessa luta, ceticismo e dogmatismo tornam-se compatíveis, assim o conhecimento se torna parte indispensável da vida e enquanto vida, poder. É diante dessa luta que a derradeira questão é colocada pelo filósofo.

Mas, então, fica um paradoxo: como esses erros são criticados e ao mesmo tempo mantidos (pois são fundamentais) por Nietzsche? Pois bem, sem esses erros nós não nos refinariamos, nem nos educariamos. Sem esses erros não suportariamos a vida. Justamente a partir daí se compreende o que é a visão perspectivista pregada Nietzsche: ela exige a

---

<sup>279</sup> Cf. HDH § 16 e § 18; GC § 111.

mentira e o erro como condição para a vida. Vale lembrar, numa visão geral que o gérmen desse pensamento vigora em Nietzsche lá em *O Nascimento da Tragédia*, de 1872.

O perspectivismo é a nova objetividade, que Nietzsche quer fazer notar, e faz às vezes poderíamos dizer de uma teoria do conhecimento. A existência para Nietzsche tem um caráter perspectivista. “Toda existência é existência interpretante. O mundo é uma infinidade de interpretações, e não há apenas um ângulo de visão”<sup>281</sup>. Daí se percebe que o combate ao dogmatismo em Nietzsche é de fato radical. Poderíamos dizer, portanto, que o dogmatismo do conhecimento da coisa em si não escapa a uma perspectiva: o dogmatismo se constitui mais como o momento negativo da dialética que o ceticismo, porque se apresenta como recusa de um perspectivismo espontâneo ligado a própria vida. Na construção do saber não o ceticismo, mas o dogmatismo é o momento negativo, dialético. O ceticismo é um modo de interpretar, de colocar em perspectivas as convicções primeiras, de elevar-se cada vez mais sobre os hábitos de pensar, de abrir uma possibilidade de dominá-los.

Daí a questão: até que ponto a verdade suporta ser incorporada? Então, é lançada a sugestão: “Eis, o experimento”, portanto isso é também uma questão de força. Essa questão estremece todo idealismo: o conhecimento deve servir como meio para a vida, e não a vida como meio para alcançar a verdade, noção oculta do idealismo. O que faz um espírito livre é entender a possibilidade de viver sua própria experiência, seu íntimo desejo, cujo perigoso privilégio não é ocultado em seu relato, e que ainda exige nada menos que “autodomínio e disciplina do coração”, requisito indispensáveis para o espírito liberto. Assim, a mais ampla reflexão do espírito livre é procurar compreender por que foi estabelecida uma separação entre a razão e a paixão. A mensagem para a via do crescimento sugere essencialmente que viver é experimentar. E isso não deixa de ser um perigoso privilégio, como adverte Nietzsche, porque o caráter questionável de todas as coisas não deve escapar ao espírito, e daí é de onde se prova o gosto para todas as coisas, e que Nietzsche deseja devolver diante da pesquisa moderna e tecnocrática. Pois a realidade não está no caráter inteligível das coisas, mas no caráter da força, da vontade forte ou fraca, é o que apreendemos com Nietzsche quando falamos em percepção da realidade.

Então, se não há uma grandeza imutável, há perspectivas. Há perspectivas da vida decadente e da vida ascendente. Uma vida decadente é aquela que condena, não percebe os instintos vitais e se caracteriza por uma vontade desagregada, fraca, uma vida de singularidade deformada e que responde a um “tu deves” antinatural, incondicionado. A

---

<sup>280</sup> GC § 110, p. 139. Grifo meu.

<sup>281</sup> GC § 374, p. 278.

vida em ascensão labuta o domínio dos impulsos, e procura dar estilo a sua natureza instintiva, procura dar unidade, procurar configurar a turbulência da vontade. Segue daí que as perspectivas são definições sintomáticas que constituem determinados tipos de vida, e que tecem o mundo assumindo pontos de vista.

*[...] No entanto, uma condenação da vida, por parte do vivente permanece sendo em última instância apenas o sintoma de um tipo determinado de vida: sem que com isso pergunte se uma tal condenação tem ou não razão de ser. Se precisaria ter uma posição fora da vida, e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto a um, quanto a muitos, quanto a todos que a viveram, para se ter antes de tudo o direito de tocar o problema do valor da vida: razões suficientes para se compreender que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós quando instauramos valores...*<sup>282</sup>

As nossas avaliações dependem do tipo de convicção; se são adotadas ou próprias, frutos da própria experiência. O espírito que se torna livre depende de suas convicções, onde se inclui sua cultura. Então, avaliar é julgar o que é bom ou ruim para mim. Daí a distinção de uma moral nobre e uma moral escrava. A primeira cria valores a partir de si, a segunda, depende para se afirmar da oposição ao outro. Afirmar valores sejam eles quais forem; pronunciar opiniões é exprimir-se a favor ou contra. A perspectiva de cada valoração, ou a vantagem ou a desvantagem que pode trazer para nós aquilo que afirmamos, demonstra a hierarquia dos valores do indivíduo. Enfim, tudo isso (avaliações, perspectiva, interpretação) depende de como percebemos a realidade: os impulsos e suas condições de existência. Então, uma nova objetividade, é lançada por Nietzsche:

*[...] a qual não é entendida como “observação desinteressada”, (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pro e seu contra sob controle e deles dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas [...] Existe apenas uma visão perspectivista, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos nos permitirmos sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”*<sup>283</sup>.

Não foi por acaso, nem de maneira fortuita que se desenvolveram seus pensamentos sobre a proveniência dos preconceitos morais. A relação feita nesse estudo entre o espírito livre e a perspectiva dos valores também não é aleatória, é parte da filosofia que planeja uma transvaloração de todos os valores. Toda a trajetória filosófica que se pretende transparecer é

---

<sup>282</sup> CI, Moral como contranatureza, § 5, p. 41.

<sup>283</sup> GM III § 12, p. 108.



constituída de anos da vida do autor dedicados a pesquisa que perscruta a evolução dos conceitos e sentimentos morais no decorrer da história.

O que é ter preconceitos morais, o que justifica nossas avaliações e apreciações serem de toda maneira precipitadas e têm que sê-las, são questões que constituem a base da pesquisa genealógica que o autor empresta nas suas observações e que o conduzem até enxergar, na multiplicidade variante de ânimo e disposições, a tese de uma vontade de poder, base do procedimento específico de uma psicologia dos tipos.

Portanto, se o mundo tem algum sentido, somos nós que inventamos:

*Esse mundo é perspectivista [...]. Enfim, quanto mais superficial e mais grosseiramente for resumido, mais o mundo parecerá valioso, determinado, belo e significativo. Quanto mais profundamente olharmos dentro deles, tanto mais desaparecerá nossa apreciação. A falta de significado se aproxima! Fomos nós que criamos o mundo que tem valor!*<sup>284</sup>

Com Nietzsche entendemos que não há liberdade, esse seria um desejo da moral de escravos, segundo a análise da psicologia do fraco, contudo, há o tornar-se livre. Ao invés do sonho da liberdade, que não passa de um anseio pequeno burguês, a possibilidade de perspectivas livres como modo de ver o mundo. Ou seja, a figura do espírito livre não possui nenhuma perspectiva fixa do mundo, mas transita por vários deles, ganhando experiências, como um indivíduo soberano, legislador de si e capaz de criar a si mesmo, capaz de libertar-se, em alguma medida, das condições exteriores e capaz de exercer algum controle sobre sua estrutura social de impulsos e afetos.

Assim, não há liberdade do querer porque se trata de um dinamismo de forças, na qual um impulso que busca preponderância deve vencer um outro que resiste e que também busca se intensificar. Por isso, o filósofo fala em hierarquia de forças ou impulsos, não em livre arbítrio.

Para pensarmos essa questão, é necessário que notar a analogia que faz Nietzsche entre biologia e sociedade, ou melhor, a confluência em seus estudos de análises biológica e física da luta pela vida, através da organização dos micro seres orgânicos com a vida da espécie humana em coletividade. Logo, em primeiro lugar, é preciso desfazer um aparente positivismo. Em Nietzsche o caráter mecânico, muito em voga em sua época, é inaceitável por ele e alvo de suas críticas; o argumento principal é que sua perspectiva estabelece o dinamismo *versus* a possibilidade de cálculo do vir-a-ser; no limite, algo como o fluxo heraclítico *versus* o determinismo.

---

<sup>284</sup> Fragmento póstumo, 25 [05], p. 180.

O problema parece se instalar na discussão acerca de quem estaria no comando o corpo ou a psique. Para Nietzsche, corpo e alma não são separáveis, complementam-se. O corpo foi difamado pela filosofia cristã, por outro lado o positivismo parece querer resgatar no corpo certezas que as idéias modernas não dão conta, por isso de antemão, precisamos notar que ele irá se distanciar do positivismo, por isso não se trata meramente de um determinismo do cálculo de causas e conseqüências.

O que abre a visão para novas e múltiplas perspectivas é, dando um primeiro passo no pensamento do autor, o caráter interpretativo de todas as coisas, vistas não mais como coisas estancadas, fixas, que estamos acostumados a ver substanciada na palavra, e um segundo passo refere-se a pesquisa sobre o procedimento de avaliação da exterioridade de um observador. É importante entender perspectiva nesse caso não como contemplação, mas como operação de cada centro de força como elemento interpretante.

Na análise feita pelo estudioso Leon Kossovitch notamos que o pensador estabelece uma teoria das forças plurais que vigoram num determinado campo de singularidades, que por sua vez expressam configurações de potência. Então, damos outro passo: toda interpretação (tudo é dito por um observador – o caso da linguagem) é uma perspectiva (convicção – “isto é certo!”), quer dizer, interpretamos segundo perspectivas, e estas se relacionam com as forças daquilo que cresce. E assim, pede passagem a determinante questão da força, com o próprio autor concernimos melhor a esse respeito: “*A diversidade das interpretações: um problema para uma força que só encara as coisas do ponto de vista de seu próprio crescimento*”<sup>285</sup>. Ou seja, cada posição de força é uma interpretação não apenas como resultado, mas também como impulso ao crescimento. As perspectivas são múltiplas, mas não há interpretação livre, porque ela se relaciona com a força que aumenta e diminui num determinado sistema de forças, o campo. As forças são inseridas num campo, no qual incluem diferentes posicionamentos que se conflituam<sup>286</sup> e, ainda, caracterizam-se como pares disjuntivos que se hierarquizam: independentes e submissos, fortes e fracos, dominantes e dominados, de modo que suas posições não são definitivas e sim transitórias. É por isso que as interpretações são interpretações-força. Cada posição de força é uma interpretação. Portanto, poderíamos dizer que tudo é interpretação segundo uma perspectiva, portanto perspectivas de valores.

Qual a relação que se estabelece entre força, interpretação e valor? A relação que se estabelece entre a força e a interpretação, que parte do interior, depende do valor. O estudioso Leon Kossovitch sobre esse aspecto nos auxilia a perceber essa relação interpenetrante e

---

<sup>285</sup> Fragmento póstumo, [?], retirado do livro de Kossovitch, p. 47.

<sup>286</sup> Cf. Kossovitch, p. 48.

fundamental do pensamento de Nietzsche: “A interpretação é para a força, avaliação. Cálculo, a avaliação é o que define como a força se comporta face à exterioridade. [...] O valor é, assim, o vínculo da força e da interpretação - é interpretando que a força avalia.”<sup>287</sup>. Portanto, dominar a exterioridade, mas, para tanto, avaliá-la: o perspectivismo é inseparável da interpretação.

Então falar em perspectivas livres é bem diferente de falarmos em um livre arbítrio (a instituição do racional) que necessita supor a unidade psicológica do eu, a identidade egóica, como unidade do sujeito, como algo fixo, mas, o domínio de um impulso sobre muitos outros que uma vez tornado consciente, esclarecido vem a superfície e se liberta como sintoma dos processos da vida no corpo, segundo singulares condicionamentos. O sujeito é plural, isso equivale dizer que não se trata de um eu unívoco, mas de uma variedade cambiante de impulsos, desejos, pensamentos, etc.

Nietzsche concebe o eu como uma ficção que constrói a si mesmo, criador de si. O problema que a nós se apresenta segundo sua perspectiva é: supor uma vontade livre é supor um livre arbítrio. A liberdade se refere a afirmação de si, daquele capaz de transfigurar a decadência em potência, não a invenção metafísica do livre arbítrio. Criticar o livre arbítrio é talvez o alvo principal do ataque à moral assentada na psicologia racionalista. Podemos enxergar, em geral, dois pontos principais dessa crítica: um se desenvolve com o entendimento do livre arbítrio como algo a partir do qual alguém é punido; e o outro porque supõe a unidade do sujeito, que por sua vez desdobra o problema das intenções e dos motivos como causas da ação.

O problema do livre arbítrio é estar ligado à moral cativa que anula o sujeito. O sujeito decide segundo hábitos que não chegou com franca resolução, porque preso à moralidade dos costumes. Quer dizer: perspectivismo é contraposto ao positivismo. O livre arbítrio autêntico não é aquele que nos faz buscar, encontrar, descobrir o que é em si bom ou mal no movimento do decidir. “Porque”, e repetindo esse texto, “a verdade não é algo que existiria para ser descoberta, mas é alguma coisa que deve ser criada”. Um tal livre arbítrio que assim procede está preso à moralidade dos costumes.

Assim, a análise fisiológica permite a Nietzsche diferenciar sua psicologia da psicologia racionalista. E, desse modo somos levados a entender que não fazemos o que queremos, queremos o que fazemos. Schopenhauer, interessante notar, assim entende a vontade livre: “não é fazermos o que queremos, mas se refere ao elemento essencial da

---

<sup>287</sup> KOSSOVITCH, p. 89.

existência corpórea”. Este, segundo a divisão coisa em si e fenômeno, precisa supor o sujeito do conhecimento (a razão) como representação da vontade. Porém, Nietzsche o ultrapassa, pois a vontade não seria nem a essência do mundo, nem como coisa em si, nem como representação do sujeito do conhecimento, pois o pluralismo das vontades de potência se efetivam, antes de tudo, como interpretação, não exclusiva do sujeito racional.

Assim, nos termos da *Genealogia da Moral*, o nobre decide, com franca arbitrariedade, mesmo que, para nosso espanto, de forma bárbara, e isso a *Genealogia da Moral* consegue perscrutar. A concepção de livre arbítrio segundo a qual deliberamos e escolhemos emancipadamente, quando bem observado pela lupa do investigador do humano demasiado humano é um pretexto que serve para a análise da culpabilidade do ponto de vista moral ou jurídico ou para verificar o pecado num contexto religioso. Ou seja, trata-se de uma concepção regulativa acerca não do que eu quero, mas do que eu posso e desse modo o que me impele a isso. O embate dos impulsos, uns que comandam e outros que obedecem, está inscrito nos corpos como uma dinâmica de interpretação, é isso que faz a perspectiva nietzschiana ir mais além.

No entanto, para não confundir figuras, o filósofo alemão também ironiza o indivíduo soberano, cuja definição em *Genealogia da Moral* é a do homem moderno, aquele capaz de prometer e angariar com isso confiança diante os outros. Este é produto do imenso processo da sociedade e de sua moralidade dos costumes. Esse indivíduo soberano se caracteriza como o mestre do livre arbítrio. No entanto, o seu aspecto degenerativo e decadente, é que nele foi impresso uma memória da vontade, que perfila o animal-capaz de prometer. Memória aqui não como a do animal-homem capaz de dominar o tempo. Esse indivíduo fixa o que foi uma vez um querer. Trata-se do problema de gravar no animal homem uma memória da vontade e por isso Nietzsche exprimirá em bom som que: autonomia e moral se excluem mutuamente. Portanto, a posição de Nietzsche é contra a dos moralistas, e sua visão do livre arbítrio.

No quadro niilista que figura esse indivíduo, o que notamos é que sua responsabilidade é a responsabilidade do sujeito igual entre iguais: indivíduo, mas desprovido de personalidade. É preciso nesse ínterim reparar a diferença sutil da condicional da moralidade do costume que trata de modelar o sujeito numa ocasião em que o faz prestar resposta a todos, e uma outra ocasião: aquela em que o próprio indivíduo toma as rédeas de si, e responde em segredo para si. No desenvolvimento do homem moderno a consciência foi tecida como uma memória da vontade, um “não *querer-mais-livrar-se*” da palavra empenhada. Nietzsche conota, nesse sentido, a consciência como o instinto de crueldade no homem. A consciência se mostra cruel para marcar sempre a promessa feita como uma idéia fixa. A consciência é o senso para a

responsabilidade, mas como uma espécie de privilégio, pois advém de quem pode prometer. Através da análise vê-se que a capacidade de poder prometer arraigada numa vontade firme de conservação da palavra prometida confere superioridade àquele indivíduo sobre todos os outros que não são iguais a ele, pois não podem prometer: esse não é o indivíduo soberano legislador e criador de si.

*Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem responder por si, [...] e como, com domínio sobre si, lhe é dado também domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as outras criaturas menos seguras e mais pobres de vontade?*<sup>288</sup>

Assim, o homem moderno chama a responsabilidade – o não quebrar a palavra, porque assim ele quer, e nesse querer, está a sua medida de valor – esse poder de dispor de si e de seu destino, ele o chama de sua consciência. Essa visão racionalista implica dizer, lembrando, um opressor e imenso processo que o forçou a distinguir entre o casual e o necessário. Portanto, o problema está em chamar de consciência não a capacidade de discernir mas a memória da vontade, e é sobre esta que recai a observação. O problema está em cumprir o que se prometeu, na manutenção da promessa, tornando o homem constante, necessário e confiável diante do devir. Não está em discernir escrupulosamente. Conclui-se que o homem distingue sim entre o bem e o mal, designado de modo coletivo, e ainda, com sua vontade se impõe sobre o devir. Porém, o que é esquecido é que sempre fará isso, segundo sua medida de valor determinada por seu tipo de existência.

Goethe, que para Nietzsche é um “espírito *que se tornou livre*”, em *Os sofrimentos do jovem Werther* assinala, trazendo a ressonância dessa análise entre filosofia e literatura sobre a questão dos juízos morais, na voz de Werther. Na carta do dia 12 de agosto o jovem lamenta:

*‘É lamentável que vós, os homens’, exclamei, ‘ não podeis falar de nada sem dizer primeiro: Isto é louco, aquilo é prudente, isto é bom, aquilo é mau! E o que significa tudo isso? Por acaso buscastes alguma vez, antes disso, as íntimas circunstâncias de um ato? Sabeis precisar com certeza as razões por que ele ocorreu, por que ele teve de ocorrer? Se tivéssemos feito isso não serieis tão prontos em vossos juízos’.*<sup>289</sup>

Não há fatos morais, há interpretação moral dos fatos. Nesse ponto Nietzsche reduz praticamente a sua tarefa. E assim cuidamos, ou melhor, descuidamos em fazer a história. Num fragmento podemos ler:

---

<sup>288</sup> GM II, § 2, p. 49.

<sup>289</sup> GOETHE, p. 70.

*Pergunta fundamental: até que profundidade chega o que é moral? Pertence ele apenas ao que se aprende com treinamento? Por acaso se trata de um modo de expressão? Todos os homens mais profundos que me vêm a mente, como Lutero, Santo Agostinho e Paulo, são unânimes em dizer que nossa moralidade e seus acontecimentos não correspondem à nossa vontade consciente. Em resumo: que a explicação a partir das intenções voltadas a um determinado fim não basta<sup>290</sup>.*

Nietzsche insiste para que na formação superior do indivíduo, não a moral dominante, mais precisamente dito, a coletividade, o rebanho, seja o padrão de seu comportamento diante à vida e sim, a busca e alcance de razões próprias, opiniões próprias, e não opiniões cativas. O filósofo é fecundo em expor de várias formas a diferença que há entre o espírito livre, aquele que optou por ter opiniões próprias que as adquire por vivência, e os espíritos escravizados, que têm suas opiniões moldadas pelo reflexo das condições externas com a convicção em coisas incondicionadas recebidas pela tradição, opiniões fadados a constância estéril. Dessa maneira, reflete sobre a força da tradição (as ordens da sociedade como o casamento, as classes, o direito) pensa:

*Todos os Estados e ordens da sociedade [...] adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos [...]. Mas isso significa que a verdade de uma opinião seria demonstrada pela utilidade pessoal que encerra; que a vantagem de uma teoria garantiria sua certeza e seu fundamento intelectual [...]. Como os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade, presumem que o espírito livre busque também a própria vantagem com suas opiniões<sup>291</sup>.*

### **3. O valor da vida e o espírito livre**

Um dos pontos de abordagem desse estudo é a apresentação da relação intrínseca entre o julgar e o espírito livre. O homem é um animal estimador<sup>292</sup> por excelência, é como Nietzsche define o emitir juízos ou exprimir interpretações segundo pontos de vista valorativos, pois sempre que nos referimos dizendo o que uma coisa é, estamos referindo valores – julgar é avaliar. E nesse sentido, o valor da vida, a crença no valor e na dignidade da vida, parece ser no fundo para o autor seu mais devotado e sério objeto de pesquisa, e

---

<sup>290</sup> Fragmento póstumo, 1 [55], p. 216.

<sup>291</sup> HDH § 227, p. 158.

<sup>292</sup> GM II § 8, p. 59.

conseqüentemente o mote para esclarecer os fundamentos ideais ou os processo da lógica reconhecidos com mais alto valor. É importante ressaltar que a noção de valor se torna salutar nas investigações do pensador somente a partir de Zaratustra, obra na qual desenvolve e aprofunda essa noção. Podemos então perceber que com a pesquisa genealógica ocorre, a partir dela, o entrecruzamento da noção de valor com a reivindicação da formação do tipo espírito livre.

A pesquisa genealógica é uma pesquisa que perscruta a procedência dos valores, que por sua vez formaram conceitos. O espírito livre é por excelência um criador de valores. Valores significam, na filosofia de Nietzsche, “pontos de vista das condições de conservação, ou intensificação para formações complexas com relativa duração de vida no seio do vir-a-ser”<sup>293</sup>.

Ver o valor como um problema não é voltar os olhos para a objetividade dos valores, mas, como já dito exhaustivamente, para a própria avaliação, que corresponde aos impulsos e suas condições de existência. Isto é questionar o fundamento da moral, que para o filósofo sempre foi “uma forma básica de fé da moral dominante”<sup>294</sup>. Isso nos remete de volta a questão dos erros, e a vida como critério de valor:

*O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribui-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em conseqüência de tal avaliação. Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e dignidade humana.*<sup>295</sup>

Assim, Nietzsche exclui *o ideal* de humanidade<sup>296</sup> que todas as grandes filosofias esquematizaram ao longo da história, para ser bem entendido. Continuando a abordagem vejamos o texto anteriormente prometido:

*O erro acerca da vida é necessário à vida – Toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato; é possível somente porque a empatia com a vida e o sofrimento universais da humanidade é pouco desenvolvida no indivíduo. [...] A grande maioria dos homens suporta a vida sem muito resmungar, e acredita então no valor da existência, mas*

---

<sup>293</sup> Fragmento póstumo, XIII, 11 (73), p. 100.

<sup>294</sup> GM Prólogo, § 6, p. 12.

<sup>295</sup> GC § 115, p. 141.

<sup>296</sup> Em alemão há duas palavras para designar humanidade: *menschlichkeit*, designa o caráter do que é humano em oposição a animalidade; *menschheit*, designa o conjunto dos seres humanos. No texto, prevalece o segundo sentido desta nota.

*precisamente porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo como aquelas exceções: tudo extrapessoal, para eles, ou não é perceptível ou o é, no máximo, como uma frágil sombra. Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo. A grande falta de imaginação de que sofre faz com que não possa colocar-se na pele de outros seres, e em virtude disso participa o menos possível de seus destinos e dissabores. Mas quem pudesse realmente deles participar, teria de desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, — pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero. [...]*<sup>297</sup>

E ainda:

*A vida não é argumento. — Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver — supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.*<sup>298</sup>

Nós representamos o mundo e essa representação é o resultado de muitos erros e fantasias do intelecto, como declara o filósofo. O intelecto quer reconhecer uma regularidade na natureza que a princípio ela não tem<sup>299</sup>. Mas é para dominar e adaptar-se, um termo próprio da biologia, ciência que auxilia as pesquisas de Nietzsche, de modo mais incisivo no terceiro período, que o intelecto imprime leis à natureza. Todavia, um mundo que se explica pelo espírito é resultado de uma concepção idealista, otimista do mundo. Já o espírito livre é o representante da proibição intelectual, sendo esse o meio pelo qual um espírito vem a ser livre. Tal caminho implica em incluir a inverdade como condição para a vida, esse é um aspecto ressonante na sua filosofia da concepção de mundo dionisíaca, cujo sentido não é entender toda a vida como sofrimento, mas entender que o sofrimento, a imprevisibilidade, a insegurança fazem parte da vida. Face a esse sofrimento está a alegria, a *gaia ciência*, o feliz saber. A alegria e a jovialidade estaria na capacidade de incluir a inverdade, os erros, o enganoso na vida, mas demonstrando com isso a liberdade alcançada diante da sempre necessidade de uma crença.

Entendendo que é a própria vida, os tipos e formas de existência, que cria valores, Nietzsche exalta a vida como meio para o conhecimento, e não como busca da verdade. A vida como que superando o limite do “eu sei”, e enxergando o limite do “eu posso”, diz sim dissolvendo toda ânsia de mérito, e a cada um inculcando a perspectiva de crescimento, pois a

---

<sup>297</sup> HDH § 33, p.

<sup>298</sup> GC §121, p. 145.. Grifo meu.

<sup>299</sup> HDH § 111, p. 89.



vida quer crescer, ela sempre quer mais. Uma diferença entre o espírito que se torna livre e o espírito cativo é que este não chega a razões por vivência, mas habitua-se à razões<sup>300</sup>, sejam herdadas ou adquiridas.

Vejam os que Nietzsche parece colocar um enorme problema para os futuros filósofos: ele vê na crise da autoridade das convicções, na crise do comando, na crise da fé, na crise do consolo dogmático, o niilismo; em contrapartida apregoa com o espírito livre a liberdade em relação às crenças. O espírito livre é um tipo, um tipo destruidor e criador. Criar significa transformar, dar novas formas ao velho. O espírito livre sabe dançar, e a dança consubstancia tanto a criação quanto a destruição. “Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se ‘crente’; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência”<sup>301</sup>.

A atitude do espírito livre, mas a referência aqui é precisamente aos filósofos do futuro, diante da ciência é de desconfiança, não mais espírito livre iluminista, nem tampouco escravo das idéias modernas. Desconfia de sua capacidade emancipatória, pois a ciência toma ainda uma atitude moral segundo a crítica de Nietzsche, quer dizer ela permanece interessada, quando atribui maior valor à verdade, afastando e desconsiderando o falso, encerre-se aqui o indeterminado, a imprevisibilidade, o acaso. A ciência oculta que seu ponto de partida exige uma posição, portanto, ela não é neutra, embora enalteça a objetividade. Ela é desprovida de consciência intelectual.

A verdade nos quer aventureiros, abertos, saudáveis. Ela não precisa de defensores. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram as mais poderosas fontes de energia, infere Nietzsche. Podemos voltar a análise da moral conceitual *versus* moral real e refletir que a razão se desenvolveu baseada em um erro: na crença na linguagem, na crença na verdade do conceito: “também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes

---

<sup>300</sup> HDH, § 226, p. 227.

<sup>301</sup> GC, § 347, p. 240.

pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real)<sup>302</sup>.”

Em Nietzsche a busca pela verdade não é a busca por consolo, nem a procura por uma utilidade para ela, pois a verdade não consola. A verdade é sempre dura, difícil, tormentosa, dilacerante e por se apresentar nessas condições, nós a dissimulamos. O poder conservador da vida é viver com suas moléstias, tormentos e imprecisões, sobretudo, é afirmar e não depreciar a vida pelo que ele contém de mais triste e desolador, seu caráter finito. Assim, fica clara a objeção de Nietzsche à coisa em si schopenhauriana, ao seu aspecto moral de negação da vontade, já que a essência do mundo é sofrimento. Porém, no pensamento do filósofo, sub-repticiamente acerca da imortalidade, é preciso perceber que é o futuro que dita as regras do presente, é preciso salvar o que é vida.

Assim, a filosofia de Nietzsche se opõe a toda tentativa ascética de depreciação da vida, cujo sofrimento será compensado num após a vida, como sugere o plano doutrinário do cristianismo e de outras religiões. Inferir essa posição significa criticar toda perspectiva (ocidental ou mesmo oriental) que subestima o corpo, quer dizer, a existência que é uma no plano universal da natureza. A existência aqui não se refere ostensivamente somente à espécie humana, senão às espécies.

O sintoma da decadência diagnosticado por ele na civilização se apresenta como um problema terrível, o problema do niilismo. Nesse abismo decaem os valores eternos, decaem as estimativas de valores eternos. O sentimento niilista se caracteriza assim: se decaem os valores eternos o que resta para acreditar? Nada. Tudo é em vão e sem sentido. Desta questão feita, o problema que é posto com o niilismo é o problema da ausência de sentido para a existência, desgosto com a existência, e juntamente com esse tormento surge a questão acerca da existência do mal. As causas do niilismo nunca parecem claras, mas as soluções no decorrer da história contra o niilismo seguem a fórmula que ao Mal se deve, urgentemente, contrapor o princípio do Bem. Este sentimento de ausência de sentido e finalidade para a vida chega a acometer os indivíduos em graus maiores ou menores em determinados períodos da história humana.

A respeito da constatação e da crítica às soluções acerca desse problema, Nietzsche sugere outras vias de solução. Do ponto de vista filosófico, o niilismo desencadeia uma série de questionamentos no sujeito que o levam a concluir que o “mundo verdadeiro” contraposto ao mundo aparente foi uma invenção para acalmar uma necessidade psicológica.

---

<sup>302</sup> HDH § 11, p. 21.

Por isso, chega-se a concluir que esse mundo verdadeiro não passa de um mundo fictício. A crítica de Nietzsche, às soluções ao niilismo que deram o platonismo, o cristianismo, o ascetismo, observa que a crise sucedida do sentimento do “em vão”, do *sentimento de deserto* é amenizada na medida em que o suprimento da necessidade de um alvo se dá por uma autoridade de fora. Considerando o estado e nível cultural e de civilização da humanidade, o problema se complica quando para ele a fundamentação moral da autoridade da consciência que veio a substituir uma autoridade de fora, (pense-se em senhor e escravo), e que poderia ser uma força de emancipação individual, se mostra como uniformização e exigência de uma só moral para todos, e aqui juntamente vemos a exaltação ou mesmo a indecorosa crítica do intelecto. Por isso, ao niilismo o pensador não contrapõe soluções consoladoras ascéticas ou ideais, geralmente soluções polarizadas, desnaturalizadas e impessoais, note-se que é justamente o mundo metafísico que perde seu sentido com o sentimento niilista. Em se tratando da contemporaneidade o positivismo e o cientificismo cuidaram desse desmonte. Nietzsche reflete assim:

*Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos, quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores são, do ponto vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente projetados na essência das coisas.*<sup>303</sup>

É nesse ínterim que Nietzsche sugere e tonifica a perspectiva extramoral, uma posição fora da moral, a singularidade da vida que interpreta segundo suas condições de estimativas de valor. Esta sugestão suscita o enfático aspecto de uma nova moralidade advinda de uma forma de vida ascendente, que caracteriza o ser humano criador de valores, e que não dispensa antes pressupor a destruição de valores cativos. Ao método socrático-dialético, método que forma o homem teórico, Nietzsche vai opor a genealogia, método que aponta para a formação de uma moralidade de formas ascendentes, saudáveis de vidas, vidas que não estão obscurecidas pela má consciência, pelo ressentimento: em seu pensamento não é a razão e a virtuosidade que levam a felicidade, mas antes, é preciso ser feliz para ser bom. Talvez um pouco da episteme dos cínicos, ou dos estóicos? Em *Além do bem e do mal*, lemos: “o que pode ser justo para um não *pode* ser justo para o outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe

---

<sup>303</sup> NIETZSCHE, Cf. *Queda dos valores cosmológicos B*, § 12, p. 432. Grifo meu.

uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em conseqüência entre moral e moral”<sup>304</sup>. Em que se pese: Nietzsche considera a resistência oferecida pela consciência como o instinto de crueldade no indivíduo, e que por sua vez se volta contra ele.

O niilismo congrega valores de declínio depreciativos da vida. O caos se instala quando verificamos que não sabemos mais valorar e os valores preponderantes são outra vez valores niilistas. Diante do caos há dois tipos de niilismo: um passivo e conformado que reza um nada de vontade; e um ativo que preconiza uma vontade de nada, que seja ainda uma vontade: “É preferível querer o nada, a nada querer”<sup>305</sup> é a fórmula para último niilista, o filósofo que reivindicou sua extemporaneidade, o próprio Nietzsche.

Agora talvez seja possível compreender toda a exigência de uma dureza diamantina para aquele que resolve seguir caminhos próprios. Antes, porém, de concluir esse assunto sobre o niilismo e não escapar a polêmica da morte de Deus é preciso um comentário sobre esse assassinato. Considerando que um dos pontos altos do niilismo é a convulsão desencadeada por essa morte, gostaria de assinalar esse fato ilustrando-o com a história da filosofia que Heirinch Heine, escritor admirado por Nietzsche, nos conta, em 1834, no livro com o título *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. O esclarecimento de Heine se refere à questão: quem matou Deus? Essa será a mesma questão de Nietzsche, e embora concluam pelo mesmo assassino, Nietzsche irá acrescentar outro motivo. Assim esclarece Heine:

*Abstenho-me, como disse, de toda discussão popularizante da polêmica de Kant contra essas provas. Limito-me a assegurar que, desde então, o deísmo está morto no reino da razão da razão especulativa. Essa desoladora nota de falecimento precisará talvez de alguns séculos para ser totalmente difundida – mas nós outros à termos vestido luto há muito tempo. De profundis! Mas vocês pensam que agora podemos ir para casa? De modo algum! Ainda será encenada mais uma peça. Depois da tragédia vem a farsa. Até aqui, Kant esboçou o filósofo implacável, tomou o céu de assalto, destruindo-lhe toda a guarnição, e o supremo senhor do mundo bóia, indemonstrado, em seu próprio sangue: já nenhuma misericórdia divina, nenhuma bondade paterna, nenhuma recompensa na outra vida para a abstinência nesta; a imortalidade da alma está em seus estertores – agoniza, suspira – e, como um espectador desolado, o velho Lampe a tudo assiste, com guarda-chuva debaixo do braço, e o suor frio e as lágrimas a escorrer pelo rosto. Então, Immanuel Kant se apieda e mostra que não é apenas um grande filósofo, mas também um grande homem e, precisa ter um Deus, se não o pobre homem*

---

<sup>304</sup> BM § 228. Na tradução de Paulo César de Souza “*höheren Menschen*” do texto original está traduzido como “homens elevados”, conforme, devemos supor, a perspectiva antropológica na qual Nietzsche faz considerações sobre os últimos homens, os homens superiores e o super-homem. Apenas como esclarecimento fazemos essa nota. Por homens superiores entenda-se homens da cultura superior, aqueles que criam valores.

<sup>305</sup> Cf. GM III, *O que significam ideais ascéticos?*, p. 87.

*não pode ser feliz – mas o homem deve ser feliz na terra – é o que diz a razão prática – sendo assim, a razão prática também pode garantir a existência de Deus”. Por causa desse argumento, Kant distingue razão teórica e razão prática e, como se esta última fosse uma varinha de condão, reanima com ela o cadáver do deísmo, que havia sido morto pela razão teórica<sup>306</sup>.*

Mesmo que a morte de Deus tenha inspirado o Zarastutra, vê-se que Nietzsche não foi o primeiro e nem lhe cabe todo o mérito da constatação desse problema. Na sua reflexão, os homens modernos, causa de si mesmo, o sujeito transcendental mataram Deus, e em seu lugar foram colocadas como suas sombras as idéias modernas: a idéia de humanidade, de sociedade livre, de progresso, igualdade, entre outras. Isso nos leva a entender, que Kant é o verdadeiro assassino de Deus, ou seja, da essência ideal transcendental, que não pode ser conhecida. Com ele aprendemos que o conhecimento humano é limitado para entender o ser em si, o incondicionado, mas somente o pensamos de modo puro. Mas a confusão é remediada com a distinção fenômeno e coisa em si, sendo esse último, princípio puro da razão, apresentado como idéias regulativas: Deus, alma e mundo do ponto de vista teórico, e se redime com a razão prática como matriz da idéia de liberdade, que se realiza com a prática da lei moral. Assim, o que não foi atingido com a razão teórica, é alcançado pela razão em seu uso prática, no âmbito da moralidade. Com o auxílio da estudiosa Scarlett Marton, vejamos mais:

*A lei moral implica que o homem é também causalidade livre [noumenon], pois o dever exige que ele se determine por um motivo puramente racional, completamente isolado da sensibilidade. Esta é a definição mesma de liberdade; pelo dever, o homem sabe que não é somente o que aparece, uma parte do mundo sensível, submetida ao determinismo universal, mas é também uma coisa em si, fonte de suas próprias determinações. A razão prática justifica, pois, o que a teórica apontava como possível com a resolução da antinomia: a conciliação da liberdade do homem enquanto noumenon com sua necessidade enquanto fenômeno<sup>307</sup>.*

Assim, a razão depois de levada ao seu próprio tribunal, é renegada como conhecimento metafísico, porém assegurada como conhecimento prático, científico, por uma fórmula moral. Isso quer dizer que a moral é, segundo Nietzsche, a sedutora dos filósofos, a *Circe dos filósofos*.

Observemos ainda que, segundo Kant, só há experiência por causa da razão especulativa ou teórica e seus princípios a priori, ou formas originárias do intelecto. Enfim, não tem um Deus, não tem conhecimento metafísico (razão teórica), mas tem ego que se

---

<sup>306</sup> HEINE, p. 98

<sup>307</sup> Cf. Marton, p. 114 e 113.

impõe lei moral (razão prática), e assim triunfa a verdade metafísica do idealismo, o sujeito transcendental, a fé na razão. Desse modo, Kant não questiona a verdade científica (no caso a física newtoniana), procura investigar suas condições transcendentais – espaço e tempo. Portanto, tanto para Schopenhauer, quanto para Nietzsche, Kant não realiza a crítica do fundamento, pelo contrário faz triunfar o fundamento.

Nietzsche não se ocupa de idealismos, muito menos de provas, muito mais de equívocos. Seu ateísmo se afigura como profundo contraste a um movimento filosófico que se inicia com Sócrates, ou melhor, com Platão. Ele é o imodesto filósofo que põe em questão grandezas, põe em questão o valor dos valores e que desestabiliza de maneira particular, genealogicamente, o que até seu momento tenha sido considerado como fundamento, verdade, causa, coisa em si mesma. Esses são pontos por ele questionados, não simplesmente, mas profundamente. Ir às profundezas o torna o escavador da velha confiança na moral, e assim sua filosofia se põe além da oposição entre bem e mal. Isso é pôr em questão a moral como fundamento, ou questionar a origem, ou modo a-histórico, que a filosofia ou o pensamento esquadrinhou como valores superiores. Em contrapartida seu intuito é restaurar a confiança na vida, na *razão da vida*<sup>308</sup>, em tudo o que vive e cresce e forma uma soma, seja como plantas, seja como pensamentos.

É determinante entender que com a falência da razão teórica, nem a idéia, a sublime idéia dos idealistas alemães, nem o antigo mundo ideal de Platão, que são para ele já expressões próprias do niilismo, fazem mais sentido, ou seja, as repostas metafísicas não oferecem mais sentido, e portanto, não oferecem mais consolo. O niilismo, ou a angústia do sem sentido e do em vão, resulta, visto de perto no indivíduo, na ausência de forças reconstrutoras de si, diga-se auto-determinantes, num indivíduo sem vontade de decidir, situação que corresponde a posição do doente, daquele no qual atua uma vontade fraca e desagregada e que vive numa civilização que oferece para seus problemas soluções cada vez mais niilistas, pois a cultura, que é produção, se configura como consumo, como funcionalismo, como arte industrializada, como civismo, em uma palavra, como monotonia. Hoje o termo cultura, se resume a manifestações artísticas dirigidas a um grande público como mero joguete de entretenimento, e não se refere a ampla formação do sujeito. Por isso o niilismo é também o sentimento de força desperdiçada, a falta do lúdico, do entregar-se a si mesmo em tarefas especiais de criação, de cultivo de si. Esta falta torna o indivíduo uma apática engrenagem, igual entre iguais, um burocrata consumista de superfluidades,

---

<sup>308</sup> GC § 1, p. 9.

desnaturalizado para os manejos mais elementares, reprimido e destituído da apreensão do que lhe concerne como ser natural.

O contexto histórico, a referência de Nietzsche para essa constatação histórica é sua atualidade, a Alemanha do século XIX, que em alguns aspectos não é diferente de hoje! Ou seja, a civilização humana se funda em valores desnaturalizados, não mais o dogma transcendental teológico, mas agora uma ordem antropológica pela qual a autoridade de Deus foi substituída pela autoridade do homem possuidor da razão, complementando com Roberto Machado: a expressão “morte de Deus” é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino”<sup>309</sup>.

Portanto, somos orientados de uma maneira geral por uma moralidade conceitual, incluem-se, aqui, fórmulas estéticas, políticas ou religiosas, destinadas a produzir uma massa indiferenciada, ausente de si. Para Nietzsche, a civilização é em todo sentido prejudicial ao espírito livre porque destrói a vida contemplativa e as singularidades. Vejamos que reportar uma massa uniforme, significa sem cultura, sem unidade, que referente ao indivíduo quer dizer sem retidão. “Nós modernos não temos nada de próprio, somos um apanhado de costumes, de artes, de filosofias, de religiões, de conhecimentos de tempos que não são os nossos, e que só assim conseguimos adquirir alguma importância, isto é, *tornamo-nos enciclopédias vivas*, como diria talvez um antigo grego, extraviado no nosso tempo”<sup>310</sup>, comenta o helenista.

Assim, é dessa constatação a respeito do niilismo moderno que poeticamente, ou melhor, dramaticamente, Nietzsche, na voz de Zaratustra propõe um novo sentido para o homem: “O super-homem é o sentido da terra”<sup>311</sup>.

Mas um aforismo da *Gaia Ciência* trata desse desejo de valorização do sentido da vida para a terra, para o tempo, para a existência, para a ação histórica de cada um, para a responsabilidade de cada um, vale citar:

Grande vantagem do politeísmo — *Que o indivíduo estabelecesse seu próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos – isso talvez fosse considerado, até então, o mais monstruoso dos equívocos humanos e a idolatria em si; de fato, os poucos que ousaram fazê-lo sempre necessitaram de uma apologia diante de si mesmos, exclamando habitualmente: “Não fui eu! Eu não! Foi um deus através de mim!”*. Foi na maravilhosa arte e energia de criar deuses – o politeísmo – que esse impulso

---

<sup>309</sup> Cf. Machado, p. 48.

<sup>310</sup> NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, § 4, p.277.

<sup>311</sup> Za, *Prólogo*, § 3, p. 36.

*pôde se descarregar, que ele se purificou, se consumou e enobreceu: pois originalmente era um impulso vulgar e insignificante, ligado à teimosia, à desobediência e à inveja. Ser hostil a esse impulso para um ideal próprio: tal era, então, a lei de toda moralidade. Havia apenas uma norma: “o homem” – e cada povo acreditava possuir essa única e derradeira norma. Mas além de si e fora de si, num remoto sobremundo, era permitido enxergar uma pluralidade de normas: um deus não era a negação ou a blasfêmia contra um outro deus! Aí se admitiu, pela primeira vez, o direito, o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos. A invenção de deuses, heróis e super-homens de toda espécie, e também de quase-homens e sub-homens, de fadas, anões, sátiros, demônios e diabos, foi o inestimável exercício prévio para a justificação do amor-próprio e da soberania do indivíduo: a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos. Já o monoteísmo, esse rígido corolário da **doutrina de um só homem moral** — a crença num só deus normal, além do qual há apenas falsos deuses enganadores —, foi talvez o maior perigo para a humanidade até então: ela foi ameaçada pela prematura estagnação que, tanto quanto podemos ver, a maioria das outras espécies animais atingiu há muito tempo; em que todos crêem num só tipo normal e ideal em sua espécie, tendo definitivamente **traduzido a moralidade dos costumes em sua carne e seu sangue**. No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectiva eternas<sup>312</sup>.*

Para Nietzsche, toda filosofia é a idiossincrasia de seu autor: “No filósofo, [...] absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é da hierarquia em que dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza”<sup>313</sup>. A filosofia experimental sempre considera o intérprete como uma multiplicidade organizada por uma hierarquia de impulsos: os que mandam e os que obedecem.

Apesar de toda grande aspiração de Nietzsche, a um homem do futuro transvalorador, contra todo espírito embotado, fragmentado como está o espírito do homem moderno democrático diminuído em sua força, é possível ver de modo mais direto que o que vem a ser um espírito livre deve alcançar um alto ponto de tolerância além de procurar se manter na retidão. “Tornar-te aquele que és”: esse é um grito que *sempre* é permitido a somente poucos homens, mas que é supérfluo para a maioria”<sup>314</sup>.

*Espirit fort [espírito forte] - Comparado àquele que tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seu atos, o espírito livre é sempre débil, sobretudo na*

<sup>312</sup> GC § 143, p. 156.

<sup>313</sup> BM § 6, p. 13.

<sup>314</sup> Frag. Póstumo 19 [40], outubro-dezembro de 1888, p. 57.



*ação; pois conhece demasiado motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada. Que meios existem para torná-lo relativamente forte, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte (espirit fort)? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?*<sup>315</sup>

Revalorar a vida contemplativa, seria essa a sugestão de Nietzsche quando cria o espírito livre, e mais fortes, diferente dos espíritos fortes do Iluminismo. Do antagonismo entre espírito forte e homem religioso nasce o espírito livre: “o renascimento de ambos **em uma só pessoa** é agora possível”. Seria o enigmático do espírito livre, como capta num fragmento póstumo de 1876 o estudioso e comentador de Nietzsche Mazino Montinari.

Quando um filósofo se contradiz é por amor, justifica Nietzsche em *Além do bem e do mal*, por fim por que podemos contradizer:

*Poder contradizer – Todos sabem, hoje em dia, que poder tolerar a contradição é um elevado sinal de cultura. Alguns sabem até que o homem superior deseja e evoca para si a contradição, a fim de ter uma indicação sobre a sua própria injustiça, que até então desconhecia. Mas ser capaz de contradizer, ter boa consciência ao hostilizar o habitual, o tradicional e o consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso?*<sup>316</sup>

As virtudes do espírito livre, poderíamos concluir, são a grande saúde, a honestidade e a retidão. E, sobretudo, o espírito é criação.

E para não fazermos confusão com o que possa vir a ser um espírito liberto, apreciemos esse texto de *Assim falou Zaratustra*:

*Os olhos de Zaratustra tinham notado um jovem que o evitava. E, uma noite, quando caminhava sozinho pelos montes que circundam a cidade chamada A Vaca Pintalgada, eis que deparou com esse jovem sentado no chão e apoiado numa árvore, contemplando o vale com olhar cansado. Zaratustra agarrou a árvore à qual o jovem estava apoiado e assim falou:*

*“Se eu quisesse sacudir esta árvore com as mãos, não o conseguiria.*

*Mas o vento, que não vemos, flagela-a e verga-a para onde quer. Nós somos flagelados e vergados, do pior modo, por mãos invisíveis”.*

*O jovem, então, levantou-se espantado e disse: “Estou ouvindo Zaratustra e, justamente, pensava nele”. Zaratustra respondeu:*

*“E te assustas por isso? — Mas passa-se o mesmo com o homem o mesmo que com a árvore.*

*Quanto mais quer crescer para o alto a para a claridade, tanto mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva, para a profundidade — para o mal.”*

---

<sup>315</sup> HDH § 230, p. 160.

<sup>316</sup> GC § 297.

“Sim, para o mal!”, exclamou o jovem. “Como é possível que descobrisses minha alma?”

Zaratustra sorriu e disse: “Muitas almas há que nunca serão descobertas, a não ser que, primeiro a inventemos”.

“Sim, para o mal”, voltou a exclamar o jovem.

“Disseste a verdade, Zaratustra. Eu mesmo não confio mais em mim, desde que desejei atingir o alto, e ninguém confia mais em mim; — como se dá isto?”

*Eu me transformo demasiado depressa: o meu hoje refuta o meu ontem. Pulo, amiúde, os degraus, ao subir — e isto nenhum degrau me perdoa.*

*Se estou no alto, acho-me sempre só. Ninguém fala comigo, o gelo da solidão me faz tremer. Que pretendo no alto, afinal?*

*Como me envergonho do meu subir e tropeçar! Como escarneço o meu violento arquejar! Como odeio quem voa! Como me sinto cansado, no alto!”*

Calo-se nesse ponto, o jovem. E Zaratustra contemplou a árvore, junto da qual estavam, e falou assim:

*“Esta árvore ergue-se solitária aqui, no monte; cresceu muito, sobreexcedendo homens e animais.*

*E se quisesse falar, não acharia ninguém que a compreendesse: tamanha altura atingiu.*

*Agora, está a espera e não cessa de estar à espera — à espera de quê, afinal? Mora perto demais das nuvens: estará à espera do primeiro raio?”*

Depois que Zaratustra disse isso, o jovem exclamou, gesticulando vivamente: “Sim, Zaratustra, dizes a verdade. Minha destruição eu desejava quando quis subir, e tu és o raio que do qual estava à espera! Olha: que sou eu ainda, depois que apareceste? Foi a inveja de ti que me destruiu!” — Assim falou o jovem, chorando amargamente. Zaratustra, porém, pôs o braço em torno dele e o levou embora consigo.

E, após caminharem juntos por algum tempo, entrou Zaratustra a falar assim:

*“Sinto meu coração despedaçar-se. Melhor do que as palavras, o teu olhar me diz todo o perigo que corres.*

*Ainda não estás livre, ainda procuras a liberdade. Tresnoitado e insone, fez-te essa procura.*

*Queres alcançar as livres alturas, a tua alma está sequiosa de estrelas. Mas também os teus maus impulsos têm sede de liberdade.*

*Sair para a liberdade, querem os teus cães ferozes; latem de alegria em seu porão, quando teu espírito visa a abrir todas as prisões.*

*Ainda és, para mim, um preso imaginando a liberdade: sagaz torna-se a alma de tais presos, mas também, ai de nós, velhaca e baixa.*

*Ainda purificar-se o liberto no espírito. Muita prisão e mofo ainda permanecem nele; cumpre que límpido se torne seu olhar.*

*Sim, conheço o perigo que corres. Mas, pelo meu amor e esperança, eu te imploro: não deites fora o teu amor e esperança!*

*Ainda te sentes nobre e nobre ainda te sentem também os outros, que te guardam rancor e te lançam olhares maus. Apreende que um homem nobre é um obstáculo no caminho de todos.*

*Um obstáculo também no caminho dos bons, é um homem nobre; e, mesmo quando eles o dizem um bom, querem, com isso, arredá-lo dali.*

*Coisas novas, quer criar o homem nobre, e uma nova virtude. Coisas velhas, quer o bom, e que o que é velho seja conservado.*

*Mas não esse, o de tornar-se um bom, é o perigo que corre o homem nobre, senão o de tornar-se um descarado, zombador, um destruidor.*

*Conheci homens nobres, ai de nós, que tinham perdido a sua mais alta esperança. E, então, caluniavam todas as altas esperanças.*

*Descaradamente, então, viviam em prazeres de breve duração e já não lançava, meta alguma para além do mesmo dia.*

*'O espírito é também volúpia' – diziam. Então, partiram-se as asas de seu espírito, que agora, rasteja por aí, emporcalhando tudo o que rói.*

*Tinham pensado, outrora, em tornar-se heróis; não passam, agora, de libertinos. E o herói, é para, para eles, um objeto de raiva e horror.*

*Mas, pelo meu amor e esperança, eu te suplico: não deites fora o herói que há na tua alma! Conserva sagrada a tua mais alta esperança!" —*

*Assim falou Zaratustra.<sup>317</sup>*

---

<sup>317</sup> Z, *A árvore do monte*, p. 68.

## CONCLUSÃO

*Dentro do coração, em uma pequena cavidade, repousa o universo. Um fogo arde aí, irradiando em todas as direções.*

**Mahanarayana Upanishad, xi: 9.10**

*“[...] Os meus pensamentos não giram em torno do grau de liberdade que se possa conferir a um ou a outro ou a todos, e sim em torno do grau de poder que um ou outro ou todos devem exercer, ou seja, em que medida um sacrifício da liberdade, mesmo uma escravização constitui a base para a produção de um tipo mais elevado. Pensado em larga escala: como se poderia sacrificar o desenvolvimento da humanidade para ajudar a fazer existir uma espécie mais elevada do que essa que é o ser humano?” (Nietzsche, **Fragments Finais**, p. 118)*

O que faz de Nietzsche um inimigo das idéias modernas é a percepção de que elas formam o homem contemporâneo como um homem de espírito despedaçado, de vontade fragmentada, um animal de rebanho. Ao contrário da crença nessas idéias, move seu pensamento amparado em estudos históricos, lingüísticos, foi filólogo de formação, é apaixonado pelos gregos antigos, e sua filosofia é preenchida com a psicologia, arcabouço suficiente que o permite ir fundo, escavar o solo dos preconceitos morais, e descobrir no subterrâneo, os sentimentos que lhes dão origem.

A psicologia, “sua mesa de dissecação”, lhe serve para elucidar como os conceitos morais estão arraigados nos sentimentos morais, no sentimento de costume: acerca do que devemos entender por essa proveniência (*Herkunft*), Foucault nos esclarece as designações em alemão que se articulam para a compreensão do que Nietzsche nomeia de genealogia, e diz: “A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”<sup>318</sup>; daí poder Nietzsche constatar o adoecimento da vontade repercutida no homem moderno. A vontade enfraquecida quer dizer a incapacidade de controlar a vida instintiva, ou seja, incapacidade para dominá-la, “a incapacidade de permanecer *sem* reação frente a um estímulo”<sup>319</sup>.

A acusação do pensador pesa desse modo sobre a historicizante influência do cristianismo que ao tratar de dirimir o sofrimento, e ainda como recurso para desanimalização do homem, prefere suprimir a sensibilidade, ao invés de embelezar, espiritualizar ou quiçá divinizar os desejos. O caso, no entanto, para o refinamento, para a

---

<sup>318</sup> FOUCAULT, p. 22.

<sup>319</sup> CI, *Moral como contranatureza*, § 2, p. 38.

disciplina do querer, visado por ele deve ser outro: os espíritos fortes procuram dirigir sua energia e razão para o próprio crescimento, conservação, desenvolvimento, elevação, promoção, ampliação do poder. Por isso é preciso perceber, a longa história da moral do desinteresse, e nisso ele nos ajuda a ver que nada tem de desinteressada. O que faz Nietzsche ir a fundo com a pesquisa genealógica não é somente a descoberta de como a consideração de uma ação altruísta é tida como uma ação boa, ou de como uma ação egoísta é tida como uma ação má, ou seja, a investigação da emergência (*Entstehung*) histórica desses valores, mas fazer a pergunta sobre o valor desses valores. Mais uma vez Foucault nos auxilia a compreender: “A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações.”<sup>320</sup>

No pensamento “eremita” de Nietzsche há sempre o contraste entre o pessoal e o político. O espírito livre preza por razões que chegam e se apresentam como suas, e é de seu caráter uma profunda aversão, uma aversão semelhante ao nojo, à razão geral. Nenhuma confusão deve ser feita, porém: o espírito livre refere-se sim à emancipação do pensamento, mas, no caso, não existe interpretação livre, afinal objetivamos, representamos as coisas, inclusive o próprio intelecto. A teoria do espírito livre quer confirmar a inocência de todas as opiniões. O espírito livre não idealiza, ele vive. Faz valer sua vontade, sua obediência e responsabilidade se libertarem do imperativo do dever ser (do instinto gregário e da moral) – por isso, a exigência da *maturidade* que vem com o sofrimento não abolido da vida. O espírito livre – é um libertado. Não um fanático pela liberdade. Não é idealista, não é confundido com o livre-pensador burocratizado. Ele é sensível a si, responsável por si mesmo, independente. Quanto à liberdade do indivíduo, a vontade livre, o que são essas coisas? o que é liberdade? Nietzsche tem uma forte imagem que renega a nossa presunção de liberdade, ele pergunta se podemos ordenar ao Sol que se ponha. Outra coisa é a organização, direção e limite da vontade: o vigor de uma só vontade, um só comando e também nesse sentido ele usa a metáfora do sol: um só sol comandando, o que em sua psicofisiologia significa dizer, o impulso mais forte. Talvez devamos nos imaginar como uma Via-láctea.

Destarte, vale repetir um ponto, o aspecto da *episteme* nietzschiana que se dá com o perspectivismo: “Se precisaria ter uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto a um, quanto a muitos, quanto a todos que a viveram para se ter antes de tudo o direito de tocar o problema do *valor* da vida: razões suficientes para se compreender

---

<sup>320</sup> FOUCAULT, p. 23.

que esse problema é inacessível para nós”<sup>321</sup>. Em nome do valor, a vida afirma seus direitos, nesse sentido segue ainda o outro parágrafo desse aforismo acima: “Quando falamos de valores, falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores...”<sup>322</sup>.

No plano da transvaloração, as mudanças não são catastróficas, elas são tomadas em pequenas medidas e aparecem em um processo gradual no qual o fundamento é partilha, devolução, doação, rigor, ou seja, disciplina do coração. Para a realização desse plano como filosofia experimental é preciso a saúde transfiguradora. A saúde para experiências próprias tem como princípio a afirmação de si. O emblema da liberdade alcançada é não mais se envergonhar de si mesmo. “Aquele que quer mediante as aventuras das vivências mais sua, saber como se sente um descobridor e conquistador do ideal [...]: para isso necessita da grande saúde”<sup>323</sup>. A grande saúde, uma nova saúde, um novo meio, um novo ideal para o espírito tornar-se livre, independente. Um ideal pleno de perigos que por causa de uma transbordante abundância brinca com toda seriedade e solenidade naquilo em que a maioria, a grande maioria, encontra sua medida de valor; e que para o espírito livre significaria declínio, apagamento, distração, esquecimento de si. O que é sentir-se como um espírito livre? É perseguir a grande saúde, “uma tal que não se tem, mas constantemente se adquire”, é sentir a altivez de um pássaro, e ousar fazer perguntas nas quais se possa pensar. Contra as idéias pré-estabelecidas, o desprezo.

Contra o niilismo, defende o pensamento de que ele pode unir cabeças diferentes em tarefas comuns. Para o espírito livre algumas recomendações de Nietzsche:

*“Não se deve fugir a provas [...]. Não se prender a uma pessoa [...]. Não se prender a uma pátria [...]. Não se prender a uma paixão [...]. Não se prender a uma ciência [...]. Não se prender ao seu próprio desligamento [...]: — o perigo daquele que voa. Não nos prendermos a própria virtude e nos tornarmos, enquanto todo, vítimas de uma nossa particularidade, por exemplo de nossa ‘hospitalidade’: o perigo por excelência para as almas ricas e superiores, que tratam a si mesmas prodigamente, quase com indiferença, exercitando a liberalidade ao ponto de torná-la um vício. É preciso saber preservar-se: a mais dura prova de independência”*<sup>324</sup>.

Na profundidade estão os sentimentos, na superficialidade estão os conceitos. “Não são as coisas mais ruins aquelas de que mais nos envergonhamos: não existe apenas insídia por trás da máscara, há muita bondade na astúcia. [...] Todo espírito profundo necessita de

---

<sup>321</sup> CI, *Moral como contranatureza*, § 5, p. 42.

<sup>322</sup> Idem.

<sup>323</sup> GC § 382, p. 286.

<sup>324</sup> BM, § 41, p. 46.

uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá”. O espírito livre conserva em si um pudor, um profundo pudor.

O gênio do coração por sua vez:

*“ não lança olhar em que não haja idéia e aceno de sedução, de cuja mestria faz parte o saber parecer; o gênio do coração, de cujo toque cada um torna mais rico, não agraciado e surpreso, não redimido e oprimido por um bem alheio, porém mais rico de si mesmo, mais novo do que nunca, partido, por um vento brando acariciado e sondado, mais inseguro talvez, mais grácil frágil fraco, porém cheio de esperança ainda sem nome, cheio de uma nova vontade e energia [...] De quem lhes falo? [...] ninguém menos que o deus Dionísio ”<sup>325</sup>.*

Dionísio é, no entanto, uma divindade impudente.

*Assim disse ele uma vez [Dionísio]: ‘Eventualmente posso amar o ser humano – aludindo a Ariadne, que estava presente - : ‘ele é para mim um animal sem igual na Terra, em todo labirinto ele é capaz de se achar. Sou bom para com ele: com freqüência medito em como fazê-lo avançar e torná-lo mais forte, mais malvado e profundo’ — ‘Mais forte, mais malvado e profundo?’ , perguntei aterrorizado. ‘Sim’, confirmou ele, ‘mais forte, mais malvado e profundo; também mais bonito’ – e ao dizê-lo sorriu o deus-tentador seu sorriso alciônico, como se tivesse dito uma encantadora gentileza. Iguamente se nota: a essa divindade não falta somente pudor —; e há bons motivos para supor que algumas coisas os deuses poderiam aprender conosco. Nós, homens, somos — mais humanos... ”<sup>326</sup>*

A vida se confunde com os processos de expansão das forças, dos quais depende tenazmente o crescimento do espírito. A filosofia de Nietzsche é uma filosofia da autonomia, na qual se espera que o emprego de toda força do espírito seja direcionada na educação de si mesmo. As forças externas não determinam o destino do indivíduo, senão ele próprio. O aperfeiçoamento consiste em empregar todo o espetáculo da força do artista, do criador, não em obras, mas *em si como obra*. Assim diz Nietzsche:

*“O grande ser humano é ainda, justamente na maior coisa a exigir veneração, invisível como um astro demasiado distante: sua vitória sobre a força continua sem olhos que a vejam, e, portanto sem canções e cantores. A hierarquia da grandeza ainda não foi estabelecida para toda a humanidade passada ”<sup>327</sup>.*

A luta e o conflito contam como fatores de equilíbrio para a vida. Devemos supor essa palavra “luta” com um sentido bastante amplo e profundo, para poder compreendermos a relação inter-pares, do dominador com o dominado, como uma relação de combate, e a relação do obediente com o dominador como uma resistência.

---

<sup>325</sup> BM, § 295, p. 196.

<sup>326</sup> Idem, p. 197.

No assunto sobre a consciência é importante perceber, o que expressa o pensador num fragmento póstumo do outono de 1885<sup>328</sup>: “Tudo o que entra na consciência é o último elo de uma corrente, um fim. Que um pensamento fosse a causa imediata de outro pensamento é apenas uma aparência”. Por trás de um pensamento esconde-se um afeto. Os nossos pensamentos são, portanto, as sombras de nossos sentimentos. E nenhum pensamento, nenhum sentimento, nenhuma vontade nasce de um único impulso, mas como um arranjo de partes em um todo na superfície da consciência.

\*\*\*

---

<sup>327</sup> A § 548. p. 273.

<sup>328</sup> Fragmento póstumo, 1 [61], p. 217.



## REFERÊNCIAS

### I. OBRAS DE NIETZSCHE:

**NIETZSCHE**, Friedrich W. *Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, 14ª ed. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Revisão técnica de André Luís Mota Itaparica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo; Geburt der Tragödie; Jenseits von Gut und Böse; Menschliches allzumenschliches; Zaratustra*. Disponível in: Project Gutenberg, livros eletrônicos (ebooks); <http://gutenberg.net>.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral - uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano – Um Livro para Espíritos Livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Organização e tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996. Coleção “Os Pensadores”.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

## II. OUTRAS OBRAS

ABEL, Günter. *Verdade e interpretação*. In: Nietzsche na Alemanha, org. Scarlett Marton. São Paulo: Unijuí e discurso editorial, 2005.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *De mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de mi vida*. Edição: Ernst Pfeifer; tradução A. Vegas. Madrid: Alianza editorial, 1980. Disponível em: [www.nietzscheana.com.ar](http://www.nietzscheana.com.ar)

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, 11ª ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

FREZZATI JUNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso editorial e Unijuí. 2001.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Cinco aulas sobre Nietzsche*. Disponível in: [www.rubedo.psc.br](http://www.rubedo.psc.br).

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM editores, 2001.

HAYMAN, Ronald. *Nietzsche e suas vozes*. Trad. Scarlett Marton. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Unijuí, 2002.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Humanitas, 2000.

\_\_\_\_\_. *Extravagâncias – ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Unijuí e discurso editorial, 2000.

\_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche*. 4ª ed. Biografia. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MONTINARI, Mazino. “*Espíritu libre*” y cura en la misma persona”. Publicado em Los hombres de la historia, CEAL, 1978, trad. Oberdan Caletti. Disponível em: [www.nietzscheana.com.ar](http://www.nietzscheana.com.ar).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NAFFAH NETO, Alfredo. “Nietzsche interpreta Wagner: das brumas do santo graal rumo à alegria cigana de Bizet”. In: *Ouvir Wagner: ecos nietzschianos*. São Paulo: Ed. Musa, 2000.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Unijuí e discurso editorial, 2000.

*PRÉ-SOCRÁTICOS*. Consultoria: José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996. (Coleção “Os Pensadores”).

SILVA, Vagner da. *A grande política de Nietzsche: uma moral da irresponsabilidade?*. Dissertação de mestrado, PUC – CAMPINAS. São Paulo: 2005.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*, 2ª ed. São Paulo: Editora Palas Athena, 2003.