

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAIXÕES TRANSVALORADAS.
O PRIMADO DO AFETO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

ADOLFO MIRANDA OLEARE

**VITÓRIA
2011**

ADOLFO MIRANDA OLEARE

**PAIXÕES TRANSVALORADAS.
O PRIMADO DO AFETO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia da Arte.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa

**VITÓRIA
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ADOLFO MIRANDA OLEARE

**PAIXÕES TRANSVALORADAS: O PRIMADO DO AFETO NO PENSAMENTO
DE NIETZSCHE.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia da Arte.

Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa – UFES
(Orientador)

Prof.^a Dr.^a Carla Costa Pinto Francalanci – UFES
(Examinador Interno)

Prof. Dr. Patrick Estellita Cavalcante- UFF
(Examinador Externo)

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

O45p Oleare, Adolfo Miranda, 1971-
Paixões transvaloradas : o primado do afeto no pensamento
de Nietzsche / Adolfo Miranda Oleare. – 2011.
82 f.

Orientador: Fernando Mendes Pessoa.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. Assim falou
Zaratustra. 2. Metafísica. 3. Cristianismo. 4. Razão. 5. Nihilismo. I.
Pessoa, Fernando, 1961-. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

À memória do grande amigo Krishnamurti Jareski,
cuja interlocução, riquíssima, permanece viva neste texto.

Agradecimentos

Pela oportunidade de realizar este trabalho de pesquisa, agradeço à Universidade Federal do Espírito Santo, ao Centro de Ciências Humanas e Naturais, ao Departamento de Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ao meu orientador, Prof. Dr. Fernando Mendes Pessoa, exemplo de respeito e incentivo à força criativa e à autonomia intelectual do orientando, e aos colegas das disciplinas e dos grupos de estudos, sem os quais os debates não aconteceriam. Pelo incentivo financeiro, agradeço à Fapes. Pelas imensas colaborações conceituais e metodológicas, agradeço aos componentes da banca examinadora, Profa. Dra. Carla Francalanci (UFES) e Prof. Dr. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa (UFF). Pelos constantes ensinamentos durante o percurso dessa pesquisa, agradeço aos meus professores no mestrado, Prof. Dr. Bernardo Oliveira Coelho de Barros, que também compôs a minha banca de qualificação e Prof. Dr. José Pedro Luchi. Pela disposição de criticar o texto, agradeço ao Prof. Dr. Gilvan Fogel (UFRJ) e ao Prof. Dr. Roberto Correia dos Santos (UERJ). Pelas muitíssimas horas de estudos compartilhados, agradeço a duas colegas de graduação e mestrado, minhas amigas Anallu Firme e Joana Quiroga, merecedoras da minha gratidão pelo carinho de sempre. Agradeço, ainda, a dois colegas de graduação e mestrado, meus amigos Vitor Cei e Daniel Pretti, que, com rara paciência, leram e comentaram o texto, antes da defesa, dando-me indicações das quais tirei grande proveito. Por fim, agradeço ao amigo Vinícius Lordes e a minha amada Maria Inês Vancini Sperandio, cujas contribuições foram absolutamente fundamentais para a formatação final da dissertação.

Resumo

Seguindo a indicação nietzschiana de que a metafísica opera no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões, lançando-as ao reino do mal a ser universalmente combatido pelas instituições formadoras dos valores comuns e controladoras do ser e do agir – religião, ciência, filosofia –, tratarei de abordar aqui o desmascaramento da metafísica produzido pela tematização das paixões em *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, tomo como base, sobretudo, o discurso “Das alegrias e das paixões”, ao qual outros também vêm se juntar. Pensando negar as paixões em favor do conhecimento conceitual-representativo – referido à racionalidade, à consciência –, os metafísicos divinizam a verdade, impedindo-se, assim, a investigação acerca do valor da verdade, isto é, dos elementos que, para além do que poderia ser a natureza da verdade, fundamentam a relação que eles próprios, enquanto criadores de suas filosofias, têm com a verdade. A perseguição às paixões é, pois, a paixão diretora dos metafísicos. Sintoma de uma pulsão dominante provém ela de ordens intransparentes, inconscientes, afetivas, apaixonadas. Contrária à tradição dualista – racionalista e subjetivista –, a filosofia de Nietzsche equipara vida e paixão, identificando na dimensão afetiva o motor da atividade humana, incluindo-se aí o pensamento.

Palavras-chave:

Nietzsche. Paixões. Metafísica. Si mesmo. Fisiologia. Moral. Socratismo. Cristianismo. Niilismo.

Abstract

According to the Nietzsche's statement that metaphysics operates in the moral sense of denaturalization and spiritualization passions, introducing them to the state of evil to be combated by institutions universally shared values and controlling the being and activity - religion, science, philosophy - I will try here to address the exposure of the metaphysics of the passions produced in *Thus Spoke Zarathustra*. To do so, I take as a base, especially the speech "Of joys and passions," to which others also come to join. Thinking deny the passions in favor of conceptual knowledge-representational - that rationality, consciousness - the deified metaphysical truth, preventing, therefore, research on the value of truth, that is, the elements that, in addition to what could be the nature of truth underlying the relationship themselves as creators of their philosophies, they have the truth. The persecution of passions, then, is the director of metaphysical passion. Symptom of a dominant drive comes from her orders in , unconscious, emotional, passionate. Contrary to the dualist tradition - rationalist and subjectivist - the philosophy of Nietzsche equates life and passion, identifying the engine in the affective dimension of human activity, including thinking there.

Keywords:

Nietzsche. Passions. Metaphysics. Himself. Physiology. Moral. Socrates. Christianity.

Sumário

Nota introdutória	09
Parte I – Paixões potentes	11
1. Da afirmação do si mesmo	12
1.1 À guisa de “método”	12
1.2 Quem é o virtuoso nietzschiano?	20
1.3 Como vale a corporeidade?	30
1.4 Paixões como vontade de poder	37
Parte II – Paixões impotentes	41
2. Nihilismo: Deus e a morte de Deus	44
2.1 Valores sem valor, <i>pathos</i> do em vão	44
2.2 Cristianismo como instituição nihilista	48
2.3 O cristianismo moderno: Kant e a paz eterna	53
3 - Do socratismo: paixão pela razão ou aniquilamento	59
3.1 O fracasso da razão ocidental	59
3.2 Ressentimento: a paixão plebéia como fundo do Ocidente	63
3.3 Os erros da razão ocidental	65
Referências	78

Nota introdutória

Dividida em duas partes, a presente dissertação compõe-se de três textos que, acredito, poder-se-ia classificar como híbridos de ensaios e artigos científicos. Não obstante suas tonalidades e andamentos distintos – que, eventualmente, poderão produzir no leitor uma sensação fragmentária –, quero crer que eles estão organicamente conectados, que seguem um fio condutor comum e que perfazem, ao fim, uma unidade. Assim, demandam um ao outro, interdependem um do outro, ao menos no que diz respeito à meta do conjunto, qual seja, tematizar as paixões afirmativas e as paixões negativas, conforme Nietzsche as concebe em inúmeras passagens de sua obra.

Na primeira parte, “Paixões potentes”, encontra-se o texto “Da afirmação do si mesmo”, no qual tematizo a paixão em seu aspecto ativo e afirmativo, como “instância” ou “lugar” de criação do agir e do pensar, o que, em linguagem nietzschiana, chamaríamos mais adequadamente de interpretar, avaliar e hierarquizar. Portanto, nesse primeiro texto quero mostrar que as paixões são ativas no pensamento de Nietzsche. É nesse sentido que tomo o termo paixão como sinônimo de impulso, pulsão, afeto, estímulo, tendência, instinto, humor/disposição de humor. Isso porque a concepção das paixões como âmbito diretor da atividade humana depende da noção nietzschiana de fisiologia, o que poderíamos considerar, entre outras alternativas, como uma teoria pulsional da vida.

Na segunda, intitulada “Paixões impotentes”, trato da crítica nietzschiana ao modo como a tradição, em geral, considerou a paixão. Respectivamente, mostro como o pensamento de Nietzsche indica que a teorização metafísica das paixões acabou por apaixonar a humanidade pela impotência. Nesta parte do trabalho estão reunidos dois ensaios, intitulados “Niilismo: Deus e a morte de Deus” e “Do socratismo: paixão pela razão ou aniquilamento”, nos quais ponho em foco o modo como Nietzsche vê, respectivamente, a moral e a religião, a filosofia e o conhecimento racional. Também aqui, tomo como tarefa de minha pesquisa a compreensão da genealogia nietzschiana, cuja característica fundamental é a investigação do valor dos valores que dirigem o pensamento e a ação dos homens no decorrer da história, o que, em outras palavras, significa averiguar as condições afetivas que sustentam as crenças metafísicas tomadas

como motores das morais, das religiões, das filosofias e das ciências inventadas no Ocidente platônico-cristão.

Ainda que do ponto de vista estritamente acadêmico possa ser questionável, propositadamente optei pelo risco de não acrescentar a esta dissertação o tradicional capítulo conclusivo, pois não vi sentido em reunir, num relatório didático, o que seriam os “resultados” de minha pesquisa. Isso, até onde pude fazer, foi exposto no corpo do trabalho. Assim, caso tenha chegado ao fim do texto acreditando que ele foi capaz de promover um diálogo merecedor de alguma ruminção, fica o leitor convidado a organizar e sistematizar por si só o que considerar central para sua leitura. Desse modo, assumidamente contaminado pelo(s) estilo(s) de Nietzsche, proponho que a sistematização entre na conta da(s) leitura(s) alheia(s) e não da minha escrita.

Parte I – Paixões potentes

1. Da afirmação do si mesmo

1.1 À guisa de “método”

Creio que convém aos propósitos deste texto estender o título “Das alegrias e das paixões”¹, discurso componente da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, que assim ganharia a seguinte redação:

Das alegrias e das paixões ou De como afirmar o ser próprio², o si mesmo³, no sentido da terra⁴, fora da pretensão metafísica de fundar

¹ O título original do discurso é “Von den Freuden- und Leidenschaften”. Diante dele ocorrem-me ao menos duas questões cujo desenvolvimento não me compete agora. A primeira me leva a perguntar sobre o porquê da alegria aparecer aí separada da paixão. Não seria também ela uma paixão? A outra gira em torno da aparente contraposição, estabelecida pelo título, entre alegrias e paixões, uma vez que o verbo *leiden* tem o sentido de sofrer, padecer, e o adjetivo *leidend* significa doente. Não obstante o fato de eu me ver agora impossibilitado de prolongar o investimento nessas questões, saliento que Nietzsche desfaz esse tom, pois, ao afirmar/positivar o fundamental papel das paixões (mesmo que tomadas como sofrimento) na vida humana, ele desfaz seu valor negativo, lastimável, lamentável, indesejável, dando novo sentido ao tom dolorido impresso em diversos substantivos, adjetivos, advérbios e conjunções da família de vocábulos com prefixo “*leid*”. Acerca dos diferentes modos com que Nietzsche referiu-se às paixões, Patrick Wotling observa: “Antes de Nietzsche intervir na cena filosófica, as instâncias afetivas opostas à racionalidade eram quase sempre pensadas como paixões, de sorte a manter intacta a canônica oposição entre a razão e a sensibilidade. Embora Nietzsche utilize por vezes os termos clássicos paixões (*Leidenschaften*) ou sentimentos (*Gefühle, Empfindungen*), ele prefere o termo afeto (*Affekt*) ou, mais ainda, a fórmula consagrada *pathos*. Essa evolução terminológica, extremamente significativa, renova-se por completo no quadro da teoria dos sentimentos e das paixões, destacando o papel primeiro da afetividade – o genealógico. A impossibilidade de operar uma estrita divisão dos processos de pensamento em termos de sensível e inteligível nos é conhecida, conforme o póstumo que já citamos: ‘sob cada pensamento habita um afeto’. Aqui, como alhures do pensamento nietzschiano, toda forma de dualismo é rechaçada com vigor. Do que segue que as representações intelectuais, os juízos e os conceitos são relacionados às procedências pulsionais e afetivas.” (WOTLING, Patrick. “As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche”. In: MARTON, Scarlet (org). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009, p. 99). Quero registrar que os termos paixão e paixões aparecem em pelo menos 15 aforismos de *A gaia ciência* (§§ 3, 4, 21, 47, 80, 96, 99, 105, 139, 152, 317, 326, 345, 346, 351), onde invariavelmente estão grafados como *Leidenschaft* e *Leidenschaften*.

² e ³ Os termos “si mesmo”, “ser próprio” e “corpo” aparecem como sinônimos no discurso “Dos desprezadores do corpo”, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*. No texto, Nietzsche os constrói como modos de superação do dualismo corpo e alma, a partir do qual a filosofia moderna instituiu o sujeito e o eu, entendidos como substância autônoma, completa, independente, una, sempre coesa e idêntica a si mesma. Reproduzo e comento, a seguir, duas notas encontradas em “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca”, de Scarlett Marton (In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25, São Paulo, 2009, p. 75-6). Na nota de número 11, a autora cita um esclarecimento do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho, que destaca o seguinte: “em linguagem comum, a palavra *Selbst* substantivada (o ‘si mesmo’), tem o sentido de ‘o eu’”(O trecho está na “Coleção Os pensadores”: NIETZSCHE. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978). Portanto, Nietzsche a retorce/transvalora, fazendo-a filosoficamente dizer/valer algo extra-ordinário, completamente distinto do sentido corriqueiro. Na nota de número 12, Scarlett Marton cita Giez, que observa o seguinte acerca do modo como Nietzsche supera a dicotomia metafísica básica da moderna teoria do conhecimento (subjetividade *versus* objetividade; eu *versus* coisas/mundo; sujeito do conhecimento *versus* objeto do conhecimento), demonstrando como é a escrita não conceitual do Zaratustra – portanto, o não-conceito, ao invés do conceito – que põe em obra suas concepções filosóficas acerca da realização da realidade: “Zaratustra priva o si mesmo de consideração científico-objetiva já pela *forma da comunicação*; em outras palavras, o si-mesmo não é demonstrado ou explorado indutivamente, mas sempre suposto. (...) Contudo, o si-mesmo não permanece mero fundamento místico, mas é apreendido indiretamente, uma vez que se distingue claramente do exemplar *Ich-Sein* [eu sou], do ‘caráter’ fixo”. (GIESZ. *Nietzsche, Existenzialismus und Wille zur Macht*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, s/d). Trata-se, no meu entendimento, de uma dica fundamental para leituras produtivas do Zaratustra e dos demais textos de Nietzsche, dos

a razão de todo o real, moralizando-o para controlá-lo; fora da impropriedade das convenções sociais, erguidas metafisicamente pela moral; fora da razão de todo mundo⁵, da concepção comum de realidade reproduzida pelo dogmatismo do rebanho⁶, incapaz de reconhecer que suas avaliações manifestam medidas de valor historicamente restritas, limitadas e relativas a certo modo de considerar o ser desde determinações situadas do dever ser.

Seguindo a indicação nietzschiana de que a metafísica opera no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões, lançando-as ao reino do mal a ser universalmente combatido pelas instituições formadoras dos valores comuns e controladoras do ser e do agir – religião, ciência, filosofia –, tratarei de abordar aqui o desmascaramento da metafísica produzido pela tematização das paixões em *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, tomo como base, sobretudo, o discurso “Das alegrias e das paixões”, ao qual outros também vêm se juntar.

quais não se deve exigir precisão conceitual e/ou coerência lógica, pois é para além dessa tradição que sua escrita aponta. Ninguém, em “sã consciência” – e, ironicamente, são os advogados da consciência que o fazem –, vai exigir calda de açúcar queimado a um confeito de receitas dietéticas... Espero que meus esforços de leitura desse tema, expostos mais adiante, tenham alcançado um desenvolvimento razoável, podendo ser aceitáveis para boa parte dos leitores que, por ventura, este trabalho venha a encontrar.

⁴ A expressão “sentido da terra”, apresentada já no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, acompanha a concepção extra-metafísica tematizada na nota anterior. Trata-se de uma estratégia da escrita nietzschiana para a superação da origem transmudana dos valores humanos e, conseqüentemente, para a afirmação da finitude como graça e fundo da liberdade humana. No §3 do prólogo, Zaratustra diz ao povo: “Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o super-homem seja o sentido da terra!’ Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não.” No discurso “Dos trasmundanos”, lê-se as seguintes passagens: “Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! (...) Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra!” (NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 12ª ed., 2003). Ao descer pela primeira vez da montanha na qual se retirou por 10 anos consecutivos, retomando assim o convívio com os homens, Zaratustra anuncia em praça pública que veio ensinar o “sentido da terra”, o amor ao âmbito terreno, contrariamente ao cultivo da eternidade cristã. Contrapõe-se, assim, à pregação de Jesus no início de Mateus, iniciada com o anúncio do reino dos céus. Ver, a esse respeito, Mateus, 5: 1-48, trecho em que Jesus inicia sua pregação ao povo, edificando uma série de valores que serão postos em cheque no discurso inicial de Zaratustra, dirigido aos homens no mercado.

⁵ *Assim falou Zaratustra*, “Das alegrias e das paixões”, p. 62.

⁶ Referência à Bíblia sagrada, João 10, 16, o termo rebanho é usado no prólogo de *Assim falou Zaratustra* para indicar a carência de sentido que marca, segundo Nietzsche, a vida do homem moderno, legislado que é por determinações idealistas. Rebanho é o termo usado por Zaratustra para designar a entrega do homem moderno a valores desvitalizantes, mediocrizantes, uniformizantes. Caracterizando-o como massa informe, acovardada, indiferenciada e indiferente à tarefa existencial da auto-superação, Zaratustra vê no homem moderno a tentativa desenfreada de fugir da condição temporal, limitada, finita, meta idealista perseguida com o amparo da ciência, da moral, da filosofia e da religião. O rebanho é constituído por integrantes que desconhecem o assenhoreamento de si, a decisão de avaliar e hierarquizar o real a partir de impulsos próprios: “Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio” (Prólogo, § 5).

Nesta dissertação pretendo mostrar como, a partir da reconstrução/recuperação extramoral dos elementos abalados pelo discurso da tradição, Nietzsche desmonta o núcleo central da metafísica⁷, todos ligados aos campos da sensorialidade, da instintualidade/pulsionalidade, da corporeidade. Portanto, oriento-me aqui pela posição de que não é destruindo-a, mas construindo no interior de seus limites um novo horizonte de nomeação/interpretação/realização, que Nietzsche implode a metafísica tradicional. Por inchaço, por inflação, por elevação da densidade, do volume, fragiliza suas paredes até o ponto de explodi-las.

Filosofar com o martelo é, simultaneamente à destruição, usar a ferramenta para construir⁸, ou, com maior exatidão, esculpir, imprimir formas⁹. Assim, por meio de uma escrita irreverente e avessa à produção acadêmica de uma história da filosofia de caráter explicativo, sintético, sistemático e didático, é ao modo de um sátiro dionisíaco¹⁰ – fantasiemos! – que Nietzsche adentra o castelo da metafísica e traz para o salão nobre o que estava aprisionado no calabouço – a suposta sujeira, o baixo ventre, a pedra no sapato: tudo que por dois milênios foi intensamente desvalorizado por uma supervalorizada negatividade.

Segue, portanto, um princípio manifestado por Zaratustra em “Das tarântulas”, quando dirige-se aos metafísicos, tipificados ali como pregadores da morte em busca de vingança contra a finitude, o tempo e seu “Foi assim”¹¹: “quero pôr à mostra os vossos

⁷ De modo geral, a metafísica é concebida por Nietzsche como “a postura segmentadora e hierarquizadora de dois mundos (um verdadeiro, inteligível, superior, e outro aparente, sensível, inferior), imbricada à colocação da dicotomia espírito puro/corpo, prefigurada em Platão e assumida sob outras roupagens conceituais por todo filosofar ulterior. Essa dimensão verdadeira, qualquer que fosse sua configuração, funcionava como fundamento (*Grund*), base prototípica de identidades e unidades” (ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/UIJUÍ, 2000, p. 91).

⁸ Ao considerá-lo como um canteiro de obras carente de uma planta ordenadora, Karl Jaspers parece não ter compreendido a construtividade do pensamento nietzschiano. Cf. MARTON, Scarlett. “A terceira margem da interpretação”. In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001, p. 213-51. Compreendendo a filosofia como atividade experimental, Nietzsche rejeitou o sistema filosófico e suas respectivas opiniões definitivas, concebendo seus escritos como registros de estados fisiológicos provisoriamente predominantes, jamais como última palavra acerca do que quer que seja. (Cf. MARTON, Scarlett. “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25, São Paulo, 2009, p. 72). Portanto, insisto nesse ponto, o pensamento nietzschiano esquiva-se, propositadamente, das demandas rigorosamente conceituais, como parece ser, entre tantas outras, a de Jaspers.

⁹ *Genealogia da moral*, II, §17.

¹⁰ Quero recordar que, pelo seu teor entorpecente, a flauta foi banida da cidade imaginada por Sócrates, Glauco e Adimanto, na *República* de Platão. Os instrumentos autorizados pelo trio são aqueles cuja sonoridade consideram mais simples e contida: para a cidade, a lira de Apolo e a cítara; para o campo, a siringa (Livro III, 399d-e).

¹¹ *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”, p. 172.

esconderijos; por isso vos rio em rosto a minha risada de escárnio.”¹² Um princípio caro à sua filosofia reza que nada deve ser jogado fora em função de falsos ideais.

Tudo o que a tradição destruiu e negou ao erguer e afirmar sua moral (o agir), sua lógica (o pensar), sua ciência (o saber) e sua religião (o esperar), Nietzsche reconstrói, agora em bases não transcendentais e não antropocêntricas; em bases, digamos, a-cêntricas – ou tragicocêntricas/apolo-dionisíacas. É, pois, a partir do restabelecimento de um sem número de elementos constitutivos da vida que o filósofo sobrecarrega o pensamento metafísico: expandindo-lhe as limitações, faz com que elas não sejam capazes de suportar o peso da leveza trazida por seu pensamento renovador, que, ao lado de outros dois oitocentistas – Freud e Marx – teria transformado as bases interpretativas *da e na* civilização ocidental¹³.

Contrária à tradição dualista – racionalista e subjetivista –, a filosofia de Nietzsche equipara vida e paixão, identificando na dimensão afetiva o motor da atividade humana, incluindo-se aí o pensamento. Assim como Apolo e Dioniso se dão como paixões, como impulsos artísticos da natureza efetivados no homem, o ódio, a cobiça, a ganância e todos os afetos condenados pelo cristianismo são humanos, demasiado humanos, de modo que cumprem papel fundamental na afirmação do si mesmo de cada homem, no incessante processo de tornar-se o que se é, motivo pelo qual jamais devem ser condenados pela moral dogmática, doutrinária, em cuja devoção à verdade Nietzsche identifica uma cega e aterradora passionalidade.

Pensando negar as paixões em favor do conhecimento conceitual-representativo¹⁴ – referido à racionalidade, à consciência –, os metafísicos divinizam a verdade,

¹² *Assim falou Zaratustra*, “Das tarêntulas”, p. 129.

¹³ Refiro-me aqui à famosa posição de Foucault em “Nietzsche, Freud e Marx”. Outra posição, também clássica e muitíssimo influente na hermenêutica da obra de Nietzsche, é a de Heidegger, para quem Nietzsche não ultrapassa, mas locupleta a metafísica cartesiana do sujeito (ver, por exemplo, o ensaio “A palavra de Nietzsche: Deus está morto”). Não obstante a fundamental importância do estudo de ambas as perspectivas, os necessários limites deste trabalho fazem com que eu não me ocupe delas, sendo o mesmo para outras posições canônicas, como a de Habermas, para quem Nietzsche retoma o criticismo kantiano e a de Wolfgang Müller-Lauter, para quem a filosofia nietzschiana funciona na dimensão da reflexão incessante, conflituosa e inconclusa, devendo ser tomada enquanto *via-a-ser*. No ensaio “A terceira margem da interpretação”, Scarlett Marton estabelece um panorama da recepção internacional de Nietzsche. Cf. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001, p 213-51.

¹⁴ Em *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*, Gilvan Fogel analisa a redução moderna do conhecimento à dimensão conceitual, considerando que, em suma, “tem-se que conhecer é rerepresentar através de conceitos, ou seja, é apreender e subsumir um certo domínio do real através de índices universais de apreensão, que assim se fazem igualmente verdadeiros (adequados) para cada um dos termos ou dos indivíduos componentes desse

impedindo-se, assim, a investigação acerca do valor da verdade, isto é, dos elementos que, para além do que poderia ser a natureza da verdade, fundamentam a relação que eles próprios, enquanto criadores de suas filosofias, têm com a verdade¹⁵. A perseguição às paixões é, pois, a paixão diretora dos metafísicos. Sintoma de uma pulsão dominante¹⁶, provém ela de ordens intransparentes, inconscientes, afetivas, apaixonadas.

Com isso, Nietzsche demonstra haver, na origem da filosofia tradicional, um grande esquecimento, uma inconsciência, ou, na pior das hipóteses, uma fraude absurda, diante da qual o mais honesto lhe parece ser avaliar os valores/interpretações da tradição (fundamento, verdade, unidade) desde o perspectivismo afetivo/fisiológico inaugurado por ele no século XIX sob os rótulos de genealogia, método genealógico e filosofia histórica. É preciso se lembrar desse esquecimento para que a vida não seja regida pelas despotencializadoras ilusões transcendentais dele decorrentes. Então, fugindo tanto da égide idealista das essências eternas, como do empirismo, do ceticismo e do criticismo, Nietzsche aplica o método histórico-genealógico – que consiste na investigação acerca do valor dos valores, isto é, “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”¹⁷ – para mostrar a verdade acerca das paixões na filosofia – nas palavras de Patrick Wotling, “o fosso entre o olhar teórico e a prática efetiva” dos filósofos¹⁸. Na medida em que são as paixões/pulsões que avaliam, conhecem, interpretam, interessa saber que afetos formam os valores postos em questão. Fica desacreditado, então, o maior dos artigos de fé da metafísica, a maior de suas certezas imediatas, isto é, a suposição de que a realidade e o que é inquestionavelmente real se dão a partir da oposição entre dois âmbitos de realização supostamente

domínio de realidade em questão”. (FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí (RS): Editora Unijuí, 2003, p. 53-4).

¹⁵ Cf. *Além do bem e do mal*, § 1: “Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à verdade? –”

¹⁶ Intitula-se “Em que medida as interpretações de mundo são sintomas de uma pulsão dominante” o § 677 de *A vontade de poder*, no qual Nietzsche afirma uma comunidade entre as considerações de mundo artística, científica, religiosa e moral: cada uma delas aspira, igualmente, um total domínio sobre as outras.

¹⁷ *Genealogia da moral*, Prólogo, §6.

¹⁸ Cf. WOTLING, Patrick. “As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche”. In: MARTON, Scarlet (org). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009, p. 98. Neste ensaio, Wotling mostra em que medida Nietzsche foge do dualismo intrínseco à tradição filosófica a partir da concepção de que filosofar é avaliar desde investimentos afetivos não-conscientes. Deste modo, não satisfaz a Nietzsche uma defesa das paixões contra a razão, a o modo, por exemplo, do empirismo humeano, pois isso não passa de uma sensibilização do fundamento que mantém o dualismo paixão-razão. Assim, Nietzsche não inverte o platonismo, mas cria uma alternativa a ele, ao demonstrar que a racionalidade provém da afetividade. Num fragmento póstumo citado por Wotling (p.93), Nietzsche afirma que “Os pensamentos são signos dum jogo e dum combate de afetos: sempre estão ligados às suas raízes ocultas” (XII, 1[75]).

autônomos, distintos e livres um do outro: aquele em que se inscreve o pensar, ou seja, a atividade racional com vistas ao que é objetivo, necessário, universal e, portanto, da ordem do conhecimento neutro, imparcial e verdadeiro e aquele em que se inscreve o sentir, ou seja, a manifestação dos fenômenos subjetivos, particulares, singulares, contingenciais, passionais e, portanto, da ordem das afecções parciais e falsificadoras.

Lançando por terra todo o auto-engano encontrado na base do discurso tradicional, responsável pela implementação do ídolo da neutralidade como pressuposto do conhecimento, Nietzsche traz à tona uma avaliação inconveniente aos “realistas” em geral – não só aos de seu tempo –, pretensamente detentores de um acesso adequado àquilo que chamam de realidade, considerada como coisa extensa, dada, autônoma, incondicionada, enfim, objetiva. Os “realistas” aos quais se dirige Nietzsche são aqueles que cultivam a preocupação metafísica/ontológica acerca da pré-determinação conceitual da essência da realidade. Uma vez que a tomam como substância estática, não lhes ocorre que ela seja valoração afetiva, isto é, que se dê, que se origine, que comece, sempre novamente, sempre aberta ao vir a ser, aos modos de ser possíveis, às perspectivas¹⁹, sempre um *como*, sempre condicionada a experiências, afetos e relações diversas. Objetividade, pois, já é passionalidade:

Aos realistas. – Vocês, homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, vocês chamam a si próprios de realistas e insinua que, tal como lhes aparece o mundo, assim ele é realmente: apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó queridas imagens de Sais! Mas também vocês, no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados e obscuros, se comparados aos peixes, e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado? – e o que é “realidade” para um artista apaixonado? Vocês ainda levam e andam às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados! Sua sobriedade é ainda impregnada de uma oculta e inextinguível embriaguez! O seu

¹⁹ Acerca da noção de perspectivismo, Gilvan Fogel considera que “tudo quanto é e há, é e há à medida que *já é* ou *já está* articulado num interesse, isto é, num modo de ser, que também se denomina perspectiva, uma vez que é nesse e desde esse (tal ou qual seja) ‘inter-esse’ que o que é e há se mostra, aparece, *faz-se visível*. Perspectiva – *perspicere* – fala do elemento, do *médium* como o lugar de instauração ou a instância do fazer-se visível – ser-aparecer. Pois bem, assim é *porque* interesse, perspectiva (abertura) *já é também e necessariamente experiência*, quer dizer, afeto, patos, disposição ou humor. Todas estas palavras, mas suas diversas e diferentemente moduladas conotações, estão falando de uma mesma coisa, estão anunciando as reverberações de um único e mesmo fenômeno: o começo, *arché*. (FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí (RS): Editora Unijuí, 2003, p. 46-7).

amor à “realidade”, por exemplo – como é velho, antiquíssimo! Em cada impressão, em cada sensação há um quê desse velho amor: e igualmente alguma fantasia, um preconceito, uma desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa mais contribuíram para tecê-la.²⁰

O elemento diferencial do pensamento nietzschiano está em levar às últimas conseqüências o questionamento do valor dos valores (genealogia)²¹ produzidos pela metafísica. Sua filosofia, fatalmente herdeira da tradição filosófica, impõem-se como marco reorientador do pensamento ocidental, na medida em que, pela primeira vez na história, promove o abandono da busca pela verdade em favor da busca pela verdade da busca pela verdade, movimento que termina por identificar uma paixão específica – o medo – como impulso diretor da ascese em torno da verdade. Assumida como finalidade absoluta da existência humana, a busca da verdade – na acepção de determinação de essências imutáveis (coisa em si) – foi movida, ao longo da tradição, por disputas homéricas em torno do que seria o método realmente adequado à sua apreensão. Tornada assim tão tácita – dirá Nietzsche – deixou de ser pensada e questionada, sendo assumida pelos mais diferentes filósofos como tendência natural do homem, sem que isso os levasse à compreensão de que suas crenças tinham o poder performativo de engendrar/inventar (mentir²²) uma determinada concepção de humanidade e não a única humanidade possível.

Nietzsche põe em xeque a operação central da metafísica, concentrada na cisão, ao mesmo tempo ontológica (a questão do ser) e moral (a questão do dever ser), da realidade em uma dimensão sensível e uma inteligível, movimento que tem como conseqüência a hipertrofia da intelectualização – donde Zaratustra cunha a expressão “aleijado às avessas”²³ – e, respectivamente, a des-sensualização, a atrofia da sensorialidade (fragmentação filosófica da existência humana que produz em Zaratustra a consideração de que o homem moderno se traduz em “fragmento, enigma e cruel acaso”²⁴). Sua virada, no que diz respeito à consideração das paixões, está no descolamento da tradição, empreendido a partir do deslocamento da paixão para o plano ativo da hierarquização, da avaliação e da interpretação concernentes a toda forma de

²⁰ *A gaia ciência*, § 57.

²¹ *Genealogia da moral*, “Prólogo”, §§ 3 e 6.

²² Cf. *A gaia ciência*, § 157 e respectiva nota do tradutor Paulo César de Souza, de número 53 (São Paulo: Companhia das Letras, 2001).

²³ *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”.

²⁴ *Idem*, *ibidem*.

vida: “Somente pelo avaliar há valor: e sem o avaliar a noz da existência seria oca”, diz Zaratustra em “Dos mil e um fitos”, deixando clara sua consideração do valor em sentido verbal, como movimento, dinâmica e ação, e não como substantivo, substância estática, isto é, como essência imutável. Existir, portanto, é avaliar, o que pressupõe movimento constante de deixar ser e fazer ser o poder ser.

Patrick Wotling considera que “no universo nietzschiano existe apenas a processualidade: a realidade do valor é a avaliação, o processo de apreciação interpretativa própria de um vivente”²⁵, o que tira o valor da esfera da representação filosófica e o transfere para a dimensão do “vivente que constantemente dá forma a seu universo a partir de preferências fundamentais”²⁶, configuradas afetivamente. Portanto, no pensamento nietzschiano a afetividade não é passiva, mas ativa, caracterizada pela espontaneidade que a tradição conferiu com exclusividade ao âmbito racional. Em Nietzsche é o afeto que interpreta e julga, mas a ação de julgar, nesse caso, não pode ser confundida com a reflexão teórica, que, segundo vimos, é para Nietzsche igualmente apaixonada.²⁷ Avalia-se e julga-se de corpo inteiro, globalmente, desde o todo da existência, desde a fundamental imbricação entre consciência e inconsciência, racionalidade e pulsionalidade e não por meio de faculdades que representariam fragmentos do todo.

Exposto o recorte conceitual do trabalho, esclareço que busquei aqui uma aproximação das transvalorações empreendidas pela perspectiva afetiva e antimetafísica desde a qual Nietzsche considera a possibilidade/necessidade de efetivação do si mesmo, do ser próprio – contra a moral metafísica de rebanho –, colocando em caso algumas figuras capitais de *Assim falou Zaratustra*, tais como *virtude*, *corpo*, *fisiologia*, *vontade de poder* e *solidão*, o que se verá a seguir.

²⁵ Cf. WOTLING, op. cit., p. 102.

²⁶ Idem, ibidem.

²⁷ No artigo citado, Wotling observa que não há, em Nietzsche, nenhuma consideração causal em torno das paixões. Acerca da atividade avaliadora da paixão, anota: “Há na vida do pensamento um vaivém permanente que poderia ser designado de reversibilidade entre paixões e avaliações, ou ainda, um jogo no qual uns e outros estão sempre interagindo. O afeto produz avaliação, que, por sua vez, fixa ou modifica o sentimento das coisas. Se há o primado da afetividade, é enquanto ela é avaliadora; se há o primado do valor, é enquanto ele é trabalhado pela afetividade. Não é à toa que Nietzsche, tão empenhado em modificar nossas maneiras de pensar, se recusa aqui a construir um processo linear e unívoco que identifique um pólo-causa e um pólo-efeito para ressaltar a **estranha interpenetração do axiológico e do afetivo** (p. 106, grifo meu). Segundo o Dicionário Online de Português, na física emprega-se a noção de reversibilidade para identificar fenômenos nos quais o efeito e a causa podem ser invertidos (Acesso em 29/06/2011: <http://www.dicio.com.br/reversivel/>).

1.2 Quem é o virtuoso nietzschiano?

Zaratustra trata o tema da virtude no sentido extra-moral apanhado por Nietzsche em Maquiavel²⁸, exposto da seguinte forma em *Ecce homo*, por ocasião de um inusitado confronto entre teologia e nutrição:

Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo, até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar!... De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que de qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù*, no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?”

Neologismo criado por Nietzsche, *moralina*²⁹ indica o modo decadente da tradição platônico-cristã produzir a virtude desde o combate ascético às paixões, determinando assim que bom é o homem inofensivo, não ameaçador, que não causa temor ao outro³⁰. Trata-se, na perspectiva nietzschiana, de uma avaliação tipicamente escrava, originada na negação ressentida do senhor, cuja força atemoriza. Incapacitado de afirmar a luta contra o tipo³¹ nobre, o tipo escravo espiritualiza os valores, substituindo as noções de bom e ruim, no sentido de apto e inapto, pelas de bom e mau, no sentido de beato/inofensivo e herege/ofensivo.³² Se, do ponto de vista guerreiro/aristocrático, “bom” era o valor atribuído a características como a nobreza, a beleza e a felicidade, do ponto de vista espiritual/religioso, “bom” torna-se qualidade do fraco, baixo, pálido, pobre, miserável, piedoso, infortunado, sofredor, submisso, oprimido, pisoteado, ultrajado, manso, medíocre, doméstico, insosso, doente.³³

Em nossa experiência cotidiana, isso pode equivaler ao tipo “bonzinho”, caracterizado, geralmente, por uma mansidão que, diante da mediocridade e da falta de charme (poder de imantação) preponderantes, não chega a redimir, mas acaba salvando a figura do desprezo completo. Talvez esse sentido de impotência, de ausência de força e vigor

²⁸ Em consonância com *Ecce homo*, a compreensão de *virtù* aparece também n’*O anticristo*, § 2.

²⁹ Cf. *Ecce homo*, nota do tradutor de número 17.

³⁰ *Genealogia da moral*, I, § 13.

³¹ Pretendo, com a introdução da noção de tipo, desvincular os termos “nobre” e “escravo” do registro estritamente socioeconômico, no qual nosso senso comum os inscreve imediatamente.

³² Essa inversão é tematizada na primeira dissertação de *Genealogia da moral*, intitulada “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”.

³³ *Genealogia da moral*, I, §§ 9, 10, 11, 13, 14; *O anticristo*, §§ 1, 3, 5, 7.

possa contaminar o ambiente com aquele sentimentalismo do qual André Gide extrai a afirmação de que os belos sentimentos produzem a má literatura, o que Heidegger³⁴, parodiando o escritor francês, estende à filosofia, numa direção que vai ao encontro da avaliação nietzschiana da filosofia tradicional.³⁵

A rebelião moral dos escravos, com sua nova tábua de virtudes, faz com que a fraqueza do mundo antigo se torne bondade no mundo judaico-cristão.³⁶ Na psicologia beata do senso comum, a virtude está na fuga das paixões, tomadas como tentações. Visto desde a moral escrava/ressentida, forte é o beato, que nega a força de seus afetos em obediência a normas gregárias pretensamente integradas a uma transcendentalidade eterna.

Por meio de elaboração distinta, mas em idêntica direção, já no § 4 do “Prólogo”, Zaratustra toma a virtude como força e tendência para o movimento de luta pela auto-superação, isto é, como elemento contrário à inércia inerente à conservação perseguida pelo homem de rebanho da tradição, pelo tipo humano para o qual virtuoso é o pecador penitente³⁷.

Naquele ponto da trama, mal chegado à cidade, depois de uma década isolado na montanha, Zaratustra anuncia o super-homem à multidão desconhecida, reunida na praça do mercado. Estacionado ali, põe-se a discursar e declara seu amor por aqueles “que não sabem viver senão no ocaso”³⁸, pois assim se lançam na dinâmica de retorno à fonte do poder ser, isto é, na origem da auto-superação de si mesmos – dinâmica que será, mais à frente, no discurso “Do superar a si mesmo”, o auto-declarado modo de ser

³⁴ Ver a introdução da conferência “Que é isto – a filosofia?” (Coleção Os Pensadores).

³⁵ Quero comentar que minha experiência social inclui um tipo assim, que na posição substantivada aparece como “o bonzinho”, tratando-se de figura/tipo independente do status socioeconômico. No modo adjetivo, geralmente atribuímos o termo – inserido, no caso, depois de uma partícula adversativa – àqueles que queremos defender ou acolher, não obstante sua completa ausência de traços distintivos e singularizantes: “ah..., mas é bonzinho”. O “bonzinho”, portanto, é aquele que não pesa, não grafá, não constitui o corpo de uma assinatura própria; é como se não interferisse na plasticidade da co-existência. “Não fede nem cheira”, diz o jargão popular. Não se trata do generoso ou do solidário, mas de alguém que se anula por covardia e temor de afirmar as forças que obrigam a plasmar, a dar formas, a realizar a realidade. É claro que ninguém se comporta assim desinteressadamente, de modo a não visar resultados; ou seja, há, nesse tipo, como em qualquer outro, a acomodação em certo movimento de manutenção da existência. O caso é que sua fisiologia talvez tenda mais à conservação do que à superação/expansão. Mas, à luz da concepção nietzschiana de vida como vontade de potência, também ele pretende dominar, e daria tudo para que sua apatia se tornasse regra geral...

³⁶ *O anticristo*, § 17.

³⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, IV, § 2.

³⁸ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 4.

da vida. Portanto, esvaziando o sentido da moral como instituição do virtuoso, Zaratustra assim fala da virtude para a multidão:

Amo aquele que ama sua própria virtude: porque a virtude é vontade de ocaso e uma flecha do anseio.

Amo aquele que não guarda para si uma só gota de espírito, mas quer ser totalmente o espírito da sua virtude: assim transpõe como espírito, a ponte.

Amo aquele que da sua virtude faz o seu próprio pendor e destino: assim, por amor à sua virtude, quer ainda e não quer mais viver.

Amo aquele que não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude do que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra ao destino.³⁹

O amor de Zaratustra dirige-se, então, àquele que: 1) ama a virtude como força do ser próprio, que quer perecer para se auto-superar; 2) reconhece e ausculta sua própria fisiologia⁴⁰ como princípio e fundamento, agenciando o aparelho intelectual a favor

³⁹ Idem, *ibidem*.

⁴⁰ O termo fisiologia designa em Nietzsche o âmbito de efetivação/funcionamento/relacionamento das forças vitais conformadoras do que se estrutura organicamente: se têm boa vazão, favorecem o crescimento na direção da maior potência, se são obstruídas, promovem cansaço, desânimo, desistência e fraqueza para seguir em que direção for. “(...) o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo.” (Nietzsche apud MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 31) Em “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica” (Cadernos Nietzsche, n. 6, p. 11-30, 1999), Wolfgang Müller-Lauter aborda o tema capital da fisiologia, chamando a atenção para a equivocidade do termo: “*Em primeiro lugar*, Nietzsche segue o uso da palavra ‘fisiologia’ feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis, a esse respeito. Embora lhe faltassem conhecimentos especializados das ciências da natureza, procurou, com ajuda de sua consciência dos diferentes problemas metodológicos, responder de algum modo questões básicas relevantes do ponto de vista teórico-científico, cuja importância até agora não se apreciou o bastante. *Em segundo lugar*, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto-compreensão, dos ocultamentos ‘ideais’ taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. Posso observar apenas que as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de ‘fisiologia’ e que, levado por elas, tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais. Estes últimos levam à *terceira determinação* de ‘fisiologia’ em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam-se suas respectivas força e fraqueza. De acordo com considerações tardias de Nietzsche, também os ‘macroprocessos’ sociais determinam-se fisiologicamente. Assim ‘a civilização acarreta o *declínio fisiológico de uma raça*’; aí se questiona a corrupção da maioria dos homens em seu caráter fisiológico.” (Ver p. 21-2). Já Scarlett Marton, em “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca” ” (Cadernos Nietzsche, n. 25, p. 53-81. São Paulo, 2010), faz ver, em primeiro lugar, que Nietzsche jamais se filiou ao uso cientificista/positivista que a medicina de sua época – representada, na Alemanha, pela Sociedade Médica de Berlim – dava ao termo fisiologia. Romancistas da época, como Balzac e Zola, não teriam escapado da reprodução dessa perspectiva: “Marcada pelo espírito positivista da época [a fisiologia] julga que no organismo atuam apenas forças físico-químicas, forças essas redutíveis às de atração e repulsão. Convertendo fenômenos psíquicos a fatos orgânicos, opera por reducionismo, quando não por mera supressão.” (p. 56) Em segundo lugar, observa, citando Canguilhem, que a concepção mais recente de fisiologia a distingue da biologia já em seu âmbito científico: “Canguilhem esclarece, sendo a vida uma ‘polaridade dinâmica’ entre normal e patológico, a fisiologia elege um objeto, ‘cuja constância relativa é talvez mais precisamente adequada a dar conta dos fenômenos, que são apesar de tudo flutuantes, de que se ocupa o fisiólogo’. Distingue-se assim [a fisiologia] da biologia entendida como estudo de constantes ou invariantes, ‘codificadas e tidas convencionalmente por normas, num momento definido do saber fisiológico’ (...). Se ambas partem da distinção entre orgânico e inorgânico, a fisiologia, ao contrário da biologia, acolhe a mudança e se interroga sobre o ser vivo enquanto um todo.” (p. 57). Por último, a autora mostra que Nietzsche “não se limita, em sua obra, a afirmar que os processos psicológicos teriam base neuro-fisiológica; procura, antes, suprimir a distinção entre fisiologia e psicologia” (p. 64).

dela; 3) se determina, quanto ao que é da vida e ao que é da morte, desde a assunção e a afirmação de sua própria força; 4) quer e pode afirmar e cultivar a sintonia com a própria força, que origina, governa, comanda e intensifica o ânimo e a disposição criadora das paixões, dos impulsos, dos instintos, isto é, do corpo; 5) não cospe contra o vento, alimentando assim a máxima unidade, coesão, concentração e hierarquização possível, longe da fragmentação, do enigma, do horrendo acaso⁴¹, longe da anarquia dos instintos.

Em *Crepúsculo dos ídolos* (“Os quatro grandes erros”), a virtude é pensada fisiologicamente, isto é, transvalorada do plano moral-subjetivista para o fisiológico:

A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo – eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto – primeiro exemplo de minha “tresvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, *tem* de realizar certas ações e recebeia **instintivamente** outras, ele carrega a ordem que representa **fisiologicamente** para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade... Vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude; **a virtude mesma é, isto sim, essa desaceleração do metabolismo que, entre outras coisas, tem por consequência uma vida longa, uma prole abundante (...)**.⁴² (grifos meus).

Em termos exclusivamente corpóreos, a virtude é aqui considerada como boa constituição fisiológica, com boa/feliz/plena saúde – nos termos específicos do vocabulário nietzschiano, “grande saúde”⁴³ –, como organismo forte, que vingou, ou seja, que se tornou capaz de assumir e cumprir sua destinação vital, tornando-se, com justeza, o que é. Desrazão, nesse caso, significa a submissão a ordens e mandamentos alheios ao modo de ser do próprio corpo.

⁴¹ Fragmento, enigma e horrendo acaso são os termos usados por Zaratustra no discurso “Da redenção”, para caracterizar o homem de sua época, ao qual também se refere, em outras passagens, como último homem, pregador da morte, desprezador do corpo, aleijado às avessas etc.

⁴² *Crepúsculo dos ídolos*, (“Os quatro grandes erros”), § 2.

⁴³ Em *Ecce homo* (“Assim falou Zaratustra”, § 2), a noção de grande saúde é apresentada por Nietzsche como o pressuposto fisiológico de Zaratustra. O filósofo dedica ao tema o §382 de *A gaia ciência*.

Diante dessa perspectiva, completamente alheia à estrutura *sujeito versus objeto*, tomada como princípio de realidade na filosofia moderna, a declaração de amor proferida por Zaratustra pode gerar um certo incômodo, decorrente, sobretudo, de dois fatores: a incerteza inicial quanto ao sentido do termo desejo (estaria ele sendo usado em sua corriqueira acepção psicológica?) e a aparência de que preferir a unidade da virtude poderia já ser o postulado de um apaziguamento inercial do devir, do processo de vir a ser o que se é. Como compreender Zaratustra, então, quando declara amar aquele que não deseja ter muitas virtudes? Se a virtude é tomada por Nietzsche como força corpórea, e o corpo é um campo de luta entre impulsos variados, o que significa ter uma virtude só? Há, nesse âmbito, espaço para o desejo? É inquestionável que, em se tratando da filosofia nietzschiana, a princípio soa mal, parece estranho e incoerente a sugestão de que caberiam aqui as idéias de desejo e de placidez, isto é, a pretensão de que um impulso causal poderia tanto engendrar uma força quanto apaziguar a ocorrência de toda e qualquer outra força que viesse a se impor, resistindo e buscando para si o domínio do todo.

De fato, se entendidas no sentido do livre arbítrio, ambas as idéias saem completamente do trilho desenhado pelo pensamento nietzschiano. Afinal, na medida em que a força é o que se efetiva, isto é, a própria efetivação, a ação (de ser o que está sendo), ela jamais poderia estar inscrita na ordem da intencionalidade, baseada na crença de que há, para cada ação, um agente. Esse preconceito, ensina Nietzsche, foi produzido pela moral do homem comum (oprimido, pisoteado, ultrajado), como estratégia para abolir, pela imputabilidade, a moral dos senhores:

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 petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente.⁴⁴

⁴⁴ *Genealogia da moral*, I, § 13. Ver também o § 481 da antologia *A vontade de poder*: “O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese.”

Está claro, portanto, que para Nietzsche a força se move no sentido dela mesma, de sua própria obra/operação/efetivação/essencialização, afirmando o tornar-se aquilo que propriamente é. A força interpreta a totalidade do ente segundo a meta de seu íntimo poder; assim ela atua, não podendo deixar de atuar. Nesse sentido, força e poder (*dinamis*) são o mesmo, constituem o peso, a direção configuradora da ação, compreendida como resultado da luta incessante de impulsos diversos que buscam se impor e dominar uns aos outros.

Sempre de acordo com as resistências que uma força procura para se assenhorear delas, há de crescer a medida dos insucessos e fatalidades provocados por este fato: à medida que toda força só pode descarregar-se no que resiste, é necessário que em toda ação haja um *ingrediente de desprazer*. Todavia, esse desprazer age como estímulo da vida e fortalece a *vontade de poder!*⁴⁵

Nessa direção, recordemos a famosa fábula nietzschiana, elaborada no § 12 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*: a águia não é devoradora de cordeiros porque decidiu subjetivamente devorar cordeiros, mas porque é essa a força que a constitui. Não cabe, aqui, querer ou deixar de querer, no sentido psicológico de estar ou não com vontade, isto é, de voluntariosamente desejar ou não.

“Querer” não é “desejar”, aspirar, ansiar: destes se destaca pelo *afeto do comando*. (...) Pertence ao querer que *algo seja mandado* (– com isso não se diz, naturalmente, que a vontade seja “efetuada”). Aquele *estado de tensão* universal, em virtude do qual uma força aspira por desencadear-se, – não é nenhum “querer”.⁴⁶

Diante de tal concepção – claramente marcada por sinais anti-subjetivistas e cosmológicos (“*estado de tensão* universal”) –, torna-se absurdo pensar na possibilidade moral de ações originadas de um princípio alheio ou superior à batalha das forças, a ponto de determiná-la exteriormente.

Não se concebem, pois, ações em oposição a impulsos tão decisivos, dominantes, predominantes, enfim, determinantes do ser próprio de cada vivente, uma vez que não cabe ao vivente arbitrar subjetivamente sobre os impulsos, sobre o mover-se. Por isso, a

⁴⁵ *A vontade de poder*, § 694.

⁴⁶ *A vontade de poder*, § 668.

desnaturalização moral dos instintos, pedra de toque da tradição platônico-cristã, é para Nietzsche o maior malefício já imposto à humanidade, um castigo ironicamente oriundo do impulso de crueldade contra si mesmo cultivado pelo homem, pois não só do sofrimento alheio se produz a crueldade: “há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido religioso (...) ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo*.”⁴⁷

Nietzsche insiste no tema, ao produzir, n’*O anticristo*, sua radiografia do Ocidente: “(...) cristão é certo instinto de crueldade contra si mesmo e contra os outros; o ódio aos que pensam de outra maneira; a vontade de perseguir.”⁴⁸ Ou seja, o “animal feroz e cruel” que “as épocas mais humanas se orgulham de haver subjogado” não se retirou da constituição do homem moralmente domesticado. Pelo contrário, a quase totalidade daquilo que se toma por culturalmente mais elevado “se baseia na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou.”⁴⁹

Na medida em que compreende a condenação das paixões e das tendências viscerais de cada corpo como o cerne das morais produzidas pela metafísica ocidental, Nietzsche abre o campo semântico de seu discurso transvalorador para a consideração de que uma intensa sintonia com os próprios instintos – isto é, a sorte de não ter os instintos anarquizados pela metafísica, que engendra no homem ocidental um querer de impossível realização, despotenciando-o – funda o desejo pela força que mais fortemente se impõe em dada configuração, a partir de uma luta incessante com outras forças atuantes, o que afastaria “desejo” por virtudes/forças variadas. Não é, portanto, um “eu” uno, dado, constituído previamente, o que produz o “desejo” por certo impulso. A idéia geral de que na subjetividade está o profundo ser do homem, e de que esse ser se estrutura como unidade é, à luz da vontade de poder nietzschiana, completamente sem propósito. Essa unidade não passa de uma precipitada imagem conceitual da consciência, nada mais. Ao contrário, pois, de um desejo causal, é a efetivação da

⁴⁷ *Além do bem e do mal*, § 229.

⁴⁸ *O anticristo*, § 21.

⁴⁹ *Idem*, *ibidem*.

disputa entre impulsos, impossibilitada de se ocultar, o que produz o “eu” desejante, como parece pensar Ricardo Reis:

Cada um cumpre o desejo que lhe cumpre,
 E deseja o destino que deseja;
 Nem cumpre o que deseja,
 Nem deseja o que cumpre.
 Como as pedras na orla dos canteiros
 O Fado nos dispõe, e ali ficamos;
 Que a Sorte nos fez postos
 Onde havemos de sê-lo.
 Não tenhamos melhor conhecimento
 Do que nos coube que de que nos coube
 Cumpramos o que somos.
 Nada mais nos é dado.⁵⁰

Desse modo, desejar muitas virtudes já é estar sob a égide da anarquia dos instintos. Simultaneamente, não deseja a variedade aquele que não se encontra anarquizado. Ter uma só virtude significa estar plenamente dirigido pela força mais forte, mais impositiva, mais justa, mais natural, isto é, pela tendência mais própria a cada um, em certo tempo e certo espaço, a ponto dela subsumir, na luta⁵¹, todas as outras, governando-as. Fica desmontada, pois, qualquer possibilidade de afirmação da vontade livre, de um “eu”, um “‘sujeito’ indiferente”⁵², um monarca absoluto⁵³, central, voluntarioso e transparente, que escolhe e arbitra livremente sobre o curso de sua existência. A posição de Nietzsche é contrária a essa, cultivada pela tradição:

⁵⁰ Ricardo Reis, “Cada um”, *Odes* (<http://www.revista.agulha.nom.br/fp434.html>, acesso em 28 de janeiro de 2010).

⁵¹ *A vontade de poder*, § 656: “A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado. – Se essa incorporação não vingar, então provavelmente se arruína a configuração (...)”. Assim, é certo dizer que o exercício da vontade de poder, dependente de resistências, impõe a necessidade de luta incessante, donde resultam configurações possíveis do real.

⁵² *Genealogia da moral*, I, § 13.

⁵³ Em um fragmento póstumo, Nietzsche afirma: “É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. É preciso, porém, encarar ‘o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade *do* sujeito)”. (apud MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 31)

Noutro tempo concedia-se ao homem o “livre arbítrio”, como um dote de ordem superior; na actualidade arrebatámos-lhe até a vontade, no sentido de que já não é permitido entender por isso uma faculdade. **A antiga palavra “vontade” não serve senão para designar uma resultante, uma espécie de reacção individual, que, necessariamente segue uma série de incentivos em parte contraditórios, em parte concordantes;** – a vontade não “opera”, não “move”...⁵⁴ (grifo meu).

Fugindo também de um pensamento fatalista, o filósofo compreende que a atividade de cada homem em relação a seu destino está circunscrita à decisão de afirmar ou negar aquilo que se lhe apresenta, e à repetição do que lhe faz bem. “A fórmula de minha felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma *meta*...”⁵⁵

Uma tal intimidade, uma tal boa vontade consigo mesmo é o que, segundo Nietzsche, a tradição tentou incansavelmente impedir. Assim, é a tarântula metafísica que, inoculando seu veneno, faz desejar muitas virtudes, virtudes impossíveis, virtudes ausentes do si mesmo, virtudes idealizadas, irrealizáveis. Para Nietzsche, a idealização normatizadora da existência, procedida pela moral dos metafísicos, subtrai do homem suas forças, na medida em que lhe impõe afetos impessoais, prescritos uniformemente para todos, desprovidos, portanto, de qualquer “necessidade interior”⁵⁶. Contrário à espiritualização da virtude, é na ordem do corpo e da saúde que Nietzsche instala o termômetro do bem. O que importa, efetivamente, é que cada um considere, nas ações sofridas e experimentadas, os fatores que favorecem a própria performance, isto é, o que traz destreza, habilidade e fluência para o movimento expansivo da vontade de poder, no enfrentamento – ao mesmo tempo prazeroso e desprazeroso – de toda ordem de obstáculos e resistências.

O homem forte, poderoso nos instintos de uma forte saúde, digere seus feitos quase como digere as refeições; não recusa mesmo uma comida pesada: mas, no principal, é um instinto incólume e rigoroso que o conduz a não fazer nada que o contradiga, assim como não come algo que não o agrade.⁵⁷

⁵⁴ *O anticristo*, § 14.

⁵⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, I, 44 e *O anticristo*, § 1.

⁵⁶ *O anticristo*, § 11.

⁵⁷ *A vontade de poder*, § 906.

Assim, por seu poder patologizante, Nietzsche condena com veemência o “castracionismo”⁵⁸ tradicionalmente aplicado pela Igreja⁵⁹ às paixões (sensualidade, orgulho, avidez de domínio, cupidez, ânsia de vingança)⁶⁰. Em sua concepção, vida e paixão coincidem: “atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz”⁶¹, o que configura, imediatamente, decrepitude e despotenciação: “A própria vida é para mim o instinto do crescimento, da duração, da acumulação de forças, de *potência*; onde falta a vontade de poder, existe degeneração”.⁶² Na semântica nietzschiana, portanto, reúnem-se vida, paixão/afeto e vontade de poder, pois “a *vontade de poder* é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas (...)”⁶³.

A hostilidade da tradição ocidental às paixões é, na avaliação do filósofo, uma das formas mais eficazes de enfraquecimento do homem. De um modo que, não fosse a base fisiológica, se confundiria com o domínio kantiano das inclinações⁶⁴, Nietzsche defende a capacidade humana de “*não* reagir a um estímulo”⁶⁵, de “impor-se moderação”⁶⁶ e de renunciar ao seu “diabo”⁶⁷. Ou seja, ao tentar violentamente varrer para debaixo do tapete elementos que não se deixam ocultar, o obscurantismo da Igreja atropelou a necessária operação das paixões na vida do homem, preferindo, ao esforço para lidar com elas, sua culpabilização. Segundo antigo ditado popular, isso desastrosamente equivaleu a “tapar o sol com a peneira”.

Numa perspectiva alheia à idealização da natureza humana, Nietzsche afirma a periculosidade das paixões, compreendendo que aí está o poder tonificante, formador, configurador apresentado por elas. Em sua avaliação, uma tal característica jamais poderia ter motivado seu endereçamento às masmorras do pensamento ocidental.

⁵⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, V, 1.

⁵⁹ Lembremo-nos de que no “Prefácio” de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que “cristianismo é platonismo para o povo”, numa referência explícita à fundamentação que os primeiros teólogos cristãos buscaram em Platão.

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

⁶¹ Idem, *ibidem*.

⁶² *O anticristo*, § 6.

⁶³ *A vontade de poder*, § 688.

⁶⁴ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define que o homem é livre quando pode agir racionalmente, de acordo com o critério da universalidade garantida pelo imperativo categórico, sem se deixar influenciar minimamente pelas inclinações sensíveis. Em *A religião nos limites da simples razão*, defende a luta entre os princípios bom e mau, definindo a virtude como resistência contra obstáculos.

⁶⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, V, 2.

⁶⁶ Idem, *ibidem*.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se “espiritualizam”. (...) *Aniquilar* as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais...⁶⁸

Portanto, assim como a questão nutricional é para Nietzsche imensamente mais importante do que toda a teologia, muitíssimo mais importante do que permitir que os valores cheguem de cima para baixo, de fora para dentro, é, para Zaratustra, lançar-se na fluência da própria angústia pelo tempo necessário ao surgir do auto-reconhecimento. “Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto!”⁶⁹ Fundamental no pensamento de Nietzsche, a questão vai reverberar no *Crepúsculo dos ídolos*, como uma espécie de conselho aos que querem conquistar a confiança exigida por Zaratustra: “Colocar-se apenas em situações em que não se pode ter virtudes aparentes, em que, como o funâmbulo sobre uma corda, ou se cai ou se fica em pé – ou se escapa...”⁷⁰ Aqui, para além do bem e do mal, Nietzsche evoca situações limite, nas quais a abstração anti-instintiva da moral platônico-cristã perde inteiramente o sentido, ou, com seu espírito de peso, prejudica demasiadamente. Trata-se, na verdade, de uma questão primária da física: na corda bamba, o que vale é a leveza – para que, preferencialmente, se possa até flutuar. “Todo abismo é navegável a barquinhos de papel”⁷¹.

1.3 Como vale a corporeidade?

Zaratustra joga com a concepção de que a virtude de cada um equivale ao ser próprio, ao si mesmo, à força e ao poder próprios, diferenciadores, distintivos, individuadores. É um traço incomum em cada qual, indizível, inominável, estranho à indiferença da impessoalidade reinante no exercício dos papéis sociais. Virtude tem o sentido também

⁶⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, V, 1.

⁶⁹ *Assim falou Zaratustra*, “Do caminho do criador”.

⁷⁰ *Crepúsculo dos ídolos*, I, 21.

⁷¹ ROSA, João Guimarães. “Desenredo”. In: *Tutaméia – Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967, p.38.

de corpo, podendo ser compreendida como resultado da repetição das setas arremessadas pelo fenômeno corpo, pela dinâmica corpo, isto é, como resultado do que se repete e se impõe nas batalhas travadas pelos diversos impulsos formadores do corpo, pensado aqui não como substância extensa organizada mecanicamente, oposta à imaterialidade pensante da alma, mas como ser no devir, como diferenciação do mesmo, como condição de possibilidade do tornar-se outro e mesmo, simultaneamente, no transcurso do tempo.

Meu irmão, se tens uma virtude e ela é a tua virtude, então não a tens em comum com ninguém.

Sem dúvida, queres chamá-la pelo nome e afagá-la; queres puxar-lhe a orelha e brincar com ela.

E eis que, agora, tens o seu nome em comum com o povo e te tornaste, com a tua virtude, povo e rebanho!

Melhor terias feito dizendo: “Inexprimível e sem nome é o que faz o tormento e a delícia da minha alma, e que é, também, a fome das minhas entranhas.”

Que a tua virtude seja demasiado elevada para a familiaridade dos nomes; e, se tens de falar nela, não te envergonhes de gaguejar.

Diante da exclusividade, da propriedade, da estranheza da virtude de cada um, faz sentido dizer, pois, que acerca do que não é possível falar, deve-se, sobretudo, gaguejar. A gagueira é, nesse caso, antídoto para o fluxo desgastado da comunicação informativa, das igualações conceituais moralizantes, do ser público, do rebanho, da incapacidade de se perscrutar para distinguir-se do outro no assenhramento de si. O típico homem moderno, batizado por Zaratustra como *último homem*, não gagueja, pois tem o plano de sua existência na ponta da língua, traçado à luz do senso comum, por meio do qual se promove o conforto da igualdade entre todos, em oposição ao esforço pelo movimento de cada um se tornar o que é⁷².

Zaratustra antecipa o jargão adorniano segundo o qual na modernidade o homem torna-se diferente de si mesmo ao tornar-se igual aos outros: “Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio”⁷³. Tal gregarismo, marcado pelo sacrifício violento das diferenças, afasta do cotidiano a tarefa de cada qual estabelecer de modo extra-moral seus próprios bem e mal, seus próprios

⁷² Ver a caracterização do tipo “último homem” no § 5 do Prólogo de *Assim falou Zaratustra*.

⁷³ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 5.

sim e não, sua própria meta, sua linha reta – posição a se originar numa auscultação do corpo como dinâmica, cuja propriedade está em sintonizar instâncias separadas pela tradição: o físico-biológico, o espiritual-psíquico, o cultural-antropológico e o universal-cosmológico.

No discurso “Dos desprezadores do corpo”, Zarathustra considera que o fundo do “eu”, dos sentidos e do espírito é o ser próprio criador, o si mesmo, o corpo – grande razão que faz o “eu”, o “eu” que criou para si o desprezo a si mesmo, assim como o apreço, o prazer e a dor, o valor e a vontade.

Mesmo em vossa estultície e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida.

Não consegue mais o que quer acima de tudo: – criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio.

Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; – e, assim, o vosso ser próprio quer perecer, ó desprezadores da vida.

Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.

E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar do vosso desprezo.

Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem! –

Sentidos e intelecto, pois, estão a serviço do si mesmo, do corpo. O que se chama “eu” é produto do si mesmo, é resultado, e não causa. O sujeito é tardio, é posterior ao si mesmo, é determinado pelo corpo. O corpo é o fundo da realização do real humano porque é ele – ou seja, seus grupos de impulsos em combate pelo governo e pela hierarquização, suas inúmeras almas⁷⁴ – que interpreta, e não o sujeito ou o “eu” tomados metafisicamente como causa primeira previamente constituída. Não é o “eu”

⁷⁴ *Além do bem e do mal*, § 19.

que diz aos seus impulsos o que faz bem ou mal, mas os impulsos que dizem isso ao tardio “eu”, fazendo-o tornar-se quem é, num processo infundável. A ilusão subjetiva gera em cada um uma série de mal-entendidos e conclusões precipitadas sobre o próprio modo de ser, mas o real mesmo do “eu” de cada um é o que vai se formando a partir da seleção entre o que pode e o que não pode ser suportado, afirmado, esperado, e da repetição do suportável, afirmável, esperável. Jamais há, contudo, qualquer possibilidade de cristalização deste ou daquele modo de ser, pois, invertendo a sentença de Antonio Candido, gente não é personagem, isto é, jamais se fecha, se acaba, se conclui.

Esse lento movimento de maturação acaba por determinar verdades bastante contrárias às ilusões subjetivas, que impedem a abertura e o acesso ao que se é mesmo, aos modos de ser que se é capaz de afirmar e repetir, ao que se pode aceitar e ansiar com boa vontade. Para além de qualquer ilusão de vontade livre, é preciso trabalhar-se, esculpir-se, poetizar-se, no sentido de querer o que se pode e poder o que se quer, e nada além disso. O problema está em que, apesar de uma tal formulação parecer tão simples, lógica e direta, não se deixa ver tão imediatamente o fundamental saber de quem se é, o que indica que a base para se tornar o que se é não pode ser esse saber, mas, fora de uma relação causal, o vir-a-ser quem se é e o vir-a-saber quem se é caminham lado a lado, desde uma unidade não soteriológica e não teleológica entre poder e querer. Está justamente aí o desafio de sintonizar-se na frequência do si mesmo sem o recurso às enganosas e vazias teorizações acerca das certezas imediatas que serviram como alimento essencial aos filósofos metafísicos⁷⁵.

Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. 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. (grifo meu)

⁷⁵ Sobre o tema das certezas imediatas, ver *Além do bem e do mal*, § 16.

Zaratustra cria, pois, um fundo outro para a existência humana. Ele parece descer um alto degrau, parece escavar profundamente o solo da existência, encontrando aí “um soberano poderoso, um sábio desconhecido”. A saída para a compreensão do que ou de como seja esse outro fundo – o si mesmo, o corpo como instância elementar, essencial de produção do eu, do sujeito – está na noção de fisiologia, na dinâmica fisiológica de criação de pesos e medidas, valores, conceitos, formas de compreensão das sensações e sentimentos. Esta seria a via pela qual Nietzsche afirma fugir da metafísica da subjetividade.

É preciso compreender em que medida ele não cria sua própria metafísica, seu próprio fundamento, sua própria causa primeira, seu próprio conceito de ser. Ao contrário, na medida em que não produz cortes e duplicações no real, na medida em que elimina a possibilidade de continuação do *horismós* platônico, Nietzsche não instauraria uma física e uma fisiologia no lugar de uma metafísica e de uma psicologia da consciência? Trata-se, em sua filosofia, de uma restituição de realidade ao ser, ao que verdadeiramente é, e que havia sido lançado pela metafísica na dimensão das ilusões transcendentais. Trata-se de uma inscrição do ser no que é humano, demasiado humano, o que significa ser cosmológico, demasiado cosmológico. Essa seria a fórmula de Nietzsche contra as tradicionais metafísicas do ser e da subjetividade, consideradas por ele como patologizantes e despoticadoras do espírito. A exemplo do que Platão teria querido para o seu tempo com a tematização da música na *República*, a meta do *Zaratustra* – a música nietzschiana – seria a criação de um ritmo fisiológico saudável para o homem do fim da modernidade.

Se não cabe a imprudência de afirmar algo excessivamente programático em relação a filosofias tão cheias de dobra e tão assistemáticas quanto as de Nietzsche e Platão, ao menos pode-se afirmar que a meta proclamada por Zaratustra em sua descida é a de dar ao homem o ritmo cosmológico do sentido da terra, tirando-o do ritmo soteriológico do sentido da eternidade, do além-mundo.

O corpo nietzschiano, portanto, pode bem ser compreendido como “universo de universos”⁷⁶, de cuja pressuposta unidade celeste brotam mundos diversos⁷⁷. Seguindo o fio condutor desse pensamento, Zaratustra pode afirmar a gagueira como única forma legítima de dizer o indizível incrustado no extraordinário e inigual latente em cada homem:

Fala, pois, gaguejando: “Este é o *meu* bem, é o que amo, é assim que gosto dele, somente assim *eu* quero o bem.

Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas; que não seja, para mim, seta indicadora de mundos ultraterrenos e paraísos.

É uma virtude terrestre, a que amo: pouca prudência há nela e, menos do que qualquer outra coisa, a razão de todo o mundo.

Mas foi em mim que essa ave fez seu ninho; amo-a, por isso, e a acaricio – e, agora, ela cobre em mim, chocando-os, seus ovos de ouro.”

Zaratustra salienta, pois, que cabe a cada um se abrir ao entrosamento com a dor e a delícia de ser o que é⁷⁸, amando e cantando o próprio ritmo, como expressa a primeira estrofe do soneto “Ama tu ritmo”, de Ruben Darío:

Ama tu ritmo y ritma tus acciones
bajo su ley, así como tus versos;
eres un universo de universos
y tu alma una fuente de canciones.

Está aí o processo visado pelo discurso “Das alegrias e das paixões”, no qual Zaratustra procura libertar da avaliação moral as paixões humanas, dando-lhes estatuto de essência de um fortalecimento reverberado nos planos individual, sócio-político e histórico,

⁷⁶ Ver “Ama tu ritmo”, soneto do poeta nicaraguense Rubén Darío (<http://www.poesi.as/rd06900.htm>, acesso em 8 de janeiro de 2010).

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Ver “Dom de iludir”, canção do compositor brasileiro Caetano Veloso (<http://www.muitamusica.com.br/139-caetano-veloso/10213-dom-de-iludir/letra/>, acesso em 9 de janeiro de 2010).

referente à humanidade em geral, na história da espécie. Se antes as paixões se opunham às virtudes, agora é das paixões que brotam as virtudes. O novo tempo que Zaratustra vem trazer, anunciar e promover não está marcado pela culpabilização e negação das paixões, mas por sua afirmação na base do movimento de estruturação do si mesmo. A perspectiva não-moral desde a qual Zaratustra concebe o real e suas possibilidades vem purificar as paixões do mal nelas inscrito pela tradição platônico-cristã, que, tanto no âmbito espiritual quanto nas questões institucionais da organização gregária (nos planos jurídico e médico, por exemplo), as perseguiu, represou, castigou, odiou, temeu e criminalizou. Possibilita-se, pois, à luz de Zaratustra, um apaziguamento das tormentas ocasionadas pela má consciência das paixões, uma vez que elas são agora reconhecidas e afirmadas como condição de possibilidade de assunção do si mesmo, do ser próprio, da virtude e do corpo de cada um. Na (anti)doutrina⁷⁹ de Zaratustra não há traço da realidade humana que deva ser jogado fora, sob critérios morais. Ao contrário, a tensão permanente entre tendências que apontam para direções distintas é valorizada como fundamento da apropriação do próprio de cada um. É da tensão, portanto, que se pode produzir a harmonização do si mesmo.

Um tempo, tiveste paixões e as dizias más. Agora, porém, restam-te somente as tuas virtudes: brotaram das tuas paixões.

No centro dessas paixões pusestes o teu alvo mais alto: tornaram-se elas, então, as tuas virtudes e alegrias.

E, ainda que fosses da raça dos coléricos ou dos voluptuosos, dos fanáticos ou dos vingativos,

Todas as tuas paixões, por fim, tornaram-se virtudes e todos os teus demônios, anjos.

Noutro tempo, tinha cães ferozes no porão da tua casa; no fim, porém, transformaram-se em maviosas aves cantoras.

Dos teus venenos, destilaste um bálsamo; ordenhaste a tua vaca tribulação – e sorves, agora, o doce leite do seu ubre.

⁷⁹ No ensaio “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra”, Werner Stegmaier ilumina as características antidoutrinárias da obra. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Dircurso, 2009. Ver também o ensaio de Jörg Salaquarda, “A concepção básica de Zaratustra”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 2. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Dircurso.

1.4 Paixões como vontade de poder

As paixões desempenham, no jogo estabelecido por Zaratustra, um papel preponderante: elas almejam “o que há de mais elevado”⁸⁰, pois querem para si, cada uma delas, toda a “força”⁸¹ e o domínio do “espírito inteiro”⁸². São, assim, a efetivação fisio-psicológica da vontade de poder, entendida como o estado de “gostar e ser capaz de vir a ser o que se é”⁸³. Mergulhado nessa dimensão, Nietzsche radiografa, n’*A vontade de poder*, quatro concepções de mundo em destaque na modernidade. Para tanto, parte das pulsões predominantes em cada uma delas. O tipo artístico interpreta/realiza o mundo desde um prazer na mudança, desde um sentimento de descarga de força no representar. O científico, desde o querer tornar concebível, prático, útil, explorável. O religioso, desde um instinto de submissão e um sentimento de não-liberdade. O moral, finalmente, desde sentimentos de hierarquização e ordenamento social. Não obstante terem como origem impulsos bastante distintos, Nietzsche identifica-os a um fundo que, em sua visão, lhes é comum:

(...) as pulsões dominantes também querem *ser consideradas* como as *mais altas instâncias de valor em geral*, como *potestades criadoras e governantes*. Entende-se que essas pulsões ou se hostilizem mutuamente ou se submetam umas às outras (e também se liguem sinteticamente, provavelmente) ou se alternem no poder. Seu profundo antagonismo é, todavia, tão grande que quando todas querem apaziguamento há de pensar-se um homem de profunda *mediocridade*.

De acordo com o “Prólogo” de *Assim falou Zaratustra*, uma tal purificação foi conquistada pelo personagem em seu aprendizado cosmológico no alto da montanha, onde passou uma década recebendo lições do sol, do frio, das árvores, dos riachos, dos animais, das estações, das pedras, das estrelas, do céu, do mar etc. Ali, dos 30 aos 40 anos de idade, na medida em que intuiu o sentido da terra e o super-homem, Zaratustra deixou de ser um trasmundano. Distante da ordem social, forjada a partir de uma concepção metafísica do homem e do real, Zaratustra aproximou-se da ordem cosmológica do universo, integrando-se a ela, num movimento que o fez discernir a falaciosa lógica sobre a qual se ergueu a vontade de verdade e a vontade de fundamento

⁸⁰ *Assim falou Zaratustra*, p. 63.

⁸¹ *Idem*, *ibidem*.

⁸² *Idem*, *ibidem*.

⁸³ Assim pensa Márcia Schuback, que no artigo “Sem título”, publicado em *Assim falou Nietzsche III*, justifica etimologicamente sua leitura da expressão nietzschiana “Wille zu Macht”.

da metafísica ocidental, radicalmente dependentes do além mundo como solo de suas edificações conceituais, por meio das quais atribuiu princípios e finalidades à existência humana.

Distante do senso comum⁸⁴, Zaratustra teve a oportunidade de vivenciar a falta de consistência e de sentido da pretensão metafísica de mostrar e nomear o fundamento da realidade a partir do reino do incondicionado. Sua fala ao sol, na aurora em que experimentou sua primeira transformação, desfaz justamente a idéia de que haja na vida humana condição de possibilidade para o incondicionado: “Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas!”⁸⁵

Do sol, Zaratustra toma o supérfluo, aprendendo assim que vida é doação que superflui. Com o sol, Zaratustra aprende que vida é transbordamento na tensão entre aurora e ocaso, dinâmica que vai reverberar no discurso “Da morte voluntária”, quando concebe a boa morte de cada homem como momento de aperfeiçoamento da humanidade em sua história, como doação para o sucesso do futuro, isto é, dádiva àqueles que têm direito à destinação, à configuração do próprio futuro, enfim, como fenômeno “que se torna, para o vivo, um agulhão e uma promessa”⁸⁶:

Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo; morre vitorioso, rodeado de gente esperançosa a fazer auspiciosas promessas.

Seria mister aprender a morrer assim; e não deveria haver festa na qual um moribundo não consagrasse os juramentos dos vivos.

O sentido de unidade germinado da cosmologia que corre nas veias de Zaratustra tem sua precisa expressão no poema “Bendito seja o mesmo sol”, de Alberto Caiero, heterônimo de Fernando Pessoa (teria dito Borges, em algum lugar, “Caiero, precursor de Zaratustra”?):

Bendito seja o mesmo sol de outras terras
Que faz meus irmãos todos os homens
Porque todos os homens, um momento no dia, o olham como eu,
E, nesse puro momento

⁸⁴ No Discurso “O viandante”, na terceira parte do livro, Zaratustra declara que, desde jovem, sempre foi afeito ao distanciamento do senso comum e às caminhadas solitárias.

⁸⁵ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 1.

⁸⁶ *Assim falou Zaratustra*, p. 98.

Todo limpo e sensível
 Regressam lacrimosamente
 E com um suspiro que mal sentem
 Ao homem verdadeiro e primitivo
 Que via o Sol nascer e ainda o não adorava.
 Porque isso é natural — mais natural
 Que adorar o ouro e Deus
 E a arte e a moral ...

Também n’*A vontade de poder*, § 676, está expresso o pensamento de uma unidade cosmológica do corpo: “Podemos dissecar espacialmente o nosso corpo, e então obtemos dele uma representação que é em tudo idêntica à do sistema estelar, e a diferença entre orgânico e inorgânico não salta mais aos olhos.”

No desenvolvimento do discurso “Das alegrias e das paixões”, Zaratustra inocenta a existência humana, inscrevendo a ocorrência do mal no plano da vontade de poder que move a destinação de cada homem no tempo.

E mais nada de mau brotará de ti, doravante, a não ser o mal que brotar da luta entre as tuas virtudes.⁸⁷

Cada homem⁸⁸ é compreendido, aí, necessariamente, como “campo de batalha de virtudes”⁸⁹, isto é, campo de batalhas entre as diversas forças, as múltiplas almas que no corpo⁹⁰ disputam, umas com as outras, a hierarquização do existir, cada qual tendendo para sua própria direção. Assim, que haja guerra entre as variadas virtudes, isso é afirmado por Zaratustra como caráter constitutivo da existência, de modo que todos aqueles traços da afetividade humana antes demonizados pela tradição como males a serem racionalmente extirpados do caráter humano, com ele ganham a dimensão de elementos primordiais da organização da espécie⁹¹ e, sobretudo, de sua auto-superação.

⁸⁷ Assim falou Zaratustra, p. 62.

⁸⁸ No fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/ primavera de 1886), Nietzsche concebe o homem como “uma pluralidade de ‘vontades de potência’”, “cada uma com uma pluralidade de meios de expressão e formas”.

⁸⁹ Assim falou Zaratustra, p. 63.

⁹⁰ No fragmento póstumo 37 [4] de junho/ julho de 1885, o corpo aparece como uma “prodigiosa síntese de seres vivos e intelectos”; “existem, pois, no homem tantas consciências quanto seres (...) que constituem o seu corpo.”

⁹¹ Não é meu propósito, sobretudo pela incompetência científica em assuntos taxonômicos, tematizar aqui a equívocidade do conceito de espécie, que agora emprego em sentido extremamente comum para designar, segundo a

Meu irmão, são um mal, guerra e batalha? Mas necessário é esse mal, necessárias são a inveja, a desconfiança e a calúnia entre as tuas virtudes.⁹²

Com o longo investimento nesse tema, Nietzsche garante seu pioneirismo quanto ao desmascaramento da filosofia, da religião, da moral e da ciência tradicionais. Tais campos de significação da presença do homem no mundo serão tratados pelo filósofo como instituições de valores forjadas por certos grupos de homens, com vistas ao domínio gregário da massa informe, caracterizada no Zaratustra como “rebanho”, sempre marcada espiritualmente pela dependência de ordens e comandos dirigidos “de fora para dentro, de cima para baixo”⁹³:

*a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual; (...) 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 – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria.*⁹⁴

Nessa carência de “consciência intelectual”, expressa no início d’*A gaia ciência* e explorada em outros momentos capitais de sua obra – como na tematização da verdade da vontade de verdade, em *Além do bem e do mal* –, Nietzsche identificará um dos veios mais resistentes da pedra fundamental dos preconceitos morais da tradição, segundo os quais a conservação da espécie está necessariamente ligada ao que se firma na consideração social como os “costumes bons e valorosos”⁹⁵, de forma que os traços afetivos promotores de animosidades individuais e relacionais foram invariavelmente considerados prejudiciais, nocivos e indesejáveis. Nietzsche, contudo, os vê de modo contrário. Em sua avaliação histórica, a humanidade sempre encontrou nos degredados e nos desagregados a sua grande possibilidade de fortalecimento.

Wikipédia, a existência de grupos de indivíduos geneticamente semelhantes, “que se reproduzem entre si, dando origem a descendentes férteis e vivem na mesma região geográfica”, sendo o homem, o rato e o pardal exceções cosmopolitas à regra territorial (Acesso em 29/06/2011: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Esp%C3%A9cie>).

⁹² *Assim falou Zaratustra*, p. 62.

⁹³ Na tradução portuguesa de “A palavra de Nietzsche: Deus está morto”, é como Heidegger caracteriza o movimento dos valores superiores da metafísica.

⁹⁴ *A gaia ciência*, I, § 2.

⁹⁵ *Humano, demasiado humano*, § 224.

Tal posição tem como alicerce a transvaloração dos valores morais empreendida por Nietzsche, que, seguindo à risca uma máxima expressa em *A gaia ciência* (“Somente enquanto criadores podemos destruir!”)⁹⁶, colocará no lugar metafísico do dever-ser moral a perspectiva fisiológica, segundo a qual o que vale como princípio para a ação humana é a auscultação dos sinais de ascensão/ânimo e decadência/desânimo inscritos na efetividade da performance/mobilidade/plasticidade corporal.

Declarando-se morto-vivo, convalescente, habitante simultâneo “do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida”⁹⁷, alguém que tem “um pé *além* da vida”⁹⁸, já no primeiro capítulo de *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, o filósofo explicita sua maneira peculiar de compreender o favorecimento engendrado pelos males, abordando, para tanto, sua experiência pessoal com a debilidade da própria saúde, realidade que, segundo ele, o distinguiu enquanto pensador, uma vez que o manteve distante dos dogmatismos metafísicos que tradicionalmente condenaram/depreciaram a vida na terra em função da dor, do sofrimento, enfim, da finitude. Nietzsche, pelo contrário, conceberá a vida fisio-psico-cosmologicamente, como vontade de potência, tomando-a como “o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo”⁹⁹, ou seja, o único parâmetro capaz de avaliar a proveniência dos valores morais. A consideração de que o valor da vida não pode ser estimado¹⁰⁰ confere o direito de ser da posição segundo a qual o valor dos valores devem ser estimados pela vida, único fenômeno, afinal, que não pode ter seu valor avaliado:

A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *começo* – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida, que acaso me distingue. Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisso sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos.¹⁰¹

⁹⁶ *A gaia ciência*, II, § 58.

⁹⁷ *Ecce homo*, p. 23.

⁹⁸ *Ecce homo*, p. 27.

⁹⁹ Cf. MARTON, Scarlett. “Lobo, cordeiros e aves de rapina. Um diagnóstico de nossos valores morais”. In: *Filosofia*. Revista do curso de Filosofia da PUC do Paraná, ano XIII, n. 12, jan-jul 2001, p. 21.

¹⁰⁰ *Crepúsculo dos ídolos*, p. 18.

¹⁰¹ *Ecce homo*, p. 23.

Parte II - Paixões impotentes

2. Niilismo: Deus e a morte de Deus

A cor das paixões. – Naturezas como a do apóstolo Paulo não vêem com bons olhos as paixões; delas conhecem apenas o que é sujo, deformador e lancinante – daí a sua tendência idealista visar a destruição das paixões: vêem no que é divino a completa purificação delas. De modo bem diferente de Paulo e dos judeus, os gregos dirigiram a sua tendência idealista justamente para as paixões e as amaram, elevaram, douraram e divinizaram; evidentemente, com as paixões eles sentiam-se não apenas mais felizes, mas também mais puros e mais divinos. – E os cristãos? Queriam eles tornar-se judeus nesse ponto? Terão se tornado?

(Nietzsche, *A gaia ciência*, § 139)

A fé em nós mesmos é o mais forte grilhão e o supremo golpe de açoite – e a *asa mais poderosa*. O cristianismo deveria ter instituído a inocência do homem como artigo de fé – os homens ter-se-iam tornado deuses: então se poderia ainda acreditar.

(Nietzsche, *A vontade de poder*, §149)

A derrocada da interpretação moral de mundo, que não tem mais nenhuma sanção depois de ter tentado refugiar-se no ideal: termina em niilismo.

(Nietzsche, *A vontade de poder*, “Como plano”, 3)

Como instituição de combate às paixões, o cristianismo promove a despotenciação pulsional do homem. Para Nietzsche, cristianismo e platonismo se confundem na fundamentação do Ocidente. Cristianismo – afirma, no Prólogo de *Além do bem e do mal* –, é platonismo para o povo. Enquanto instituições instauradoras de avaliações canônicas, são horizontes promotores do esgotamento e da despotenciação do homem diante de sua finitude. Porque subtraem do homem a boa consciência em relação à dinâmica que lhe garante vigor, são instituições promotoras de niilismo, de indiferenciação, de cansaço da vida. O que elas instituem é o *pathos do em vão*: paralisam os impulsos hierarquizantes e valorativos do homem, alienando-o, pois, do que seria sua tarefa fundamental, a tarefa de se colocar a própria meta, o próprio “*para quê?*”. Assim, justamente a dinâmica que instaura a possibilidade de abertura do tempo criador de formas de vida, libertando a humanidade da repetição do hábito, é tomada, desde um parâmetro transmundo e idealizante, como empecilho à vida plena, compreendida então como trajetória sem mudança e sofrimento. Na radiografia nietzschiana, o homem niilista-platônico-cristão é constituído pelo idealismo moral

soteriológico, cuja efetivação se elabora tanto no registro religioso como no filosófico-científico. Trata-se da famosa operação metafísica – platônico-cristã – de binarização do real em mundo verdadeiro e mundo falso, mundo do ser e mundo do devir, mundo do bem e mundo do mal, o que gera a ilusão de uma panacéia da ciência e da religião, segundo a qual o conhecimento da essência da realidade pode redimir o homem do mal e do erro, estabelecendo uma existência sem contradição, sem dor, sem morte, sem conflito: solução total, paz perpétua, eternidade. O homem passa a não querer o que pode e a não poder o que quer; seus instintos são anarquizados pelas normas morais, baseadas em valores supostamente divinos, eternos, capazes de corrigir a falta constitutiva do devir humano, a distância do homem em relação à perfeição do *ser*, que metafisicamente *é* e não *devém*, isto é, não carrega em si o *não-ser*.

2.1 Valores sem valor, *pathos* do em vão

No Prólogo de *Assim falou Zaratustra* e antes, no fragmento “O homem louco”, de *A gaia ciência*, a morte de Deus aparece como um processo consumado na história do Ocidente.

Terminado seu retiro, ao deixar a caverna que o abrigou por 10 anos, Zaratustra encontra, na descida da montanha, um eremita que abandonara a vida social, enfurnando-se na floresta com o fim de afastar-se por completo do mundo para louvar a Deus. Ali, ao se despedirem, diz Zaratustra a si mesmo: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*”.

Adiante, ao introduzir o ensino do super-homem, conclamando a multidão que encontrou no mercado da cidade a não se deixar influenciar pelos partidários do além, afirma, publicamente:

Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não.¹⁰²

¹⁰² A inconsciência dos metafísicos de toda ordem (religiosos, cientistas, filósofos, moralistas em geral) em relação ao próprio ressentimento e ódio à finitude é, no âmbito do pensamento nietzschiano, um traço elementar da tradição, motivo pelo qual o tema é retomado constantemente e trabalhado por Nietzsche em diversas passagens de *Assim falou*

Desprezadores da vida, são eles, e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada; que desapareçam, pois, de uma vez!

Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!

Quando foi para a montanha, Zaratustra era ainda trasmundano. À imagem de seu próprio eu, seu deus era um infeliz que criara o mundo para esquecer-se de si mesmo. O mundo, imperfeito, era para Zaratustra imagem da imperfeição e do descontentamento do criador, imagem da eterna contradição entre ser e aparecer, essência e existência, verdade e falsidade. Zaratustra foi para a montanha sofrendo com o deus imperfeito que criara. Para lá levou suas cinzas; então se superou e criou para si mesmo uma chama/luz mais clara e nítida, de modo que o deus-fantasma desapareceu, apagado pela claridade, pela intensidade do clarão da nova verdade.

Ah, meus irmãos, esse Deus, que eu criava, era obra humana e humana loucura, como todos os deuses!

Homem, era ele, e nada mais do que um pobre pedaço de homem e do meu eu; surgia em mim da minha própria cinza e brasa, em verdade, esse fantasma! Não vinha a mim do além!

Que aconteceu, meus irmãos? Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma *desapareceu!*

Zaratustra coloca-se assim como convalescente, dividindo sua história em dois momentos: se antes acreditava em fantasmas, agora tal crença é para ele suplício. Em sua nova consideração, sofrimento e impotência são os elementos criadores dos trasmundanos, ligados a um “celestial nada”¹⁰³: o corpo é o criador do transmundo, o corpo desesperado do corpo e da terra. O além é aqui e agora! O eu é a mais estranha das coisas, é confusão e contradição, campo de batalha de impulsos distintos. Mas é ele

Zaratustra, como em “Das tarântulas”; e em diversos momentos de outras obras, como n’*A gaia ciência* (IV, § 335; I, § 2) e n’*O anticristo*, § 17, quando constata que os fracos não se dizem fracos, mas bons.

¹⁰³ No §1 da terceira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que o horror ao vácuo, ao vazio, promove no homem a preferência por “querer o nada a nada querer”.

quem fala honestamente de si, sempre, mesmo como trasmundano. É ele que cria valores, mesmo os trasmundanos.

Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e, quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra.

Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!¹⁰⁴ (p. 58)

O corpo é o berço de todo e qualquer movimento, inclusive da tendência trasmundana de condenação do corpo como lugar do erro, da imperfeição, da mudança, enfim, da finitude indesejada e mal digerida. É ao corpo e à terra que devem os trasmundanos “o espasmo e a volúpia da fuga”¹⁰⁵ do corpo e da terra. O próprio corpo é a sede da transmundanidade; o corpo sofredor e impotente diante do sofrimento, cansado e doente, produz a transmundanidade, ele se apresenta trasmundano. Nesse sentido, em “Dos trasmundanos” Zaratustra concorda absolutamente com o § 17 da *Genealogia da moral*, quando Nietzsche considera que “em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*” porque a “ausência de sofrimento” e o “amortecimento geral da sensibilidade e do sentimento de vida” são “para os sofredores e profundamente desgraçados” o mais positivo, o bem supremo, o valor entre os valores¹⁰⁶.

Bem demais conheço esses semelhantes a Deus: querem que se acredite neles e que a dúvida seja pecado. Bem demais sei, também, no que eles mesmos, mais que tudo, acreditam.

Não, na verdade, em trasmundos e redentoras gotas de sangue, senão que, também eles, mais que tudo, em seu próprio corpo; e o seu próprio corpo é, para eles, a coisa-em-si.

Mas é, para eles, uma coisa enferma; e de bom grado desejariam sair da sua própria pele. Por isso, dão ouvidos aos pregadores da morte e pregam, eles mesmos, os trasmundos.

¹⁰⁴ Assim falava Zaratustra, “Dos trasmundanos”.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ *Genealogia da moral*, III, § 17.

Na coletânea de fragmentos póstumos reunidos sob o título *A vontade de poder*, Nietzsche determina a morte de Deus como causa do niilismo e destino da metafísica, que tende, com ele, a se locupletar. Desse modo, niilismo e metafísica aparecem como fenômenos congêneres, visto que o mundo ideal metafísico já surge de uma inversão platônico-cristã dos valores aristocráticos, o que faz com que o germe niilista desenvolva-se muito lentamente ao longo da história, efetive-se na modernidade e, finalmente, compreenda o endereçamento a uma vagarosa superação da metafísica.

Niilismo, diz Nietzsche, significa que os valores superiores tenham se desvalorizado: “uma espécie humana improdutiva, sofredora, cansada de viver [...] não possuindo mais força de interpretar, de criar ficções, produz o niilista. (...) o que há de patético no niilismo é saber que “tudo é vão” – e este próprio patético é ainda uma inseqüência no niilista¹⁰⁷ .

Erguida sobre uma vontade de ideal que tomou o impossível como meta, a tradição platônico-cristã fez com que o homem ocidental desenvolvesse uma vontade ao mesmo tempo hipertrofiada e deprimida, de modo que, impedido de nada querer, passa a querer o nada. Para Nietzsche, esta despotenciação do homem, calcada na ânsia pelo ser e na respectiva fuga do devir, é promovida pelas três instituições formadoras dos valores ocidentais, a saber, a religião, a moral e a filosofia, desde as quais se determinam, constituem e fundamentam – num recurso ao supra-sensível – o bem e o mal. Assim, condenando o sensível, o histórico, o transitório e, conseqüentemente, o corpo, “essa deplorável *idée fixe* dos sentidos”¹⁰⁸, acometido por todos os “erros da lógica”¹⁰⁹, ou controlando o corpo, continuamente submetido a tecnologias de confissão e assepsia (Foucault), obrigado a falar (Barthes), a filosofia, a moral e a religião expandiram seus domínios mantendo a aposta numa outra instância: a alma como dado supra-sensível, de cujos diversos matizes poéticos e filosóficos se sobressai a função de plataforma imaterial do intelecto, da razão, da consciência, da mente. Apostaram, pois, os metafísicos, na possibilidade de uma realidade ‘pura’ e autônoma no homem, isto é, na pretensão de que

¹⁰⁷ NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p. 80.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, III, §1.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, III, §1.

uma dimensão supra-sensível nele instalada fosse condição de possibilidade da apreensão e organização de tudo que se apresenta, acontece, aparece. Tanto o racionalismo como o empirismo, o criticismo ou o idealismo afirmaram, de algum modo, a dicotomia entre sensível e inteligível, projetando suas finalidades em conceitos formais, abstratos: o Ser, o Bem, o Sujeito, a Idéia... o Homem.

No diagnóstico empreendido por Nietzsche, assim a filosofia plantou, já no seu início, o germe da própria derrocada: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.”¹¹⁰ Pois onde deveria se ancorar a razão? Que resposta a filosofia, a moral e a religião foram capazes de dar para sua própria confiança na razão enquanto princípio do conhecer verdadeiro e do agir moral livre, para sua fé nas categorias da razão como caminho certo e seguro rumo à verdade e ao bem?

A experiência sensível esteve, desde sempre, descartada: por não se comportar de acordo com a lógica – instrumento ideal, vigilante e corretivo –, foi assumida como sinônimo de erro e contradição. Para a razão – tornada por decreto a faculdade distintiva do homem, instância que, se bem cultivada, o levaria à felicidade, nesta vida ou na futura – os filósofos, religiosos e moralistas encontraram uma ‘explicação’ mais nobre, a despeito de parecer tão fantasiosa, pois “[...] na Índia, tanto quanto na Grécia, cometeu-se o mesmo engano: ‘é preciso que já tenhamos estado ao menos uma vez em um mundo mais elevado (ao invés de em um muito inferior: o que teria sido a verdade!) e que aí tenhamos nos sentido em casa. É preciso que tenhamos sido divinos, pois temos a razão!’”¹¹¹

2.2 Cristianismo como instituição niilista

De modo enfaticamente contrário à concepção edificante do discurso tradicional, e também na contramão das considerações deístas modernas, a religião aparece no pensamento de Nietzsche como uma das instituições de valor promotoras da decadência do homem. No fragmento 794 da antologia *A vontade de poder*, ele radiografa o espírito ocidental, desvendando, na história de sua formação, as três instâncias capitais de

¹¹⁰ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Prólogo.

¹¹¹ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, III, §5.

despotenciação da humanidade, a partir da fundação do Ocidente, a saber: religião, moral e filosofia.

Para Nietzsche, a religião ocidental veio a ser uma forma implacável de plasmar um tipo torpe de homem, uma vergonhosa inversão da força aristocrática antecessora: “O cristianismo é a *forma-de-decadência* do mundo antigo na mais profunda impotência, a tal ponto que os estratos e as necessidades mais doentios e insalubres chegam a predominar”¹¹². Baseando sua práxis na salvação, o cristianismo alienou o homem do tempo, do sensível e do mundo, fazendo-o voltar-se fundamentalmente para o transmundo, para a vida futura, para a eternidade. A vontade humana foi, assim, condicionada a querer o impossível, tanto no plano da esperança, como no plano da investigação racional.

Centrado na educação do homem para a fé em sua própria desgraça, culpa, imperfeição e apequenamento, o cristianismo fez o ocidental perder a fé em si mesmo e na crença em geral, gerando assim o niilismo, fenômeno advindo de esperanças e vontades fortemente frustradas, porque equivocadamente orientadas, e configurado como completa falta de sentido para o futuro. O homem, outrora vigoroso em sua destinação terrena, foi tornado “tísico da alma”. É assim que Zaratustra caracteriza o ser-para-a-eternidade visado pela absoluta maceração cristã: “mal nasceram, já começam a morrer e suspiram por doutrinas do cansaço e da renúncia. Gostariam de estar mortos; e nós deveríamos, realmente, aprovar-lhes a vontade! Guardemo-nos de despertar esses mortos e bater nesses ataúdes!”, diz o personagem em “Dos pregadores da morte”, numa referência direta a passagens do Novo Testamento como o versículo 17 do 4º capítulo de Mateus: “Fazei penitência, pois o Reino dos Céus está perto” (ou: “Arrependei-vos, porque é chegado o reino dos céus”).

Não há dúvida de que o Deus cristão é abjeto para Nietzsche. Em *Genealogia da moral*, ele desafia o amor cristão, convertendo-o em ódio: um credor que salda o compromisso de seu devedor não deve ser aceito sem prévia meditação. No *Ecce homo*, considera Deus uma indelicadeza com os pensadores. No *Crepúsculo dos ídolos*, mostra como efeitos tardios são confundidos com causas primeiras. A lista poderia se estender

¹¹² NIETZSCHE, *A vontade de poder*, §173. Corresponde ao fragmento póstumo 22[4],[5] de setembro-outubro de 1888.

extensamente, passando por grande parte dos livros do filósofo. Mas não é preciso de modo algum vasculhar o tema em toda a obra. Tomemos, ao invés disso, uma sentença bastante taxativa, manifestada por Zaratustra no canto “Nas ilhas bem aventuradas”:

Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado. Como? Teria sido o tempo abolido e todo o transitório não passaria de mentira?

Pensar assim é um rodopiar e ter tonturas, para ossos humanos, e ainda, para o estômago, uma causa de vômito: em verdade, sofrer de vertigens chamo a tal suposição.

Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sácio e imperecível.

Todo o imperecível – é apenas uma imagem poética! E os poetas mentem demais. –¹¹³

O trecho de *Assim falou Zaratustra* aponta suficientemente para o acento moral da crítica nietzschiana ao cristianismo. De fato, a contraposição de vida verdadeira, alcançada no outro mundo, e vida falsa, transcorrida neste, e conceitos que daí decorrem, como os de vida eterna, imortalidade pessoal, ressurreição, filiação incondicional a Deus e salvação do pecado por meio da fé¹¹⁴, são elaborações contabilizadas por Nietzsche como pilares sobre os quais ergueu-se a psicologia da religião cristã. Não há aí, diz o filósofo, nenhuma revelação sobrenatural, nenhuma empresa altruísta dirigida por líderes bondosos a hordas oprimidas, nenhuma sublimidade, mas sim o sintoma demasiado humano “de uma determinada espécie de vida”¹¹⁵, calcada genealogicamente no cultivo de má consciência e ressentimento. Os motivos históricos para esse evento são explicitamente de caráter político, ligados a processos de disputa pelo poder. Contudo, os meios para tanto não são bélicos e ostensivos, como aqueles utilizados pelos aristocratas guerreiros, mas sim morais, disseminados furtivamente pelo covarde da classe submetida, oprimida, impotente¹¹⁶. Trata-se de uma jogada espiritual de interiorização do homem forte, o “animal-homem”, por meio da condenação dos impulsos que antes lhe sobrevinham naturalmente, espontaneamente. Na guerra entre naturalidade e antinaturalidade, o cristão prospera por inculcar uma culpabilização na boa consciência pagã diante das inclinações naturais.

¹¹³ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 115.

¹¹⁴ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, §170.

¹¹⁵ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, V, 5.

¹¹⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* §260.

Impedidos de lutar, sem inimigos desafiadores, os senhores têm sua força atrofiada, e acabam envenenando-se com o modo de avaliar escravo.

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os *instintos* da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” *começa*...¹¹⁷

Tais características são compreendidas por Nietzsche como niilizantes, pois elas promovem uma “recusa radical de valor, de sentido, de desejabilidade”, substituindo o dogma “Deus é a verdade” pela crença fanática no “Tudo é falso.”¹¹⁸ Nihilismo ou morte de Deus é, assim, um processo histórico apresentado por Nietzsche como o coroamento da “lógica de nossos grandes valores e ideais”¹¹⁹, isto é, a última conseqüência, o ápice da destinação platônico-cristã da tradição ocidental, o momento em que passa a faltar de modo irremediável o “para quê?”, instaurando-se na vida cotidiana uma “desconfiança absoluta em relação à força organizadora da vontade para o todo.”¹²⁰

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, §17, a ausência de sofrimento aparece como legítimo bem supremo para os desgraçados, do mesmo modo que “em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*.” A posição de Nietzsche é a de que este modo negador e ressentido de avaliar a vida é fundador do Ocidente, tendo se implantado a partir da rebelião escrava na moral, que

(...) começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral

¹¹⁷ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, V, §4.

¹¹⁸ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, “Como plano”, p. 27.

¹¹⁹ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, prefácio, p. 24. Corresponde ao fragmento póstumo 11[411] de novembro de 1887.

¹²⁰ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, §20. Corresponde ao fragmento póstumo 9[43] do outono de 1887.

escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.¹²¹

No prólogo do *Ecce homo* encontra-se o veredito nietzschiano para a condição do homem ocidental no fim do século XIX. Ali, Nietzsche condena a tradição por ver que suas instituições produziram, por vias estritamente mentirosas, uma paralisante obsessão pela verdade, responsável por privar o homem de seu autêntico destino¹²².

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.¹²³

Desse modo, nossa tradição é apreendida por Nietzsche como impedimento à criação do futuro humano, do bem e do mal, dos valores e do avaliar em bases exclusivamente terrenas. Tendo condicionado a humanidade para outro tipo de esperança, os ideais tiraram dos homens a fé em sua própria pulsão de plasmar o real e, respectivamente, a compreensão de que todos os valores e todos os saberes são humanos, demasiado humanos, nada tendo a ver com essências eternas: “não parece que apenas *uma* vontade dominou a Europa por dezoito séculos, a de fazer do homem um sublime aborto?”¹²⁴

Nietzsche toma o Deus cristão como inoculação de debilidade, de esgotamento, de enfraquecimento e conservação da fraqueza. Para ele, “‘o homem bom’ é uma forma de auto-afirmação da decadência” e a virtude “o nosso grande mal-entendido”. “Chamou-se Deus (...) o fato de que se tenha arruinado a humanidade e a feito apodrecer.”¹²⁵ É, portanto, na interpretação cristã-moral da existência que se enraíza o niilismo, a morte

¹²¹ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 28.

¹²² Autêntico porque intransponível, inultrapassável, paradoxalmente inalienável, no sentido de que toda a moral dada como incriada não passa de criação humana, como de resto todos os demais componentes da civilização.

¹²³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, Prólogo, §2.

¹²⁴ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 62.

¹²⁵ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, §54.

de Deus, a queda da metafísica como horizonte dos valores que tradicionalmente vinculavam o homem à existência.¹²⁶

Na esteira do tratamento dado por Nietzsche a Kant n' *O anticristo*, quando o caracteriza como tarântula, cabe acrescentar os motivos de tal consideração, à luz do discurso “Das tarântulas”, da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. Ali, o protagonista condena, sobretudo, o postulado de uma moral universal, que é o cerne da Igreja invisível kantiana, pensada como comunidade ética global. Tendo como principal alvo o homem de seu tempo, ou seja, a modernidade, Nietzsche privilegia n' *O anticristo* os ataques a Kant, cuja filosofia considerava muito atual e influente na época em que escreveu o livro. Diz Zaratustra:

Ó, pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim clama, em vossa boca, por “igualdade”: os vossos mais secretos desejos de tirania disfarçam-se em palavras de virtude!¹²⁷

Na medida em que toma o pensamento de Kant como atualização moderna do cristianismo, *O anticristo* nos autoriza a breve comparação a seguir.

2.3 O cristianismo moderno: Kant e a paz eterna

Para Kant, o aspecto moral da religião é tomado como libertador, na medida em que a liberdade está justamente no cumprimento da lei moral, o que se dá com o domínio sobre as inclinações sensíveis e sobre o amor próprio. O valor do cristianismo, pois, é exclusivamente moral. No registro kantiano, a religião histórica deve ser apenas um andaime para a fé racional pura, que toma o mandamento divino como lei moral. Assim, a filosofia moral de Kant se funde com sua filosofia da religião no livro *A religião nos limites da simples razão*, que postula a superação da religião histórica pela instauração racional de uma comunidade ética (Igreja invisível), universal e livre, reunida segundo

¹²⁶ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, “Como plano”, p. 27.

¹²⁷ *Assim falou Zaratustra*, Segunda parte, “Das tarântulas”.

leis de virtude, com vistas ao triunfo sobre o mal e à garantia de uma paz eterna. Na medida em que a razão pura prática postula logicamente a existência de um juiz supremo do universo, capaz de garantir a consecução do sumo bem – compreendido como concordância da moralidade com a felicidade –, a moral leva obrigatoriamente à religião.

Portanto, cem anos antes de Nietzsche, o cristianismo era concebido filosoficamente por Kant como poderosa fonte de esperança e caminho para a libertação humana do vício, da superstição e do autoritarismo da tradição. É certo que ambos os pensadores são concordantes no que diz respeito a um profundo desprezo pelas práticas religiosas ligadas ao culto, ao sacerdócio e ao comércio humano com Deus, traduzido na expectativa por milagres, proteção e favorecimentos pessoais. Contudo, é justamente o aspecto moral da religião, repugnante para Nietzsche, aquele que servirá a Kant como justificação da própria existência humana.

De fato, Kant ataca veementemente a fé histórica desenvolvida pelas igrejas. Para ele, a religião significa uma representação sensível de conteúdos supra-sensíveis da razão pura prática, necessários em função da precariedade racional humana, que acaba por demandar incentivos mundanos, figurativos, imagéticos. Nesse sentido, o arquétipo de obediência à lei moral se relaciona exclusivamente à fé racional pura, isto é, ao âmbito supra-sensível, no qual se deve realizar a pureza do querer. Compreendem-se, nessa equação, a fé na virtude (enquanto força contra resistências) e a credulidade moral humana.

Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant estabelece uma conversão racional de conteúdos bíblicos, derivando da Bíblia uma filosofia da religião, isto é, uma lógica para a esperança, voltada exclusivamente para a fundamentação moral do agir humano. O pensador extrai das Escrituras um núcleo puramente moral, ou seja, um solo estritamente *a priori* para a regência das intenções a partir das quais agem os homens. Estabelece, assim, uma religião moral, baseada no núcleo racional-prático da ação moralmente arquetípica de Jesus no mundo, e alheia à valorização de sua presença

histórico-empírica entre os homens.¹²⁸ Desse modo, a religião eclesial é um estágio a ser superado pela pura e universal religião racional, na qual Deus é tudo em todos¹²⁹.

Em “O fim último de todas as coisas”, outro texto referente ao tema da religião, Kant convoca o exemplo de Jesus como propulsor da bem-aventurança humana, a partir de uma exposição esclarecedora quanto à sua natural tendência ao livre cumprimento do dever moral.

O cristianismo tem em vista incentivar o amor à observação do dever em geral, e o suscita também, pois o fundador dele não fala na qualidade de um comandante que exige obediência à sua vontade, mas na qualidade de um amigo dos homens, que põe no coração de seus semelhantes a própria vontade deles bem compreendida, isto é, de acordo com a qual eles por si mesmos agiriam livremente caso se examinassem a si mesmos devidamente.¹³⁰

É preciso destacar que na arquitetura conceitual kantiana a moral não teria sentido se sua consecução entre os homens fosse incapaz de produzir um beneficiamento positivo da humanidade. Esta premissa faz com que Kant postule, aprioristicamente, a concordância entre moralidade e felicidade – contida no conceito de sumo bem – como fim último da existência humana, ou seja, como coroamento lógico e teleológico da finalidade moral da existência.

O homem moralmente perfeito está desde sempre na mente de Deus; para ele, que atualiza a perfeição moral divina, tudo foi feito¹³¹. Enquanto origem da moral, Deus é exigido pela razão pura prática. Sem a idéia objetiva de um juiz universal, Kant não daria um acabamento sistemático a seu pensamento moral, tributário da noção de que a razão não só coloca leis, mas também fins¹³².

Assim, a concordância entre moralidade e felicidade como produto da faculdade de um juiz soberano do universo é uma exigência da razão, que não admite abandonar o homem na indigência de um mundo isento de totalidade teleológica racional. Ela jamais

¹²⁸ LUCHI, José Pedro. “Tradução racional de conteúdos religiosos na filosofia da religião de Kant - Da luta do princípio bom com o mau”. Texto inédito, produzido para a disciplina “Filosofia da religião”, ministrada pelo autor no Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, período 2009/1.

¹²⁹ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 127.

¹³⁰ KANT, “O fim último de todas as coisas”, p. 105.

¹³¹ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 66.

¹³² KANT, *A religião nos limites da simples razão*, prefácio, nota de rodapé número 2.

poderá ser confundida como recompensa transcendental para o agir livre, em conformidade com o mandamento divino, fundamento da lei moral.

(...) quem é consciente de uma intenção moral tal que pode *crer* e pôr em si mesmo uma confiança fundada em que, no meio de tentações e penas análogas (...) permaneceria invariavelmente pendente do arquétipo da humanidade e semelhante, em fiel imitação, ao seu exemplo, um homem tal, e só ele, está autorizado a ter-se por aquele que é um objeto não indigno da complacência divina.¹³³

Ainda que afirme em sua filosofia da religião uma guerra – que neste caso se trava entre os princípios bom e mau no homem –, Kant recorre a Deus para apostar numa supremacia total de um dos opostos, até que a eternidade dê cabo da luta.

Tal é, pois, o trabalho, inconspícuo aos olhos humanos, mas constantemente em progresso, do princípio bom em ordem a erigir-se no gênero humano, enquanto comunidade segundo leis de virtude, um poder e um reino que afirma o triunfo sobre o mal e garante ao mundo, sob o seu domínio, uma paz eterna.¹³⁴

Na linguagem nietzschiana, paz eterna e salvação correspondem a uma incorrigível fantasmagoria, à mentira do ideal, uma vez que não estão no rol das experiências humanas possíveis. Avaliadas pela tradição como fontes legítimas dos valores humanos, tais idéias aparecem em Nietzsche como doentias, depressivas, niilizantes: são responsáveis pela produção da ruína fisiológica da humanidade.

Pautadas na esperança de uma solução definitiva do conflito moral na vida futura, após a morte, elas condicionam o homem a um estado de profunda perturbação do ritmo natural de sua existência no mundo, entendido por Nietzsche como vontade de poder, isto é, como infundável jogo de forças pela dominação do adversário, mas nunca pelo seu aniquilamento, pois a tensão constitutiva da realização do real jamais se deixa interromper.

¹³³ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 68.

¹³⁴ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 129.

Trava-se aqui uma clara luta entre vontade de poder como criação e vontade de poder como verdade. A necessidade lógica de Deus no processo de superação do mal, entendido como salvação, é, à luz de Nietzsche, um investimento tipicamente niilista, responsável por desviar a vontade daquilo que ela pode e o poder daquilo que ele quer. Não querendo o que pode e não podendo o que quer, o homem aos poucos vai preferindo “querer o nada, a nada querer”¹³⁵. Para Nietzsche, afinal “Um niilista é um homem que julga que o mundo tal como é não deveria existir, e que o mundo tal como deveria ser não existe. Portanto, viver (agir, sofrer, querer, sentir) não tem sentido”.¹³⁶

Que esse estado seja fruto da própria gana de veracidade do cristianismo, eis o laudo nietzschiano para o Ocidente: no começo de tudo tinha um erro; no meio, seu esquecimento; no fim, a tomada de consciência acerca de sua vigência, expressa no questionamento do valor da verdade: “*que significa toda vontade de verdade?*”¹³⁷ Sintoma da morte de Deus, a questão promove a implosão do sistema erguido pelo pensamento metafísico ocidental.

Zaratustra entende os trasmundanos: além de ter sido um deles, conseguiu superar essa condição afetiva. Indulgente, espera que eles possam “sara e superar a si mesmos e criar para si um corpo superior ao que têm”. Não há aqui sinais de subjetividade ou de vontade livre, mas de abertura ao movimento de tornar-se o que se é desde um rearranjo na hierarquização dos impulsos, uma obediência ao sentido da terra e um cultivo da solidão e da coragem afirmadoras do próprio e negadoras das pressões amesquinadoras compreendidas sem intervalo pelo rebanho de *últimos homens*.

O corpo trasmundano não tem honestidade quanto a seu próprio estado; o corpo são, sim: eis uma verdade para Zaratustra, que desfez sua ilusão trasmundana. Ele ronda, à meia-noite, o túmulo do seu Deus, que ainda derrama lágrimas, em forma de

¹³⁵ *Genealogia da moral*, III, §1, § 28.

¹³⁶ NIETZSCHE apud KOSSOVITCH, 1979, p. 80.

¹³⁷ *Genealogia da moral*, III, § 27.

enfermidade e corpo enfermo. Para que se veja locupletado o niilismo será preciso, ainda, livrar-se da sombra de Deus¹³⁸.

¹³⁸ *A gaia ciência*, § 108.

3. Do socratismo: paixão pela razão ou aniquilamento

3.1 O fracasso da razão ocidental

A exemplo do que se vê no “Prólogo” de *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche considera infantil, supersticiosa e esgotada a filosofia dogmática praticada até o seu tempo, o questionamento do valor da racionalidade ocidental aparece já no “Prólogo” de *Assim falou Zaratustra*, quando o protagonista, considerando-a produto de afetos impotentes, advoga por seu desprezo e por sua superação.

Que podeis experimentar de mais excelso? A hora do grande desprezo. A hora em que também a vossa felicidade se converte em náusea, do mesmo modo que a vossa razão e a vossa virtude.

(...)

A hora em que dizeis: ‘Que me importa a minha razão! *Acaso cobiça ela o saber, como o leão o seu alimento?* Não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação!’
(grifo meu)

“Acaso cobiça ela o saber, como o leão o seu alimento?”, isto é, acaso a razão ocidental cobiça o conhecimento com visceralidade, com ferocidade, com necessidade, com imediaticidade, de modo irrefreável e desde o reconhecimento de que o conhecer é produto de conflitos entre instâncias concorrentes? A razão é impulsionada ao conhecimento assim como o faminto dirige-se ao alimento? E mais, assim como o leão persegue a sua caça e com ela trava uma luta fatal? Acaso o que a razão ocidental cobiça é mesmo o saber? Está mesmo aí o alvo de sua fome? De onde viriam, então, todas as ilusões transcendentais que a alimentaram por dois milênios, desviando-a de verdades elementares? Que impulsos as teriam instaurado? De onde viriam os mascaramentos, as mentiras, as fabulações metafísicas, as “pretensões ‘supraterrenas’”¹³⁹ que a sustentaram? Com que direito Zaratustra avalia a razão ocidental como “miséria, sujeira e mesquinha satisfação”, pondo em xeque a reputação conferida à dimensão racional por quase toda a tradição?

¹³⁹ *Além do bem e do mal*, “Prólogo”.

Privilegiada pelos filósofos em detrimento da afetividade, da qual foi apartada por meio de uma operação metafísica de duplicação do real, a idéia hegemônica de racionalidade será avaliada por Nietzsche como resultado de uma profunda incompreensão do modo de acontecimento de tudo que vem a ser. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche se vale da figura de Sócrates para demonstrar como a razão ocidental provém de uma anarquia e de um desregramento dos instintos, condição instaurada na Atenas democrática, que, ao caminhar para o seu fim, como último suspiro de seu organismo teria feito da razão um contra-tirano à altura daquela tirania dos instintos que a estava, então, pondo abaixo.

Para Nietzsche, Sócrates foi apenas a amostra mais visível do que se tornara a Atenas da época. Nela, diz Nietzsche, “em toda parte se estava a poucos passos do excesso”¹⁴⁰, de modo que “ninguém mais era senhor de si”¹⁴¹, pois “os instintos se voltavam uns contra os outros”¹⁴². Diante de um tal adoecimento fisiológico, Sócrates teria fascinado os atenienses com sua paixão pela racionalidade, na medida em que ela, representada pelas disputas dialéticas¹⁴³, parecia ser a cura para o desmoronamento da cidade, signo de um mundo outrora excelso:

O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*...¹⁴⁴ O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar, permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...¹⁴⁵

Para fazer frente à generalizada incapacidade do homem ateniense na lida com as paixões, Sócrates teria, segundo Nietzsche, apaixonado-se pela claridade racional de tal

¹⁴⁰ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 9.

¹⁴¹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁴² *Idem*, *ibidem*.

¹⁴³ O texto de Nietzsche dá destaque a este aspecto fundamental da sedução exercida por Sócrates sobre os aristocratas atenienses: seu método manifestava a descoberta de um novo tipo de *ágon* (competição), elemento adorado pela aristocracia: “Ele fascinou por mexer com o instinto agonal dos gregos (...)”. Ver *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 8.

¹⁴⁴ Luc Brisson apresenta uma hipótese oposta, segundo a qual Sócrates teria sido eliminado por promover a espiritualização/intelectualização do povo ateniense, num momento em que a cidade, destruída pelos espartanos, carecia de bravos guerreiros que a pudessem defender e reconstruir.

¹⁴⁵ *Crepúsculo do ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 10.

maneira que buscou absolutizá-la, comprometendo-se assim a extirpar o inextirpável, isto é, a buscar o emudecimento de toda manifestação que em seu modo de avaliar cheirava a não racional, irracional, passional. Apenas invertendo-o, mantém-se, pois, no desequilíbrio que pensa combater. À luz de Nietzsche, Sócrates não teria sido capaz de compreender a desmedida de sua pretensa solução.

Interpretando a queda do mundo grego como conseqüência da tirania dos instintos¹⁴⁶ e da manifestação de obscuros motivos/impulsos passionais (nos termos de *O nascimento da tragédia*, como resultado da presença de Dioniso, isto é, da embriaguez dionisíaca na sociedade grega), Sócrates parte para o combate, valendo-se da razão como um antídoto contra a paixão.¹⁴⁷ Compreende, portanto, razão e paixão como opostos passíveis de disjunção ontológica, como se um pólo pudesse ser sem o outro. Assim, ao buscar um esclarecimento absoluto, Sócrates teria se mantido obscuro quanto à verdadeira dinâmica trágica do próprio ser do real. É esta, recordemos, a tese central de *O nascimento da tragédia*: com o sepultamento da loucura intrínseca à embriaguez dionisíaca sai também de cena a lucidez apolínea. Sem Dioniso, Apolo perde razão de ser. O equilíbrio perde seu fundamento. O que resta, então? Resta ser “absurdamente racional”, ou seja, resta o absurdo de separar razão de paixão e buscar, a partir dessa duplicação metafísica da realidade, a eliminação do pólo considerado nocivo, indesejável. Aniquilado Dioniso, o que sobra não é Apolo, mas otimismo socrático, idealismo, fantasia de separação da realidade em duas instâncias autônomas, como se uma fosse possível sem a outra.

Portanto, ao contrário do que comumente se ouve em desavisadas rodas universitárias, o Ocidente não representa a hegemonia apolínea, mas sim o domínio da desmedida socrática, fundadora das empresas metafísica e científica. Assim, no entender de Nietzsche, Sócrates não teria sido capaz de perceber que tornara-se o maior praticante do jogo por ele mesmo condenado e proibido.

¹⁴⁶ *Crepúsculo do ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 9: “Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte...”.

¹⁴⁷ Referindo-se a seu *O nascimento da tragédia*, Nietzsche toma Sócrates e Platão como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (...)” (*Crepúsculo do ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 2). Em outra passagem, considera Platão “tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo (...)” (*Crepúsculo do ídolos*, “O que devo aos antigos”, § 2).

Não compreendendo a dinâmica trágica da realidade – dinâmica que, para Nietzsche, independe de qualquer perspectiva teórica – Sócrates acabou desconhecendo que entre contrários não há oposição, mas continuidade. Negando-se a ser artista e acometido por uma “superfetação do lógico”¹⁴⁸, Sócrates teria sido incapaz de perceber que luz é sombra e sombra é luz. Buscando cegamente a segurança do esclarecimento, deixou escapar o que a mera visualidade mostra a todo momento: não há na relação entre luz e sombra nenhuma oposição, nenhuma contrariedade, nenhuma negação dialética. Não é que luz, como pólo positivo, contenha desde sempre o seu contrário, sombra, como pólo negativo. O caso é que não há luz sem sombra, nem sombra sem luz. Disso certamente os pintores, desenhistas, iluminadores e fotógrafos sabem melhor do que ninguém. É preciso pensar em gradações e não em oposições excludentes. Todo acontecimento do real se dá na expressão de graus de razão e paixão, bem e mal, luz e sombra, verdade e não-verdade. Não há como absolutizar um pólo em detrimento do outro; eles não se desligam. Portanto, esse não parece ser, na visão de Nietzsche, apenas o modo como o próprio Nietzsche interpreta filosoficamente o acontecimento da realidade, mas, ao contrário, parece ser, para Nietzsche, o que poderíamos chamar de ontologia/genealogia da realidade, elemento ontológico/genealógico da realidade ou princípio inultrapassável de todo acontecer. Dito mais diretamente, a dinâmica luz-sombra/sombra-luz – correspondente a razão-paixão/paixão-razão – manifesta, para Nietzsche, o modo mais próprio de ser da vida (numa remissão ao pensamento de Heráclito, concordemos), o que autoriza a tarefa de *O nascimento da tragédia*, a saber, ver a ciência pela ótica da arte e a arte pela ótica da vida. Talvez esteja aí a razão de Guimarães Rosa ter definido a metafísica como um gato preto num quarto escuro correndo atrás do próprio rabo: monotonia cromática, monocromia, ausência de sombra, ausência de luz... O real sem sombra, sonhado pela metafísica, não é nada além de ideal.

Sócrates foi um mal entendido (...) A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. –

¹⁴⁸ *Crepúsculo do ídolo*, “O problema de Sócrates”.

3.2 Ressentimento: a paixão plebéia como fundo do Ocidente

Tomando Sócrates como sintoma do adoecimento fisiológico do tipo grego, Nietzsche considera que a filosofia clássica nasce plebéia. “Segundo sua origem, Sócrates pertence à camada mais baixa do povo. Sócrates era plebe”¹⁴⁹. Plebeu é, em Nietzsche, o nome de um afeto, um afeto marcado pelo cansaço da vida, pela doença, pela perda do tônus vital. “O próprio Sócrates disse ao morrer: ‘viver é estar há muito doente – eu devo um galo a Asclépio curador’”¹⁵⁰. Nietzsche elabora a figura do afeto plebeu como uma disposição vital, isto é, como um tipo de disposição fisiológica para a condução da vida. Seu método é a comparação entre códigos morais diversos, geradores de costumes que afirmam ou negam a efetividade da vida terrena com todas as suas vicissitudes. Como termômetro para uma tal medida, o filósofo recorre aos sinais de prazer ou desprazer em relação à vida, emitidos por aqueles povos e classes que viveram efetivamente sob a égide de variadas normas e tábuas de valores. Os aspectos sócio-histórico e antropológico podem ser o ponto de partida, mas a questão se expande no sentido da identificação de um fenômeno muito mais complexo do que aquele situado no âmbito da organização política e econômica dos povos. Importa à concepção nietzschiana identificar a transposição dos costumes e dos sentimentos plebeus – parciais no mundo da antiguidade aristocrática – para um âmbito genealógico, determinante do modo como todo o novo mundo judaico-cristão será criado e compreendido pelos que o formaram. Em Nietzsche, portanto, plebe não é uma categoria sociológica.

O plebeísmo concebido por Nietzsche é fundamentalmente marcado pelo ressentimento, compreendido como um sentimento de inconformismo, de tristeza em relação a algo, alguém, alguma condição que gere desagrado. Equivale a uma má digestão psicológico-existencial, ou, nos termos de Nietzsche, fisiológica: sensação de estar prejudicado por algo que não se tenha resolvido. Refere-se a uma avaliação segundo a qual as coisas não deveriam ser como efetivamente são; ancora-se em uma idealização da própria forma existencial.

¹⁴⁹ Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 18.

¹⁵⁰ Idem, p. 17.

Pode-se estar ressentido, de modo plebeu, por ser materialmente pobre ou por ser espiritualmente pobre. Por não desfrutar de prestígio socioeconômico ou por não se comportar ao modo da perfeição divina. Como a criança mimada a quem o pai, impondo limites, não satisfaz o desejo, o ressentido espiritual exerce também sua pirraça idealista: “quero ser deus, eu quero”. Ao invés de criar as condições para potencializar suas possibilidades mais próprias e efetivas, ele esperneia e range os dentes, rebelando-se por não ter aquilo que impôs a si como ideal.

Segundo o afeto plebeu, se o mundo sensível não pode – em função da finitude – ser plenamente usufruído, deve ser desvalorizado, rebaixado em detrimento de um mundo inteligível, no qual nada se torna ou vem a ser, mas tudo é, desde sempre e para todo o sempre. O mundo sensível demanda destruição e criação; no outro, acalenta-se a ideia de eternidade. No ringue, perecimento *versus* perenidade; aparência *versus* essência.

No plebeu insiste uma revolta contra a impossibilidade de controle e subjugamento da vida, da existência; rejeita ele o fato de se ver subjugado ao insólito e inatingível realizar-se do tempo. Como tipo social, o plebeu se revolta por ser mandado, por não determinar sua própria ação, por dever obediência ao aristocrata, que ordena, diz o que deve ser feito, quando e como. Como tipo espiritual, o plebeu nutre uma revolta racional contra a imperfeição terrena diante da perfeição eterna que idealizou.

O tipo plebeu é, assim, culpado de sua imperfeição. O ascetismo, a repressão dos sentidos, a denegação do corpo são o caminho para a entrada numa região transmundana na qual a verdade se dá divinamente, sem alterações, sem acréscimo ou variação, sem movimento. É pelo exercício da alma, da razão pura, livre do corpo, das paixões e das inclinações sensíveis que o plebeu encontra seu ingresso no mundo perfeito que idealizou.

Obediente à bússola que inventou, o asceta plebeu procura pelo em si dos valores nos quais imprime o selo da superioridade: belo em si, bem em si, justo em si *etc.* Ele procura pelo que tem existência fora de toda e qualquer relação espaço-temporal.

Contudo, o mundo que interessa ao homem foi criado pelo próprio homem. O ideal, as verdades, os ídolos da filosofia, o “em si”, segundo Nietzsche, contrapõem-se ao que é, de fato, constituidor da vida, da existência, do agir humano, ou seja, às paixões, aos afetos que tonalizam a existência humana, imprimindo-lhe uma dinâmica de unificação da experiência no mundo. Arder de desejo pelo conhecimento (impossível) das essências (ilusórias) é o modo racional que o plebeu ascético encontra para corrigir a realidade efetiva. Sua ação se dá, diz Nietzsche, sob os “afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança”¹⁵¹.

Opor-se à existência do peixe em função de suas espinhas. Opor-se à vida em função de seu perecimento. Tal imagem parece significar o que Nietzsche considera como fundo do pensamento erguido pela tradição filosófica, desde Sócrates: postulação de valores que falsificam e depreciam a vida em sua efetividade temporal. Porque o vivo morre, condena-se a vida, impondo-lhe uma avaliação mórbida, despotencializadora – para sua correção, ou compensação, impõem-se, metafisicamente, a eternidade dos conceitos (verdade filosófica) e a eternidade do além-mundo, do Reino de Deus, a vida eterna cristã. Deleuze, de modo crítico, sublinha: “nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte”¹⁵².

Ao contrário disso, pode-se assumir que a vida, ou seja, o que de fato se tem, é estimulante e vale a pena. Afinal, quem precisa de recompensa? “É aos escravos”, diz Espinosa, “não aos homens livres, que damos recompensas por boa conduta”¹⁵³.

3.3 Os erros da razão ocidental

Fruto de um princípio mal concebido – tributária do chamado otimismo socrático, representado pela equação “Razão = virtude = felicidade” –, a compreensão ocidental de

¹⁵¹ *Genealogia da moral*, p. 36.

¹⁵² DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 32.

¹⁵³ ESPINOSA, *apud* DELEUZE, *Espinosa: filosofia prática*, p. 32.

razão guardaria, segundo Nietzsche, quatro erros básicos, apresentados concentradamente pelo autor no sexto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “Os quatro grandes erros”.

Ali, Nietzsche elabora um diagnóstico dos prejuízos causados pela idéia ocidental de racionalidade aos campos do conhecer e do agir humanos, classificando-os da seguinte maneira:

- a) Confusão entre causa e consequência, manifestada quando colocamos a consequência no lugar da causa: o fogo como causa do raio, por exemplo;
- b) Caráter imaginativo da atribuição de causas, manifestada quando imaginamos, para estados fisiológicos, causas morais;
- c) Falsidade na concepção de causalidade, manifestada quando, por não sabermos o que é uma causa, projetamos a experiência imediata da suposta unidade subjetiva de nosso “eu” em toda a realidade, donde decorrem três crenças, a saber: i) crença na causalidade subjetiva da vontade; ii) crença em motivos conscientes das ações; iii) crença no Eu como causa do pensamento;
- d) crença na vontade livre, manifestada quando o sujeito é tomado como núcleo intencional dos acontecimentos, isto é, quando as ações são todas remetidas a uma suposta auto-transparência da consciência, na qual devem poder ser encontradas as causas do agir, uma vez que este é concebido como obra voluntária, arbitrária e intencional de um agente racional responsável.

Vejamos, a seguir, uma breve análise dos erros apontados por Nietzsche. Considerando que o problema da falsa causalidade (c) não se dissocia da questão da vontade livre (d), reuni os dois temas num só tópico (C).

A) Confusão entre causa e consequência

Para evidenciar o primeiro dos quatro erros, Nietzsche recorre a certas transvalorações¹⁵⁴: i) a virtude¹⁵⁵ não será mais vista como causa da felicidade, mas sim consequência de uma vida feliz e bem disposta; ii) uma dieta não será causa da vida longa, mas consequência da “condição prévia” para ela, a saber, a lentidão do

¹⁵⁴ *Crepúsculo do ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 2.

¹⁵⁵ Recordemos que virtude em Nietzsche tem o sentido renascentista-maquiavélico de força e vigor e não o sentido cristão de beatitude.

metabolismo, que demanda o consumo restrito – fator imensamente distante da autonomia em relação à quantidade de alimentos ingeridos; iii) o vício e o luxo não serão causa da aniquilação de um povo, mas conseqüência de sua degeneração; iv) a doença não será a causa do empobrecimento da vida, mas conseqüência dele; v) um partido político não estará a caminho de se dissolver por ter cometido certos erros, mas, ao contrário, erra fatalmente em função de seu estado já decrépito; vi) os valores superiores não serão causa de si mesmos, mas conseqüências de estados afetivos/fisiológicos daqueles que os construíram – pois é próprio do homem inserir em suas relações com os outros e com as coisas “a ordem que representa fisiologicamente.”¹⁵⁶

Observemos que todas essas pontuações elaboradas por Nietzsche levam à desconstrução do modelo binário da metafísica. Não por acaso elas culminam na consideração fisiológica/genealógica dos valores superiores – aqueles que sustentam o pensamento da tradição: bem, beleza, verdade, justiça, unidade, ser etc.

Toda a confusão entre causa e conseqüência, todo esse “grande pecado original da razão”¹⁵⁷, toda essa “*desrazão imortal*”¹⁵⁸ será fruto, segundo Nietzsche, de um enfeitiçamento da linguagem metafísica, surgida em um tempo de “degradação do instinto” e imaturidade psicológica. A teia de categorias racionais criadas pela linguagem com a qual a metafísica impôs suas avaliações, constituindo assim o mundo ocidental, concentra em si as condições necessárias à produção de um erro radical no que diz respeito às possibilidades do conhecimento. Idéias como unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade e ser são responsáveis por distorções impeditivas ao conhecimento do que efetivamente se realiza no mundo, pois forçam tudo o que se apresenta a se enquadrar em seus limites abstratos, desistoricizantes. Pouco importa se não há unidade fundamental e contínua no acontecimento efetivo do real; se, ao contrário – como afirma Nietzsche –, só há realidade onde se estabelece uma multiplicidade conflituosa de tendências em disputa por um domínio sempre provisório. À trama de conceitos-múmias¹⁵⁹ engendrados pela linguagem metafísica interessa é

¹⁵⁶ *Crepúsculo do ídolo*, “Os quatro grandes erros”, § 2.

¹⁵⁷ *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁸ *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁹ *Crepúsculo do ídolo*, “A ‘razão’ na filosofia”, § 1. Nesse texto Nietzsche considera que, no afã de estabelecer verdades eternas, os filósofos produzem discursos desistoricizantes por meio da criação de múmias conceituais.

impor a unidade como condição essencial de tudo que vem a se realizar, donde se explicam as noções estáticas de sujeito (eu) e objeto (coisa), a partir das quais opera a filosofia.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de coisa...¹⁶⁰

A atribuição de autonomia às coisas, a cada uma das coisas do mundo, deriva da atribuição de autonomia ao Eu, pensado precipitadamente, a partir da experiência mais corriqueira de cada indivíduo em seu dia a dia, como unidade ontológica autônoma, independente de relações (sejam biológicas, entre células; sejam instrumentais, com as coisas; sejam interpessoais/sociais, com os outros) contingências, conjunturas, situações.

Portanto, assim como os limites estruturais da visão humana não proporcionam uma compreensão visual adequada dos ultra-longínquos elementos do sistema solar, os limites estruturais de nossa fala, de nossas línguas ocidentais, impedem também que tenhamos uma compreensão adequada dos acontecimentos que formam nossas vidas históricas, baseadas, segundo Nietzsche, numa multiplicidade pulsional/afetiva.

O medo como paixão primordial da filosofia - Nietzsche desenvolve a compreensão de que a linguagem metafísica tem sua origem em uma grosseira psicologia ao observar que tanto a lógica – avaliada como paradigma de todo pensamento – quanto o próprio conceito de conhecimento nascem de uma paixão, a saber, o sentimento de medo, desde o qual se faz vantajoso tornar familiar o estranho que inquieta. Também na gênese das noções de lógica e conhecimento está uma inclinação utilitária à conservação da vida social, enfim, um impulso de deduzir a causa a partir do efeito, como no sonho, ou nas comunidades primitivas. Do sonho pseudo-racionalizante da lógica à lógica pseudo-

¹⁶⁰ *Crepúsculo do ídolos*, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5.

delirante do sonho parece não haver distância significativa. Ao sonharmos, diz Nietzsche, buscamos e representamos as causas das sensações que temos ao dormir, quando o sistema nervoso encontra múltiplos fatores de excitação. Essa busca conduz a conclusões equivocadas, derivadas de inversões cronológicas em que o último estágio do fenômeno é posto como primeiro. Do efeito, então, é deduzida a causa.

B) As causas imaginárias

Aquele que dorme com os pés amarrados por duas correias, por exemplo, “sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença acompanhada de representação e invenção visual: ‘essas serpentes devem ser a causa desta sensação que tenho eu, que estou dormindo’ (...)”¹⁶¹ O sonhador exige uma causa para sua sensação do mesmo modo que, na vigília, quer conhecer o motivo de sentir-se bem ou mal, tenso ou relaxado, inibido ou extrovertido. Apenas a constatação do estado não é satisfatória. Portanto, faz-se necessário associá-lo a uma causa, a uma motivação geradora, enfim, a uma força motriz determinada, certa, segura, com a qual se possa verdadeiramente contar¹⁶². Efetiva-se, desse modo, um impulso ao asseguramento proporcionado por uma suposta clareza acerca do fundamento de tudo que se realiza, impulso ancorado na crença apaixonada de que é possível unificar, determinar e tornar transparentes as causas dos fenômenos em geral.

A partir dessa crença, conhecimento é sinônimo de determinação de “razões”. Com isso, tende-se à repetição de esquemas explicativos de experiências já vividas, ativando-os na memória: “A recordação, que nesses casos entra em atividade sem que o saibamos, faz emergir estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a elas ligadas – não a sua causalidade.”¹⁶³ A satisfação surge da sensação de que foi preenchido o vazio, de que está afastado o horror decorrente do vácuo. Surge, pois, da pretensão de que o caso foi racionalmente conhecido, tornando-se, de certo modo, controlável. “Com o desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação – nosso primeiro instinto é *eliminar* esses estados penosos.”¹⁶⁴ A autenticidade mesma da solução encontrada

¹⁶¹ *Humano, demasiado humano*, § 13.

¹⁶² Não nos esqueçamos de que a origem do termo *ratio* é justamente contábil, referente ao movimento comercial dos portos gregos. Também por esse motivo o livro-caixa já se chamou livro-razão. O princípio expresso pelo termo *ratio* é, portanto, a alocação de todos os dados seguramente contabilizáveis em seus devidos lugares (entrada, saída, estoque etc).

¹⁶³ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 4.

¹⁶⁴ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 5.

parece não nos incomodar. “Sem dúvida, a crença de que as idéias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade inibe e até exclui uma *investigação* da causa.”¹⁶⁵

Para esse hábito tão arraigado, Nietzsche produz uma “explicação psicológica”: queremos nos livrar da angústia causada pela ignorância acerca de algo que nos acontece – não importa exatamente como isso se dará: “(...) qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. (...) A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a ‘toma por verdadeira’. Prova do *prazer* (‘da força’) como *criterium* de verdade.”¹⁶⁶ O desconhecido, portanto, deve ser rechaçado a qualquer custo. De fato, é a uma paixão – o medo – que Nietzsche atribui o fundo do movimento racional em direção à causalidade.

Não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma espécie escolhida e privilegiada de explicações, que tragam consigo o mais rápida e frequentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não vivenciado: as explicações *mais usuais*. – Conseqüência: uma espécie de posicionamento das causas torna-se cada vez mais preponderante; concentra-se sistematicamente e mostra-se por fim como *dominante*, isto é, exclui simplesmente outras causas e explicações.¹⁶⁷

Para explicar seu estado de ânimo a si mesmo ou a quem quer que seja, cada um tende a concluir que o motivo de se encontrar disposto ou indisposto, eufórico ou entediado, desse ou daquele modo, pode ser encontrado no mais corriqueiro: “O banqueiro pensa imediatamente no ‘negócio’, o cristão no ‘pecado’, a moça em seu amor.”¹⁶⁸ Seguindo o curso dessa prática in-consciente e auto-iludida, os “sentimentos universais *desagradáveis*” são tomados como resultado de erros cometidos, como punição por atos impensados: “toda e qualquer grande dor, seja ela corporal, ou espiritual, expressa o que merecemos; pois ela não poderia advir-nos, se não a merecêssemos.”¹⁶⁹ Com os

¹⁶⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 4.

¹⁶⁶ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 5. Observemos que, ainda numa perspectiva dualista, o materialismo de Condillac apontou o binômio prazer-desprazer como princípio do agir e do pensar humanos. Também Hobbes e Locke condicionaram a atividade racional ao desejo. Cf. BOCA, Francisco. *As paixões e a psicanálise*.

¹⁶⁷ Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 47.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁹ Shopenhauer, apud Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 47.

“sentimentos universais *agradáveis*”, a explicação é invertida. Resultam eles de fatores como a confiança em Deus, a consciência das boas ações, o sucesso de algo que se fez. Como condição para eles, diz Nietzsche, são eleitas as virtudes cristãs: crença, amor, esperança.

Em verdade, todas estas pretensas explicações são *conseqüências* de estados de prazer e de desprazer traduzidos, por assim dizer, em um falso dialeto: se está em condições de ter esperanças, *porque* o sentimento fundamental fisiológico está de novo forte e rico; confia-se em Deus *porque* o sentimento de plenitude e de força entrega ao indivíduo a quietude.¹⁷⁰

Portanto, Deus não é causa concreta da esperança e da quietude atribuídas ao exercício de sua influência: vive em glória de empréstimo. Não é o promotor da tranqüilidade, da paz, da segurança, da potência, mas recebe os louros.

C) Falsa causalidade e vontade livre

E tu me acusas de tal modo, como se fosse culpa minha, como se eu pudesse, com uma guinada no volante, por exemplo, conduzir tudo para outra direção (...) (grifo do autor).

(KAFKA, Franz. *Carta ao pai*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 17 e 20)

Uma vez introduzida na cultura, a noção de causalidade gera no pensamento o impulso de tornar acessível, comum e familiar o conhecimento do que seja uma causa. Entretanto, alerta Nietzsche, o desconhecimento persiste e prevalece: jamais se soube o que é uma causa. Contudo, dada a urgência de se fazer a correspondência entre a existência efetiva e essa idéia metafísica fundamental, precipitações tomaram o lugar da investigação prolongada acerca do seu valor.

Para Nietzsche, portanto, a razão ocidental engendra o “erro de uma falsa causalidade” porque acredita saber o que não sabe, cultivando, daí, não um saber, mas uma crença

¹⁷⁰ Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 48.

num suposto saber. A leitura do filósofo encontra as raízes desse problema no processo de interiorização do homem, marco da passagem do mundo aristocrático para o mundo cristão. Também pesa aqui, determinadamente, a noção moderna de sujeito moral.

Em *Genealogia da moral*, II, § 16, Nietzsche se vale de uma metáfora evolucionista para definir o processo em questão, surgido quando o homem “se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹⁷¹:

O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a *esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem*, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. A partir de então deveriam andar com os pés e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. (Grifo meu).

Nesse período de intelectualização, conscientização e dessensorialização do homem antigo (que no capítulo “O problema de Sócrates”, de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche atribui a um esforço obsessivo do mestre de Platão, como vimos acima) surge a má consciência humana em relação aos seus próprios instintos e impulsos, algo completamente desconhecido, por exemplo, pelo homem de ação que povoa o mundo homérico. A noção de homem passa então a se caracterizar pela hipertrofia do chamado mundo interior, antes extremamente delgado. Transforma-se e redireciona-se, pois, o valor da atividade pulsional. Agora regida por uma espécie de “loucura da vontade”¹⁷² e de “crueldade psíquica”¹⁷³, ela passa a ser interpretada como culpa em relação à santidade de Deus (Pai, Senhor, progenitor e princípio do mundo), idéia na qual são colocadas “as últimas antíteses”¹⁷⁴ para os “autênticos insuprimíveis instintos animais”¹⁷⁵ do homem. Portanto, dirá Nietzsche, impedindo a bestialidade na ação o cristianismo engendra a bestialidade na idéia:

a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com

¹⁷¹ *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 72.

¹⁷² *Genealogia da moral*, II, § 22, p. 81.

¹⁷³ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*.

o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta insana e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que *bestialidade da idéia* não irrompe de imediato, quando é impedido, apenas um pouco, de ser *besta na ação!*...

Com o surgimento desse novo tipo de homem, agora interiorizado, culpado e ressentido de sua condição, os instintos que davam vitalidade, força e prazer ao antigo “homem selvagem, livre e errante”¹⁷⁶ passam a se voltar “*contra o homem mesmo*”¹⁷⁷, agora amansado e domesticado pelos “terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade”¹⁷⁸. Como se lê em *Genealogia da moral*, II, §22, o homem interiorizado caracteriza-se pela volúpia do automartírio, uma vez que seus impulsos à crueldade foram reprimidos e, então, seu querer fazer mal não se pode mais endereçar ao combate com o outro.

Portanto, socialmente impossibilitados de se externar e satisfazer, os instintos passam a se voltar para dentro: “isso é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’¹⁷⁹. Para Nietzsche o resultado desse processo é a proliferação de homens violentamente separados de seu “passado animal”¹⁸⁰, carentes de “inimigos e resistências exteriores”¹⁸¹, que passam, então, a maltratar a si mesmos, ferindo-se nas barras das próprias jaulas¹⁸²:

Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, **combinar causas e efeitos**, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (Grifo meu).

Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche não se vale da expressão “interiorização do homem”, mas a pressupõe, elipticamente, ao indicar que uma suposta clareza diante dos

¹⁷⁶ *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

¹⁷⁷ *Idem*, *ibidem*.

¹⁷⁸ *Genealogia da moral*, II, § 16, p. 73.

¹⁷⁹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁸⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹⁸¹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁸² *Idem*, *ibidem*.

“fatos interiores” deixou a humanidade iludida quanto ao conceito de causalidade. Que “fatos interiores” estão aqui relacionados? Ao menos três deles são apontados por Nietzsche como “miragens e fogos-fátuos”¹⁸³, isto é, como grandes engodos metafísicos da tradição: 1) O Eu como causa da vontade; 2) a consciência como causa das ações e condição para a liberdade da vontade; 3) O Eu como causa do pensamento.

No primeiro caso, a vontade é vista como algo decorrente de uma arbitrariedade subjetiva: meu agir está invariável e absolutamente de acordo com a minha racionalidade, numa total independência de quaisquer outros móveis, sejam eles sensíveis ou inconscientes. Está em jogo, aqui, a separação metafísica entre agente (causa) e conseqüência (ação). No segundo, a consciência é tomada como soberana absoluta, de modo que são desconsiderados os motivos pulsionais, inconscientes da ação. Manifesta-se aí a pretensão de que as razões de todo e qualquer ato efetivado deixem-se apreender e determinar, transparentemente. Por último, o próprio pensamento é visto como atividade arbitrária da subjetividade, como se as idéias aparecessem na medida da determinação do Eu.

Convenhamos que sem uma tal arquitetura ideológica o cristianismo – “metafísica do carrasco”¹⁸⁴ – não poderia responsabilizar/culpabilizar os homens por seus pensamentos, idéias e ações. Estaria inviabilizada, por exemplo, a noção de pecar em pensamento. O cerne da questão é, como desenvolvido em *Genealogia da moral*, I, §13, a introdução moralizadora – sob a sedução da linguagem, da gramática – de um substrato, um agente, um sujeito como causa de toda ação.

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. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante (...) ¹⁸⁵

¹⁸³ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 3, p. 41.

¹⁸⁴ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 7, p. 46.

¹⁸⁵ *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 36.

Está claro que, na leitura nietzschiana da tradição, a noção de causalidade racional-subjetiva coloca-se a serviço do estabelecimento de uma “ordem moral do mundo”, e, respectivamente, de uma justificativa moral da existência. Nesse sentido, o conceito de livre arbítrio/vontade livre demanda o conceito de subjetividade, pensado moralmente como instância racional-consciente de comando do agir e do pensar, substrato cuja operação se realiza – ou deve se realizar – à revelia das paixões, da sensibilidade e das pulsões inconscientes. A idéia de liberdade da vontade como atributo do sujeito racional-consciente pressupõe que toda ação e todo pensamento decorrem de uma escolha, de um desejo, de um fazer. Contrário a esse dogma da metafísica tradicional, Nietzsche considera que aí operam paixões como ódio e vingança à inocência do devir, das pulsões, dos instintos. A implantação da idéia de que o sujeito é “indiferente e livre para escolher”¹⁸⁶, sendo toda ação “considerada como querida”¹⁸⁷, serve aos propósitos da moral cristã, que com “vingativa astúcia da impotência”¹⁸⁸ transforma a espontaneidade e a inocência da força¹⁸⁹, da animalidade, da paixão em perversão, deficiência, aberração, anormalidade, monstruosidade. Por esse meio a moral cristã pode imputar à expressão da força o fato de ser o que é.

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*.¹⁹⁰

Para Nietzsche, todo o longo processo de interiorização do homem – isto é, todo o período compreendido entre Sócrates e o século XIX – caracteriza-se por uma fatídica inversão de valores e fabricação de ideais, donde decorre que a fraqueza torna-se mérito; a impotência, bondade; o medo, humildade; a submissão, obediência; a

¹⁸⁶ *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 37.

¹⁸⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, §7, p.46.

¹⁸⁸ *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 37.

¹⁸⁹ Em *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 36, Nietzsche caracteriza a noção de força do mesmo modo anti-subjetivista que compreende, em diversas passagens, a noção de vontade de poder: “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 petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente.**” (grifo meu).

¹⁹⁰ *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 37.

covardia, paciência ou virtude; o não-poder-vingar-se, não-querer-vingar-se ou perdão...¹⁹¹

Assim, o erro da vontade livre, produzido pela razão na linguagem, é traduzido por Nietzsche como um constrangimento moral ao qual os “teólogos”¹⁹² submetem a humanidade, para mantê-la debaixo de suas normas. Por meio do conceito da vontade livre, o homem é responsabilizado, julgado e punido pelos atos que fogem do diapasão teológico. Deve fazer o bem, mas está conscientemente liberado para o mal, caso sua inclinação seja dominante sobre sua vontade, entendida como princípio racional da ação. E, se assim o fizer, deverá expiar pelo erro cometido, por ter faltado com o bem. Trata-se do estabelecimento moral da culpa:

Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (...)¹⁹³

Em linhas gerais, é este o esquema denunciado por Nietzsche: 1) o homem é dotado de razão, isto é, da faculdade própria ao estabelecimento de juízos acerca das experiências com as quais se ocupa, dos fenômenos que se lhe apresentam; 2) a faculdade prática da razão é a vontade, como poder originário da alma, distinto das paixões; 3) cada homem é causa da própria vontade, que por sua vez é causa da ação; 4) considera-se livre a vontade, de acordo com seu ancoramento na razão – ela é dita livre porque concebida como independente das paixões, do amor próprio, das inclinações sensíveis; 5) sabendo o que deve fazer e sendo livre para fazê-lo ou não, ao contrariar o dever o homem assume para si a culpa por não ter seguido os imperativos de sua razão. “Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*.”

¹⁹¹ *Genealogia da moral*, I, § 14, p. 38.

¹⁹² *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, §7, p.45-6.

¹⁹³ *Idem*, *ibidem*.

Entusiasmado por paixões bem distintas da culpa, do ressentimento e da má consciência¹⁹⁴, Zaratustra apresenta como alternativas genealógicas a elas a inocência e o esquecimento, distintivos do além-do-homem que, pensado como a criança do discurso “As três metamorfoses”, não diz mais “eu devo”, como o camelo ou “eu quero”, como o leão, mas passa a poder o que quer por querer o que pode. Alheios à metafísica da vontade, tais paixões engendram avaliações que superam a tradicional condenação do afeto e da finitude (que o caracteriza), restabelecendo assim a alegria e a potência que derivam da assunção da existência como pathos, isto é, como sofrimento: manda em si quem obedece esse imperativo essencial do existir. O contrário disso é pirraça idealista, o que, para Nietzsche, se apresenta tradicionalmente de forma moral, filosófica e científica.

¹⁹⁴ Culpa, ressentimento e má consciência são os temas das três dissertações de *Genealogia da moral*.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. SP: Ed. Escuta, 2002.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí (RS): Editora Unijuí, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. “A palavra de Nietzsche: Deus está morto”. IN: _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- KANT, Immanuel. "O Fim de Todas as Coisas". In: *Immanuel Kant - Textos Seletos*, 2ª Edição, Vozes, Petrópolis, 1985.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. (Tradução de Artur Morão). Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. 1ª. ed. São Paulo: Ática, 1979.
- LUCHI, José Pedro. “Tradução racional de conteúdos religiosos na filosofia da religião de Kant - Da luta do princípio bom com o mau”. Texto inédito, produzido para a disciplina “Filosofia da religião”, ministrada pelo autor no Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, período 2009/1.
- MARTON, Scarlett. “Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 2009.
- _____. “Lobo, cordeiros e aves de rapina. Um diagnóstico de nossos valores morais”. In: *Filosofia*. Revista do curso de Filosofia da PUC do Paraná, ano XIII, n. 12, jan-jul 2001.
- _____. “A terceira margem da interpretação”. In: *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001, p 213-51.
- _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 2a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001.
- _____. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 31.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 12ª ed., 2003.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *A vontade de poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. RJ: Contraponto, 2008.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Obras incompletas*. Coleção Os pensadores: Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978.

_____. *O anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2007.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/UIJUÍ, 2000.

ROSA, João Guimarães. “Desenredo”. In: *Tutaméia – Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SALAUARDA, Jörg, “A concepção básica de Zaratustra”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 2. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 1996.

STEGMAIER, Werner. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra”, In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 2009.

SCHUBACK, Márcia. “Sem título”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel et alli (orgs.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

WOTLING, Patrick. “As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche”. In: MARTON, Scarlet (org). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2009.