



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**NIETZSCHE E A MORAL COMO PROBLEMA: DA COSMOLOGIA À ÉTICA DO
ARCO**

ÁLVARO HENRIQUES DAVID NETO

JOÃO PESSOA/PB
ABRIL DE 2019

ÁLVARO HENRIQUES DAVID NETO

**NIETZSCHE E A MORAL COMO PROBLEMA: DA COSMOLOGIA À ÉTICA DO
ARCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito necessário para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro.

JOÃO PESSOA/PB

ABRIL DE 2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N469n Neto, Alvaro Henriques David.

Nietzsche e a moral como problema: da cosmologia à
ética do arco / Alvaro Henriques David Neto. - João
Pessoa, 2019.
174 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Nietzsche. Moral. Cosmologia. Ética. I. Cordeiro,
Robson Costa. II. Título.

UFPB/

ÁLVARO HENRIQUES DAVID NETO

NIETZSCHE E A MORAL COMO PROBLEMA: DA COSMOLOGIA À ÉTICA DO ARCO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito necessário para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

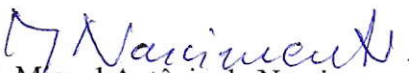
Data da aprovação: 26/04/2019

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Presidente da Banca



Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento

Examinador

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto

Examinador

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lúcia e Álvaro, que sempre demonstraram a importância da educação, do estudo, da reflexão.

À minha esposa, Neudja, pela dedicação, compreensão, pelo amor, carinho e zelo; atitudes fundamentais à criação de um ambiente propício ao desenvolvimento deste trabalho. Alguém fundamental diante de muitas trilhas.

Ao meu filho, pela inocência, pelo carinho, pelo amor, pelo vigor, pelo olhar curioso, pelos “por quês”. Pelos ensinamentos.

Ao Professor Doutor Robson Costa Cordeiro, orientador desta dissertação, pela elegância, pelas pontuações e discussões. Pelo grande conhecimento compartilhado.

Ao Professor Doutor Williard Pessoa Fragoso, pelo incentivo para iniciar essa jornada. Pelas discussões. Por sempre se mostrar à disposição.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, pela atenção e disponibilidade durante o curso.

Do alto dos montes

Canção-epílogo

Ó meio-dia da vida! Tempo festivo!

Ó jardim do verão!

Inquieta ventura em se deter, atentar e esperar: –

Pelos amigos aguardo, dia e noite disposto,

Onde estão, amigos? Venham! É tempo! É tempo!

Não foi para vocês que o cinza da geleira

Se enfeitou hoje de rosas?

É a vocês que o riacho procura, e ansiosamente afluem

E se batem ventos e nuvens, mais alto no azul,

Para observá-los a distância, como pássaros na espreita.

A grande altura lhes preparei minha mesa: –

Quem habita tão próximo

Às estrelas, e às escuras distâncias do abismo?

Meu reino – que reino se estendeu mais longe?

E o meu mel – quem o terá provado?

– Aí estão vocês, amigos! Como não é a mim

Que estão a buscar?

Vocês hesitam, surpresos – oh, melhor se tivessem rancor!

Eu – não sou mais eu? Mudaram a mão, o rosto, o passo?

E o que sou, amigos – não sou para vocês?

Terei me tornado outro? A mim mesmo estranho?

De mim mesmo evadido?

Um lutador que a si mesmo subjugou demasiadas vezes?

Que demasiadas vezes se opôs à própria força?

Ferido e detido pela própria vitória?

*Procurei onde o vento sopra mais cortante?
Aprendi a viver
Onde ninguém vive, em ermas zonas de ursos brancos,
Desaprendi Deus e Homem, oração e maldição?
Tornei-me um espectro que caminha nas geleiras?*

*– Velhos amigos! Vejam! Agora parecem pálidos,
Cheios de amor e de horror!
Não, partam! Não se aborreçam! Aqui – não poderiam habitar:
Aqui, neste longínquo reino de pedras e gelo –
Aqui é preciso ser como caçador e igual à cabra montesa.*

*Um mau caçador me tornei! – Vejam como
Está tenso o meu arco!
O mais forte é aquele que logrou essa tensão – – :
Mas agora, cuidado! Perigosa é a seta,
Como nenhuma outra, – fora daqui! Para o bem de vocês!...*

*Já se vão? – Ó coração, suportaste bastante,
Forte permaneceu tua esperança:
Mantém abertas para novos amigos as tuas portas!
Deixa os velhos! Deixa a recordação!
Se outrora foste jovem, agora – és ainda mais jovem!*

*O que uma vez nos ligou, o laço da mesma esperança, –
Quem lê ainda os sinais,
Empalidecidos, que há tempos o amor ali inscreveu?
Eu o comparo a um pergaminho que a mão
Hesita em segurar, – como ele enegrecido e consumido.*

Já não são amigos, são – como chamá-los? –

Somente fantasmas de amigos!
Eles ainda batem, à noite, em meu coração e em minha janela,
Olham para mim e dizem: “mas éramos amigos!”
– Ó palavras murchas, que um dia cheiraram a rosas!

Ó anelo da juventude, que não se compreendia!
Aqueles por quem eu ansiava,
Que julgava como eu transformados, comigo aparentados,
O fato de envelhecerem os afastou de mim:
Somente quem muda pertence ao meu mundo.

Ó meio-dia da vida! Segunda juventude!
Ó jardim do verão!
Inquieta ventura em se deter, atentar e esperar!
Pelos amigos aguardo, dia e noite disposto,
Pelos novos amigos! Venham! É tempo! É tempo!

Esta canção acabou, – o grito doce da saudade
Morreu na boca:
Um mago foi seu autor, o amigo da hora certa,
O amigo do meio-dia – não! Não perguntem que é ele –
Aconteceu no meio-dia, quando Um se tornou Dois...

Agora celebramos, seguros da vitória comum,
A festa das festas:
Ao amigo Zaratustra chegou, o hóspede dos hóspedes!
Agora o mundo ri, rasgou-se a horrível cortina,
É hora do casamento entre a Luz e as Trevas...

Friedrich Wilhelm Nietzsche

RESUMO

O presente trabalho inclina-se ao exame da crítica de Nietzsche à moral. Nesse passo, tenciona, para além da consignação da cediça diatribe à moral platônico-cristã, registrada demasiadamente em seu programa, reflexionar acerca do alcance e *leitmotiv* mesmo da crítica. No bojo desta dissertação, isso significa esquadrihar, com arrimo também numa hipótese cosmológica verificável em seu projeto e aqui aplainada, se escampam dos escritos acerbos outras morais. Bem assim, almeja-se ofertar notas responsivas à suspeita de alguma iconoclastia moral advogada pelo filósofo. Não escapam do plexo de objetivos desta exposição, ademais, buscas por descrições capazes de engendrar, com algum vigor, intuições calcadas na existência de uma filosofia moral positiva, isto é, tenta-se verificar, a partir do entrelaçamento de algumas noções, se existe um dizer-sim vocacionado à moral. Disso deflui, necessariamente, o perscrutar de indícios que, jungidos, serão capazes – ou não – de revelar a vivência de um projeto ético inserto na filosofia de Nietzsche. Para tanto, dois movimentos mostram-se imprescindíveis: aquele aderente à tentativa de investigar o caminho investigativo – o método genealógico – e seus achados; e aqueloutro já mencionado, que se mostra na identificação de uma hipótese cosmológica que atravessa seus escritos. Nessa vereda, utiliza-se com mais intensidade das obras dos períodos intermediário e tardio. Isso porque, como se verificará, desde *Humano, demasiado humano* até *Ecce Homo* as reflexões sobre a moral ocupam espaço privilegiado.

Palavras-chave: Nietzsche. Moral. Cosmologia. Ética.

ABSTRACT

This paper intends to examine Nietzsche's critique of morality. Thus, in addition to consigning his well-known diatribe to Platonic-Christian morality, which is too much recorded in his program, it intends to reflect on the scope and leitmotiv of criticism itself. At the core of this dissertation, it means to peer, supported also in a cosmological hypothesis verifiable in its project and here flattened, if other morals arise from bitter writings. In this way, it aims to offer responsive notes to the suspicion of some moral iconoclasm advocated by the philosopher. The search for descriptions capable of engendering – with some vigor – intuitions based on the existence of a positive moral philosophy are also part of the plexus of objectives of this exposition. That is, one tries to verify, from the interweaving of some notions, if there is a “say-yes” oriented to the moral. This leads, necessarily, to the search of evidence that, together, will be able – or not – to reveal the experience of an ethical project inserted in the Nietzsche's philosophy. For this, two movements are essential: one adherent to the attempt to investigate the investigative path (the genealogical method) and its findings; and the other one already mentioned, that shows itself in the identification of a cosmological hypothesis that crosses his writings. In this trajectory, the works of the intermediate and late periods are used with more intensity. This is because, as will be seen, from *Human, all too human* to *Ecce Homo*, the reflections on morality occupy privileged space.

Keywords: Nietzsche. Moral. Cosmology. Ethic.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

A	Aurora
BM	Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro
AC	O Anticristo: maldição ao cristianismo
CI	Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo
Co. Ext. I	David Strauss, devoto e escritor: primeira consideração extemporânea
Co. Ext. II	Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea
Co. Ext. III	Schopenhauer educador: terceira consideração extemporânea
Co. Ext. IV	Richard Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea
CW	O caso Wagner: um problema para músicos
DD	Ditirambos de Dionísio
EH	Ecce Homo: como alguém se torna o que é
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da moral: uma polêmica
HH I	Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres
HH II	Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres: volume II
Nachlass/FP	Fragmentos póstumos
NT	O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo
NW	Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
ZA	Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 DA MORAL COMO PROBLEMA	24
1.1 Nietzsche, o primeiro imoralista	25
1.2 Da moral que se pretende única	65
2 POSITIVIDADE MORAL EM NIETZSCHE	110
2.1 Uma cosmologia em Nietzsche	115
2.2 Nietzsche iconoclasta da moral?	140
2.3 Ética do Arco	157
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS	171

1 INTRODUÇÃO

Filho de Karl Ludwig Nietzsche e Franziska Oehler, Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce, em Röcken, na Prússia, aos 15 de outubro de 1844. Seu pai, pastor protestante, morre aos trinta e seis anos. Talvez por isso – e sem descurar, outrossim, da educação luterana que tivera –, pretende Nietzsche, em primevo instante, imiscuir-se nos estudos teológicos. Contudo, como é cediço, quando já na universidade, abandona tal intento e segue a dedicar-se à filologia.

A produção intelectual trazida à baila pelo filólogo de formação faz erigir, hodiernamente, para boa parte dos estudiosos¹, a importância da filosofia nietzschiana² e sua colocação na tradição do pensamento, ladeada de outras filosofias de escol. Nesse sentido, frente à deferência do pensamento do “criador” de Zaratustra, parece ficar à margem a lembrança de sua formação em filologia clássica.

A obra de Nietzsche, acredita-se, é dividida em três períodos. De 1870 a 1876, foram escritos: *O nascimento da tragédia; Sobre verdade e mentira no sentido extramoral; Primeira consideração extemporânea: David Strauss, devoto e escritor; Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida; Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador; e a Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*. O segundo período compreende os anos de 1876 a 1882. Nesse interstício, o pensador redigiu: *Humano, demasiado humano; Opiniões e sentenças diversas e o andarilho e sua sombra* – escritos coligidos, posteriormente, para a composição do volume II de *Humano, demasiado humano; Aurora; e A Gaia Ciência*. Assim falou Zaratustra é a obra inaugural da terceira fase, que tem início em 1882 e termo em 1888 – último e, talvez, mais intenso ano intelectualmente produtivo de Nietzsche. Fazem parte deste intervalo, outrossim: *Além do bem e do mal; Genealogia da moral; O caso Wagner; Crepúsculo dos ídolos; O Anticristo; Ecce Homo; Nietzsche contra Wagner; e Ditirambos de Dioniso*.

¹ Isso porque alguns entenderam que, em decorrência da inexistência de um sistema filosófico inserto na publicação do pensamento de Nietzsche e, ademais, em virtude de seu estilo aforismático – quiçá por outras razões, inclusive –, não caberia a este o posto de filósofo; porventura a cadeira de poeta assentasse melhor.

² É comum verificar-se, quando da leitura de comentadores e intérpretes do filósofo, a utilização de duas expressões que denotam o pertencente, próprio ou relativo a Nietzsche: “nietzschiano(a)” e “nietzscheano(a)”. Escolheu-se a primeira grafia por entender-se que o “e” que inteira a palavra “Nietzsche” é átono e não tônico.

Em *O nascimento da tragédia*, a referência ao apolíneo e ao dionisíaco é o ponto fulcral. Nietzsche defende que a cultura grega antiga arrimou-se sobre a necessária convivência entre Apolo e Dioniso. Aquele, o deus da bela forma e da individuação, uma divindade resplandecente que domina a harmonia – a ordem, a proporção. Este, o deus da embriaguez, do excesso e da vertigem. A tragédia é a forma artística em que harmonizam-se os dois impulsos. O diálogo e a individuação da personagem representam o apolíneo, ao passo que o canto, a dança e a música são imagens do dionisíaco. Sobrepujando a análise estética, Nietzsche aduz que a tragédia é uma expressão dos impulsos constituintes da natureza. Atado a uma reflexão metafísica, o jovem Nietzsche, ainda unido à filosofia de Arthur Schopenhauer, concebe a tragédia num dualismo: de uma parte, o ilusório, destrutível e mutável; de outra, o verdadeiro, indestrutível e imutável. Assim, a tragédia revelar-se-ia como uma muleta metafísica, apta a extraviar o homem do sentimento de perecimento, dor e horror inerente à efetividade. Há, em verdade, um abraço entre o grego antigo e o sofrimento, vigorado pelo sentimento de continuidade da vida no âmbito transcendental. Mais tarde, Nietzsche abandonará essa noção da tragédia como consolo metafísico. Outrossim, é em *O nascimento da tragédia* que o filósofo adere ao projeto wagneriano – abandonado, igualmente, no futuro.

Na primeira consideração extemporânea, *David Strauss, o devoto e o escritor*, publicada em 1873, Nietzsche desfere veementes golpes contra o teólogo. Cunha o termo “filisteus da cultura”. À avestruz³ de espírito estreito, vulgar, não instruída – mas que porventura enterrada em seu solo e sem acesso a outros segmentos de si, acredita ser “homem de cultura” –, o filósofo outorga o cargo de chefe dos filisteus. Para Nietzsche, atento à regra e ao estrito cumprimento do dever, Strauss, na obra *A antiga e a nova fé*, esforça-se na defesa da conservação da vida segura e subsumida no cotidiano amigo da paz. Aqui, parecem já atravessar as reflexões nietzschianas as preocupações com a “taxidermia do homem”, sua mumificação. Traspassam na crítica o modelo de conservação e permanência adstritos a um ideal.

Em *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, segunda consideração extemporânea, Nietzsche elenca três tipos de “leituras” históricas: a história monumental; a antiquária; e a crítica. À história monumental corresponde o homem de ação, que louva os grandes feitos humanos e sente-se inclinado a aderir a eles e, por conseguinte, deseja reproduzi-

³ No segundo parágrafo do terceiro seguimento da obra, Nietzsche põe em prática um jogo de palavras com o nome de David Strauss. Em alemão, *strauss* significa avestruz.

los. Sua utilidade tem morada na exortação dos homens à realização dos grandes atos, ao registro do seu nome no tempo. Suas desvantagens repousam na concepção mítica do que passou e na desconsideração das causas que se efetivaram para a formação dos louvados feitos, engendrando, assim, a crença na repetição dos mesmos atos descolados dos contextos. À história antiquária relaciona-se o homem reverencioso, tributário do contentamento para com os antepassados. Sua vantagem está em imprimir o respeito ao passado e à tradição cingida à sua nação. A desvantagem é percebida no excesso de veneração do que passou, forçosamente seduzindo o homem a, relegando qualquer critério valorativo, colecionar todo o passado. Vivendo em sobejo a história, o historiador antiquário torna-se um sem vida no presente, um “coveiro do hoje”. Por fim, à história crítica reserva-se o espaço para o homem que almeja a libertação da tradição. O historiador crítico enceta um movimento contrário aos dois outros: torna-se não subserviente ao passado, daí advém sua utilidade. Contudo, a negação sem freios tende à falsificação do que passou e à consideração do homem-elo como independente da corrente.

Aplainado o terreno e, conseqüentemente, arado com três distintas relhas, é o momento de cultivar a crítica à objetividade histórica. O historiador – monumental, antiquário ou crítico – não é um “leitor” imparcial do passado, seu conhecer é perspectivo. Portanto, Nietzsche parece dar o tom para um exame da história não como “texto”, mas como “interpretação”, “leitura”. É o que diz o filósofo na seção 6 da obra:

“Pense-se naquele fenômeno estético, naquela libertação de interesse pessoal com que o pintor vê, em uma paisagem tempestuosa, um mar revolto sob raios e trovões, sua imagem interior, quer dizer, a imersão completa nas coisas: Ou as coisas deveriam, em todo momento, em sua atividade, serem igualmente desenhadas, retratadas, fotografadas em uma passividade pura?” (Co. Ext. II, p. 90).

Publicada em 1874, a terceira consideração extemporânea, *Schopenhauer como educador*, registra a crítica às universidades alemãs da segunda metade do século XIX. Para Nietzsche, essas instituições laboram na formação de tipos servientes e subsumidos ao Estado, a exemplo do negociante, do erudito e do funcionário estatal. Entende o filósofo que a tal sistema de ensino deveriam recair as metas do nascimento e maturação do gênio. Diante de uma sociedade zelosa para com o Estado – e que acredita nele como apogeu da humanidade –, Nietzsche ressalta o “antimodelo”: Schopenhauer. Este, ao contrário de Kant – que estava ligado à universidade e vinculado aos poderes públicos –, “procura a independência com relação ao Estado e à sociedade e nisso é um exemplo e um modelo.” (Co. Ext. III, p. 32). Parece

manifesta a preocupação nietzschiana, para além dos muros estudantis, com o desenvolvimento do caráter, com a busca pelo cuidado e cultivo de si.

A quarta consideração extemporânea, *Richard Wagner em Bayreuth*, à medida que direciona críticas à medíocre cultura europeia, tece homenagens a Wagner.

Na menção à ordem triádica, correspondente ao Nietzsche jovem, intermediário e maduro, deixou-se de registrar os fragmentos póstumos e os prefácios tardios, além de complementos de obras publicadas, outras anotações e artigos dirigidos à comunidade filológica. Talvez tal empresa, direcionada a acamar praticamente toda a criação do pensador, além de fadigar o leitor, tenha apenas o efeito de um registro sem alongadas consequências. Isso porque, o intento de estratificar a produção nietzschiana é de simplesmente asseverar o ponto de convergência da reflexão que atravessa esse trabalho e a realização do filósofo de Sils-Maria. Com isso, não se almeja pensar nos elos da corrente destacados, como que divorciados da corrente mesma. Pensa-se a corrente como um todo, com recurso imagético à forma circular, inclusive; pensa-se a filosofia de Nietzsche em todas as suas fases. Esse é o esforço.

No seu *Ecce Homo*, ao tecer considerações sobre *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enfatiza que libertou-se “do que não pertencia à [sua] natureza”. (EH, *Humano, demasiado humano*, § 1, p. 69). Tem-se início, portanto, nessa obra que principia a segunda fase de sua produção filosófica, o “caminho independente”⁴. A partir dela, Nietzsche traz à discussão, com alguma energia, o problema da moral – a crítica à moral receberá trato mais minudente daqui para frente. Trata-se do espaço à revelação do sentido do “espírito livre” e do “espírito cativo”. Vendo apenas coisas humanas, demasiado humanas, onde ordinariamente se veem ideais, é chegado o momento de começar a justapor filosofia da suspeita e moral. É tempo, pois, de uma preludial incitação ao método genealógico, da compreensão da justificação histórica e psicológica contra os temores religiosos e supersticiosos. Analisar a aventura humana na história, desde já imbuído do sentido histórico e, por conseguinte, da consideração de que ele veio a ser – ao contrário de filósofos que imaginaram o homem como uma verdade eterna, como dado – é tarefa que parece já ser iniciada por ora.

Independência filosófica e dissecação da moral principiam, no mesmo instante, o caminhar sobre a trilha vivificada por Nietzsche. Tendo em mira tais elaborações e os objetivos

⁴ Nietzsche aduz, no seu *Ecce Homo*, que *Humano, demasiado humano*, é o edifício de uma crise. O filósofo, em mais um testemunho de sua “filosofia vivencial”, arroga a si o tipo “espírito livre”. Em verdade, confessa que tornou-se livre, que “de si mesmo *de novo* tomou posse.” (EH, *Humano, demasiado humano*, §1, p. 69, grifei).

dessa pesquisa, pretende-se trazer à lume, com mais viço, o pensamento nietzschiano “represado” na segunda e na terceira fases, sem, contudo, descurar-se do quanto dito na fase primeira.

Merece registro, outrossim, a motivação de deixar à beira do estudo que se avizinha alguns escritos atribuídos a Nietzsche. Faz-se referência à obra apócrifa *Vontade de poder*. A designação de “obra-prima” do filósofo fora trazida a efeito pela sua irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche. Para o logro de sua empresa, forjou uma imagem de responsável pela continuidade das publicações dos trabalhos do irmão. Nesse sentido, “não hesitou em falsificar cartas por ele [Nietzsche] redigidas, na sua maioria, à amiga Malwida von Meysenbug; obteve os originais, compôs os textos a partir deles e depois os destruiu.” (MARTON, 2010, p. 42). Conta-se que Elizabeth, ao regressar do Paraguai, onde fracassou, junto com seu marido, o antisemita Bernhard Förster, ao ensaiar a criação de uma colônia ariana, avizinhou-se da insolvência. Seu esposo, após o malogro, cometera suicídio. Fato é que, depois da reunião de apontamentos deixados por Nietzsche, Elizabeth coligiu-os desrespeitando qualquer ordem cronológica e publicou, em 1901, o mencionado livro.

Nietzsche projetou a publicação de uma obra composta de quatro livros: *O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*; *O Espírito livre: crítica da filosofia como movimento niilista*; *O imoralista: crítica da mais fatal espécie de ignorância*; e *Dioniso: filosofia do eterno retorno*. À tetralogia, o filósofo experimentou o título *Vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores* – registro que se verifica no parágrafo 27, da última dissertação de *Genealogia da moral*. Contudo, o nome *Vontade de poder*, a partir das anotações posteriores a agosto de 1888, “desaparece, cedendo lugar a ‘Transvaloração de todos os valores’.” (MARTON, 2010, p. 42). Ademais, dos quatro livros, apenas *O Anticristo* chegou à concepção. Após a Segunda Guerra Mundial, Karl Schlehta, escorado em estudos “feitos nos Arquivos Nietzsche, em Weimar, constatou que não existia *Vontade de poder*, a ‘obra capital’; tudo o que havia eram papéis póstumos.” (MARTON, 2010, p. 42).

No bojo de tão conturbada apropriação, edição e publicação de prováveis escritos de Nietzsche, por parte de sua irmã e parceiros, aliadas às dificuldades financeiras da usurpadora – que parecia enxergar naquelas anotações algum bom êxito financeiro e, outrossim, determinada inserção no seio social e político –, carece de motivação o enfrentamento dos textos reunidos sob o título *Vontade de poder*.

Humano, demasiado humano é também vestibular para o estilo de escrita. Trata-se do primeiro livro em aforismos. A linguagem aforística é predominante na produção nietzschiana. Contudo, fogem à regra, por exemplo, *O nascimento da tragédia*, *Genealogia da moral* e *Ecce Homo*. No filósofo que sente uma extraordinária multiplicidade de estados interiores, aptos a desembocarem nas muitas possibilidades de estilo, o que podem representar pensamentos gravados em proposições concisas, carentes, em geral, de longas exposições argumentativas? Aparentemente, o apotegma empresta à linguagem escrita a possibilidade de não formular conclusões estanques. Porventura porque sentenças, máximas ou mesmo textos mais alongados, porém mais “obscuros” e predestinados ao enigma⁵, escondem do leitor degraus percorridos pelo pensador antes de atingir a cobertura, podem sonegar linhas argumentativas que levaram o autor ao remate da reflexão. Nesse passo, escapa o filósofo de um sistema definitivo, baseado em teses e consequências deduzidas logicamente.

Outrossim, à medida que o aforismo dá a nota de provisoriedade do sentido, concebe a forma de incessante “experimento” com o pensar. Nietzsche fala do estilo em *Crepúsculo dos ídolos*:

Com frequência me perguntam por que, afinal, escrevo em alemão: em nenhum outro lugar sou tão mal lido como em minha pátria. Mas quem sabe, enfim, se eu também desejo ser lido hoje? – Criar coisas em que o tempo crave suas garras em vão; buscar uma pequena imortalidade na forma, na substância – jamais fui modesto o bastante para exigir menos de mim. O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães, são as formas da ‘eternidade’; minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro não diz em um livro... (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 51, p. 84).

Abrindo-se ao contexto e fechando-se ao sistema, o estilo aforístico serve à provocação em tantos outros momentos, condições, situações. Trata-se, portanto, de um quadro sem data, sem registro de lugar, enquanto permanecem em aderência apenas os “traços rabiscados” e que não revelam, bem assim, toda a inspiração de seu pintor. Cabe ao observador – de preferência imbuído de aceitável suspeita –, compete ao “espírito livre”, “utilizar-se da pintura” em correlação com o seu próprio “ângulo de visão” e daí extrair o sentido e perceber as “paixões”.

Ainda mais. Nietzsche parece convidar o seu leitor não à simples reflexão, mas à composição do pensamento, à junção das ideias. Fazer experimentos com o pensamento requer

⁵ Nietzsche registra, em *Humano, demasiado humano*, que a brevidade do escrito “pode ser produto e colheita de muito do foi longamente pensado.” (HH II, *Opiniões e sentenças diversas*, § 127, p. 63). Aduz, ainda, que ao leitor incauto pode parecer que tal brevidade não passa de um pensamento somente em formação, não desenvolvido, imaturo.

a interação perspectivista do interlocutor. Com isso, pensa-se ser possível asseverar que o estilo aforismático é um aporte à filosofia experimental e ao perspectivismo. Para Nietzsche, é preciso acoplar às investigações os múltiplos pontos de vista. Em *Além do bem e do mal*, reserva aos filósofos do futuro o fardo das mil tentações e tentativas da vida. Esses tentadores corajosos hão de descolar-se das crenças, da certeza, do absoluto, da “verdade”. Sua tarefa consiste no questionamento do tradicional, na alegre suspeita daquilo que se estabeleceu. Esses experimentadores hão de juntar à sua filosofia sua vivência, engendrando uma “filosofia vivencial”, na qual os próprios experimentos servirão às “teses”.

Nietzsche considera-se póstumo. No prólogo de *O Anticristo*, o filósofo reserva a si o depois de amanhã. Em várias passagens de sua obra, em verdade, ressoam as afirmações de extemporaneidade. Os ouvidos que ele busca estão no futuro, sua filosofia não tem eco dentro das salas modernas: sua sina é ser mal compreendido, mal conhecido, confundido, até difamado. Como registra no parágrafo 371, de *A Gaia Ciência*, para além de um fado, ter vida entre os vindouros é uma distinção. Talvez esse mal-entendido tenha reservado a Nietzsche uma hodierna⁶ “quietude sepulcral” à sua volta, tenha guardado a solidão do fantasma que deambula entre os “vivos”, mas que, convicto das novas implicações do vir-a-ser, acredita que lá se fará carne e osso. O filósofo escreve para leitores que estão por vir. *Pari passu*, seu projeto é extemporâneo: age contra o seu tempo, em contradição ao espírito da época – assim mostrou-se em suas críticas à cultura, à moral, à filosofia, à ciência, enfim, à modernidade – e parece antecipar o que vem.

Contudo, o filósofo do “eterno retorno do mesmo” não reivindicou a “boa” compreensão sobre os seus escritos, a compreensão universal. O compreender-do-mesmo-modo – a possibilidade de, com algum esforço, bem compreender qualquer outro, uma pretensão à compreensão supra-individual – é “algo ofensivo”. Essa vontade de doutrina, essa vontade de sistema, um querer ser compreendido universal e univocamente por todos, traz à superfície a tese de que os conceitos, os sentidos e sua comunicação independem do interlocutor. Faz emergir, noutro giro, uma aspiração à validade universal do quanto dito por aquele que fala. A partir do *pathos* da distância, o que se espera do intérprete é o “mal-compreender”. O “bem” compreender enceta dois movimentos. O primeiro pode ser verificado na des-individualização do homem que, a partir da exigência de compreensão unívoca, solapa de si as próprias vivências, experiências e condições peculiares. Em segunda instância, “quem acredita poder

⁶ Em referência ao seu tempo. *Hodierno*, aqui, liga-se exclusivamente ao tempo em que Nietzsche viveu.

compreender ‘bem’ um outro passa por cima da sua alteridade, ‘coloca-se’ a si próprio ‘dentro’ dele.” (STEGMAIER, 2013, p. 104). Empresas impossíveis, ao que parece.

Nietzsche não desenvolve sua filosofia sobre as bases de um sistema. Em verdade, o pensador coloca-se contra essa “vontade”, registrada em fragmento póstumo do outono de 1887: “não sou limitado o suficiente em um sistema – e nem mesmo em meu sistema...” (Nachlass/FP, 10 [146], p. 444). Ele não criou um conjunto de “verdades” entre si jungidas e com seus “princípios”. Kant entendeu o sistema como “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia.” (KANT, 2001, *B 860*, p. 669). O sistema, para o filósofo de Königsberg, trata-se de um conjunto logicamente ordenado, cujo desenvolvimento, em respeito aos pressupostos previamente lançados, não contraria os princípios mesmos, expandindo-se a partir deles para o engendramento de um esquema composto de partes essenciais e determinadas segundo os princípios definidos. Nietzsche, como sobredito, é assistemático. Em boa parte de suas obras, não se enxerga uma unidade metodológica⁷, uma sequência ordenada segundo hipóteses logicamente encadeadas e reforçadas com detalhadas argumentações. É possível dar um passo a mais: Nietzsche é antissistemático. O registro encontra-se em *Crepúsculo dos ídolos*: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão.” (CI, *Máximas e flechas*, § 26, p. 11). O tema da probidade ou honestidade, tão caro ao filósofo, será desenvolvido nos capítulos que se seguem.

Tendo em mente o traço assistemático, o estilo aforismático, o fazer da filosofia experimental e o sentido de perspectivismo, pode-se aduzir que Nietzsche fecha-se ao dogmatismo. Contudo, não filia-se ao ceticismo. Para o filósofo, o cético é impotente para a instituição de novos valores, novos sentidos; este denuncia que o dogmático jamais atingiu a verdade, que ela mesma é intangível. Preso a essa delação, este mesmo cético não promove a crítica do valor da verdade. Ele apenas troca os sinais – de acessível a inacessível. Nietzsche parece esperar dos filósofos do futuro o fazer de uma filosofia dionisiaca, percebida no constante destruir e construir das próprias teses dos novos tentadores.

O “primeiro imoralista”. Assim se coloca em *Ecce Homo*:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em algum grau conforme à minha força para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisiaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu

⁷ Ao que parece, *Genealogia da moral*, por assumir um estilo dissertativo, com três seções conectadas entre si, foge à regra da escrita aforismática, mas não se junta àquelas obras dispostas nas prateleiras dos sistemáticos.

sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor *par excellence*.” (EH, *Por que sou um destino*, § 2, p. 103).

O que significa, portanto, o epíteto de imoralista? Ao que parece, num inaugural instante, apondo sobre si o cognome, Nietzsche quer chamar a atenção para uma práxis de radical crítica à moral. O termo, evidente já em *Humano, demasiado humano*, é emprestado àquele indivíduo que contraria a hierarquia dos bens segundo a cultura atual: “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada.” (HH I, § 42, p. 47). Em movimento inverso ao hodierno, pois, chega-se ao imoral. Contudo, pode-se ir além. A passagem registrada acima, acredita-se, aponta alguns desdobramentos, a começar pela mutabilidade da hierarquia moral e, por conseguinte, pela indiciária indicação de que “muitas morais são possíveis”, para, por fim, refutar uma “ordem moral do mundo”, obviamente dada, estanque, suprema. Mas, afinal, o que significa o imoralismo nietzschiano?

Em breves notas, pode-se aduzir que Nietzsche aparentemente disseca a moral. A partir de uma análise minuciosa, o filósofo direciona sua crítica em três sentidos, pensa-se: combate os “trabalhadores filosóficos”, os “advogados da moral” que se empenharam em demasia para conceber sistemas filosóficos julgados propícios à fundamentação de uma determinada moral; e, num segundo movimento, combate a moral mesma. De um *locus* diferente, portanto à margem de um projeto fundamentador, Nietzsche assume a crítica à moral. Sua tarefa converge para a reflexão acerca do valor dos valores morais. Em abandono ao ordinário programa de fundamentação da moral – trazido à baila por Kant, *ad exemplum* –, o filósofo de “espírito livre” caminha pelas muitas morais, desenha uma atmosfera histórica para indicar sua genealogia. Porventura nesse primeiro movimento, coubesse melhor o apelido de amoral. No passo seguinte, quando da crítica à moral “em si”, à moral que se pretende única, esboça o “perfil fisiopsicológico” do decadente. Aqui, ao que parece, é justa a alcunha de imoralista. Por fim, como último dos três movimentos, exorta à criação de novos valores. Seu projeto de “transvaloração de todos os valores” parte de um combate à metafísica, tendo como ponto iniciativo mais contundente a “morte de Deus” e de suas “sombras”. Referido programa desemboca na animação de um novo critério de valoração: a vida como vontade de poder.

Considerado como amoral e/ou imoral, seria, assim, o filósofo um iconoclasta da moral? O ponto de chegada – se ele existe – de sua filosofia seria “tão somente” a destruição de todos os ídolos, incluindo-se a moral? Noutro giro, não haveria, portanto, qualquer afirmação ética no pensamento de Nietzsche? Existiriam metas associadas ao programa de “transvaloração de

todos os valores”? As reflexões sobre tais indagações, espera-se, serão exercidas ao longo do presente estudo.

Faz-se mister, imbuído do desiderato dessa difícil tarefa, dissertar, já no primeiro capítulo, sobre a moral como problema. Para tanto, analisar-se-á o percurso da sua genealogia da moral. Esse caminho será dividido em duas trilhas. Na primeira seção – *Nietzsche, o primeiro imoralista* –, tentar-se-á registrar o que significa, para Nietzsche, ter a moral como problema. Antes, a oferta de uma noção de moral, harmônica com o programa nietzschiano, servirá de degraus ao terraço da genealogia. O achado talvez já revele a crítica à moral a partir de uma posição extramoral. O método genealógico se inclina a exhibir as condições históricas e psicológicas de criação dos valores. Outrossim, avança para o exame desses valores a partir de um critério eleito – a vida como vontade de poder – e, por fim, registra supedâneos à transvaloração de todos os valores. Nessa vereda, as três dissertações da *Genealogia da moral* serão minudenciadas, com o fito de trazer à discussão as notas que informam o homem nobre ou forte, o homem plebeu ou fraco e os respectivos pares valorativos “bom” e “ruim” e “bom” e “mau”. Ademais, ainda na primeira seção, serão objeto de estudo as noções de culpa, má consciência, ideal ascético e niilismo. Todas as linhas que compõem esse segmento do primeiro capítulo, acredita-se, mostrar-se-ão fundamentais ao trato de “elementos” que servem à constituição da moral que se pretende única. Referido tema será tratado na segunda seção, do primeiro capítulo.

Sendo assim, empregar-se-á, na segunda seção do primeiro capítulo – *Da moral que se pretende única*, o seguinte método para a composição do quadro da crítica de Nietzsche à moral mesma: inicialmente, mencionar-se-á a parte do todo ou o “elemento”. Em outras palavras, buscar-se-á trazer à baila o pensamento do filósofo acerca das mais importantes características da moral que se pretende única, tencionando-se, posteriormente, demonstrar o motivo da crítica com a refutação do elemento específico fundante. Exemplificando: a moral dominante reclama uma ordenação moral do mundo. Para Nietzsche, vige uma ordenação moral do mundo? E o que vigora, então? Da diatribe sobre os elementos que serviram mesmo à fundamentação da moral para outros filósofos, pretende-se avançar para o exame das consequências sobre o homem impingidas pela moral que se pretende única. Por fim, passar-se-á a investigar o “substituto” nietzschiano, isto é, a noção contrária ofertada por Nietzsche em face daquela infundida pela moral dominante. Mencionados “elementos”, estudados neste trabalho como alguns compositores da moral platônico-cristã, são: a ideia de ordenação moral do mundo; a unicidade moral; a compaixão; e o livre-arbítrio.

Pretende-se, assim, no primeiro capítulo, registrar a crítica de Nietzsche à moral cristã, seu dizer-não. No segundo capítulo – *Positividade moral em Nietzsche*, o perscrutar debruçar-se-á sobre reflexões morais que, porventura, conjugadas, indiquem indícios de um projeto ético. A busca pelos vestígios de um programa ético exigirá o enfrentamento das ideias do filósofo que são vocacionadas à descrição do mundo. Contudo, antes de registrar uma hipótese cosmológica em Nietzsche, as noções de transvaloração de todos os valores, autossuperação da moral e vontade de verdade servirão como intróito.

Após tal empresa, enfrentar-se-á, como dito, uma hipótese que se inclina à interpretação do mundo e suas características gerais em *Uma cosmologia em Nietzsche*, nome dado à primeira seção do segundo capítulo. Essa cosmologia será estruturada sobre as noções de forças relacionais – vontade de poder – e eterno retorno do mesmo.

Já se revelou que os motivos da negativa à moral cristã – impressos no primeiro capítulo – mostrar-se-ão fundamentais à compreensão dessa hipótese cosmológica no programa filosófico de Nietzsche. Numa espécie de movimento regressivo, a cosmovisão encontrada talvez sirva também à diatribe da própria moral. Essa ida-e-volta motivará a pergunta pela iconoclastia moral no programa do filósofo inserta na segunda seção do segundo capítulo, intitulada *Nietzsche iconoclasta da moral?* Também aqui, tentar-se-á refletir sobre a moral – ou as morais – que é, ou são, objeto de crítica por parte do filósofo.

Na última seção do segundo capítulo, nominada *Ética do arco*, tentar-se-á descrever o que se entende por ética e, outrossim e mais importante, se é possível expor alguma no pensamento de Nietzsche. Por óbvio, demonstrar-se-á o sentido do termo “ética do arco”.

Em suma, o segundo capítulo trará o registro das teses nietzschianas que constituem alguma cosmologia, notadamente as noções de forças relacionais – vontade de poder – e eterno retorno do mesmo. Ademais, estima-se, nesse mesmo espaço, tecer considerações sobre a figura do “além-do-homem”. As proposições enfrentadas neste capítulo servem de reforço, pensa-se, às críticas de Nietzsche à moral. A partir de uma cosmovisão, revelam-se cristalinos os motivos dos ataques à moral de rebanho. Ao que parece, ao examinar-se o desvelar de uma filosofia dionisíaca, o mesmo programa que funciona à “destruição” da hierarquia de valores dos *décadent*, indica critério à criação de novos valores. Não sem vacilar, acredita-se que o projeto de transvaloração sirva de ponte entre o “arrasado” território da moral e a outra margem, a ser edificada com novos “materiais”, novo critério. Por fim, com forte apelo à cautela, à moderação e à sobriedade, espera-se dar sentido àquilo designado por “ética do arco”, como sobredito.

Já se mencionou, alhures, que passar-se-á ao exame mais aprofundado da obra de Nietzsche em suas duas últimas fases. A partir desse caminho, optou-se por aproximar-se dos escritos do filósofo e afastar-se, na medida do possível, dos comentários sobre sua filosofia. Espera-se, com isso, trazer à baila nesse estudo interpretações e experimentações do autor dessa dissertação. Trata-se, pois, de um caminho guiado pelo perspectivismo. Fala-se, pois, em apropriação; em tentativas.

É importante o registro. As “fendas” instituídas por Nietzsche, as aberturas propostas pela sua filosofia na sua mesma filosofia, ao que parece, provocam demasiadas dificuldades àqueles que se propõem a estudá-la. O espaço para o comentador é proporcionalmente reduzido à medida que se alastra o campo para o “criador”. Nietzsche impõe tal estorvo. Quem se alvitra a “simplesmente” comentar os “passos” do pensador – considerando que tal desiderato seja possível – parece encontrar óbices lançados no rumo de uma *gaya scienza*, de uma provocativa, experimental, vivencial, irônica e assistemática forma de reflexão. Acredita-se que ele quer interlocutores, invita o “nós” em seus escritos, reclama o complemento do não dito. O convite à criação espera do aceitador suspeita, coragem, honestidade e o lançar-se a tentativas. Nesse sentido, pensa-se no aceite, no modesto ensaio de apropriar-se do seu pensamento para, acreditando, de alguma forma, manter-se a ele fiel, refletir acerca da moral como problema. Não sem razão, entretanto, a suspeita sobre a filosofia do “filósofo da suspeita” mereça espaço; quiçá Nietzsche seja um instrumento contra ele mesmo. Curioso é que negar Nietzsche assim – no todo ou em parte – é ser nietzschiano.

1 DA MORAL COMO PROBLEMA

No prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche confessa seu “a priori”. Revela que desde os treze anos de idade detivera-se a questionar a origem do nosso bem e do nosso mal. Desde cedo também, ao que parece, Nietzsche suspeitou da ascendência do mal e do bem: os valores humanos, demasiado humanos. Nesse trilho, fazia-se pertinente questionar a engrenagem que engendrou ditos valores: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’? E que valor têm eles?” (GM, *Prólogo*, § 3, p. 9). Nietzsche põe a serviço do seu projeto de crítica à moral – e aos moralistas, secundariamente – o método genealógico. Perfaz a vereda histórica que aponta a criação dos valores morais e assume-se como psicólogo.

Considerando-se o já mencionado no intróito, acerca das três fases de sua produção intelectual, pode-se repisar que Nietzsche inicia vigorosa crítica à moral já na segunda delas, a partir de *Humano, Demasiado Humano*⁸, portanto. Nesse reencontro intelectual – ou mesmo abrupta ruptura com remotas filiações –, o filósofo traz à baila sua filosofia histórica: em objeção à metafísica, sua filosofia imprime primazia ao vir-a-ser em detrimento do ser. No livro de 1878, o filósofo põe em prática, pela primeira vez, o estilo aforismático coerente com um pensamento que refuta a filosofia metafísica e sua expressão sistemática. Os aforismos, longe de contribuírem para a fossilização do pensamento, têm na sua “incompletude” o condão de abrir fendas à complementação das ideias do exegeta. Já se tem, aqui, a práxis do perspectivismo: o contextualizado aporte do interlocutor encontra guarida naquilo que Nietzsche “não disse”.

Entendendo que o homem veio a ser – ou vem-a-ser –, o filósofo da suspeita propõe-se a abalar as jovens almas através da grande libertação: a dessacralização do que é digno e venerado desde os tempos adâmicos. Pelas mãos da suspeita calçadas com o sentido histórico, o véu que encobre os valores inquestionáveis é descerrado e mostra-se a face humana que sempre legislou. É possível ver nessa grande libertação o *locus* de geração do espírito livre, do homem que determina os próprios valores. Pretende-se sustentar, por ora, que desde tenra idade

⁸ Tal obra pode ser considerada o prelúdio da independência filosófica de Nietzsche. *Humano, demasiado Humano* inicia certo distanciamento de Richard Wagner e Arthur Schopenhauer. *O Nascimento da Tragédia* e os títulos que compõem as *Considerações Extemporâneas*, a *contrario sensu*, são marcadas por aproximações entre Nietzsche, o filósofo e o músico. Em carta endereçada a Wagner, em 1878 – talvez não enviada –, Nietzsche confirma que pela primeira vez deu contornos ao pensamento próprio.

e, outrossim, a partir de sua “maioridade intelectual”, Nietzsche enxerga e radicaliza a moral como problema. Ter a moral como problema, acredita-se, apropriando-se do pensamento nietzschiano, tem o sentido – a partir de uma problemática posição extramoral – de questionar as condições de criação dos valores; de direcionar a crítica à tradição filosófica responsável pela fundamentação – e defesa, destaque-se – de tipos morais específicos; e de, por fim, descortinar e vergastar os caracteres que povoam a moral que se pretende única, questionando o valor dos valores.

Às páginas subsequentes, portanto, cabem o trato das notas referentes às três “frentes” críticas. Em primeiro plano, o exame do método nietzschiano de dissecação da moral. Após tal enfrentamento, chega-se, mais facilmente, acredita-se, ao segundo deslocamento: o ataque aos moralistas já em registro a moral como problema. Por fim, juntar-se-á as “peças” que motivam a apreciação minuciosa da moral que se pretende única e, nesse movimento, pensa-se, construir-se-á as bases para refletir se Nietzsche pugna pela iconoclastia moral ou se ela ocupa um sítio importante e que merece alguma preservação – tema delineado no segundo capítulo, contudo.

1.1 Nietzsche, o primeiro imoralista

Porventura faça-se mister, ainda no início da reflexão sobre a moral como problema, trazer à análise o sentido de “moral” na filosofia nietzschiana. Para tanto, o esforço parte da montagem do seu pensamento a partir dos textos, impressos em diferentes obras, que indicam o alcance do termo para o filósofo. O que é moral, para Nietzsche?

Em *Humano, demasiado humano*, no capítulo primeiro, Nietzsche enceta uma crítica aos otimistas. Aduz que necessitam da hipótese de um Deus a quem reservam a criação do melhor dos mundos – um divino que se confunde com a perfeição e o bem. Noutra banda, censura os pessimistas que acreditam na governança do mal, na preponderância do desprazer sobre o prazer e que propalam o mundo como obra inacabada trazida a efeito por uma vontade perversa. A useira conclusão de Nietzsche – tendente à remoção das dualidades –, ao final do parágrafo, é coerente com seu programa de superação da metafísica: “o mundo não é nem ‘bom’ nem ‘mau’, e tampouco o melhor ou o pior, e os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só têm sentido em relação aos homens.” (HH I, § 28, p. 35).

O que Nietzsche parece vergastar, para além da costumeira crítica ao dualismo, é a concepção do “mundo enquanto ordenação ética”. Ao que parece, as cosmovisões otimistas e pessimistas são tributárias de uma crença que informa que as coisas naturais são todas animadas. Ou seja, é crível que o animismo tenha sido herdado pelos que se entendem, assim frente ao mundo – seu bem e seu mal –, como otimistas ou pessimistas. Para o homem adamítico, os fenômenos naturais são dependentes da vontade dos deuses – o que se vê no politeísmo, *ad exemplum*. Talvez daí origine-se a criação do culto religioso, o esforço humano em exercer influência sobre a vontade divina, com o fito de direcioná-la a seus interesses. Assim dispõe Oswaldo Giacóia Júnior, em artigo que descerra teses sobre a ordenação ética do mundo:

É nesse horizonte que se perfila também a lógica do culto religioso, sobretudo dos ritos sacrificiais, como oferendas propiciatórias ou expiatórias, com a finalidade de promover a recompensa ou afastar a punição, reparando a falta. A lógica aqui vigente é, portanto, a relação contratual da dívida e do crédito, ou também da recompensa e do castigo, cujo refinamento produz as diferentes figuras da culpa moral, sobretudo aquela mais elevada da consciência do bem e do mal. (GIACÓIA JR., 2012b, p. 131).

Vê-se, nesse modo de compreensão do mundo, a crença de que a vontade humana atua causalmente, dispondo a seu favor a vontade dos deuses e, por conseguinte, o mundo. Perfilam-se nesse quadro sujeitos e predicados, causas e efeitos. Mais tarde, na ponte entre o fazer religioso e a filosofia, a linguagem atuará na reverberação desses elementos.

Nesse sentido, afirma Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, que filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem: “O seu pensamento, na realidade, não é tanto uma descoberta quanto reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram.” (BM, § 20, p. 24). Enredam-se nas teias gramaticais os filósofos: a inaugural crença na possibilidade do domínio da vontade divina – vivificada no animismo –, tem o condão de impregnar na linguagem as noções de sujeito e de causalidade. A “não descoberta” a que Nietzsche alude remonta ao esquecimento da “cadeia gramatical”. Cadeia porque presa está a reflexão à linguagem; cadeia porque vigora na linguagem a mobilidade de sentido, bem como uma estrutura variável de significações. Perfazem a linguagem aquele “exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos” que Nietzsche registra em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. A denúncia nietzschiana repousa, portanto, no esquecimento da “não descoberta”.

Ainda de acordo com Giacóia Júnior, “a origem da religião, assim como da ciência, é o medo que o homem sente perante a ameaça representada pela virulência das forças da natureza.” (GIACÓIA JR., 2012b, p. 136-137). O temor diante do desconhecido e o medo da potência da

natureza empurram o homem ao engendramento de instrumentos de “salvaguarda”. Em sua aventura, esse homem “primitivo” enxerga como castigo os malogros experimentados. Vê no desprazer a fúria divina; à quebra de alguma ordem sucede o castigo. Noutro trilho, a todo prazer experimentado crê-se diante de uma recompensa dos deuses. Sua cosmovisão constrói, portanto, mecanismos dialógicos – a serem postos em execução entre ele e as divindades. Servem de exemplo os rituais de sacrifício humano – que acenam ao estabelecimento de normatividade para a utilidade, para a conservação. Assim sendo, fecunda-se a ideia de uma vontade divina que pronuncia aquilo que o homem deve ou não fazer; que o sucesso de um povo ou seu malogro são produto da obediência ou desobediência, respectivamente, desses mandamentos. Percebe-se, portanto, na presente noção de “ordenação moral do mundo”, o dever, a todos imposto; a punição; e a recompensa.

A formatação de tal “relação jurídica”, porque arrimada na normatividade que anuncia o crédito e o débito, a gratificação e o castigo, é o tecido que reveste a moral. Do “contrato” desemboca, necessariamente, o hábito: o fazer ou não fazer em repetição e estreitamente vinculado ao costume é incorporado ao longo do tempo, é estruturado, cristaliza-se.

Para Nietzsche, em *O Anticristo*⁹, os sacerdotes falsificaram o conceito de moral, ao agirem em desprezo por toda tradição, por toda realidade histórica e por “traduzirem em termos religiosos o próprio passado do seu povo, ou seja, [fazendo] dele um estúpido mecanismo de salvador, de culpa em relação a Javé e castigo, de devoção a Javé e recompensa.” (AC, § 26, p. 31). Avança o filósofo para denunciar o programa de domínio ascético que arrima-se na “vontade de Deus”: “a desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à ‘Lei’, recebe então o nome de ‘pecado’.” (AC, § 26, p. 32). O estar-com-Deus, o “agir moralmente”, pois, reclama a participação do sacerdote. Em verdade, tanto o ser-moral quanto o voltar-a-ser-moral – o abandono do pecado, a purificação da “alma”, a prática da ascese –, aqui também presente a ideia de redenção cristã, reivindicam o escrutínio sacerdotal. No mesmo parágrafo, Nietzsche assevera que a filosofia seguiu a Igreja, vez que a mentirosa concepção de ordem moral do mundo, entre os modernos, ganhou sistemas.

⁹ Pensa-se que o título *Anticristão* encaixar-se-ia melhor à obra. Isso porque, a diatribe nietzschiana é dirigida ao cristianismo e não ao homem que nasceu em Belém, na província romana da Judeia. Em verdade, “a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz.” (AC, 39, p. 44). Nietzsche parece descerrar diferenças marcantes entre Jesus Cristo e a pregação de Paulo – talvez a ignorância de Cristo sobre as noções de culpa, castigo e recompensa forneçam interessante referencial para tal assertiva.

À vontade dos deuses, prefacialmente uma cosmovisão, uma descrição de mundo, segue-se o asserto de uma “vontade de Deus” como programa de dominação. Para o *genealogista da moral*, a Bíblia – em especial o Novo Testamento – é a prova documental desse plano.

Se, para Nietzsche, a noção de ordem moral do mundo é uma falsificação, uma improbidade histórica, um projeto ascético de dominação, parece ser também um critério de valoração, uma via para criação de valores – mesmo que através da negação de outros, da reatividade. As exigências da “retidão *in historicis*” que o filósofo arroga para si, revelarão, como decorrência de sua perambulação genealógica pelas morais, a existência da moral dos fracos e da moral dos fortes: dois tipos opostos de valoração, tendo como critério a vida como vontade de poder.

Importa por ora, considerando, ademais, o trato minudente a seguir da genealogia da moral impressa por Nietzsche, concluir que o filósofo entende a moral, por óbvio, como uma criação humana, demasiado humana, constituída, *in totum*, pelo estimador, pelo *Mensch*. É nesse passo que Zaratustra, o descobridor da moral de muitos países, aduz que a cada povo corresponde uma tábua de valores, uma lista de mandamentos oriunda de suas avaliações. Viver e avaliar são indissociáveis, pululam da vontade de conservação. O estimador cria, o *Mensch* calcula, aprecia, mede, pondera, estima, avalia, pensa para viver. Porque ensina Zaratustra:

Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu. Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador. (ZA, *Das mil metas e uma só meta*, p. 58).

No mesmo discurso, Zaratustra dirá que jamais percebeu poder maior na Terra do que bem e mal. Tal é a força do monstro que subjuga e põe-se acima do homem, que a personagem nietzschiana exorta à destruição para criação – mudança nos valores, mudança nos criadores, talvez criação de novos criadores! Ressalta, outrossim, na passagem, a denúncia da primazia dos valores instituídos pela grege para a manutenção daquilo que lhe é útil: a cangalha supera mesmo o animal. Ter a moral a seus pés talvez seja a meta que falta ao homem, aos indivíduos superiores.

À moral, aparentemente, o homem dobra a cerviz. Nietzsche evidencia o homem moderno como um perfeito animal de rebanho, degenerado, apequenado, tornado “igual perante Deus” e útil para a comunidade. Ainda assim, em que pese a massiva formação do “homem

bom”, resultado, ao que parece, de um desígnio de unilateralidade do caráter como consequência da moral imposta, resta, ainda, o traço de “natureza”. Ou seja, a contraposição natural a um modelo determinado moralmente vislumbra-se na fisiopsicologia do corpo, informado pelos impulsos e instintos. O que há de natural, corresponde ao não identificado, não acabado?

É o que aduz o filósofo em *Além do bem e do mal*, no parágrafo 62, quando passa a caracterizar o homem como o “animal ainda não determinado”. Trata-se daquele que tem à sua disposição possibilidades de realização ainda não esgotadas, que contrariam, por si, a tirânica unilateralidade do ser-moral. Seus instintos compõem-se de tal modo que abrem ao animal múltiplas vias para tornar-se o que se é. Em fragmento póstumo da primavera de 1884, Nietzsche registra: “A força criadora – imitadora, conformadora, formadora, marcada pelo autoexercício – o tipo representado por nós é uma de suas possibilidades – nós poderíamos representar ainda muitas pessoas.” (Nachlass/FP, 25 [362], p. 97). Há, portanto, uma pluralidade de caracteres que escondem-se em cada um de nós, “um grupo copertinente de propriedades a serem favorecidas vez por outra por meio de circunstâncias, regiões, estudos, decisões astutamente ordenados [...]” (Nachlass/FP, 25 [21], p. 9). Essa conformação de traços particulares parece margear os modelos propostos – quiçá impostos – pela moral.

Paul van Tongeren, em *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, quando tece comentários ao animal ainda não determinado de Nietzsche, assegura que é impossível viver em indeterminação, por isso diz-se que o homem é *ainda*-não-determinado. A determinação de si, para o professor de Filosofia Moral da *Radboud University Nijmegen*, Holanda, “está sempre oferecida e é inevitável.” (TONGEREN, 2012, p. 115). Por outro lado:

Cada determinação representa uma identificação que esconde injustamente sua própria unilateralidade. Se o homem se tornou o que ele tem de se tornar, ele já não é mais o que é, ou seja, um ser “ainda não determinado”, um ser que tem de *se tornar*, um ser “em desenvolvimento.” (TONGEREN, 2012, p. 115).

Para alguém tornar-se o que se é, “pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é.” (EH, *Por que sou tão inteligente*, § 9, p. 45). O quanto disposto no início deste parágrafo do seu *Ecce Homo* parece refutar o preceito apolíneo inscrito no oráculo de Delfos, transformado em máxima socrática. Isso porque, tornar-se o que se é, para Nietzsche, não tem como pressuposto a condição de saber quem se é. Não se trata, pois, de um mergulho no mais profundo mar da interioridade. O movimento é oposto, trata-se de um emergir para a exterioridade: o encontro com nosso Si-mesmo, com nossa ipseidade, principia-se com a

revelação dos nossos gostos, nutrição, distrações, amizades, amores, educadores, afecções, experiências, enfim, daquilo que nos acompanha ao longo de nossa existência.

Esse parece ser o primeiro movimento, qual seja, uma fuga da reflexão a gravitar em torno do pretense núcleo interno do homem, sua “essência”, seu interior como o *locus* identitário. Por conseguinte, o quadro das experiências gravadas no percurso da existência, impressas no viar-a-ser, açula, naturalmente, a observação do Si-mesmo.

Em *Schopenhauer como educador*, o jovem Nietzsche marca o papel fundamental e libertador do educador para a “formação de si”:

Teus verdadeiros educadores, aqueles que vão te formar, vão te revelar aquilo que realmente é o sentido original e a substância fundamental de teu ser, aquilo que resiste a toda educação como a toda formação e, em todo caso, uma realidade dificilmente acessível, um feixe amarrado e rígido; teus educadores nada podem fazer por ti, a não ser tornar-se teus libertadores. E esse é o segredo de toda formação; ela não consiste em nos dar membros artificiais, narizes de certa, olhos com antolhos; muito pelo contrário. (Co. Ext. III, p. 19).

Recai sobre a formação por Nietzsche mencionada a tarefa de implodir os obstáculos alocados na trilha que leva ao Si-mesmo. Pensa-se que a “formação” assume o sentido de deixar-se entrever, entremostrear-se. No mencionado movimento, que se estabelece de fora-para-dentro, a educação assume, pois, a empresa de espalhar “luz e calor” sobre os “escombros”.

Em *Além do bem e do mal*, o filósofo dirá que o aprendizado transforma. Contudo, não tem faculdade totalizante, há uma “partícula” impenetrável, intangível: “no fundo de nós, ‘lá embaixo’, existe algo que não aprende, um grânito de *fatum* espiritual, de decisões e respostas predeterminadas [...] Em todo problema cardinal fala um imutável ‘sou eu’.” (BM, § 231, p. 125). Essa convicção, esse conjunto de provas para o convencimento daquilo que se é, refuta dúvidas sobre “o problema que nós somos”, quando da adesão às percepções extraídas. A resistência ao aprendizado, à transformação, granjeada pelo “lá embaixo”, dará indicações ao autoconhecimento. O patentear do *fatum* dá-se no curso da vivência, no fazer da aventura do homem; nossa existência é reveladora de nossos impulsos e desideratos mais contundentes. Porventura, tendo em vista tal constatação, Nietzsche tenha considerado a ignorância prévia sobre si como ponte – empírica, externa – ao Si-mesmo.

Seria crível pensar as múltiplas possibilidades do existir descoladas do “grânito de *fatum*”? O essencial “ao que parece é, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra.”

(BM, § 188, p. 77). O aforismo 188, de *Além do bem e do mal*, reflexiona a relação entre moral e natureza. A tirania vivificada na limitação de possibilidades, ínsita à moral, trespassa, também, a natureza: a moral imita, nesse aspecto, a natureza. O constrangimento para o determinar-se é, para Nietzsche, um imperativo categórico da natureza, na medida em que reclama uma obediência para o livramento do perecimento. Onde localiza-se o âmago dessa obediência? Como perfazê-la?

Para Nietzsche, os impulsos são uma ramificação da vontade de poder. Trata-se tanto de um fenômeno psicológico – porque se apresentam na forma de sentimentos, afetos e pensamentos; um mundo de desejos e paixões – quanto fisiológico – dado que o corpo representa um arranjo desses impulsos, “visíveis” na nutrição para a formação, desenvolvimento e renovação das estruturas celulares para a produção de energia; na eliminação; na alimentação; etc. No aforismo 36, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche revela sua tese de que a vontade atua sobre vontade. Em outras palavras, onde se enxergam “causalidades”, haverá, em verdade, vontade que agiu sobre vontade.

Nesse passo, toda função orgânica ou inorgânica estaria arraigada na vontade de poder, na força que se exerce sobre outra força para dominar. O sentido de instinto caminha na mesma via daquela de impulso, ou seja, aproxima-se de um *quantum* de força com tendência ao aumento de potência. Pensa-se que a noção de impulso ou instinto afasta-se do entendimento daquilo que é estável, fixo, material ou espiritual; aproximando-se da circunspeção do que é processual, daquilo que está em constante movimento: isso porque os instintos travam uma contínua relação agonística que dá o resultado de diferentes configurações hierárquicas; ora um, ora outro predomina, ora esse ascende, ora declina. Assim, aparentemente, os instintos arranjam-se de modo a não determinar o homem unilateralmente, deixando franqueada a passagem para as múltiplas possibilidades de determinação. Mais notas, adstritas à “obediência”, serão registradas no segundo capítulo.

Contra os físicos e suas coxas interpretações alçadas à orgulhosa posição de “leis da natureza”, Nietzsche dedica o aforismo 22, de *Além do bem e do mal*. Em que pese a vontade de transformar tais “leituras” em “texto”, em explicação de um mundo calculável, elas não avançam além de “uma posição” interpretativa. E se – entrando em cena, novamente, a condição de sua filosofia experimental – viesse alguém que com arte de interpretação oposta propusesse ler na mesma natureza “precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’.” (BM, § 22, p. 27). Ao que parece,

Nietzsche apresenta a natureza como vontade de poder. Sendo assim, decorre da interpretação da natureza experimentada pelo filósofo o mesmo processo de dar forma às múltiplas possibilidades em cotejo. Ou seja, aqui também resultam configurações não estacionárias produzidas a partir do combate entre forças.

O homem também é natureza. Nele, porventura, ela revele-se vívida no “corpo são”, onde vige uma organizada estrutura hierárquica dos instintos. Na morbidez, no corpo doentio, no desregramento pulsional, na anarquia instintual, noutro giro – e que Sócrates serve de exemplo para Nietzsche – aparece, entende-se, algum aspecto de “homem contranatura”. Se, para o filósofo, é certo que o homem deve obedecer, parece duvidoso ao que ou a quem ele deve obedecer.

Difícil problema se impõe. Quando Nietzsche assevera que “deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: senão perecerás e perderás a derradeira estima por ti mesmo” (BM, § 188, p. 78), e direciona o “imperativo categórico da natureza” não ao indivíduo, mas aos povos, raças, eras, enfim, ao “bicho homem”, é provável que apenas trace uma necessária disposição para submissão despida de qualquer conteúdo, que advogue uma formal obediência.

Em primeiro plano, pensar numa totalizante subjugação do homem a um modelo natural, a uma determinada forma dada na natureza, equivaleria a enxergar no homem apenas o animal, a ocultar o que nele se distancia do “bicho”, do completo animal: o apanágio de ressalvas e alegorias. Em segunda ordem, na mesma conclusão pode-se chegar quando da dissecação do “animal de rebanho”, do ser-moral em que as múltiplas possibilidades são reduzidas a “uma unilateral” forma: nele apagam-se as luzes sobre o agon em que contendam os instintos produtores das múltiplas configurações para, em movimento diametralmente oposto, acenderem-se as velas para a observação do “texto comum”.

Ao que parece, obedece-se ao corpo por determinação natural, à conformação dos impulsos em domínio que são consequência de uma obediência desabrochada de diferentes maneiras. A obediência adstringe-se à vontade, à vontade de poder. Contudo, não se pode descurar da faculdade de ordenar. Esse homem é, também, natureza criadora: “No homem estão unidos criador e criatura: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador.” (BM, § 225, p. 118).

Pois bem, adiante. Ao se compreender a ação como consequência necessária do querer, espera-se que por trás daquela esteja o sujeito, o seu executor. Nietzsche inverte a fórmula: o

“sujeito” é “efeito” da ação. Mas o querer é algo “complicado”, dirá em *Além do bem e do mal*, no aforismo 19. Em todo querer existe uma pluralidade de sensações: a do “deixar” e aquela do “ir”. Talvez se refira o filósofo, nessa passagem, à percepção da circunstância e sua possibilidade iminente de mutabilidade, uma ideia de transformação perpetrada pela vontade – a noção nietzschiana de vontade será esquadrinhada alhures. Em seguida, Nietzsche registra que em todo querer há o pensamento – que comanda – e um afeto do comando. E mais: “um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece.” (BM, § 19, p. 22). Somos, assim, a porção que comanda e a que obedece, sobre o alicerce de um edifício social de “muitas almas mortais”¹⁰. Por ora, importa aduzir que a vontade atua em todo o organismo, inclusive nos numerosos seres vivos microscópicos. Vivifica-se no combate entre as forças que lançam-se ao domínio e à superação. Ao que parece, portanto, residem nesse edifício os elementos produtores da “normatividade pessoal”; é aqui, pois, que surgem, após o “debate instintual”, as diretrizes para a obediência promulgadas pelos vitoriosos no plenário. Daqui, repise-se, extraem-se as múltiplas formas, a possibilidade de fuga de modelos morais e, outrossim, a escapadela para a configuração de alegorias e ressalvas, a porção criadora, o espaço do “martelo”, elementos servientes de oposição a um tipo totalmente natural. Aquele granito de *fatum*, pedaço intangível e impenetrável que mora “lá embaixo”, pensa-se, tem poder privilegiado, porque exerce forte influência sobre as “deliberações”, vez que traz para a contenda “verdades nossas”.

Volvendo ao problema da moral e seu sentido para a filosofia nietzschiana. A moralidade, em decurso de sua uniformidade, surripia do homem suas possibilidades, suas máscaras, conduzindo-o ao adestramento, à formação do perfeito “animal de rebanho”. A essa “determinação moral” segue-se um virulento amesquinamento do homem, um acerbo estreitamento de perspectivas. Não é a tirânica imposição à obediência que faz Nietzsche direcionar sua diatribe à moral, mas sua vontade de determinação limitante, restritiva à determinada unicidade, que agride as variadas possibilidades que cada homem carrega. Nesse sentido é o pensamento disposto em fragmento póstumo de agosto ou setembro de 1885:

Tudo o que é imperativo na moral volta-se para a pluralidade de máscaras, que portamos em nós, e quer que nós evidenciemos isto e aquilo não, ou seja, que transformemos nossa aparência. “Melhoramento” é: deixar que algo se torne visível daquilo que agrada aos bons homens – não mais! (Nachlass/FP, 40 [18], p. 590).

Em *Além do bem e do mal*, no aforismo 186, Nietzsche registra a vontade de fundamentação dos filósofos da moral, a partir da crença de que ela mesma era tida como algo

¹⁰ O trato do “Eu”, da alma, do sujeito, na filosofia nietzschiana, será feito adiante.

“dado”. Esse fazer filosófico parte de uma ingênua desconsideração do sentido histórico – importante instrumento do filosofar nietzschiano, adequado ao afastamento das falsas eternidades, ao combate do dogmatismo –, vez que “eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras.” (BM, § 186, p. 74). Em virtude do exclusivo direcionamento da reflexão sobre a pretensão de fundamentação da moral, os filósofos-alvos da crítica nietzschiana não enxergaram os verdadeiros problemas da moral. Ao seguir na tentativa de fundamentação, a “ciência da moral” carrega consigo uma fé na moral, já que a avalia como um bem supremo, livre de suspeita: os cientistas da moral avistam nela a desnecessidade de vivissecção, de problematização, de enredo histórico.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche generaliza a crítica. Aduz que “todos os filósofos” são afligidos pela falta de sentido histórico: “inadvertidamente, muitos [filósofos] chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir.” (HH I, § 2, p. 16).

Ao que parece, a noção nietzschiana de “sentido histórico” repousa na consideração de que o homem, e todo o humano, demasiado humano, veio a ser, que ele mostra-se refratário de uma *aeterna veritas*. O sentido histórico, liberto de uma objetividade histórica – ideia central de *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* – é um recurso da filosofia de Nietzsche, de um filosofar histórico, que deita sobre os vestígios acerca do homem o contexto histórico, que imprime na reflexão o quadro do encadeamento das ideais ligado umbilicalmente a determinado ponto da aventura humana na história. À imagem estampada no quadro produzido pelo filósofo da suspeita, fixam-se as indicações de tempo, lugar, valores e condições: já que “tudo veio a ser”.

Aparentemente cristalino é que, para a construção do programa de crítica à moral, Nietzsche aparelhar-se-á do “sentido histórico”. Nesse passo, num primeiro instante, mostra-se translucido o asserto de que assim como o homem, a moral veio a ser – como já aduziu-se acima. Daí decorre o caráter de mutabilidade desta. Da “descoberta de muitas morais”, bem assim, eleva-se referido traço da moral: as concepções morais estão em contínua oscilação. É nesse tecido cambiante que deveria se imiscuir a tarefa colossal da ciência da moral, percebendo a hierarquia de valorações levadas a efeito por um povo, uma sociedade, em determinado recorte do tempo. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche aponta a dificuldade e a necessidade de debruçar-se sobre a história das paixões, do amor, da cobiça, da crueldade, do trabalho, da nutrição, das festividades... “Por que brilha aqui este sol de um juízo moral e medida de valor

fundamental – e ali aquele outro?” (GC, § 7, p. 58). O trabalho orientado para a “pesquisa histórica” almeja, aparentemente, o descerramento das razões para as diversas construções hierárquicas, para os dessemelhantes motivos do valorar, considerando as múltiplas configurações culturais. E não só: o mesmo movimento, imbuído do sentido histórico, é serviente à indicação das “muitas morais” e, por conseguinte, dos dois grandes tipos estimadores gravados pelo genealogista moral: o ascendente e o decadente.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já indica a coexistência das muitas morais: “existem noções mais elevadas e mais profundas de bem e mal, moral e imoral.” (HH I, *Contribuição à história dos sentimentos morais*, § 56, p. 55). Em *Aurora*, aduz como uma das metas para a humanidade a conservação dos imorais, tantas vezes inventivos e fecundos. Eles não devem mais ser “sacrificados”. Esses divergentes são a lembrança de que não há uma única moral “determinando o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade.” (A, § 164, p. 113). A moral, assim, é adstrita a avaliações e hierarquizações dos impulsos humanos. Em regra, estima-se para não perecer. Em função da comunidade, cede o indivíduo, este tornado útil, funcional às necessidades do rebanho, em suma, à conservação da grei. Referidas avaliações cambiam à medida que as condições para a manutenção mudam. Nesse sentido é o parágrafo 116, de *A Gaia Ciência*: “dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes.” (GC, § 116, p. 132). A moral, portanto, assume a tarefa de fixar no homem o instinto de rebanho. Em *Além do bem e do mal*, dessa moral de animal de rebanho, Nietzsche coloca ao lado, antes e depois “muitas outras morais, sobretudo mais elevadas.” (BM, § 202, p. 89).

Em consonância com a noção de moral como produto da avaliação humana inclinada à preservação do “grupo”, ressona a martelada nietzschiana contra a crença na existência dos “fatos morais”. Dirá, em *Crepúsculo dos ídolos*, que “não existem absolutamente fatos morais” (CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, § 1, p. 40), mas interpretações de fenômenos. Existem, ao que parece, interpretações morais dos fatos, adequações à efetividade que culminam na tentativa de garantir-se um tipo. Seria praticamente desprezível o julgamento moral, não fosse a leitura semiótica que dele é possível extrair-se. Escorado nessa sintomatologia, Nietzsche lança luzes e experimentos, portanto, diante das “infinitas perspectivas”, sobre os signos que podem conduzir à composição do quadro fisiopsicológico do tipo em consulta. Essa parece ser uma das empresas da *Genealogia da moral*, alhures comentada.

Torna-se crível, nesse instante, expor, em poucas linhas e com o fito de epilogar, o sentido de “moral” na filosofia nietzschiana, em conformidade com o exposto até aqui. Nesse passo, moral é, para Nietzsche, um fazer humano, demasiado humano, produto de avaliações transitórias que se alçam à adequação da efetividade com o desiderato de manutenção de determinada forma, de preservação de específico tipo. À história da moral não se junta o traço do intransitório, do imutável. Ademais, as diferentes estimativas vinculadas às diferentes comunidades produzem diferentes morais. Nesse sentido, essas variadas “leituras”, essas dessemelhantes interpretações morais dos fatos, adstritas aos mais diferentes grupos, refutam a noção de fatos “em si” morais. Para a formação do tipo, a moral coage, constrange. Exalta-se, aqui, seu viés tirânico, arrimado na necessidade de obediência – esta imposta também pela natureza. Contudo, na eleição e formação de “um tipo comunitário”, a moral fecha os caminhos para as múltiplas possibilidades de determinação, despojando do homem, para sua viagem na história, suas alegorias, máscaras e ressalvas. Como consequência, seu mister é percebido no formar e forçar o homem uniforme, igual, constante e confiável, formatado a partir do “leito de Procusto”.

Diante da noção de moral delineada nas últimas linhas, entende-se que é possível avançar para tentar responder como Nietzsche entende ter a moral como problema. Ou seja, como se dá a problematização da moral? O que significa ter a moral como problema?

Em fragmento póstumo de maio ou julho de 1885, Nietzsche parece propor aos filósofos da moral o abandono do polo da demanda onde situam-se. De advogados da moral – porque atuam em causa própria e, outrossim, representando uma hodierna ordem hierárquica dominante, fazendo mesmo parte dela e arguindo sua fundamentação – para imparciais juízes da moral. Aos futuros magistrados deve-se facultar o acesso aos fatos históricos, à natureza processual da moral, com vistas ao seu julgamento para além da crença incondicionada que pleiteiam aqueles patronos. É preciso que o juiz do juízo moral se invista de natureza científica, proponha, para o prolatar da sentença, a crítica, a comparação, o experimento, o sentido histórico. Eis o moralista perfeito:

A importância incondicionada, o egoísmo cego, com o qual toda a moral trata a si mesma, quer que não possa haver muitas morais, ela não quer nenhuma comparação, também nenhuma crítica: mas uma crença incondicionada em si. Portanto, ela é em essência anticientífica – e o moralista perfeito já precisaria, por isto, ser imoralista, para além de bem e mal. (Nachlass/FP, 35 [5], p. 473).

Num primeiro momento, pois, aquele que assume a moral como problema deve renunciar a qualquer projeto de fundamentação, quer parecer. Fundamentar a moral, para

Nietzsche, parte da necessária adesão a uma moral posta e avança para a defesa dessa mesma moral como única: uma “postura anticientífica”, denuncia. Referido movimento filosófico, por ingenuidade ou improbidade, é refratário da noção de que às diferentes avaliações dos diferentes grupos, em diferentes circunstâncias, segue-se uma moral específica, ou seja, que muitas morais são possíveis. Porventura uma olhadela na história seja suficiente para se perceber o arranha-céu-moral construído pela humanidade, com diferentes ambientes, espaços e “alturas”. Talvez seja bastante uma contemporânea espiada ao redor para se compreender os diferentes edifícios dispostos na “mesma avenida”.

Ao “moralista imperfeito” – aqui servem de exemplo Kant e Schopenhauer –, restam as tentativas de justificação e legitimação filosófica de um tipo específico de moral, da moral vigente, cujas árvores possuem raízes socrático-platônico-cristãs. Assim, repise-se, o desiderato de fundamentação da moral revela, já no início da campanha, o erro, culposos ou dolosos, da não consideração de um fato básico: a existência de muitas morais. Outrossim, ao que parece, em todo programa de fundamentação da moral resvala a concepção, produto de seu autor, de que a moral é algo “dado”, um bem, talvez divino, que escapa de qualquer problematização e que, portanto, não veio a ser. Passa à margem de qualquer projeto desse jaez o exame do valor dos valores, por óbvio.

O imoralista – ou moralista perfeito, talvez o adjetivo do substantivo “Nietzsche” –, é o radical crítico da moral, que a disseca com o intento de demonstrar sua constituição, o “sangue que a trespassa”. Acredita-se ser possível encontrar no termo “imoralista” pelo menos duas acepções que, porventura, se efetivam no senhor Nietzsche e no filósofo Nietzsche. A primeira delas pode ser encontrada em *Humano, demasiado humano*. Neste lugar também o termo imoralista é pela primeira vez cunhado. No aforismo 42, do primeiro capítulo, o imoral é o “ser atrasado, mas apenas numa diferença de grau.” (HH I, § 42, p. 47). O epíteto de imoralista, aqui, é direcionado ao indivíduo que não faz sua hierarquia dos valores entalhada pela comunidade, àquele que não sente os motivos mais elevados. O mesmo sentido de imoral como contrário ao costume ressurgiu no aforismo 90, da primeira parte, do segundo volume de *Humano, demasiado humano*. No parágrafo 19, de *O andarilho e sua sombra*, segunda parte do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, o sentido de imoralista começa a gravitar a figura do pensador. Nietzsche adverte para o necessário afastamento entre o pregador da moral e o moralista.

A segunda acepção do termo acompanha a figura do “andarilho”. O imoralista revela-se no filosofar que busca o conhecimento acerca dos bens supremos de um povo, turvando a

vista diante da tábua onde estão inscritos os mesmos valores. Em sua *Gaia Ciência*, Nietzsche se utiliza da metáfora do andarilho, daquele que “quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele abandona a cidade.” (GC, § 380, p. 256). Trata-se de pensar a moral, refletir sobre os conceitos, opiniões, julgamentos, ideias morais previamente formadas, a partir de uma posição fora da moral, além de bem e de mal, extramoral. Saindo da cidade, aproveita-se o andarilho da primazia do revelo para enxergar a vista panorâmica onde impressos estão os mais altos edifícios-morais. Um grande problema é se “podemos ir lá para cima. Isso pode estar ligado a múltiplas condições, no principal a questão é quão leves ou pesados somos, o problema de nosso ‘peso específico’.” (GC, § 380, p. 256). O imoralista é extemporâneo, alguém fora do seu tempo, que suspeita do seu tempo. A possibilidade de elevar-se, a condição do menor peso, é dada àquele que problematiza, questiona os preconceitos morais, utilizando-se não de outros preconceitos, mas do sentido histórico com o fito de apreciar a formação das tábuas de valores, examinando, assim, o valor que engendrou as diferentes hierarquias de bens. Acredita-se que o experimento do imoralista, que enceta a dissecação da moral, torna-se crível apenas quando sustenta defronte dela a suspeita que atrela-se à vontade de conhecimento e constrange o filósofo a olhar para os milênios decorridos. A leveza revela-se, portanto, naquele que supera em si o próprio tempo, que não o carrega na subida até o cimo e não adere, portanto, a qualquer tábua de valores dominante. Mostra-se tributário dessa segunda acepção do termo, o método genealógico, tratado mais à frente.

Mais tarde, em seu *Ecce Homo*, Nietzsche, além de se apropriar do predicado de “primeiro imoralista”, atribui outras duas acepções ao termo. Ao que parece, em sua autobiografia filosófica, os sentidos de imoralista são direcionados a ele mesmo, ao Sr. Nietzsche: “Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado [...] por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si.” (EH, *Por que sou um destino*, § 4, p. 104). O “primeiro imoralista” refere-se à moral cristã. Contudo, defende-se que as negativas do Sr. Nietzsche, escorando-se na nota de uma filosofia vivencial, não se restringem à sua idiossincrasia. O programa nietzschiano de crítica à moral, algo que espera-se demonstrar, encerram os dois Nãos dispostos acima.

Mas Nietzsche confessa sua negativa à moral cristã. Dá ênfase. Seria esse o alvo de sua diatribe? Ou seja, a crítica moral de Nietzsche se perfaz no ataque à moral cristã? A tentativa de resposta deve ter início após o exame de sua *Genealogia da moral* e se perfaz na discussão que atravessa o segundo capítulo deste estudo, pensa-se.

Prefacialmente, importa registrar que a genealogia nietzschiana estriba-se na reflexão acerca das condições de criação dos valores. A pergunta pela formação dos valores avança para o questionamento do valor que eles têm, ou seja, os próprios valores são valorados. Os valores, para Nietzsche, não escapam do perscrutar histórico, portanto. Eles não têm uma existência em si, são produzidos, são humanos, demasiado humanos e a investigação nietzschiana revela-se numa espécie de tríade vertical: o filósofo analisa o valor mesmo, por conseguinte, avança para apreciar a instância que avalia e, por fim, a vontade que avalia, segundo um critério que dispensa avaliação: a vida como vontade de poder. Nesse passo, o valor em espeque é tributário de um tipo fisiopsicológico. Trata-se de uma resultante ou um sintoma das condições de ascendência, de intensificação ou, noutro giro, de um estado – ou tipo – em declínio, que aspira à indigência vital. Os valores, portanto, expressam a sintomatologia da vontade de poder. E, repita-se: eles não são fatos, antes interpretações levadas a efeito pelo homem.

Considerando-se a moral como um fazer humano, decorre daí o necessário pressuposto da interpretação – estimação para a criação –, reforçado em *Crepúsculo dos ídolos*, transformado na sentença que aduz não existirem fatos morais, mas interpretações morais dos fatos. Portanto, deve haver “quem” avalia. O método genealógico de Nietzsche se apossa de três sustentáculos. Em primeiro suporte, o conhecimento dos valores criados a partir de determinadas perspectivas – uma constatação pretensamente histórica. A “história natural da moral”, versada, em *Além do bem e do mal*, como necessária há muito tempo, tem o sentido de “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem.” (BM, § 186, p. 74). Trata-se, logo, de trazer para o esquadrinhamento aquilo gravado no passado e que serviu de móvel para as diferentes avaliações que funcionaram como gênese das muitas morais.

Por conseguinte, o exame se volta para o tipo-homem que valorou, avaliou, estimou e criou os valores. Em verdade, a interpretação é, para Nietzsche, movimento cingido à resultante da luta pulsional, da relação entre os instintos adstritos a funções orgânicas ou inorgânicas. Em consequência disso, o filósofo promove a composição de dois grandes quadros fisiopsicológicos, concluintes da tipologia: senhores ou nobres; escravos ou plebeus. Por fim, como terceira base, ele procede à valoração dos valores que serviram de suporte às avaliações.

Portanto, as avaliações dão azo aos valores. Elas, por outro lado, se sustentam em valores a partir dos quais avaliam. Nietzsche expõe, na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, que os valores “bom” e “ruim” foram criados pelo tipo nobre, enquanto os valores “bom” e “mau” são obra da perspectiva escrava. A partir do exame da criação dos pares valorativos –

bom e ruim; bom e mau – o filósofo chega à análise dos valores que serviram de pressupostos às avaliações. Em suma, o método genealógico, arrimado nos três suportes destacados no último parágrafo, problematiza a proveniência da formação dos valores e questiona os valores que serviram às avaliações.

Mas pensar os valores que servem de base às avaliações que, por sua vez, engendram novos valores sem a adoção de qualquer apoio valorativo, poderia ser uma empresa filosófica *ad infinitum*, um encíclico refletir que não encontra desfechos, sequer provisórios. Contudo, Nietzsche utiliza como base de comparação, de avaliação, um critério que dispensa avaliações e impõe-se por si mesmo: a vida. Juízos de valor sobre a vida nunca podem ser verdadeiros, diz Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, eles servem apenas à prova sintomatológica. O mesmo ocorre com os juízos morais, repise-se. Entende o filósofo, em análise do “quadro Sócrates”, que “o valor da vida não pode ser estimado [...] Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação contra sua sabedoria, uma não sabedoria.” (CI, *O problema de Sócrates*, § 2, p. 15). A vida, entendida como vontade de poder, serve de critério de avaliação, portanto. É nessa mesma toada, utilizando-se dessa mesma base de circunspeção que o filósofo comporá a tipologia que é responsável pela criação dos valores: o tipo decadente e o tipo ascendente. Isso porque, pôr a vida ao lado dos valores que serviram às avaliações tem o condão de verificar em que medida os valores em análise servem à afirmação dessa mesma concepção de vida e, noutro giro, de constatar em qual medida a contrariam, contribuem para a sua degeneração.

Talvez uma preludial incitação ao método genealógico esteja gravada no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Para a superação do sentido supersticioso, religioso e metafísico, ao espírito livre é indicado o movimento para trás, o recuo de alguns degraus: “ele [o homem de certo grau de elevação] tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade.” (HH I, *Das coisas primeiras e últimas*, § 20, p. 29). E também os maiores retrocessos, quer parecer.

Algun projeto de fundamentação da moral encontra seu bravio adversário na obra *Genealogia da moral*. Isso porque, aqueles programas que se inclinaram à simples justificação filosófica de um determinado tipo moral encetaram movimento inteiramente diverso do disposto no livro em testilha: a possibilidade de “descobrimento do país da moral” remete à busca pelo próprio valor da moral, utilizando-se para tal mister de uma hipótese histórica que apresenta, como já se disse, uma multiplicidade de hierarquia de valores. Como é cediço, os programas de legitimação moral ocultam a análise sobre o valor dos valores, bem como a ideia

de multiplicidade moral. À medida que a *Genealogia da moral* questiona a moral, os programas de fundamentação da moral moralizam!

Para a interpretação dos fatos morais, são arranjados, além do recurso histórico, estudos etimológicos, filológicos, fisiológicos e psicológicos com o fito de argumentar a existência de diferentes tipos que estimam e de diferentes morais. Em epítome, inicia Nietzsche a busca pelo valor do valor. Aquele em comparação à vida. Vida enquanto relação tensiva entre forças.

A primeira dissertação de *Genealogia da moral* assume a tarefa de adstringir os valores “bom” e “ruim”; e “bom” e “mal” aos tipos dessemelhantes senhor/nobre e escravo/plebeu, respectivamente. Aqui, Nietzsche explana as condições que possibilitaram ao homem a invenção dos juízos de valor moral. O filósofo inicia a exposição criticando os genealogistas que o antecederam, vez que carentes do espírito histórico. A assertiva que sustenta a denúncia se concentra na crença dos “psicólogos ingleses” de que as ações altruístas passaram a ser consideradas úteis e, por conseguinte, boas. Sendo assim louvadas e transmitidas às gerações que se seguiam. Mais tarde “foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fosse algo bom.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”*, § 2, p. 16).

Em que pese alguma consonância com o pensamento nietzschiano, amparada no sentido da moral como criação humana em constante mutabilidade – contrariando teses que concordam com a gênese divina da moral –, esses genealogistas cometem uma “falta histórica”, aduz Nietzsche. Isso porque, a história, para o filósofo, mostra que o “predicado” bom possui outro *locus* originário. Não são as ações que, *ab origine*, são consideradas boas ou más, mas o homem mesmo. Outrossim, o filósofo duvida da tese do “esquecimento” da origem do louvor, já que a renovada utilidade da ação – sua ênfase contínua – para a comunidade, por si só, teria o condão de “tornar novos” os motivos que as mantêm “boa”, restaurando continuamente a lembrança da exaltação. Apresenta, pois, uma refutação psicológica.

Ademais, a noção de “altruísmo”, detalhada mais à frente, recebe privilegiada crítica na filosofia nietzschiana. Concebendo a inexistência de ações desinteressadas, aquilo que fixa os indivíduos na grei se revela, por um lado, na percepção do que é útil para a conservação do tipo. Sendo assim, aderem com veemência à vontade de manter-se as ações interessadas, não seu pretenso oposto. Acredita-se, bem assim, que a moral assume também, no pensamento de Nietzsche, um viés instrumental, qual seja: trata-se de um fio condutor para o domínio de um

tipo e a subjugação de outro. Nada disso, ao que parece, concorda com o “louvor de ações desinteressadas”.

Foram os nobres que se autoafirmaram bons. Se estabeleceram como bons. Nietzsche chega a afirmar que eles dão azo à nominação das coisas. Esse mesmo senhor entalha na linhagem plebeia o dístico “ruim”. Entretanto, como se constrói, em Nietzsche, a ponte que parte do “nobre” e chega ao “bom”? Inicialmente, com recurso à etimologia, o filósofo apresenta as mudanças de significado operadas pelas diversas línguas sobre o termo “nobre”. Em toda parte, nobre, “‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 4, p. 18). Sendo assim, o conceito “bom” tem raízes naquele “nobre”. As designações que o nobre sobre si edifica encontram expressão política (“titulares do poder”, “comandantes”), econômica (“ricos”, “possuidores”) e idiossincrásica (“verazes”, “reais”, “guerreiros”). Nietzsche arrola uma série de vocábulos gregos e latinos ao lado de suas pretensas origens e evoluções que terminam por jungir o homem bom às classes designativas acima mencionadas. A origem e evolução histórica do vocábulo é uma pista do caminho “certo”, assume. Certamente, pensar na etimologia para além de um indicativo, de uma peça do quebra-cabeças, seria uma inferência prematura, quiçá natimorta.

Evidenciando a expressão idiossincrásica, o “traço típico do caráter” – o que interessa a Nietzsche –, o filósofo constata no tipo nobre um quadro fisiológico alocado “numa constituição física poderosa, numa saúde florescente, rica, até mesmo transbordante.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 7, p. 22). Para ele, os juízos de valor aristocráticos têm como pressupostos as notas que compõem a mencionada biotipologia e as atividades de guerra, caça, dança, torneios e “tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 7, p. 22). Todas as marcas atribuídas ao nobre engendram sua cosmovisão. Para Nietzsche, o modo de valorar aristocrático é consentâneo com a proposição da vida enquanto vontade de poder: sua visão de mundo é afirmativa, ascendente. Ou seja, em se valorando os valores que os nobres utilizam para a avaliação da efetividade e a conseguinte criação de outros valores, assumindo como crivo a vida enquanto vontade de poder, eles estimam em conformidade com a expansão da força, em movimento ascendente, afirmador da vida.

O aristocrata enxerga nos seus inimigos deferência. Nesse trilho, alceiam a tal categoria aqueles que, robustos, fortes, bem-nascidos, combativos, gozam de convizinhos elementos

individualizadores, de semelhante biotipologia e estrato político-econômico-social. São homens que aproximam-se no valorar, que vivem do combate, do anseio por novas conquistas. Seu inimigo não é, pois, seu contrário. Nietzsche recorre aos argivos e ilíacos que fazem expressão da “magnífica besta loura” interior:

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita de desafio, o animal tem que sair, tem que voltar à selva. (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 11, p. 29).

O cenário em que reunidos o tipo nobre e o escravo revelam, antes da transvaloração levada a cabo pela “rebelião escrava”, uma efêmera relação de domínio que aquele exerce sobre este. O senhor, dominante, reveste sobre si a consideração do “bom”, ao passo que sobre o outro, o diferente, o distante, estabelece o designativo “ruim”, “baixo”, “comum”, “contrário ao homem de exceção”. Os nobres afirmam a si mesmo e “desprezam” a imagem de contraste: o plebeu. A formação do tipo nobre leva à constituição de exemplares seguros, afirmadores de si, reconhecedores de sua proeminência em relação aos outros, aos ruins. O fazer nobre, calcado nos elementos que o alçam ao topo da pirâmide, criam, de início, um muro verticalmente elevado para o salto escravo. Se, de início, não se mostra possível o traspasse dos ruins, é-se mantido o *pathos* da distância. Os escravos não são, para os senhores, seus inimigos. São, ao que parece, figuras apáticas.

Entretanto, o nobre não se mostrou bastante para a dominação do outro tipo, para conservar a sujeição sobre aquilo que considerou desprezível – por isso mencionou-se acima o dominar efêmero. O muro ruíu! Não com o socorro de relevante força física, mas com o auxílio “incorpóreo”, com o proveito espiritual. Em verdade, específica casta nobre utilizou-se de chaves para a abertura e remoção do óbice, franqueando a silenciosa entrada do vil. O motim tem gênese interna: o movimento é, portanto, de abertura para “o de fora” e não de externo rompimento dos obstáculos. Às proeminências política, econômica e social, segue-se a espiritual: o sacerdote tem raízes nobres. A casta nobre-sacerdotal designa-se como “pura”. Nietzsche adverte para o sentido antigo do termo: “o ‘puro’ é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos [...], que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 6, p. 21). O filósofo enxerga divergentes modelos e dessemelhantes valores a gravitar sobre o mesmo tipo nobre – enxerga-se, pois: o modelo-cavaleiro-aristocrático e o modelo-sacerdotal-aristocrático –, aptos a abrirem “abismos” no interior da mesma casta nobre. Os

pressupostos da “pureza sacerdotal” porventura tenham sede num quadro fisiopsicológico que denota uma relação pulsional desorganizada, dispersa, que refoge do traço combativo: “já de início existe algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditaundos, em parte explosivos sentimentalmente.” (GM, *Primeira dissertação* – “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”, § 6, p. 21).

À medida que o cavalheiro-aristocrata estima com base em sua robusta compleição física, poderosa “saúde” e privilegiada posição no estrato social, o sacerdote-aristocrata valora arrimando-se na ciência de sua impotência, de seu distanciamento “corporal” do considerado forte, avalia com base em uma vida que degenera, que busca tão só preservar-se. Diante do reconhecimento de sua incapacidade física, da percepção de sua fraqueza, Nietzsche acredita ser o ressentimento, vivificado na vingança e no ódio, o fio condutor do estimar sacerdotal. Operam os sacerdotes, prefacialmente, uma inversão semântica: o sentido de “bom” passa a recobrir o homem comum, baixo, infeliz, lamentável, sofredor, mísero, o fraco.

O movimento de valoração sacerdotal, a partir do ressentimento, direciona a perspectiva para o “fora”, o “não-eu”: “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.” (GM, *Primeira dissertação* – “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”, § 10, p. 26). O sacerdote elege como seu inimigo e inicial unidade de valor o cavalheiro-aristocrata – aquele estima reativamente a partir do “bom” da moral nobre, dizendo “não” ao oposto de si para, por conseguinte, dizer “sim” a si-mesmo. Contrariamente ao forte-aristocrata, o sacerdote enxerga no adversário o “mau”, o afligido. Seus inimigos são, portanto, os nobres dominadores, aqueles que se opõem ao sentido de “bom”, os “maus”.

À concepção de “mau”, para o sacerdote, liga-se umbilicalmente ao cavalheiro-aristocrata também porque este carrega em si o querer-dominar, querer-vencer, querer-subjugar, o desejo ardente de esbulhar, atacar, ferir, conquistar, triunfar. Referidos desideratos têm razões, em especial, no corpo forte, sadio, que exige resistência e exala a manifestação de força para tal mister. Tal empresa, ao que parece, contraria a fisiopsicologia sacerdotal. Contudo, não se mostrou estranho ao tipo escravo a ânsia de domínio. A revolução escrava na moral utilizou-se, para a sua transvaloração para dominação, segundo Nietzsche, de expedientes “incorpóreos”, espirituais.

Arrimado na crença de que toda ação depende de um “sujeito”, de um “agente”, que funcione com a liberdade de agir ou não agir, desse ou daquele modo – tudo isso com espeque

na sedução da linguagem – o homem do ressentimento opera duas manifestações. A uma, concebe o homem “mau” como produto de sua reatividade e franqueia a este a faculdade de “permanecer mau” ou libertar-se do “ser-rapinante”: “no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é...” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”, § 13, p. 33*). Trata-se, portanto, de exigir da força que não manifeste-se como tal. Noutra banda, doura a fraqueza do “bom”, a partir da deferência da decadência como virtude. Faz crer que a impotência e a fraqueza são escolhas do “sujeito” que opera a ação, “um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”, § 13, p. 34*). Outrossim, o “virtuoso” que “escolhe” a “bondade” e o perdão em detrimento da vingança – em verdade porque é impotente –; que transforma a baixeza em humildade; a submissão em obediência; a covardia em paciência; é o eleito de Deus. E por Ele será recompensado o bem-aventurado, não nessa vida, mas após a prova, a preparação. O “Reino de Deus” será sua morada e a felicidade será a recompensa pela miséria que na Terra viveu.

A pregação, portanto, vergasta todo o ser-rapinante: castigo para o “mau”, vingança divina, porque pôde ser “bom” e não fora. Recompensa para o homem do ressentimento, decadente sofredor terreno, para o miserável, porque escolheu a beatitude e à submissão não reagiu, apenas ressentiu.

Nesse ponto, sobreleva registrar que o esteio da relação de domínio passa a ser espiritualizado com espreque nas noções de recompensa, culpa, castigo e má consciência. O estratagema sacerdotal culminou na atração do inimigo, do “mau”, para os seus muros santos, com o fito de travar a batalha no perímetro místico, circunscrição em que toda robustez e compleição física mostra-se despicienda. Passa-se, portanto, à análise da “culpa, má consciência e coisas afins”, vez que revelam-se, entende-se, como as ferramentas servientes à fabricação do ideal ascético.

Nietzsche inaugura a segunda dissertação de *Genealogia da moral* discorrendo sobre a memória, o esquecimento – ambas forças ativas – e a promessa. Para a compreensão da história da responsabilidade indica a “moralidade do costume” como ação da espécie sobre o indivíduo, capaz de tornar o homem igual, constante e confiável. A responsabilidade é jungida à dívida e à culpa como movimento apropriado à compreensão da má consciência – uma vontade de poder encurralada e impossibilitada de expandir-se, que volta-se contra o centro de força e funciona como “doença autoimune”. Outrossim, o filósofo aponta as primitivas relações jurídicas

privadas, calcadas na base contratual, como pressupostos da culpa e da dívida. Advoga, ademais, que mais tarde essa operação jurídica terá como uma das partes Deus. Detalhe-se.

Nietzsche posiciona a moralidade do costume numa pré-história da moral. Em *Aurora*, dirá o filósofo que os costumes são “a maneira tradicional de agir e avaliar.” (A, § 9, p. 16). Os costumes parecem representar as experiências dos homens que já viveram e consideraram a utilidade ou o prejuízo de determinados hábitos. Contudo, o sentimento do costume, a coação à obediência aos costumes, tornam indiscutíveis aqueles hábitos já valorados: “este sentimento [do costume] é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido.” (A, § 19, p. 25). Os costumes são, portanto, a maneira tradicional de avaliar, configuradoras de disposições do passado resistentes a novas avaliações e presentes concretizações normativas. Nesse passo, a tradição revela-se como uma autoridade superior que assenta o costume e a “quem” deve-se obediência, apartando-se de quaisquer problematizações acerca da utilidade ou prejuízo do fazer. A ordem pela ordem – despida da pergunta pela utilidade ou prejuízo – encontra amparo no medo forjicado pelos “poderes invisíveis” admitidos e narrados publicamente, que negam acesso ao valorar do valor e, por conseguinte, surrumpiam do indivíduo a posição de “imoral” sem a consequente assunção da posição de legislador-medicaastro: “originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse ergue-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro.” (A, § 9, p. 17).

Assim é que, apesar de nessa “época pré-moral” a “autenticidade” do costume fazer óbice à criação de novos valores, “sempre irromperam novas ideais, valorações, instintos novos e divergentes [...] é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados.” (A, § 14, p. 20). A superstição do medo cede em alguma medida à loucura como inspiração ou dom divino capaz de engendrar novos valores. Em verdade, há sobreposição entre o medo já adorado e o medo que inspira o louco porta-voz da divindade: quiçá o tom profético – a loucura que justifica-se na arte de predizer o futuro – e o estilo purificador – no intento de afastar os males por meio de rituais de purificação, abstenção total ou parcial de alimentação, recusa sexual, “solidão” –, sejam receitas “imorais”, contrárias ao costume, para a constituição do sábio-legislador: “todos os homens de outrora tendiam a crer que onde houver loucura haverá também um grão de gênio e de sabedoria – algo ‘divino’, como sussurravam.” (A, § 14, p. 21). Porventura resida alguma coerência na conclusão de que à superstição venerada unem-se outras novas – talhadas pelo louco –, tendentes a perfazer o universo do costume, que mantém-se refratário à valoração dos valores que o compõem.

Noutro giro, tudo aquilo que não é pela tradição apreendido e transformado em costume, escapa do âmbito moral. Vez que “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam.” (A, § 9, p. 17).

Volvendo à *Genealogia da moral*. Nietzsche atribui à moralidade do costume, repese-se, a responsabilidade pela gênese da responsabilidade: o animal apto à feitura de promessas é aquele determinado pelo costume, que o faz igual, confiável, uniforme, constante e necessário. Dirigindo a vista ao final do “imenso processo” da moralidade do costume, ao fim da “era pré-moral”, o filósofo enxerga o indivíduo soberano, liberto da moralidade do costume, o homem da vontade própria, o que pode fazer promessas, o senhor do livre-arbítrio.

Faz-se mister indagar como Nietzsche entende como se deu, no seio da moralidade do costume, o homem que faz promessas. Ao que parece, inicialmente, a resposta vem com a compreensão sobre uma espécie de disposição hierárquica dos valores baseada na preservação do tipo ante a superstição do medo, gravando-se aqueles juízos que sirvam a tal desígnio e depondo outros que não atendem ao propósito em testilha. O filósofo entende o esquecer como uma força inibitória ativa, a eleger aquilo que não deve repousar na câmara da consciência, cedendo espaço aos valores que devem ser gravados, à constituição de uma memória, faculdade oposta ao esquecimento, uma força ativa que suspende o esquecimento, outra força ativa, em situações específicas e que funcionará como pressuposto da promessa. Nesse sentido, gravou-se e esqueceu-se voluntariamente.

Forjou-se no bicho-homem uma memória. Uma mnemônica a ferro e fogo: “jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 3, p. 46). Figurou a dor, para o filósofo, como o mais intenso auxiliar da mnemotécnica, já que apropriada à fixação de ideias, à sua transfusão em representações ubíquas. Nietzsche escora-se nas leis penais como registros históricos apropriados à “confirmação” de sua hipótese. Verifica-se, entende-se, no arrolamento dos cruéis castigos¹¹ impostos àqueles que contrariavam os costumes, um recurso da lei punitiva revelado numa espécie de “prevenção geral”: o “fazer” ou “não fazer” é novamente impresso no corpo do punido como reforço da obediência e, por conseguinte, passa a ser regravado na “consciência” dos que testemunham

¹¹ Nietzsche menciona, no parágrafo 3, da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, como os “velhos castigos alemães”: o apedrejamento, a roda, o empalamento, o pisoteamento por cavalos, a fervura em óleo, o esfolamento, a excisão da carne do peito e a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo exposto às moscas – talvez uma conduta punitiva derivada do escafismo já praticado na Pérsia antiga.

como o “proibido” e passível de severa pena. Na obediente prática do costume ou na punição em decorrência da não sujeição à autoridade, ao que parece, as promessas inauguradas ou renovadas devem-se à excelente capacidade humana de reproduzir na consciência a memória do medo, da crueldade. As promessas fundam-se, portanto, na memória constituída pelo medo, pela crueldade.

Para Nietzsche, no bojo dessa época pré-moral, a noção de castigo não inquirir o conceito de culpado. A punição tem como pressuposto o dano causado, tão só: “durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato [...] e sim por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 4, p. 48). O termo alemão *Schuld* parece ser plurissignificativo. Aceita uma noção de culpa escorada na dívida, no débito, a partir duma relação bilateral constituída pelo credor e pelo devedor. Este está em débito com aquele sem, necessariamente, já ter-lhe causado prejuízo. Noutra banda, recebe o significado de causa ou responsabilidade por algum feito, culminando na imagem do culpado que impingiu prejuízo. Aparentemente, Nietzsche, ao referir-se à despienda figuração do culpado para o agir punitivo, traz à baila a primeira noção agregada ao termo *Schuld*, ou seja, ao admitir que qualquer dano produzido encontra reação equivalente sem se perquirir a liberdade ou não-liberdade do malfeitor, rechaça a figura do culpado como requisito para o castigo e faz luzes sobre o conceito de culpa originado, para o filósofo, no de dívida. Porventura a alegação de punição primitiva sem culpa sirva, mais à frente, à hipótese de que coube à moral cristã o engendramento da vontade livre, do livre-arbítrio.

O esquema nietzschiano da culpa assenta-se numa relação jurídico-contratual inicialmente privada. O devedor promete ao credor. Este, por sua vez, em decurso da quebra do compromisso, tem a faculdade de castigar o faltoso, compensando ou reparando o dano sofrido. As punições crudelíssimas funcionam, outrossim, na mnemotécnica instrumentada na dor. Ademais, os castigos que o credor aplica – ou mesmo quando a autoridade o faz – operam a transformação da experimentação do prejuízo naquilo que Nietzsche chama de “satisfação íntima”, o aprazimento daquele que tem o condão de descarregar seu poder, sua raiva, seu ultraje, sobre o débil: “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” (GM, *“Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 5, p. 50). Parece restar diminuta, face ao prazer diante do castigo cruento, a percepção da perpetração da crueldade como garantia contratual, na forma de segurança do adimplemento da obrigação. Há demasiado prazer no fazer-sofrer, supõe Nietzsche. É certo que a composição do sentido de “crueldade” é tributária

das específicas condições objeto de recorte: algum exacerbado sofrimento hodierno certamente não seria sentido como cruel por homens de outrora. Ao que parece, à medida que a humanidade aumenta sua idade, torna-se mais sensível à dor – ou mesmo a compreensão sobre a dor transfigura-se. Contudo, importa mesmo é o destaque que o filósofo concede ao prazer no sofrimento alheio – decorrente do exercício de poder sobre o outro –, ou próprio – em virtude da autoimposição do sofrimento. Registra em *Além do bem e do mal*:

Devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento alheio: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio. (BM, § 229, p. 122).

Para Nietzsche, o “animal selvagem”, portador da crueldade espiritualizada e aprofundada, não está morto, somente fora “sublimado” – porventura nele a crueldade, revestida de novos adornos, passara a fazer morada principal na psique. Revelam, os tempos adamíticos, a virtude do sofrimento voluntário. Pensa-se que o filósofo alemão arrima sua hipótese do prazer no sofrimento também na gênese da superstição do medo que engendra um mundo em que as benesses e os malefícios são dispositivos das sentenças prolatadas pelos pretores do tribunal teogônico. Uma pista é encontra em *Aurora*: “pensa-se que os deuses ficam animados e de humor festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueldade – e dessa maneira insinua-se no mundo a ideia de que o sofrimento voluntário tem sentido e valor.” (A, § 18, p. 23). Nesse mesmo parágrafo, o filósofo assevera que o costume indica uma prática em consonância com tal ideia, culminando, assim, na crença de que o bem-estar demasiado seria o fio a conduzir a ira divina, ao passo que ao sofrer humano seguir-se-ia o tratamento benevolente por parte dos deuses. Acredita-se que vige entre os “homens pré-morais” uma crença nas divindades identificadas com as causalidades naturais – deuses e natureza; panteísmo¹². Alia-se a isso uma primitiva concepção de deuses como “super-seres”, donde o mundo emana e é condicionado. A situação do homem, frente à referida noção de divindade, revela sua posição de submissão e o renovado reforço dessa condição, o sofrimento, atua como chamariz para as recompensas. Parece central, nesse comportamento humano, o temor frente ao desconhecido.

Portanto, no programa filosófico nietzschiano, enxerga-se que o homem não sofre fissão de sua animalidade: ele é constituído por impulsos, instintos que naturalmente propendem ao próprio exercício. O prazer, para Nietzsche, parece estar associado à consequência do extravasamento instintual, sua não sustação. Consequentemente, o “prazer do sofrimento”

¹² Em que pese o termo ter sido cunhado, de forma inaugural, apenas no Século XVIII.

parece coligado ao transbordamento dos impulsos agressivos. Pensa-se, em avanço, num prazer potencializado quando ao credor concede-se o direito de causação de sofrimento alheio como recompensa pelo dano experimentado: ao que parece, a percepção de livre-vazão de impulsos agressivos tende à potencialização do prazer.

Regressando à culpa e sua origem para Nietzsche. Da já mencionada relação obrigacional, surge o débito. Os homens avaliam, precificam os objetos do compromisso e estabelecem as consequências do descumprimento: o castigo. A dívida é elemento comum tanto ao adimplemento quanto ao inadimplemento, portanto. O mesmo modelo jurídico-contratual praticado na seara privada entre homens de poder aproximadamente igual é posto em execução no plano da comunidade: “vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade [...] vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 9, p. 55). Por óbvio, a proteção comunitária não recobre o proscrito, o desterrado, o banido. O credor-comunidade estabelece, no bojo dessa relação obrigacional, as garantias arroladas acima, determinando ao devedor-indivíduo a obediência às prescrições legais. A mesma lógica do débito imanente à relação pessoal vigora aqui: a dívida persevera em adimplemento ou inadimplemento das obrigações do devedor. Em se revelando o descumprimento do estabelecido, o credor transmuda a dívida em dívida-castigo para o devedor-inimigo:

O “castigo”, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia do comportamento normal perante o inimigo odiado [...] é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos] em toda a sua dureza e crueldade. (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 9, p. 56).

Nietzsche observa no castigo dois aspectos: um formal, referido aos procedimentos, aos ritos; outro material, cingido ao sentido, ao fim ou utilidade do castigo. O primeiro aspecto tem conteúdo duradouro, é mutável em passo lento, à medida que o segundo é facilmente visto atrelado a propósitos diversos, finalidades dessemelhantes, ele é fluído. O filósofo pinça, entre os vários “comos”, as diversas utilidades que arrola, a crença que o castigo infunde o sentimento de culpa: “o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 14, p. 64). Teria. Para o filósofo, o castigo, ao contrário de excitar, no malfeitor, o remorso, concorre para o aumento da força de resistência, ele “endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância.”

(GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 14, p. 64). Nietzsche enxerga outros efeitos do castigo:

Inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência [a ideia de prevenção geral alhures mencionada], num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo doma o homem, mas não o torna “melhor” – com maior razão se afirmaria o contrário. (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 15, p. 66).

Nesse ponto, se a crença não é mais do que crença, se o castigo não promove o remorso, a má consciência e, outrossim, se a legítima punição – de iniciativa particular ou de exclusiva titularidade da “autoridade”, já em tempos menos longínquos – não direciona-se ao culpado, mas àquele inadimplente, qual é, portanto, a origem da má consciência?

Supostamente, a gênese da má consciência encontra *locus* na “humanização” do bicho-homem. No procedimento engendrado pela sociedade para a metamorfose do rústico em delicado; para o afastamento da guerra e assunção da paz; para a tentativa de arrefecimento dos impulsos agressivos e sobrelevação da mansidão; Nietzsche diagnostica “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 16, p. 67). Para o logramento da empresa, o Estado¹³ fez do castigo seu instrumento de compressão, confrangendo os instintos do homem selvagem, suspendendo o seu descarregamento, sua vazão, perfazendo o que o filósofo alemão chama de “interiorização do homem”, ou seja, a volta para dentro de todos os instintos que não encontram descompressão: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 16, p. 68). Para o psicólogo da humanidade, o contrair da “doença autoimune” é de súbito, revela uma ruptura não precedida de sintomas delatores, além de violenta: rechaçando-se as possibilidades de opor-se contra a “unificação da forma humana”. A inserção no círculo da sociedade e da paz obrigou os homens ao desenvolvimento das

¹³ A origem do Estado, para Nietzsche, é sangrenta. Tem como pressupostos a guerra, a conquista, o domínio, o espólio. As comunidades vencidas passam a dever obediência às ordens dos novos senhores. Não defende o filósofo, pois, teses escoradas na feitura de contratos para a vigência entre partes pretensamente iguais. Não há, pois, consensualidade, há imposição e domínio. São as bestas louras os primevos arquitetos do Estado.

habilidades do espírito, à clausura da consciência. A partir da interiorização do homem, chega-se à constituição da “alma”.

Conforme o já disposto, a culpa participa, prefacialmente, de uma relação jurídica de direito privado. Em seguida, imiscui-se numa espécie de relação de direito público – num polo a comunidade-credora, noutro o devedor-indivíduo. O terceiro movimento da culpa – não mencionado outrora – encontra espaço em algo que, acredita-se, pode ser denominado de “obrigação das sucessões”. No bojo dessa relação, credores são os antepassados, devedores são os vivos reconhecedores das realizações dos mortos para a manutenção da estirpe.

Nas primeiras comunidades tribais, advoga Nietzsche, “a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 19, p. 71). Para essas comunidades, algum logro atual é devido também aos antepassados, a seus sacrifícios e às suas realizações. O sentimento de retribuição pela manutenção do que hoje são, é elevado à natureza de dívida. Débito que se paga, entende Nietzsche, com a obediência aos preceitos e ordens (costumes), realização de sacrifícios – inclusive humanos –, prática de homenagens em forma de festas, canções, etc. O sucesso da comunidade, nessa lógica apresentada, tem o condão de aumentar o débito e potencializar a figura do credor: “o ancestral termina necessariamente transfigurado em Deus.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 19, p. 72). Não só a figura do credor é amplificada, o débito também assume tamanho exacerbado, vez que mostra-se impossível de ser quitado. Seguem-se ao sucesso comunitário mais divindades; quanto maior o repertório de deuses, maior o débito: algum círculo vicioso. Assume Nietzsche: “o sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados à altura o conceito de Deus.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 20, p. 73). Com espreque na hipótese nietzschiana, no mesmo movimento em que o credor é divinizado, o débito – impossível de ser pago – é espiritualizado.

Nesse cenário obrigacional baseado nas sucessões, exsurge o Deus-credor, o eterno-devedor e o eterno-castigo. Por que castigo *ad aeternum*? Supostamente em razão da irrealizável satisfação da dívida. A quem nunca pode pagar, nunca escapa o castigo. Essa lógica é invertida pelo cristianismo, diz o filósofo. Isso porque, o próprio Deus do amor “paga” a dívida – ou seria um empréstimo, um financiamento? – aparentemente com a redenção cristã: “Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que se tornou irredimível.” (GM,

Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins, § 21, p. 74-75). A dívida é adimplida, exclusivamente, com a morte do homem.

Já aqui se vê o homem que sofre da má consciência, que exerce violência e crueldade contra si, o homem que sente vontade de torturar-se – vivifica-se tal desiderato no prazer do extravasamento instintual “para dentro”, no transbordamento nos próprios canais, já que bloqueada a via externa sem o óbice da violência e da crueldade, que são mesmo inerentes à sua condição – aderir com louvor ao sofrimento da culpa perante Deus. Ademais, enxerga Nele o contrário de sua interiorizada animalidade: “ele apreende em ‘Deus’ as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 22, p. 75). Pensa o homem: todo o fundo instintual reprimido servindo “contra” o Deus, contrariando Deus, se opondo ao ideal santo. Culpa pelo que se é, culpa pelo devir. Culpado – *reus coram Deo*!

Num primeiro momento, pois, a má consciência gera dor em virtude da interiorização dos impulsos para, num segundo instante, potencializar essa mesma dor ao ser assimilada à noção de culpa. O homem é responsável pela própria dor que sente porque é culpado de si, talvez tenha bradado o sacerdote ascético. Isso porque, ele, o asceta, é o responsável por entrançar o sentimento de culpa com a má consciência, talhando, assim, a consciência do pecado.

Enfim, eis a história nietzschiana da culpa: de falta contratual levada a efeito pelo devedor privado ou comunitário – aqui mantido o sentido de dívida –, avança, com o auxílio má consciência, para a noção de culpado que reforça a dor, responsável pelo que não pode deixar de ser. Eis a psicologia nietzschiana da culpa. A noção de psicologia, em Nietzsche, tem o sentido de morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de poder. Como ciência, recebe o mister da investigação da origem e história dos valores morais com o fito de perscrutar o valor desses mesmos valores, utilizando-se, para tanto, da análise das condições e circunstâncias de surgimento e modificação. A tarefa do psicológico consiste, portanto, na avaliação das avaliações.

Cabe ao sacerdote ascético a tarefa de sublimar a crueldade e tornar exequível a projeção do Deus cristão. Na última dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche passa à análise da acepção do ideal ascético, discorrendo acerca dos recursos utilizados para a manutenção e preservação de uma vida decadente que tem espeque na criação e conservação da dualidade,

acenando à primazia da transcendência em detrimento da efetividade – base da metafísica. O que significam ideais ascéticos?

Nietzsche expõe um ponto de interseção entre os filósofos e o ideal ascético. Certo de que o “caráter da humanidade” fora insculpido, durante milênios, pela “moralidade do costume” a engenhar o substrato virtuoso do homem, introjetando em sua “alma” os valores do sofrimento, da crueldade, da vingança e do repúdio à verdade – proposição registrada também em *Aurora* –, o filósofo alemão comporá a idiossincrasia do homem contemplativo no mesmo espaço original da formação do caráter da humanidade. Entretanto, contrariando a estirpe guerreira, Nietzsche dirá em *Aurora* que esse primitivo contemplativo e não-guerreiro era o portador do declínio da força, do cansaço, da melancolia e “suas concepções pessimistas desafogam-se apenas em palavras e pensamentos.” (A, § 42, p. 38). Quiçá seja o indivíduo que, por indisposição própria, transpõe a ideia em ideia; não convertendo a ideia em ação combativa dirigida ao espólio, ao ataque, ao material subjugo de outrem. Participam do quadro do “homem contemplativo” o poeta, o pensador, o sacerdote e o curandeiro. Ao que parece, homens inábeis à empunhadura da espada: “nesse estado ele se transforma em pensador e anunciador, ou desenvolve imaginativamente sua superstição e engendra novos costumes.” (A, § 42, p. 38). Esses contemplativos, ao mesmo tempo que eram desprezados pela comunidade, eram temidos porque se apossavam da superstição do medo e desenhavam em si caracteres divinos.

Contra a suspeita e o desprezo defronte ao espírito filosófico que carregavam em si, avançaram, os filósofos, à concretização do temor e reverência a si, utilizando-se da crueldade consigo. Supostamente, o homem que carrega “o filósofo dentro de si” é contra a tradição, ele se opõe, em certa medida, à moralidade do costume: é visto, conseqüentemente, como um potencial desterrado.

Para Nietzsche, como se dá a crueldade e a automortificação no interior do “filósofo primitivo”? Ao que parece, o instrumental ascético fornece a resposta. Voltando à *Genealogia da moral*, o filósofo lança a proposição que afirma o “aproveitamento” de determinada idiossincrasia. O logro do tipo contemplativo-sacerdotal é aproveitado pelo espírito filosófico com o mesmo fito, quer seja, como expediente de conservação: “por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 10, p. 97). Para o filósofo alemão, sem o despojamento do ideal ascético, a filosofia não seria crível. Outrossim, a raiz ascética da filosofia ainda está exposta, serpenteia pela superfície terrena.

Nesse passo, cabe questionar a raiz da raiz. De onde rebenta o ideal ascético? Dos instintos de vida mais profundos, assevera Nietzsche. Do desiderato instintual de preservação de um tipo de vida, da luta fisiológica do homem contra a “morte terrena”. À medida que o sacerdote ascético nega a vida, também porque nega o corpo, pastoreia outros degenerados no caminho da conservação e afirmação da vida – leia-se: de um tipo de vida. A dominação sobre os que sofrem é efetiva. Outrossim, trata-se do instrumental adequado à defesa de um tipo e acusação, negação de outro – não simples desprezo do outro: diante da hostilidade do “mau”, deve o sacerdote proteger o rebanho.

O estratagema do ideal ascético para o domínio é encetado na negação do tipo sadio, na contradição do florescimento fisiológico – na recusa do forte, do vitorioso, do bem logrado – ocasionado pelo ressentimento, constituído pela vingança e pelo rancor. Quiçá o desejo do asceta de ser outro, de estar em outro lugar, seu fastio, sua fadiga, seu cansaço, engendre uma cosmovisão que se assenta na ideia de um estado probatório, povoado por provações e sofrimento. Da nota penosa, da provança, da situação aflitiva terrena, exsurge a vida na terra como ponte para outra existência, a ser atravessada exclusivamente pelos “bons”. Essa valorização ascética da existência, hábil a potencializar a crueldade e estabelecer o malogro fisiológico como dádiva e adequado à bem-aventurança, origina-se de uma “vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 11, p. 99). Nega-se o “mau”, bem assim, vestindo-o de vícios: “eles [os enfermos, os ‘bons’] rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 14, p. 104). O domínio da virtude, em verdade, sua constituição ascética, arroga para si, eloquentemente, o apanágio do doente, do decante. Escuta-se o brado revelador da luta por domínio através do enfraquecimento da força: “‘nós somente somos os bons, os justos’, dizem eles, ‘nós somente somos os *homines bonae voluntatis* [homens de boa vontade]’.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 14, p. 104).

Para Nietzsche, a “dominação [sacerdotal] sobre os que sofrem é o seu reino.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 15, p. 106). O sacerdote apresenta-se como médico, como único cuidador dos enfermos. Nos leitos encontram-se decadentes; lá são administrados narcóticos para a analgesia da dor – a causa mesma da dor não é combatida, apenas o desprazer do sofrimento; naquele lugar é lido o diagnóstico da doença, após a instintiva

busca pelo culpado: o próprio enfermo é a razão da doença. Todo o tratamento, para o filósofo alemão, é de responsabilidade do sacerdote. Seu reino é o hospital-igreja, sua investidura é a doença-pecado que ajuda a “tratar” e, paradoxalmente, a epidemiar.

Parece simples o acesso do pastor à ovelha, portanto. Contudo, como chega ele à ave de rapina? Como o sacerdote amplia sua dominação? Como tange o sadio, o fisiologicamente forte? Ao que parece, tornando-o doente. O são, para Nietzsche, é constituído de uma organização pulsional – de ordem psicológica e fisiológica – hierarquizada, obediente à lógica da vontade de poder. Nesse quadro, faz-se mister, para o sacerdote, a inoculação da doença:

Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais do que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 15, p. 107).

Perfeita se faz, assim, a conversão da ave de rapina em ovelha: na violência da guerra de “espírito”. Nietzsche parece não esmiuçar o procedimento de convertimento. Supostamente, o “batismo” dos são torna-se crível com a introjeção da culpa, esta somente possível com o auxílio da má consciência. Ademais, o poderio espiritual é potencializado, pensa-se, com a noção de superstição do medo.

Como sobredito, o proceder sacerdotal atua tão somente no abrandamento do sofrimento, na narcose da dor, no combate do desprazer. Age a efetivar aquilo que Nietzsche denomina “consolo”, em atividade no domínio psicológico-moral. Nesse trilho, pensa-se que Nietzsche, ao compor distintos quadros fisiológicos e apensadas dessemelhantes avaliações, reclama, para aqueles que estimam com derruída saúde – constituídos que são também de relevante anarquia pulsional – médicos cujo saber fisiológico prepondere. A doença, supostamente, deveria experimentar o combate no plano orgânico. A *contrario sensu*, o “sentimento de obstrução fisiológica”, causado, para o filósofo, por inadequações nutricionais, climáticas, advindas de cruzamentos de raças, etc. que constantemente assolou povos que, por tal, mostraram-se cansados, exaustos, decadentes, encontrou “cura” na religião. Essa indicou como tratamento a luta contra o desprazer, tão só: primeiro, administração de meios para a redução do sentimento vital, “nenhum querer, nenhum desejo mais [...] não amar, não odiar.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 17, p. 112). Efeitos da administração: renúncia de si, desiderato de santificação, mortificação do corpo.

Nietzsche arrola quatro técnicas sacerdotais – que denomina *trainings* – adotadas para o combate narcotizante ao sofrimento: o amortecimento geral do sentimento de vida, acompanhado da noção de redenção; a atividade laboral; a compaixão; e a organização gregária.

O cristianismo, em particular, pensa-se, imprime na redenção uma tríade funcionalidade. A ação inicial consiste no desvirtuamento da morte de Cristo, aludindo ao sacrifício daquele que veio para redimir a culpa dos homens – aqui já se funda, ao que parece, o direcionamento à compaixão, ao mandamento do “amor ao próximo”. Por conseguinte, sedimenta, com fulcro na imagem do salvador-na-cruz, a introjeção do sentimento de culpa em face do seu cruel assassinio. Por fim, a dívida impossível de ser adimplida pelos “meios humanos”, dado que qualquer castigo jamais poderá à culpa equivaler-se, encontra único meio de “futura” satisfação na recepção e prática das prescrições cristãs. Por que futura satisfação? Para Nietzsche, “nem a mentalidade indiana nem a cristã consideram esta ‘redenção’ alcançável através da virtude, do aperfeiçoamento moral.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 17, p. 113). Provavelmente, não há espaço para o aperfeiçoamento moral, mas existe amplo lugar para a obediência moral: o “sono profundo é tido por esses cansados da vida, demasiado cansados até mesmo para sonhar – sono profundo entendido como ingresso no Brahma, como efetivação da *unio mystica* com Deus.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 17, p. 114).

Professam os sacerdotes, para os cansados da vida, que no sono profundo a alma é descolada do corpo, vagueia em sua forma própria, livre de sofrimento. O ideal ascético pugna pela mortificação da carne e purgação dos vínculos com o corpo. Pensa-se que o ideal ascético é, por óbvio, consentâneo com o avaliar dos malconstituídos corporalmente. Há proibidade no desfocalizar do corpo e consequente sobejar da “alma”. Provavelmente encerraria contradição a avaliação do tipo decadente – *décadent* sob o prisma da vida como vontade de poder – que parisse valores congruentes com as atividades de guerra, caça, dança, torneios e “tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM, *Primeira dissertação – “Bom e mau”, “bom e ruim”,* § 7, p. 22). Sendo assim, floresce, no úbere terreno do ascetismo, o homem constituído de duas partes antagônicas: um elemento corpóreo e outro de natureza espiritual. Este último, entendido como substância imortal e princípio definidor, é primaz. Aquele, adversário do desenvolvimento espiritual, é combatido, é mortificado pelo “centro diretivo” do homem.

A anestesia da dor revela-se, portanto, na promessa de encontro da “alma” com o espírito supremo – uma narcotizante impugnação ao desprazer experimentado na Terra. O

amortecimento geral do sentimento de vida se mostra na propalada fuga do sofrimento – “não sentir” para não sofrer –, do desviar-se da luta, do combate – este próprio à concepção nietzschiana de vida. No bojo de tal promessa, acredita-se, também se encontram avaliações desse tipo sacerdotal que servem à composição da moral. A analgesia da dor, por sua vez, materializa a obediência moral.

Nietzsche menciona a atividade maquinal, laboral, como o segundo *training* para o alívio do desprazer: aqui “o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 18, p. 115). Mais uma vez parece restar indiciária a meta da renúncia de si. Preenchimento do tempo, fixação de rotina, obediência pontual, resvalando no pouco espaço para o sofrimento.

À compaixão¹⁴ o filósofo alemão reserva o posto de terceira técnica sacerdotal para o alívio da dor. A alegria de causar alegria é a revelação do sentimento de pequena superioridade, que conduz, em diminuto nível, o impulso afirmador da vida – a vontade de poder. O decadente alegra-se com a percepção da dor alheia e alguma superação ou resistência da mesma dor em si, culminando no quadro em que possivelmente o “superior” é capaz de socorrer o “inferior”. Há algum extravasamento do impulso de domínio e, por conseguinte, algum prazer.

Supostamente, os três *trainings* sacerdotais supramencionados não serviram, exclusivamente, ao alívio da dor e abrandamento do sofrimento. Pensa-se que, a partir deles, torna-se crível também o engendramento da quarta prática sacerdotal: a formação do rebanho. Entende Nietzsche que “todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza [...] onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 18, p. 116).

Nesse passo, proporcional ao florescimento da comunidade é o fortalecimento do sacerdote. Isso se dá, acredita Nietzsche, com a reinterpretação religiosa do sentimento de culpa, sua sublimação reforçada pelo ideal ascético. A criação do pecado.

Sofrendo de si mesmo de algum modo, *em todo caso fisiologicamente*, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos – motivos aliviam –, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas

¹⁴ A noção nietzschiana de compaixão e sua fundamental importância para o trato da moral como problema serão registrados mais adiante, no tópico destinado ao estudo *Da moral que se pretende única*.

ocultas – e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição. (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 20, p. 120-121, grifei).

O doente fora, portanto, transmutado no intencional transgressor do mandamento estabelecido e imposto pela divindade, fora convertido em pecador. O feito ou desejado contra a lei eterna significa, sob o aspecto genealógico, a culpabilização das pulsões humanas agressivas – além da obliteração dos canais externos para o extravasamento – e a vã tentativa de jungir o homem a Deus. Nesse trilho, diz Nietzsche que o pecado provém do resultado da interpretação sacerdotal da má consciência.

Em busca do contraideal ascético, o filósofo assume o encontro do poder desse ideal, a sua “imensidão”. Começa por asseverar que não servem como adversários do ideal dominante a ciência, tampouco a filosofia. Há, em verdade, junção entre ideal ascético, ciência e filosofia empreendida pela vontade de verdade. Se “não existe, a rigor, uma ciência sem pressupostos” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 24, p. 130), infere-se que deve haver antes uma crença, uma “filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia direção.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 24, p. 130). Nietzsche avança para asseverar o domínio do ideal ascético sobre a filosofia no ponto em que “a verdade foi entronizada [na filosofia, a partir do ideal ascético] como Ser, como Deus, como instância suprema.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 24, p. 131). No portal do ideal ascético registra-se a escritura: “a verdade é divina, Deus é a verdade”. A própria exigência da verdade é reveladora de sua origem hierática: ela se arrima no bem sagrado, a demonstrar a “procedência divina da verdade”. A verdade é, pois, buscada como um fim em si mesmo, assim como fim do conhecer teórico e prático.

À medida que o ideal ascético informa a filosofia, esta informa a ciência. Sendo assim, todos têm a mesma raiz: a vontade de verdade.

Nietzsche entende, portanto, que a verdade fora tomada como um valor absoluto, inquestionável – ela somente passa a ser problematizada, apenas questiona-se o valor desse valor, quando exsurge a negação da fé no Deus do ideal ascético – Este funcionando como axioma para o exercício da filosofia e da ciência. Ambas, sem questionar o valor mesmo da verdade, assumiram como meta a irrefreável conquista da verdade a todo custo. Essa busca é, pois, denominada pelo filósofo “vontade de verdade”. O contínuo desiderato de descoberta da verdade oculta um preconceito moral: a crença na verdade, como sobredito, como um bem

absoluto. O estabelecimento de valores incondicionais dá azo à própria moral. Nesse passo, a antítese entre verdadeiro e falso – ou verdadeiro ou falso – é tributária de uma forma tipicamente moral de avaliação.

Importa mencionar, não obstante o trato minudente mais à frente, que o perspectivismo nietzschiano informa um mundo da efetividade dimanado de infinitas interpretações. Há, aqui, o rechaçar do dualismo aparência-realidade. Há uma efetividade que mostra-se a partir da interpretação perspectivista. Isso serve à inferência de que a vontade de verdade traz a reboque o desiderato ascético por algo que está além da efetividade, “depois” do mundo e da vida, sendo, pois, um sintoma de vontade de morte.

Nesse instante, faz-se mister apontar as razões do sucesso e do malogro (futuro, porventura?) do ideal ascético. Afirmar Nietzsche que o ideal ascético fechou a porta “para todo niilismo suicida.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 28, p. 139). Isso porque emprestou resposta à pergunta pelo sentido da existência do homem, preencheu a lacuna, o vazio deixado pela ignorância sobre a razão de ser. Adverte o filósofo, contudo, que o ideal ascético sedimenta-se mesmo no instante em que retorque a indagação sobre os motivos do sofrimento, em que oferece um sentido para ele: “foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *faute de mieux* [mal menor] *par excellence*.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 28, p. 139). Certamente, o homem preferiu querer o nada, a nada querer... Mal menor porque ao revelar seu sentido do sofrimento – aliviando a dor do sem sentido –, engendrou também sofrimento ao compor o quadro da vida no cenário da culpa – hipótese nietzschiana já esmiuçada alhures. Outrossim, no desiderato de “cura” do enfermo, domesticou-o, enfraqueceu-o, desvirilizou-o, castrou-o. Com isso, fez-se necessário, ideal cujo apanágio redentor arrefeceu o homem e o adestrou para uma vida sem vida.

Noutra banda, Nietzsche vaticina que a milenar “educação para a verdade proíbe a mentira de crer em Deus” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 27, p. 137) e que, portanto, a vontade de verdade tornada valor absoluto constituirá o quadro da autossuperação do ideal ascético e da moral, a ser animado hodiernamente (predisse dois séculos, a partir dele). É, pois, segundo o filósofo, quando problematizado o próprio valor da verdade que seu milenário columbário enceta derruimento. A vontade de verdade, que estimula mesmo o filosofar, deve impelir ao questionamento não só da verdade mesma, mas da sua exigência imperiosa, seu valor, portanto. Aparentemente, o descolamento entre filosofia e ascetismo fecunda a pergunta pelo valor da verdade e é capaz de iniciar, pois, o movimento de

autossuperação do ideal ascético e, conseqüentemente, da moral. O próprio método genealógico nietzschiano, acredita-se, parece ser um dos efetivos instrumentais de problematização do valor da verdade. Isso porque, ao compor, através de uma hipótese histórica, uma tipologia – forte e fraco – apta a avaliar em concordância com atributos fisiopsicológicos distintos e a partir valores dessemelhantes, mostra-se consentâneo com uma noção de “diversidade axiológica”. Nesse espaço, a própria “massa” da verdade é conhecida por diferentes “balanças”, o que poderia servir de razão à refutação do “peso universal” da verdade.

Outrossim, esse ideal de verdade subsiste em função da ainda pujante crença platônico-cristã na origem divina da verdade. Entrementes, perde sustentáculo o ideal à sombra da morte de Deus – e de suas sombras. Para “espíritos livres, muito livres”, a emancipação do cristianismo – da vontade de verdade, do ideal ascético e da moral – dar-se-á a partir dele próprio. A independência se efetiva, Nietzsche registra em fragmento póstumo do outono de 1885:

Não porque estamos muito distantes dele, mas porque moramos muito próximos dele; mais ainda, porque crescemos a partir dele – é a nossa castidade mais rigorosa e mais mimada que nos proíbe hoje de continuarmos sendo cristãos. (Nachlass/FP, 2 [200], p. 138).

Trata-se, portanto, da autossuperação. É a revogação da lei pelo “princípio” que inspira a lei mesma: um “suicídio normativo”.

Talvez aqui, na proximidade do termo do estudo da genealogia da moral empreendida por Nietzsche, seja revelado o leito adequado à investigação da noção de niilismo em seu programa. Isso porque, quer parecer que é a partir do achado sobre a gênese dos valores morais – e a fisiopsicologia das instâncias que avaliam – que emanam algumas notas que caracterizam a ideia: porque provém da interpretação moral as manifestações que originam o niilismo, principalmente da moral escrava. Ele é o hóspede que bate à porta carregado pela moral, como parece aduzir em fragmento póstumo do outono de 1886 (2 [127]). Contudo, faz-se mister registrar que a noção de niilismo não é estanque no pensamento do filósofo, ou melhor, não assume algum significado com pouca ou nenhuma variação. Percebe-se que há, em verdade, vários niilismos dispostos em momentos distintos. Após a morte de Deus, ao que parece, pululam as plurissignificações do termo. O niilismo, assim, pode ser visto em marcha. A cada ponto talhado, um significado pode ser vislumbrado, pensa-se.

Em outro fragmento póstumo, agora do outono de 1887, o filósofo registra a noção de niilismo como conseqüência da desvalorização dos valores: “Que significa niilismo? O fato de

que os valores supremos se desvalorizaram.” (Nachlass/FP, 9 [35], p. 289). Na mesma passagem, assume uma ambiguidade ínsita à concepção: o niilismo pode ser ativo ou passivo, isto é, pode ser a expressão de sintomas de força, da intensificação do *quantum* de força ou, noutra dimensão, pode ser adstrito a sinais de fraqueza, de decadência.

Se se aceita que os “valores supremos”, aqueles que estão acima de todos os outros, nem sempre foram os mesmos, ou melhor, que antes da moralização do homem, em foco a empreendida pelo cristianismo, os valores súperos eram outros, distantes do ainda não imaginado Deus cristão, e, outrossim, se se consente, ademais, com uma hipótese nietzschiana arrimada numa primeira transvaloração dos valores posta em execução pela rebelião escrava na moral – sendo os pregadores do cristianismo os substitutos daqueles primeiros insurgentes –, se se concorda, por fim, que há manifestações niilistas nos procedimentos inerentes à própria execução da rebelião – como se repisará abaixo –, pede-se a anuência da conclusão que se segue: o programa nietzschiano denuncia sintomas niilistas antes, durante e depois do Deus cristão.

Examina-se, em primeiro plano, o niilismo antes de Deus, o niilismo encontrado antes da criação do Deus cristão. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche expressa, a partir de uma tipologia moral – como destacado alhures –, que a moral escrava, a moral dos fracos, lança à execução valores que se opõem à vida, dando azo à doença, a uma versão do niilismo. Talvez sirvam à demonstrabilidade dos valores que se chocam com a vida o quanto dito a respeito do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético. Todos manifestações niilistas, para Nietzsche.

Para os ressentidos, a negação do tipo nobre é o ato inaugural de criação dos valores. Cria-se, aqui, somente depois da negativa dos valores aristocráticos que, por outro lado, afirmam a vida. O ressentido é aquele que leva a efeito uma vingança imaginária, um ódio sem fim. Ele, o fraco, é impotente para a vingança efetiva. Diante de sua falta de força, concebe uma vingança imaginária contra o forte, seu inimigo. Concebendo seu adversário como mau, pode imaginar-se como bom. O traço niilista aqui é vislumbrado na negação, no instinto de decadência que cria óbice à expansão, à afirmação da vida; na expressão da vontade de nada, ou seja, na vontade de negar, não de afirmar. A má consciência é resultante da hominização, na qual é introduzido o arrefecimento dos impulsos agressivos e a sobrelevação da mansidão. Há o confrangimento dos instintos do homem selvagem, há a suspensão do seu descarregamento externo, sua vazão, perfazendo o que o filósofo alemão chama de “interiorização do homem”, ou seja, a volta para dentro de todos os instintos que não encontram descompressão: a

hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos. Mais tarde, como já se aduziu, a má consciência é transfigurada em pecado, por obra do sacerdote ascético. Nesse interiorizar dos instintos, o homem exerce uma autotortura, vez que há o direcionamento da crueldade contra si. Essa interiorização, a má consciência, é uma manifestação niilista porque nega, pensa-se, a natural expressão que emana da relação entre os impulsos, contradizendo a vida como ela é. Essa empresa negativa, o douramento do contentar-se com o sacrifício impingido a si mesmo, é atribuída ao ideal ascético: a vontade ascética nega a vida natural, a vida sensível. Em verdade, referido ideal amplifica a negativa à natureza ao trasmutar má consciência em pecado. Contudo, à medida que o ideal ascético direciona a negativa à vida sensível, empreende uma afirmação orientada à conservação de um tipo de vida: da vida que degenera. Por isso, acredita-se ser possível inferir que, para Nietzsche, o achado de manifestações niilistas atreladas à moral dos escravos se trata do diagnóstico de uma doença. O niilismo é sinal, sintoma de uma doença. Isso porque é resultante de valores que decorrem de um tipo doente, de um corpo em desagregação hierárquica, em estado de desorganização dos centros de força tensivos que o compõe, em reveladora incapacidade de imposição de direção à multiplicidade constitutiva desse mesmo corpo – que é atravessado pela fraqueza.

Mas a moral cristã oferece uma vantagem, aduz Nietzsche. Ela foi um meio de conservação, principalmente quando laborou para retardar o niilismo prático – ou suicida –, este que anima o homem para a morte, mesmo que propondo uma vida papalva e arqueada à transcendência – trazendo a reboque a promessa de uma vida para além da Terra –, mas de qualquer forma ainda vida: “a moral foi o grande antídoto contra o niilismo prático.” (Nachlass/FP, 5 [71], p. 179).

Nesse “niilismo antes de Deus e durante Deus” há, portanto, o diagnóstico da desvalorização dos valores atrelados à Terra, ao homem densamente envolto pela natureza, ao homem não amortecido em virtude do arrefecimento instintual. Ao que parece, antes da sobredita rebelião, são esses os “valores supremos”. Para o Deus cristão nascer e perseverar, aparentemente, mostra-se fundamental a derrocada desses valores terrenos.

Parte-se, nesse instante, para o diagnóstico do “niilismo depois de Deus”, em verdade depois de sua morte. Porventura Nietzsche demonstre sua preocupação com esse estágio do niilismo em aforismo do outono de 1887:

O niilismo aparece agora não porque o desprazer com a existência seria maior do que anteriormente, mas porque as pessoas se tornaram em geral

desconfiadas em relação a um “sentido” do mal, sim, na existência. *Uma interpretação pereceu; no entanto, como ela era considerada a interpretação, tudo se mostra agora como se não houvesse de maneira alguma um sentido na existência; como se tudo fosse em vão.* (Nachlass/FP, 5 [71], p. 180). Grifos no original.

Como é cediço, os valores vinculados à moral cristã têm fonte no “mundo verdadeiro”, no mundo supra-sensível – ela se escora, portanto, num dualismo metafísico que comporta dois mundos: o da realidade e o da aparência: revelada uma inexorável imbricação entre metafísica e moral cristã. À medida que os valores supremos dessa moral são decorrentes daquele mundo verdadeiro, tudo o que possivelmente deflui do mundo sensível é vergastado. O Deus cristão figura como a nascente dos valores supremos.

Por ora, interessa aduzir que a morte de Deus¹⁵ processa outras formas de niilismo. Em fragmento póstumo do outono de 1887 (10 [42]), Nietzsche descerra duas espécies de niilismo atreladas ao termo do Ser supremo do cristianismo: 1. Perfeito (ou completo); 2. Imperfeito (ou incompleto). Neste último, no niilismo imperfeito, o filósofo defende que há o experimento de deslocar outros valores – ínsitos à noção de verdade como bem supremo – para o *locus* esvaziado com o derruimento divino. Assim, entram no sítio desabitado ou mesmo lá permanecem, por exemplo, a moral, a democracia e a ciência: “o niilismo imperfeito, suas formas: nós vivemos em meio a elas. As tentativas de escapar do niilismo sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário, intensificam o problema.” (Nachlass/FP, 10 [42], p. 392). Talvez seja imperfeito porque à medida que nega Deus, afirma suas sombras. Nietzsche diz, acerca do niilismo perfeito, que se trata de uma consequência necessária dos ideais até aqui experimentados. O niilista perfeito – subdividido em ativo e passivo – nega Deus como fonte dos valores e não o substitui pelas suas sombras. O passivo não é capaz de mascarar a vontade de nada. É a figura do decadente que expressa seu esgotamento através do traço de fraqueza, do declínio e do retrocesso do poder do espírito como fontes de valores: “o não fazer, depois que toda existência perdeu seu sentido.” (Nachlass/FP, 5 [71], p. 182). A resignação, o cansaço e a impotência para o ataque são-lhe atributos fundamentais. O niilista ativo, a seu turno, é expressão do poder elevado do espírito, “as metas até aqui mostram-se inapropriadas para ele (‘convicções’, ‘artigos de fé’).” (Nachlass/FP, 9 [35], p. 289). Ele é o oposto do niilista passivo e o vértice de sua força é impresso na destruição. Mas ainda é um estado intermediário: “seja porque as forças produtivas ainda não são fortes o suficiente; seja porque a *décadence* ainda se mostra hesitante e seus recursos ainda não foram inventados.” (Nachlass/FP, 9 [35], p. 290).

¹⁵ Melhor analisada no próximo capítulo.

Nietzsche propõe o esgotamento de todas as formas de niilismo e, por fim, suas ultrapassagens. O filósofo entende que na modernidade vige o niilismo incompleto. Após a subida de degraus até o último pavimento onde reside o niilista ativo, aquele que tem força apenas para a destruição, faz-se mister demolir as paredes que obstam o acesso à descida, à volta, ao plano, ao chão. De volta à terra, depois do Não às “alturas”, é preciso o afirmar, é necessário o criar a partir da poeira e do pó; é preciso formar a partir da argila própria da terra; é fundamental a construção a partir do solo, a partir da própria origem. É essencial que se diga Sim à existência, à vida enquanto vontade de poder.

Pode-se aduzir, a título de finalização dessa seção – *Nietzsche, o primeiro imoralista* –, que a genealogia da moral nietzschiana, escorada numa hipótese histórica, afasta-se dos ordinários programas de fundamentação da moral que se inclinam, sobretudo, ao patrocínio de morais específicas, almejando, quiçá, o domínio exclusivo da referida moral que fundamenta – a unicidade moral. Outrossim, pode-se perceber que a moral, o juízo de valor, é resultado de condições de conservação, crescimento ou decréscimo fisiológico. O valor dos valores é, pois, posto em evidência por intermédio do “exame clínico” dos que avaliam.

Ademais, são centrais para o domínio do ideal ascético as noções de culpa enquanto dívida, má consciência, culpa enquanto pecado, a pergunta pelo sentido do sofrimento e vontade de verdade. Não sem importância é a constatação da espiritualização da fraqueza, do trato religioso do declínio. Ao que parece, para o filósofo, o adequado tratamento seria tarefa dos cuidadores do corpo, dos fisiologistas.

Pensa-se que a análise da investigação nietzschiana acerca da gênese da moral aqui se perfaz. Contudo, não se responde, ainda, à suspeita que recai sobre o alcance de sua diatribe. Não se retorque qual é – ou quais são – a moral – ou morais – que Nietzsche critica e, outrossim, ainda não se avançou para a tentativa de concluir pela iconoclastia moral do filósofo.

A próxima seção, espera-se, terá o condão de proceder ao exame minucioso da moral segundo o programa nietzschiano. Observar-se-á, portanto, os “elementos” mais notáveis que compõem a moral e em que medida são – ou não – rechaçados por Nietzsche.

1.2 Da moral que se pretende única

É supostamente fundamental ao entendimento do alcance da crítica de Nietzsche à moral a análise de “elementos” cardinais que a constituem. Alguns já constam na noção de moral ofertada acima.

Ao que parece, como registrado na *Genealogia da moral*, é a partir da interpretação e “cura” religiosas que a humanidade aclara o sentido e trata o sofrimento. Dessa fonte valorativa, jorram, também, interpretações sobre a existência que mostram-se fundamentais à “ilusão de uma ordenação moral do mundo”. Outra “nascente” que conclui de forma semelhante – e tem morada numa época pré-moral – vislumbra-se na ignorância acerca das “causas” naturais, das razões dos fenômenos da natureza.

Nesse sentido, em *Aurora*, Nietzsche aduz que os “acazos ruins que atingem uma comunidade – súbita tempestade, seca ou epidemia – levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações contra o costume.” (A, § 33, p. 32). Essa percepção, provavelmente, conduz a dois caminhos relevantes para o estudo da moral. Primeiro, ao conceber como pressuposto uma causa espiritual a justificar a “ação” da natureza, constrói óbice para o acesso à investigação natural. Ou seja, cria-se uma plethora de causas sobrenaturais que propõem-se à “explicação” dos fenômenos naturais. Em segunda instância, em função do temor gerado pela ignorância e pela superstição, o homem passa a prescrever hábitos com o fito de não contrariar o humor demoníaco¹⁶, quiçá de influenciá-lo para o seu interesse. Para Nietzsche, sob o jugo dessa moralidade do costume, o homem, desconsiderando causas, consequências e realidade, “tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) um mundo imaginário: o chamado mundo superior.” (A, § 33, p. 32).

Algumas brevíssimas notas sobre o sentido de causalidade, na filosofia nietzschiana, talvez façam-se necessárias. A partir de *Humano, demasiado humano*, é possível avistar sua noção de causalidade atada a uma teoria da representação e a uma filosofia da linguagem. Nesse sentido, entende que as relações de causalidade estão atreladas às representações humanas e são expressas em termos linguísticos. Ou seja, o intelecto humano enxerga uma relação de causa e efeito quando diante de determinado fenômeno, natural por exemplo. Talvez por isso, tenha registrado, em sua *Gaia Ciência*, que causa e efeito não passam de uma descrição humanizada – através de imagens que criamos – da efetividade: “na verdade, temos diante de nós um

¹⁶ Não no sentido empregado pelo cristianismo. A noção de demônio, aqui empregada, é consentânea com aquela de ser divino em geral, mas não o supremo. Divindades inferiores ou subordinadas, portanto.

continuum, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos.” (GC, § 112, p. 131). O número permanente, que não finda, de processos, de “causas”, refogem do intelecto. Não fosse assim, pensa-se, chegar-se-ia à descrição da “causa primeva” – empresa reclamada pela metafísica e “materializada” em sua principiologia, mais dada à crença (talvez mais próxima mesmo à fé) do que à “explicação”.

Nesse passo, acredita-se que, para Nietzsche, àquela sucessão – ideia por “nós” criada – que aproxima-se de outra, ambas insertas, por óbvio, no “encadeamento do *continuum*”, damos o nome de causa e efeito, desconsiderando, inclusive, outras aproximações e distanciamentos. Essa “figuratividade”¹⁷, portanto, trata-se de um recorte no interior de um “grande processo” nada retilíneo. Talvez tenha-se criado a ideia de sucessões porque acreditou-se firmemente na causa, no agente como causa, no “sujeito”. Em fragmento póstumo do outono de 1885 / 1886, o filósofo registra: “noto algo e procuro um fundamento para ele [...] eu procuro aí uma intenção e, antes de tudo, por alguém que tenha a intenção, por um sujeito.” (Nachlass/FP, 2 [83], p. 83). O “procurar um fundamento”, pensa-se, é tributário de uma forma de interpretar que busca, incessantemente, a intenção por trás de todo acontecimento. O móvel da ação, nessa perspectiva, é o sujeito que, por sua vez, “domina” a vontade, detendo, por conseguinte, autoridade sobre “causa” e “efeito”. Tal comportamento sedimenta a crença na causalidade. Mais à frente, a noção de vontade será objeto de estudo.

Inobstante a crítica às noções de causa e efeito, o filósofo entende, em *Além do bem e do mal*, pela utilização da “causa” e do “efeito” como puros conceitos, ou seja, “como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação.” (BM, § 21, p. 26). Isso porque sua crítica intenta refutar a pretensão de que causalidade corresponda a uma realidade metafísica e que tenham validade universal e necessária. Retornar-se-á ao trato da causalidade quando do estudo do livre-arbítrio. Por ora, faz-se mister volver a análise para a crítica acerca da ordenação moral do mundo.

Mais tarde, e no que tange à interpretação religiosa-cristã do sofrimento – aqui já há uma apartação entre divindade e natureza –, figura a expiação da culpa – já analisada na seção anterior – como motriz de uma noção de ordem moral do mundo. Isso porque, ao imprimir um sentido ao sofrimento – relacionando-o ao Deus credor e único remidor, como fizera o cristianismo –, restaram entendidos a dor, a causa – o doente mesmo que não é divino – e o

¹⁷ O termo é empregado por Nietzsche no aforismo 121, de *Aurora*.

caminho da salvação como bases ou fontes de valores morais. Nesse passo, o sacerdote exerce, aparentemente, a figura de mediador entre o homem e as ordenações divinas. Ao que parece, a interpretação ascética entende que existem “achados” morais, pontes dadas a jungir o homem “bom” a Deus. Nesse sentido, a moral é algo dado e a participação humana no seio da moralidade se restringe a seguir a trilha alumiada pelo farol sacerdotal.

Um significado de ordenação moral do mundo Nietzsche imprime em *O Anticristo*:

Que significa ordem moral do mundo? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau da obediência. (AC, § 26, p. 31).

No mesmo parágrafo, o filósofo denuncia que o sacerdote se valeu de um estratagema, fundado na falsificação de Deus e conseguinte noção de ordem moral do mundo, com a finalidade de domínio. Com a culpa sublimada na noção de pecado – do “original” à desobediência a Deus – resta retroalimentar o mecanismo da punição e recompensa. A vida se baseia nisso. O homem vive em função da vontade legiferante de Deus e da “execução e fiscalização” da norma a cargo do sacerdote.

Entrementes, já em *Humano, demasiado humano* é possível enxergar a negação nietzschiana à ideia de ordenação moral do mundo. No desenlace do aforismo 45, encontra-se a assertiva que serve à marcação da referida posição contrária: “nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas dominantes.” (HH I, § 45, p. 49). A referência ao *locus* gerador tem guarida na dupla pré-história do bem e do mal – talvez um aforismo indiciário do programa genealógico da moral. Repise-se, em conformidade com a hipótese histórica de Nietzsche, bom e mau, *ab origine*, são o mesmo que nobre e baixo, senhor e escravo. Aparentemente, o esforço de uma “leitura” histórica empreendido pelo filósofo o auxiliou na constituição do quadro tipológico senhor-escravo. Por óbvio, ausente esse mesmo registro histórico, entende-se que tornar-se-iam prejudicadas as alusões às diferentes valorações humanas produzidas pelos dessemelhantes tipos.

A importância da “leitura” histórica – ou o mérito do sentido histórico para o estudo da moral, talvez mais apropriado ao léxico nietzschiano – é reforçada, *ad exemplum*, em sua *Gaia Ciência*: “tudo o que até agora os homens consideraram suas ‘condições de existência’, e toda a razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim?” (GC, § 7, p. 58). O “não” se impõe de modo manifesto. Contudo, talvez o ponto fulcral seja a curial

exortação à pesquisa – preliminarmente histórica – sobre as condições diversas dadas ao desenvolvimento humano – desde as relacionadas à nutrição, até aquelas adstritas aos sentimentos –, e sua relação com os juízos de valor moral.

O trabalho do “historiador” pensa-se, é capaz de – sem o objetivo de esgotamento de suas consequências – demolir concepções metafísicas. Isso porque serviria para rechaçar normas morais impostas como absolutamente necessárias, vez que apontaria o momento de sua criação humana: uma das conclusões da *Genealogia da moral*. Noutra banda, funcionaria, o trabalho histórico, como adversário dos juízos “universalmente válidos”, apto que é à composição demonstrativa de circunstâncias específicas de aparecimento dos mesmos juízos.

Talvez essa “capacidade do historiador” se revele, outrossim e especialmente, na constatação da existência de muitas morais, todas aplainadas em interpretações consentâneas com as diversas “condições de existência”. Como é cediço, para Nietzsche, muitas morais são possíveis. O trato dessa ideia e sua utilidade para a refutação da noção de unicidade moral serão investigados mais à frente. Por ora, pensa-se ser bastante para contradizer a ideia de ordenação moral do mundo a tese de que não existem fatos morais.

A moral, como demonstrado pela hipótese que atravessa a própria *Genealogia da moral* – e já indicado de forma indiciária em *Humano, demasiado humano* –, é produto da avaliação humana. Já no prólogo dessa obra de 1878, Nietzsche arrola para os espíritos livres alguns “deves”: “você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes [...] você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração.” (HH I, *Prólogo*, § 6, p. 12).

A festejada máxima, disposta em *Além do bem e do mal*, e serviente, em regra, à iniciação do trato acerca do perspectivismo nietzschiano, merece ser agora reproduzida: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos.” (BM, § 108, p. 66). Um pouco mais tarde, em *Crepúsculo dos ídolos*, regrava a célebre assertiva: “não existem absolutamente fatos morais [...] moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação.” (CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, § 1, p. 40). Assim, para o filósofo, não existem fatos morais. Os valores são criados por perspectivas que precedem a avaliação, são produtos de específicos centros de força que tencionam sua manutenção num mundo “criado” a partir do mesmo ponto de onde emana a necessária relação de forças.

O perspectivismo nietzschiano não é ínsito, exclusivamente, à dimensão epistêmica. Como parece indicar a passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, encerra também consequências práticas. Em fragmento póstumo do final de 1886 / primavera de 1887, o filósofo escreve:

Precisamente fatos não há, só interpretações. [...] Até o ponto em que a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: “perspectivismo”. São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos. (Nachlass/FP, 7 [60], p. 73-74).

É o homem, seus impulsos e afetos, que introduz no mundo aquilo que acredita encontrar. Nesse passo, o manancial cognoscitivo ofertado pelo intelecto humano não contém material em perfeita correspondência com o “estado das coisas”, sendo o mundo, portanto, produto de exclusivas simplificações, falsificações, erros, ficções. Referido “mundo perspectivístico” mostra-se fundamental à conservação, ao afastamento do perecimento. Trata-se, no mínimo – importante destacar – de uma condição de manutenção de toda vida. Ao que parece, a noção de perspectivismo, no programa nietzschiano, caminha, *pari passu*, com a de vontade de poder. Tal intuição – mais à frente minudenciada –, que junte vontade de poder e perspectivismo, traz o desiderato de manutenção, de conservação, apenas como uma papalva consequência da vontade de poder.

Cada avaliação significa o avaliar algo ou mesmo o valor de algo. Tal avaliação é sempre dependente de uma específica perspectiva. Referido “perspectivismo moral” desloca o objeto de juízo: a “natureza moral” de uma ação não concerne a ela mesma, não vige aqui a possibilidade de uma ação moral em si mesma, mas é derivante de uma interpretação sobre o fato, acerca do ocorrido. Nesse passo, a considerar que a “moralidade da ação” recebe tal designativo a partir de um avaliar perspectivista, entende-se possível asseverar que uma mesma ação pode ser moral ou imoral, a depender da perspectiva que antecede ou sucede o juízo sobre a ação. Como corolário, percebe-se a dificuldade de se assumir um sentido absoluto sobre a moralidade da ação, ou seja, o perspectivismo moral cria sério óbice à defesa de valor universalmente válido, de um bem supremo, de uma ação moral em si mesma.

Dois fragmentos póstumos parecem corroborar com o quanto defendido no parágrafo anterior. No primeiro, do outono de 1885 / 1886, Nietzsche insere notas acerca do perspectivismo moral: “do mesmo modo no fato de a boa e a má ação não serem denominadas boas e más em si, mas apenas sob a perspectiva das tendências de conservação de certos tipos

de comunidades humanas!” (Nachlass/FP, 2 [206], p. 141). No segundo, do outono de 1887, registra seu desiderato de associar – como já demonstrado que o fizera – perspectivismo e moral: “minha intenção é mostrar a homogeneidade absoluta em todo acontecimento e o emprego da distinção moral apenas como perspectivamente condicionado.” (Nachlass/FP, 10 [154], p. 448). A homogeneidade absoluta se revela, pensa-se, na constatação de que, em “essência”, tudo aquilo que é moralmente louvado é igual ao imoral ou ao amoral. O que se sublima, exclusivamente, é o louvor em função de alguma condição importante à perspectiva que avalia.

Refutar a existência de fatos ou fenômenos morais pode ter como consequência, entende-se, afastar a ideia de uma ordenação moral do mundo, de uma concepção moral arrimada nos valores que foram “dados”, impingidos pela divindade, por uma instância súpera. O juízo moral é, pois, produto da avaliação humana vinculada a determinada condição de existência; vida que, em maior ou menor potência, anseia pelo domínio, pela expansão. Pensar de outra forma, isto é, entender a moral como algo dado, compreender o mundo como moralmente ordenado, desemboca numa aceção de que os valores são universais e absolutos, aptos a asfixiarem o homem, impondo-lhe, em transcendente grau – considerando, outrossim, o dever de obediência anexo a toda moral –, o fechamento às múltiplas possibilidades de determinação. Trata-se, pensa-se, de uma violenta “taxidermia” do homem, que pugna pela alocação da moral acima de tudo humano, impedindo-o de espalhar-se na aventura pela história: moral que, também em decorrência de seu “elevado posicionamento”, não apenas fixa o homem, mas também o achata – transmuta algum agrupamento de condições para a genialidade num complexo de circunstâncias para uma vida ordinária, comum, plebeia.

O segundo “elemento” da moral a mencionar-se, e que é vergastado por Nietzsche, pode encontrar estorvo, bem assim, na noção de perspectivismo. Fala-se da unicidade moral. Quiçá os projetos filosóficos de fundamentação da moral – porque se fecharam às considerações de “outras morais” – contribuíram em demasia para a “estabilização” de um certo tipo de moral, da moral vigente, da moral platônico-cristã. Mais do que teses bastantes à legitimação e justificação de um tipo de moral, os programas de fundamentação, ao desconsiderarem – culposa ou dolosamente – que não existe “a” moral, funcionaram, pensa-se, como ardis empregados à tentativa de banimento de qualquer outra moral, agiram em defesa da incoexistência moral.

Essa “crença irrefletida” na unicidade moral é retratada em *Além do bem e do mal*. Outrossim, Nietzsche antecipa uma das conclusões dispostas em *Genealogia da moral*, a da multiplicidade moral:

Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (BM, § 202, p. 89).

A defesa contra a possibilidade de coexistência moral harmoniza-se com a exigência de inexistência de outra ótica além da própria – uma contramedida sobre o perspectivismo. Sente assim aquele em que o instinto de teólogo aflorou, fez-se dominante. Em *O Anticristo*, Nietzsche compõe a imagem do “portador” do instinto de teólogo como alguém que tenciona fazer da sua perspectiva a única; como o indivíduo que fez também da vontade de verdade um instinto dominante; como homem que, em nome de Deus, da salvação e da eternidade – as verdades sacrossantas –, “criou” a única moral possível. Em derredor do plexo moral único e verdadeiro, vagueia todo o resto, a imoralidade, tudo contra-Deus, tudo falso.

Ademais, a instalação da moral em si, em importante medição concretizada pelos filósofos construtores de programas para sua fundamentação, torna-se possível, em boa disposição, graças a um alegado vínculo entre moral, racionalidade e verdade. O aparato fundamentador escora-se no pressuposto “verdadeiro” da moral, para exercer o seu *munus*: apreender conceitualmente esse mesmo verdadeiro e torná-lo conhecido.

Entretanto, o axioma nietzschiano “muitas morais são possíveis”, gravado em *Além do bem e do mal* e esmiuçado na obra seguinte – inclusive pensada como um apenso da primeira – *Genealogia da moral*, conclui, por óbvio, pela multiplicidade moral e pela consideração de que essa que se pretende única, a dominante, funciona como uma espécie de moral humana, apenas. A genealogia de Nietzsche, estribada em recursos historiográficos, etimológicos e etnológicos, constrói os elementos da máxima epigrafada: a moral não é algo dado, trata-se de uma criação humana condizente com determinadas condições de existência, teleologicamente orientada à manutenção de um tipo e, em função desse mister, consentânea com a dissimulação, com a interpretação e não com o “texto”.

Ao que parece, os filósofos da moral – num movimento semelhante ao encetado pela tradição metafísica – identificam discurso e realidade. Entendendo a atividade cognitiva como

a expressão simbólica manifesta, desde cedo a filosofia empreende a tarefa de considerar os enunciados como verdadeiros ou falsos em função de descreverem correta ou incorretamente o mundo. Entrementes, entre o pensar, o enunciar e a efetividade existe uma relação de identidade? Quiçá seja essa uma suspeita nietzschiana inscrita no opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

Nietzsche entende que, com o fito de manter-se, o homem forjicou o conhecimento. Nesse passo, o intelecto absorve as noções apropriadas à preservação da vida em grei:

Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola as suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, essa arte da dissimulação atinge seu cume. (VM, p. 27).

O acordo de paz, o evitar da guerra de todos contra todos, o desiderato de preservar-se, são tributários do intelecto e da vida em comunidade. A linguagem funciona como instrumento concretizador dessas aspirações, vez que é o fio condutor das uniformes designações, por sua vez fundamentais à concórdia. Convenciona-se a verdade a partir da imposição de validação dessas designações e sua conseguinte consolidação. Fixa-se a mentira no movimento inverso, na tentativa daquele de, “arbitrariamente”, invalidar antigas denominações, atribuindo novas. Por ora, é possível já prognosticar o idêntico ubre da verdade e da mentira. É crível que a mentira seja, posteriormente, transfigurada em verdade. Contudo, permanece enquanto tal na medida em que é identificada com algum prejuízo causado ou que tenham potencial para motivar dano. Pensa-se que é possível inferir, considerando o mesmo *locus* que engendra a verdade e a mentira, que a primeira se distancia da segunda em razão, exclusivamente, do atributo de auxiliário de conservadora de algum tipo de vida.

Isso porque o homem, “frente ao puro conhecimento sem consequências, é indiferente, frente às verdades possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se impõe com hostilidade.” (VM, p. 30). Nietzsche intenta asseverar que as designações e as coisas não se recobrem, que a linguagem não é a expressão adequada de todas as coisas. Porventura o esquecimento remova a compreensão acerca do processo de constituição da palavra, talvez o homem não se dê conta de que “encontre” nas coisas aquilo e somente aquilo que ele mesmo apõe. A palavra, para o filósofo, é a reprodução de um estímulo nervoso em sons, em decurso de uma relação entre o homem e as coisas. Para tal designação, ele serve-se de metáforas: “de antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora.” (VM, p. 30).

Nesse passo, essas transposições – de estímulo nervoso para imagem; de imagem para som – não atingem a “coisa em si”, não tem a linguagem gênese na essência das coisas, como imagina o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo. Nietzsche oferta uma hipótese para a formação dos conceitos na base da formação das palavras e seu uso para a generalização das coisas aparentadas, para o agrupamento dos iguais por intervenção da “igualação dos não-iguais” – uma despótica remoção dos apanágios individuais, uma tirânica omissão do desigual facilitada e fertilizada pela linguagem. Não poderia ser diferente.

O emprego demasiado, convencionado e consolidado da palavra, em que pese não remover o óbice da intangibilidade dos atributos imanentes a cada coisa nominada, move-se a agrupar em gêneros espécies “iguais”, emprestando utilidade ao sentido apostrofo sobre o grupo, universalizando a significação carregada pelo conceito. Contudo, toca-se tão somente a superfície humanizada-perspectivista de coisas dessemelhantes – não poderia ser diferente, pensa-se, em razão da absurdidade de uma expressão adequada das coisas; as palavras são a manifestação de sensações subjetivas, inerentes, portanto, às relações entre os objetos e os humanos, jamais relativas às coisas mesmas –, agrupando-as para fins de alguma tangibilidade, manuseio e uso. Entrementes, porventura o esquecimento do processo de formação das palavras conduza à crença, efetivada pelo “assassínio das metáforas”, de que os conceitos carregam as verdades:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são. (VM, p. 36).

Convém o ressaltado do quanto dito pelo filósofo “após uma longa duração”, o recorte de uma época menos remota dentro do processo de formação das palavras. Nesse trilho, a verdade é, pois, metáfora morta. Talvez assassinada pelo esquecimento e louvada em necrodulia em razão da utilidade para a conservação de um tipo. O “louvor” mencionado é o arrimo para a obrigação moral forçada à observação pela grege: “não mentir, dizer a verdade conforme o convencional e multitudinário homicídio”, ecoa da organização comunitária. Isto é, levando em conta a morte da metáfora no interior do conceito – este, seu ossuário –, resta concluir que o remanescente aí depositado é imóvel, não detém musculatura para o movimento, revela fixidez, e, portanto, torna-se mais apropriado à designação das coisas, em abono ao seu caráter estacionário. Em algum ponto adiante, o homem crê, tranquila e firmemente na “prestidigitação

do coveiro”: que no ossuário mesmo repousa a “coisa em si”, guardada pelo féretro da relação causal conceito-essência.

Portanto, o mesmo processo morfológico se verifica no perfazimento de verdades e mentiras, por óbvio. Por conseguinte, a dissimulação – a impossibilidade de recobrir as coisas com as designações – é comum às duas tautologias, verdade e mentira, sendo a condição da verdade, a metáfora, pois, a mesma da mentira. Contudo, o engendramento da oposição, pensa-se, é obra da moral, que, de maneira arbitrária, associa à verdade a vantagem experimentada, sendo “verdadeira” a perspectiva que efetivamente conservou algum tipo – talvez em detrimento de outro. Porventura esse percurso não indique suficientemente o “douramento” da “verdade”, não demonstre o valor que ordinária e irrefletidamente à “verdade” se reconhece: seu alceamento à categoria de bem supremo.

Ao que parece, é fundamental o papel da consciência no entablamento da “verdade”. Pensa-se, destarte, que é meritório perscrutar a relação verdade-consciência para se apresentar algum reforço ao porquê do status da “verdade”. Em consequência, assumindo esse mister, acredita-se ser de bom tom gravar, sucintamente, notas sobre noções reconhecidas como correlatas: Alma e Eu.

A alma, considerada como substância – como realidade em si, existente em disposição de independência – é expressa no pensamento de Platão. A alma existe antes do nascimento, durante a vida e sobrevém ao cadáver. Associa-se, pois, ao divino; é a causa da vida, é imortal, intransitória, inteligível e indissolúvel. Na vida, a alma permanece presa ao corpo. Aquela mantém com este uma relação de domínio: a alma serve-se do corpo na medida do estritamente necessário. Para o filósofo grego, o corpo e a sua corrupção natural servem de obstáculo à verdade, atuam em indução ao erro, toldam o conhecimento puro. Assim registra no diálogo *Fédon*: “é impossível conhecer alguma coisa de forma pura, enquanto temos corpo.” (PLATÃO, 1999, p. 128). Nesse trilho, consiste o trabalho do filósofo em afastar a alma – onde jazem a inteligência, a meditação e o raciocínio – do contato com o corpo – onde fazem sede o desvio, a embriaguez e toda a sorte de imundícies. Referida cisão, praticada já em vida, prepara aqueles apaixonados pela sabedoria para a morte – talvez esta se traduza, para alguns, no sulco puro, despido de anuviamentos sensíveis. Se a alma afasta-se pura, sem nada preservar do corpo, recolhida em si mesma, caminha para a eternidade, acessa a verdade. A resistência da alma à sedução corpórea é premiada com a recepção dos deuses no Hades.

Pensa-se ser possível perceber, no pensamento de Platão, que o corpo cumpre ao menos função expiatória: no breve instante em que a alma encontra-se em paralelo com o corpo, urge que com ele não mescle-se. Eis o múnus do filósofo, vê-se sua penitência e condição para o conhecimento puro: o apartamento do corpo.

Os neoplatônicos repetem referidas noções. Aduzem o reconhecimento da interioridade espiritual como ponte de acesso à realidade da alma. Entre os modernos, revelou-se de fundamental importância o dualismo de René Descartes. Corpo e alma são substâncias independentes entre si. Isso porque cada uma delas pode existir sem a outra, pode ser pensada em separado. Para o filósofo francês, o corpo em geral é uma substância extensa em comprimento, largura e altura. É matéria destituída de qualquer vontade e que exige, para o movimento, a ação de outro corpo – ou da alma, em se tratando de homem. Sendo assim, para Descartes, no homem reúnem-se corpo e alma, sendo aquele subordinado a esta. A alma governa o corpo, domina-o. À alma – ou espírito – reserva-se, exclusivamente, as condições para a percepção.

Nesse sentido, a alma produz pensamentos em dissociação com o corpo. O *cogito ergo sum* revela, para o filósofo, a substância pensante, o ser consciente de si. O Eu compreende o duvidar, o conceber, o afirmar, o negar. É através do acesso à realidade, proporcionada pela consciência, que o homem conhece outras realidades, inclusive o próprio corpo. Surge, pois, a noção de sujeito independente do corpo: o Eu imaterial, incorpóreo. Dessa forma, mantém-se, com o pensamento de Descartes, as concepções de primazia da alma e mera função instrumental do corpo.

Nietzsche refuta a noção tradicional manifestada na crença da alma como algo separado do corpo. Bem assim, o filósofo contrapõe-se às noções de instrumentalidade do corpo, governança e imortalidade da alma. Registra em *A Gaia Ciência*: “pensam que nela está o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial!” (GC, § 11, p. 61). Nesse mesmo passo, critica, escorado na denúncia da crença da tradição na gramática, o conceito de sujeito. Também em *Além do bem e do mal*, Nietzsche vergasta o atomismo da alma, a crença na alma como substância indestrutível, eterna, indivisível, como uma mônada: “essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM, § 12, p. 18). Contudo, o que deve ser suprimido é o sentido que o “platonismo do povo” ensinou melhor e não o manuseio de novas versões da hipótese da alma. O filósofo lança sentidos como “alma mortal, alma como pluralidade do sujeito e alma como estrutura social dos impulsos e afetos.” (BM, § 12, p. 19).

Na quarta seção, da primeira parte, de *Assim falou Zaratustra*, a personagem nietzschiana fala aos desprezadores do corpo, aos orgulhosos adoradores do Eu:

O desperto, o sabedor diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. (ZA, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35).

À alma ou ao espírito – pequena razão –, Nietzsche atribui o sentido do Eu (*Ich*), da consciência. Sendo a pequena razão um pequeno instrumento da grande razão – o corpo –, pensa-se que Nietzsche enceta, pois, uma inversão de perspectiva: a pequena razão é instrumento da grande razão. O corpo passa a ser o ponto de partida – contrariando o pensamento cartesiano que considera a alma como tal – e a alma, o Eu, assume um papel secundário, submetida ao corpo.

Para Zaratustra, a pequena razão é o que o “diz o Eu”. Parece estar presente, na sobredita afirmação, a nota de comunicabilidade atribuída à consciência. Nesse mesmo trilho, assevera em *A Gaia Ciência*: “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’.” (GC, § 354, p. 221). No mesmo parágrafo 354, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche indaga – e responde – a razão da consciência, se no essencial ela é supérflua:

Parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação. (GC, § 354, p. 221).

No bojo da relação agonística, o homem dispõe da consciência como um meio de comunicabilidade; trata-se de um órgão estreitamente relacionado com a linguagem: o desenvolvimento da consciência e o desenvolvimento da linguagem andam lado a lado. Para Nietzsche, a consciência tem o sentido de uma rede de ligação, teia essencial aos animais mais ameaçados, necessitados de ajuda, de proteção. O anúncio do perigo, direcionado aos “iguais”, desenvolve, como sobredito, *pari passu*, consciência e linguagem. Em consequência, o homem que olha para si mesmo, pensa já impregnado pela linguagem, isso porque o pensamento é refletido na consciência pelas palavras. Nesse passo, infere-se que o dizer da consciência, a expressão do pensamento consciente, o Eu, é com frequência revelado com alguma perda do que é pessoal, singular, único. Recebendo os influxos da gregariedade, o pensamento traduzido pela consciência através das palavras se mostra, constantemente, no comum: “a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é

natureza comunitária e gregária.” (GC, § 354, p. 223). Todo esforço em conhecer a si mesmo posta no jogo consciente a mediania, o não-individual. Em conclusão, uma consciência constituída pela consciência moral, revelada pelo método genealógico – histórico e fisiopsicológico – e que traduz-se em repositório dos valores bem e mal gravados desde os tempos adamíticos.

Outrossim, sobra à consciência uma pequena parcela do pensamento, a mais superficial. De acordo com Nietzsche, o pensamento se processa mesmo sem se ter consciência: o homem, como todo ser com vida, pensa continuamente, mas não o sabe. Afinal, podem haver pensamentos, sentimentos e atividades sem consciência: “a vida inteira seria possível sem que ela [a consciência] se visse no espelho.” (GC, § 354, p. 223). Assim, o agir humano, sob o crivo da filosofia nietzschiana, se mostra num cenário em que centros de força tensivos, marcados pela coligação de impulsos hierarquizados e atravessados pela coesão de outros centros de força, interagem de modo agonístico, de forma a acumular mais força. O que chega à consciência, o que serve ao cálculo conhecido, é apenas a epiderme de toda a fisiopsicologia.

Para o filósofo, a fé na gramática exigiu do pensar um sujeito que pensa. A extração do Eu do processo de pensamento é ingenuidade lastreada no hábito gramatical que diz que pensar é uma atividade, e que toda atividade exige um sujeito como causa. Escreve em *Além do bem e do mal*:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. (BM, § 17, p. 21-22).

Há, pensa-se, outra inversão de perspectiva operada pelo filósofo: o Eu revela-se, em verdade, como consequência do pensamento – de parcela dele, como já mencionado. Este como condição ao condicionado Eu, agora como uma síntese revelada pelo pensamento. A diatribe à gramática como *veritas aeterna* aparece, outrossim, em fragmento póstumo de agosto / setembro de 1885: “é preciso supor o inverso, a saber, o pensar como causa e condição tanto do ‘sujeito’ quanto do ‘objeto’ – isto se tornou mais crível para nós.” (Nachlass/FP, 40 [20], p. 590). Acredita-se ser possível afirmar que o pensamento é fracionado em dois domínios. A uma, revela-se na dimensão da consciência. Aqui, o pensamento consciente é, pois, como já aduzido, traduzido pela linguagem. Noutro sentido, vê-se a parcela do pensamento inconsciente, já que alocado na relação de luta entre os impulsos.

Faz-se mister avançar para consignar a noção de corpo em Nietzsche. Ele o entende não como simples matéria, mas como um complexo pulsional hierarquizado, que sobrepuja a vontade de manutenção, e acede à busca por domínio e expansão, acúmulo de força – a vida é vontade de poder, o corpo é vontade de poder. Contudo, o corpo não é uma unidade, algo fixo. O corpo é ação, é agir sobre, um fazer-se corpo, palco do contínuo combate entre os impulsos. Tais relações pulsionais são dinâmicas, dando ensejo a novas configurações de poder: os impulsos que já dominaram podem passar a ser dominados. O corpo, em constante vir-a-ser gerado pelo combate que em si é travado, modifica-se à medida da alteração das conformações de domínio. Isso porque cada parte orgânica, cada unidade vivente, possui pensamento, potência, força.

Assim, ao que parece, o alcance da afirmação de que o pensamento vem quando ele quer, repousa no entendimento da falta de domínio do Eu sobre o próprio pensamento: os pensamentos desenvolvem-se necessariamente a partir do processo interno do organismo. A grande razão, que cria o Eu, é a fonte dos pensamentos. A tarefa da pequena razão, quando capta parcela do pensamento, consiste na interpretação e simplificação do processo.

Pensa-se ser crível gravar, pois, que alma e corpo não são dualidades, sendo a pequena razão parte da grande razão. Ao mesmo tempo em que Nietzsche supera a antiga oposição grosseira – arrimada na separação entre alma e corpo –, promove uma recolocação do Eu e do corpo, alterando o sentido de sujeito. Ressignificação que repousa nos caracteres de superficialidade, instrumentalidade, comunicabilidade, prescindência e mediania, atribuídos pelo filósofo à consciência, ao Eu. Assim, é possível inferir que, à medida que a consciência é fundamental à vida em sociedade, contrafaz em certa medida o singular, o individual, não se traduz em via de acesso completamente segura ao Si-mesmo (*Selbst*).

Atrás de nossos pensamentos e sentimentos, assevera Zaratustra: “há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria.” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35). Todo o pensar – consciente ou inconsciente – é domínio do corpo. Sensibilidade, volição e pensamento – noutro tempo tidos como atributos da alma – fazem-se presentes em todo o corpo. Células e órgãos são considerados, pois, unidades pensantes, querentes. Nesse trilho, o corpo tem natureza marcadamente complexa: diverge, em demasia, das noções de “carne”, “sede das paixões”, “prisão dos desejos”, “assento das imundícies”. Aquilo que a tradição entendia como núcleo da subjetividade – consciência, razão, alma, o Eu – trata-se, apenas, aqui, da ponta do iceberg.

O Si-mesmo está em constante criação, reconfiguração. Todos os processos corporais atuantes, oriundos da tensão entre as unidades celulares pensantes, volitivas, que anseiam a expansão, o domínio, modelam e remodelam o centro de força, a unidade de organização constituída pela multiplicidade de forças antagônicas. Aquilo que o homem pensa, cria, organiza, interpreta, deseja, faz, é-lhe proporcionado por um maior *quantum* de potência, pela luta para a imposição de perspectivas. Assim sendo, o Si-mesmo revela-se como um local de combate entre os vários centros interpretantes – uma estrutura social de muitas almas – que lutam para impor seu domínio, sua perspectiva, sua força. A nota de singularidade, o Si-mesmo – em geral impercebível pela consciência – repousa na específica – e transitória – configuração de vontades de poder e seus níveis de intensidade divergentes em comparação a outros centros de força.

É o corpo, seus impulsos e afetos, que a partir de seu centro de força potente, interpreta o mundo e o faz. Si-mesmo e mundo condicionam-se reciprocamente de maneira perspectiva. Mundo é mundo segundo o Si-mesmo e este segundo o mundo. Disso decorre que as valorações, as interpretações dos fenômenos são resultado da grande razão – nela contida a pequena razão – condicionadas pelo mundo também condicionado.

No entanto, como vivifica-se o “douramento” da verdade, como funciona a consciência para a sedimentação da verdade como um bem absoluto, livre de problematização do próprio valor? Porventura a inconsciência sobre a natureza constitutiva da consciência oferte uma interessante hipótese responsiva. Como mencionado alhures, desde Platão, a noção de alma, um fragmento imaterial, denota proeminência sobre a sede dos desvios do conhecimento – o corpo. Aqui, apenas a alma tange o “conhecimento puro”, acessa a verdade. Referida perspectiva platônica – calcada na primazia da alma e nalguma funcionalidade do corpo – é, em alguma medida, aproveitada pelos modernos. Nesse passo, pensa-se que, a verdade, aqui, é tão somente atingida pelo Eu, pela consciência. Quiçá seja escusado mencionar, no seio da tradição filosófica, o poderio sedimentador da hipótese da consciência como *locus* da razão e repositório da verdade.

Mas, como supramencionado, em Nietzsche, a consciência assume outra noção. A uma, ela é expressão da gregariedade. Isso porque nela é assentada o quanto conduzido pela linguagem. Esta, por sua vez, o fio condutor dos conceitos, das palavras estabelecidas como a “coisa em si”; como o veículo da “verdade”. Sendo assim, a consciência “encontra” a “verdade” que nela mesma fora anteriormente – e atualmente – introjetada pela grei, pelo adâmico e contínuo processo de cunhagem da “verdade” com o balancim da perspectiva para a

conservação de algum tipo. A duas, essa mesma consciência revela-se como empecilho ao acesso à singularidade, pelas razões já expostas.

Nessa direção, aparentemente, programas filosóficos como o de Kant, que inclinaram-se à fundamentação da moral, utilizaram-se da pressuposição da “verdade” para irradiar seus argumentos. Trataram-se de círculos viciosos que partiram da “verdade” e chegaram ao recrudescimento mesmo da “verdade”. Isto é, intentou-se fundamentar a moral moralmente.

Como é cediço, ter a moral como problema, no programa nietzschiano, tem amparo no movimento de crítica à moral a partir de uma posição extramoral. Perfaz-se no perscrutar histórico direcionando o foco às interpretações morais dos fatos e suas atinências a tipos “classificáveis” sob o crivo de uma sondagem fisiopsicológica. O que Nietzsche detecta em seus andamentos – as muitas morais – é bastante a negar, do ponto de vista histórico, “a” moral. Assim, ao que parece, a unicidade moral – o hodierno “elemento” fustigado – revela-se exclusivamente como eco de um contínuo esforço de dominação por parte da moral que já domina. Única ela não é, mas quer ser.

Em verdade, Nietzsche conclui pela multiplicidade moral já em *Humano, demasiado humano*, obra publicada em 1878. No aforismo 56, aduz que não existem virtudes no sentido metafísico. Isso porque “o âmbito das concepções morais está continuamente oscilando, que existem noções mais elevadas e mais profundas de bem e mal, moral e imoral.” (HH I, § 56, p. 55). É forçoso inferir que, se existem interpretações mais elevadas¹⁸ e mais profundas sobre bem e mal, existem perspectivas, “centros de valoração”, mais nobres – talvez uma hipótese nucleal da *Genealogia da moral*. Outrossim, considerando a moral como uma veemente tirania da determinação, uma pesada porta segura com tranca a obstar a passagem que leva à pluralidade de máscaras, às várias possibilidades de determinação, pode-se aduzir que, ordinariamente, a moral dos escravos carrega o sacrifício dos divergentes, dos imorais, dos elevados. Com uma mão empalha, com a outra achata.

Nesse sentido, a unicidade moral, o atributo da moral que pugna pela existência de somente uma moral a determinar o que é moral, “mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade.” (A, § 164, p. 113). Registro semelhante a este do parágrafo 164, de *Aurora*, pode ser enxergado em *Além do bem e do mal*, no instante em que o filósofo assevera que toda moral “que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão [...] e precisamente uma sedução e injúria

¹⁸ Com espeque na vida enquanto vontade de poder.

para os mais elevados, mais raros e privilegiados.” (BM, § 221, p. 113). No mesmo tom de crítica à unicidade, agora endereçada especificamente aos utilitaristas, Nietzsche descerra: “a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, porque existe uma hierarquia entre homem e homem, e em consequência, entre moral e moral.” (BM, § 228, p. 120-121).

O anseio de igualdade e nivelamento, empreendido pela moral dos fracos – a moral platônico-cristã e suas ramificações decursivas – se expressa em virtude da fraqueza e do declínio de um tipo de homem, de uma época, que crê na verdade da “igualdade das almas”, todas imortais. O ato de fundação dos valores, para os escravos, repise-se, é verificável na negação de um outro, do senhor. Nesse passo, não parece crível, para os fracos, manter um sentimento de distância, uma noção de hierarquia forte o bastante para conservar o *status quo*, antes pretendem o atingimento da “horizontalidade” – faz-se mister estar no mesmo degrau para, por conseguinte, empreender a “transposição”. A igualação dos não-iguais, encampada, *ad exemplum*, pela exigência política de direitos iguais, mostra-se fundamental ao projeto de transvaloração dos valores antigos, porque intenta remover o sentimento de distância que impõe óbices à transformação dos sujeitados em dominantes.

Noutra banda, a moral dos senhores, fundada na afirmação de si e no desprezo do escravo, entende curial a permanência do *pathos* da distância – ele mesmo é elevado ao nível de elemento constitutivo dessa moral. Isso porque é nota característica das sociedades aristocráticas o estabelecimento e manutenção de relações de domínio e subordinação entre os homens, sendo essencial a defesa da hierarquia e da diferenciação de valor. Entretanto, pensa-se que nos dois grandes grupos morais – moral de senhores e moral de escravos – a vontade de domínio atravessa as relações. Quiçá a nota dessemelhante repouse no trato da (des)igualdade. À medida que a moral dos nobres afirma a si e a diferença – o *pathos* da distância é um festejo da dessemelhança –, conserva o sentimento de distância e celebra a desigualdade, a moral dos escravos labora em sentido diametralmente oposto, afirmando a igualdade – explanada no plano religioso – e refutando o *pathos* da distância. Ao que parece, portanto, o reclame da igualdade importa a quem ocupa o polo hipossuficiente da relação.

A meta da “igualdade” proposta pela moral que se pretende única favorece a inclinação para o nivelamento. Por outra via, a crença no sentimento de distância e na diferença de valor cria o pressuposto para a elevação, para aquele outro “*pathos* misterioso”: “sem o *pathos* da distância [...] não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma.” (BM, § 257, p. 153). A referida defesa

nietzschiana do *pathos* da distância, alocada em *Além do bem e do mal*, não se confunde, quer parecer, com o socorro de uma exploração ou dominação puramente social, de classe sobre classe, de casta sobre casta. O intento é de resguardar a excelência do espírito, que atravessa uma forma sublime de aristocracia e que dá vazão a estados anímicos de tensão máxima. Assim, a contínua autossuperação do homem está na dependência da manutenção da distância, está subordinada à conservação das possibilidades infinitas de sublimação das energias humanas, em consideração, inclusive, da elevação dos “maus instintos”, dos impulsos hostis.

A defesa do *pathos* da distância justifica-se, em grande medida, quando constata-se que os diferentes tipos, as diferentes perspectivas, engendram diferentes tipos de moral e, em paralelo e do mesmo modo, dessemelhantes tipos de moral configuram homens a eles vinculados. É corolário das águas da “única” moral a engessar o homem “igual”, “altruísta”, desprezador de si, o lançar da boia-comum contra o “afogamento”, ancorando todos na mesma porção de superfície e retirando do homem venerador de si, superior, a faculdade de sustentar-se e mover-se pela água por si, de sobrenadar em busca de outros oceanos e terras.

Alguma justificação do “exemplar individual superior” já pode ser vislumbrada no jovem Nietzsche. Em *Schopenhauer como educador*, confessa o desiderato de aplicar à sociedade – a omissão ao termo “moral” não obsta a sua inclusão no texto e no contexto, pensa-se – uma “doutrina natural” de promoção do indivíduo superior:

Numa coletividade nada importa mais que o exemplar individual superior, mais raro, mais complexo, mais poderoso, mais fecundo – que prazer seria se não topássemos com a resistência tenaz de preconceitos enraizados pela educação, relativos aos fins da sociedade! No final das contas é fácil compreender que o fim da evolução de uma espécie é o ponto onde, tendo chegado ao seu limite, passa a uma espécie superior; esse fim não é alcançado pela maioria dos exemplares e com sua prosperidade, nem mesmo pelos últimos exemplares no tempo, mas antes os indivíduos, aparentemente dispersos ao acaso, são estes que conseguem surgir aqui e acolá em circunstâncias favoráveis; e deveria ser igualmente fácil compreender porque podemos exigir isso da humanidade, visto que está apta a tomar consciência de seus fins, visto que procura e realiza as circunstâncias favoráveis que vão permitir o surgimento desses grandes homens, desses redentores. (Co. Ext. III, p. 67).

Certamente as circunstâncias desfavoráveis ao florescimento desse homem superior são encontradas na moral dominante. Em virtude disso, seguem as virulentas críticas nietzschianas à moral que se pretende única. Diante de todo o exposto, percebe-se que a unicidade moral – guarnecida em generosa medida pelos moralistas, pelos programas de fundamentação da moral desprovidos de sentido histórico e imbuídos da “verdade” – é refutada por Nietzsche quando lança hipótese estribada na correspondência entre diferentes “configurações humanas”, entre

diversas perspectivas e variados tipos de moral. Outrossim, as consequências do nivelamento, do arrebanhar da moral sobre o humano, não escapam à crítica acerba, como espera-se ter registrado.

A compaixão, pensa-se, é mais um “elemento” constitutivo da moral dominante. Para Nietzsche, o homem moderno – acrescenta-se o hodierno – direciona o espírito à feitura de tarefas para a “remoção” da dor, para a supressão das procedências do desprazer, recorrendo à profilaxia para o combate ao sofrer. Os antigos, de modo diferente, desviavam o “sentido para o agradável: de modo que recorriam a paliativos” (HH II, *Opiniões e sentenças diversas*, § 187, p. 90) para tratar o sofrimento. Analisando as condições mais vigorosas de fecundação – permanecendo em cena o problema do cultivo de si, da autossuperação do homem – o filósofo afirma, em *Além do bem e do mal*, que o homem cresceu “às alturas” onde o sofrimento não fora caçado para a proscrição:

Nós, os avessos, que abrimos os olhos e consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder. (BM, § 44, p. 45).

Condições opostas àquelas que tencionam o banimento do sofrimento. Contrárias àquela moral que deita parte de seus pressupostos na ausência de perigo, na presença de segurança, na felicidade para todos: o “bicho homem” enjaulado, domesticado, que teve presas removidas, que aprendeu truques para apresentar-se diante do grande espetáculo da vida, que, sob as peias sacerdotais, teve em si forjado o sofrimento, a dor, como *causa sui*, fora coagido a compreender o banimento do sofrimento como algum instrumental indispensável que reside fora de si – num *locus* oposto ao ferramental para cultivo de si –, cuja sede nas prescrições ascéticas aponta para a necessária redenção. A uma, faz-se mister banir a sensação do sofrimento. A duas, isso só é possível desterrando-se da vida.

Em sentido oposto, a disciplina do sofrer, para Nietzsche, motivou a aparição de toda excelência humana, como mencionado. O homem é criador e criatura: o martelo forja a matéria que jaz na fornalha e todo o sofrer – a tensão da alma na infelicidade, o persistir, o aproveitar da desgraça, o contemplar da grande ruína – eleva a temperatura até o atingimento do ponto de fusão. Não se molda, não se cria sob medida, sem fogo, sem tensão, sem sofrimento. O sofrimento enobrece, assevera o filósofo no Capítulo nono, de *Além do bem e do mal*, intitulado

O que é nobre? A disciplina do sofrimento, funciona, outrossim, como base comparativa para a consequente triagem: o nobre não só é capaz de suportar o profundo sofrimento, como faz dele seu “calor intenso”. Aos decadentes restam as tentativas de proscrição – através da narcose que não atinge a causa do sofrimento, tão somente entorpece o doente, afasta momentaneamente algum desprazer amortecendo a sensibilidade – do que causa dor.

Destarte, o quadro fisiopsicológico do decante o impele a descurar da criação de si e do sofrimento como pressuposto para tal. A fuga revela sua impotência, sua fraqueza, sua incapacidade de engendrar em si algum aparato defensivo diante da dor e, outrossim, de arrogar-se do sofrimento para a autossuperação. Ele é o animal propício à aceitação de qualquer explicação, ele é o que brada que “alguma explicação é melhor do que nenhuma”, ele, porque é fraco, medroso, indolente, tem por verdadeira a interpretação cristã acerca do sofrimento. O medo do sem sentido não o propulsiona à constituição de sua “descoberta”, antes à aceitação da primeva “leitura” que o alivia, que o tranquiliza. Razões aliviam: referida interpretação ascética faz da dor algo suportável; ela, a dor, adquire um sentido, trata-se da penitência em função da culpa, do pecado; ela se transmuda na trilha para a redenção.

Supostamente, o ponto fulcral da análise nietzschiana acerca do sofrimento assenta-se sobre as interpretações da dor – a que se segue em primeiro plano é atribuída à moral cristã: aqueles que enxergam tão somente sua hostilidade e conseguinte inutilidade, porque em séria medida debilitados, agem na contramão da promoção da espécie, são exemplos de baixa vitalidade a buscarem na comodidade comunitária mãos “desinteressadas” e compassivas, sobretudo hábeis à manipulação de algum medicamento capaz de arrefecer o desprazer – isso porque há algum prazer no causar e “tratar” o sofrimento, como se registrará adiante. Noutra banda, aqueloutros que veem a dor como uma força de primeira ordem, sentem a realização da necessária resistência a se opor a toda força, experimentam o prazer da resistência superada e a superar – que Nietzsche descreve como consequência da expressão da vontade de poder –, submetem-se ao aumento de potência, sentem o sobrepujar do corpo sadio.

É valor cardinal da moral cristã o sofrer com o sofrimento alheio: a disseminação moral do sofrimento. Sendo assim, a compaixão – a dor causada naquele que observa o sofrimento alheio – é propalada, faz-se contagiosa, dissipando um efeito depressor, uma efetivação da negação da vida, produz *décadence*. Na filosofia de Nietzsche, não participa da noção de compaixão, pensa-se, a identidade de estados emocionais entre o compassivo e o sofredor. O abatimento de algum conjugado instintual, impingido pela compaixão, já é bastante à participação no sofrimento de outrem. Nietzsche acena, talvez nesse sentido, em *A Gaia*

Ciência, quando assevera que o sofrer “é interpretado superficialmente; é da essência do afeto compassivo despojar o sofrimento alheio do que é propriamente pessoal.” (GC, § 338, p. 201).

Em *Aurora*, o filósofo refuta a noção de compaixão ajuntada à de ação desinteressada. O dúctil mandamento cristão, que faz da piedade um pressuposto para a bondade, a reverberar que só é bom o piedoso, que a felicidade faz morada no indivíduo que renuncia a si em favor do outro, encobre, em verdade, importantes nuances: “por que sentimos dor e mal-estar com alguém que cospe sangue, quando até lhe queremos mal? Por compaixão: justamente porque já não pensamos em nós – diz a mesma irreflexão.” (A, § 133, p. 96). A precipitação, a imprudência em aduzir que não mais pensa-se em si, é consecutória de uma parenética arrimada na abnegação para o douramento da utilidade servil a determinado tipo que subsiste na comunidade. Entrementes, Nietzsche defende que o infortúnio de outrem nos assalta individualmente, não porque nos impele, necessariamente, à conservação ou bem-estar do outro – quicá outro epifenômeno –, mas porque presente se faz um pensamento – mesmo que inconsciente – dirigido à legítima defesa ou mesmo à vingança: “o acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos.” (A, § 133, p. 96). Infere-se, portanto, que o compassivo dirige-se, em verdade, ao abrandamento da dor própria – de espécie dessemelhante daquela que desperta comiseração e manifesta-se no dolente – ao praticar atos de compaixão. Age, portanto, em socorro de si.

Nesse passo, a coleção de discursos morais atada ao “amor ao próximo”, confeccionada pela moral da compaixão, doura um dualismo que encontra expressão nas ações consideradas egoístas ou altruístas. A oposição entre as duas noções mostra um pendor metafísico de raciocinar partindo de dicotomias – em verdade, chega-se à moral altruísta partindo-se mesmo da moral, já que a aposição do “qualitativo altruísta” é obra sua. A compaixão, nesse diapasão, é promulgada como o fio condutor da “ação desinteressada”, por ela dá-se a vivificação do altruísmo. Há, aqui, para Nietzsche, mais uma falsificação empreendida pela moral: “não existem ações egoístas, nem altruístas [...] A Circe da humanidade moralizou todas as *psychologica* [as questões psicológicas].” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 5, p. 56). Nessa passagem de *Ecce Homo*, pensa-se que o filósofo intenta a remoção da dicotomia, vez que registrará em outro espaço a concretude do egoísmo e seus graus. Nesse trilho, acredita-se que é possível motivar a refutação do desinteresse a partir de duas dimensões: uma individual e outra comunitária.

Para Nietzsche, portanto, a máxima comtiana “viver para os outros” não encontra expressão prática. Isso porque o indivíduo sacrifica-se em proveito de algo, dá um pouco de si

para alcançar um tanto ambicionado. Talvez em *Além do bem e do mal* resida a expressão da contestação da ação desinteressada ao abrigo do crivo individual: “a ação desinteressada é uma ação muito interessante e interessada [...] quem verdadeiramente realizou sacrifícios sabe que queria algo em troca e conseguiu – talvez algo de si em troca de algo de si.” (BM, § 220, p. 113). Mais à frente, far-se-á alguma explanação sobre as “implicações” da compaixão na filosofia de Nietzsche. Nesse sentido, o sentimento de prazer como consequência da ação compassiva parece um ilustrativo adequado à percepção de que a “ação desinteressada” é, na verdade, interessada, egoísta.

No plano comunitário, o “louvor do desinteresse” funciona a demonstrar sua própria natureza egoísta. Conduz, portanto, à revelação da “autossupressão do desinteresse”, pensa-se. Nietzsche principia o aforismo 21, de *A Gaia Ciência*, ponderando o elogio das virtudes. Aduz, nesse trilho, que a “sociedade em geral” enaltece as virtudes que tenham bons efeitos para o outros, para a comunidade mesma, em desprezo das consequências inerentes ao “virtuoso”: o homem é, para a “sociedade enaltecedora das virtudes”, um instrumento do todo e o encômio das virtudes é parte do ferramental que fabrica as peças para a grande engrenagem, é o que faz ser-função no todo. O elogio das virtudes é o elogio “de impulsos que destituem o homem do seu nobre amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo.” (GC, § 21, p. 68). É a turbacão do “egoísmo ascendente” no homem o desiderato do corpo social. Este aspira à prevalência dos seus interesses em prejuízo do indivíduo: este mecanismo que instila a promoção da virtude é teleologicamente orientado à utilidade pública e à desvantagem pessoal, portanto. A exaltação do desinteresse, do desinteressado, daquele “que não aplica toda a sua energia e razão na sua própria conservação, elevação, desenvolvimento, promoção, ampliação do poder” (GC, § 21, p. 69), é radicada no interesse do outro: “o próximo louva o desinteresse porque dele retira vantagens!” (GC, § 21, p. 69). A “autossupressão do desinteresse” é manifesta pelo seu encômio, à medida que a elevação das virtudes primazes revela as razões egoístas do grupo para a manutenção de um tipo, sendo o louvor a voz do interesse – do “altruísmo” em nome da utilidade.

Em arremate, para o filósofo, toda ação é, pois, interessada. O que há, aduz, são variações de grau que alternam entre a ação egoísta – dos ascendentes – e a ação egoísta sublimada e batizada pela moralidade cristã de altruísta – dos decadentes. O “altruísmo”, o “egoísmo decadente”, vivificado na compaixão, sustenta e justifica uma forma de vida fisiopsicologicamente decadente: é um valor oriundo dos fracos e milita em favor deles, de sua manutenção em grei. Aqui, pensa-se, há forte conservação do depauperamento das

singularidades e conseguinte assimilação grupal, em razão do anuviar sobre o individual pespegado pela abnegação e pela “doação de si” à comuna, obstruindo qualquer ampliação de poder, exatamente por estorvar o gozo de sua idiossincrasia. Contudo, ainda subsiste algum interesse, quer seja o de preservar-se como membro do todo, quer seja o de aproveitar-se da proteção que se faz necessária àquele que é impotente para a elevação – fraqueza harmonicamente atada ao espírito vulgar, segundo Nietzsche.

A moral da compaixão, a moral do altruísmo, tem efeito deletério sobre terrenos mórbidos: “ela rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo).” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 35, p. 68). Ela promove ou amplia a desagregação dos instintos, quando infunde a fórmula que desestimula a busca pela própria vantagem, quando faz cessar o “egoísmo ascendente” e edifica o surgimento normativo da escolha instintiva do que é prejudicial a si. O altruísta, cultuado pela moral que se pretende única, é, portanto, o homem cujos instintos não encontram-se em disposição hierárquica, é o decadente, o de baixa vitalidade, que direciona constantemente, de forma interessada, forças suficientes à manutenção, à conservação, em pouca ou nenhuma medida à expansão, à ampliação da própria força.

Porventura uma interessante passagem que indica a quilatação do egoísmo seja vista em *Assim falou Zaratustra*, no discurso *Do homem superior*. A divisa parece manter o fosso entre o “altruísmo” como virtude das “pessoas pequenas” e o “vosso” egoísmo – Zaratustra refere-se aqui aos criadores, aos “grávidos”. Ele ensina o fechar os ouvidos às palavras falsas – talvez sejam elas as virtudes da compaixão, do altruísmo, do desinteresse, do amor ao próximo, da abnegação – e o preparar da “gestação” protegida e nutrida pela autoafirmação. No mesmo trilho e mais tarde, em *Crepúsculo dos ídolos*, novamente em voga o exame fisiopsicológico, Nietzsche repisa que é crível diagnosticar se o indivíduo representa a linha ascendente ou decadente da vida: “decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo.” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 33, p. 66). O valor do egoísmo para o filósofo, cisma-se, é pensado segundo a noção de vontade de poder. Por isso, acredita-se, o “egoísmo ascendente” pode, em termos fisiológicos, ser entendido como um aspecto essencial da atuação do conjugado instintual adequado ao interesse próprio para a satisfação dos mesmos impulsos atinentes ao centro de força em voga – algum mecanismo que compõe a lógica da relação agonística, palco dos impulsos que mantêm-se em máxima tensão uns com os outros –, apta, tal espécie de egoísmo, a auxiliar a coordenação da hierarquia pulsional.

Volvendo-se ao trato específico da comiserção. A compaixão, no programa nietzschiano, acredita-se, assume diversas implicações: a uma, é estratégia para o domínio sacerdotal; a duas, dá azo à efetivação do sentimento de prazer e, outrossim, proporciona as consequências do agravamento do sofrimento; a três, impinge o “desvio da meta”.

Como um dos *trainings* ascéticos, a compaixão serve ao pastor do rebanho, que possui a confiança dos doentes e funciona, para eles, como um escudo, uma proteção, um amparo, um tirano, um demônio. Aqui, fez-se da compaixão uma virtude. Quiçá, foi-se além, fez-se da compaixão “a” virtude, a origem de todas as virtudes. Nesse trilho, a compaixão foi um motriz para a intensificação da *décadence*: numa via multiplica a miséria – porque dissemina o sofrimento – noutra, conserva o miserável – porque colabora na manutenção da fraqueza do fraco, da fuga do desprazer, da remoção da resistência. A compaixão encontra terreno fértil na fraqueza, ela solda firmemente os elos fracos, organiza os elementos em um só. Alguma nota acerca do instinto gregário vislumbra-se na terceira dissertação da *Genealogia da moral*:

Os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se; quando os primeiros se unem, isto acontece apenas com vista a uma agressão coletiva, uma satisfação coletiva da sua vontade de poder, com muita oposição da consciência individual; os fracos, ao contrário, se agrupam, tendo prazer nesse agrupamento – seu instinto se satisfaz com isso. (GM, *Terceira dissertação*, § 18, p. 116).

Os mórbidos aspiram viver em comuna. Querem livrar-se da dor, do ressentimento atordoante, da fraqueza sublimada; querem a organização em rebanho. Direcionando-se o foco ao ideal ascético, repise-se, é possível perceber que ele carrega um modelo de pertinácia vital. Enxerga-se nele um tablado de luta pela existência e domínio que perdura há milênios. Trata-se de um molde niilista e exitoso, portanto. Sem a piedade que agrega não chegar-se-ia ao sucesso da campanha. O misericordioso sacerdote há de ser o salvador predestinado, o defensor do rebanho doente. A dominação sobre os que sofrem é o seu reino. O sacerdote veste sua máscara cirúrgica e, imbuído do espírito de cura, convalesce o angustiado, aquele que chora defronte o vácuo. Afirmar que conhece as razões do sofrimento e de seu alívio; assevera que, seguidas suas prescrições (a negação dos sentidos, da alegria mundana, da força, da imperfeição, do movimento...), ele terá a oportunidade de uma vida diferente, quer dizer, “livre” do sofrimento. A renúncia ao humano-mundano é a condição para obter a tutela sacerdotal; por outro lado, a renúncia à renúncia, na perspectiva do ressentido cristão, conduz o homem à maldade e à vida corrupta. Sendo assim, a dilatação moral da compaixão e sua consequente instigação à abnegação, serve, como o filósofo já deixou transparecer em sua *Genealogia da moral*, ao logramento do ideal ascético.

Porventura algum sentimento de prazer se preste como razão do êxito da compaixão no seio gregário. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sustenta o objetivo da expressão da infelicidade: a causação de dor nos que presenciam a aflição alheia. Talvez referido fato não passe de um epifenômeno. Isso porque o principal é o “poder” de causar a dor no compassivo: “a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida que estes percebem ter ao menos um poder ainda, apesar de toda a sua fraqueza: o poder de causar dor.” (HH I, § 50, p. 51). Para o filósofo, o sentimento de superioridade experimentado com a demonstração de compaixão tem o condão de assegurar algum prazer ao fraco; ele tem os olhos voltados a si, percebe alguma relevância sobre si, sobre seu estado; “ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo.” (HH I, § 50, p. 51). Nietzsche associa, nesse aforismo, o prazer com o causar o mal, como um artifício que o fraco utiliza para o descarregamento do seu ressentimento contra o forte: a expressão do sentimento de vingança.

Outrossim, direcionando a vista ao compassivo, o sentimento de prazer também é capaz de erigir-se. O ato “motivado” pelo desiderato de livrar-se do sofrimento próprio causado pela dor alheia carrega em si um impulso de prazer. Serve de exemplo o extravasamento da vaidade: “o prazer surge à visão de um contraste à nossa situação, à ideia de que podemos ajudar se quisermos, ao pensar no louvor e na gratidão, caso ajudássemos.” (A, § 133, p. 97). No desfecho desse mesmo parágrafo de *Aurora*, o filósofo marca um contraste pespogado pela moral. Na “origem”, o compassivo e o não compassivo são egoístas. Contudo, o primeiro, mais intolerante à dor, adepto à injustiça da dor alheia, de vaidade exacerbada, de coração brando – uma tessitura alinhada à fisiopsicologia do fraco – é chamado de “bom”. A mesma moral designa de “mau” o não compassivo, talvez porque este resista à abnegação.

No aforismo 118, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche identifica na benevolência a alegria que atravessa dois impulsos: o de apropriação, que quer a transformação de algo em função sua; e o de submissão, que anseia pelo desejo do outro de apropriar-se de si. Ambos os impulsos, pensa-se, fazem-se presentes em qualquer relação compassiva: a alegria, o prazer da vontade realizada, da conquista perpetrada, é comum a um e outro, compassivo e padecido. Cogita-se haver, no interior do aforismo, um indicativo de que o prazer se revela na intensificação do sentimento de poder, num fenômeno resultante do extravasamento dos instintos. O prazer atado ao impulso de apropriação é consentâneo com o desiderato de vencer resistências, de subjugar, de afirmação da dor como condição para formas mais erguidas de prazer. No mesmo plano, a manifestação do impulso de submissão engendra o sentimento de prazer na negação de si, na violentação de si; mas, mesmo assim, no impulso de submissão há vitória sobre alguma

resistência, enxergada na perpetração da própria submissão levada a efeito por outro. Tentar-se-á melhor explicar.

Nietzsche é contrário à hipótese de que o homem move-se segundo uma pulsão orientada à conquista e manutenção de estados de prazer e necessária repulsa de condições que ofertem desprazer. Para o filósofo, portanto, a ação não orienta-se pela procura indiscriminada do prazer – talvez aqui uma oposição ao hedonismo. O prazer é simples consequência da ampliação de poder: sente-se prazer quando a resistência – animada na luta entre os impulsos – é superada. A dor é manifesta na resistência e o desprazer é revelado pelo malogro de sua sobrepujança, a *contrario sensu*. Aparentemente, a dor é pressuposto para o sentimento de prazer, vez que, para o filósofo alemão, a autossuperação requer a dor e de seu sobrelevo deflui o sentimento de prazer. Importante o registro de fragmento póstumo de maio / julho de 1885:

O que é um prazer senão: um estímulo do sentimento de poder por meio de um obstáculo (ainda mais intensamente por meio de resistências e obstáculos rítmicos) – de tal modo que ele cresce por meio daí. Portanto, em todo prazer está incluída a dor. – Se o prazer deve ser grande, as dores precisam ser muito longas, e a tensão do arco deve se tornar descomunal. (Nachlass/FP, 35 [15], p. 476).

A aspiração ao incremento de poder assume as duas consequências que lhe são inerentes: prazer e desprazer. Portanto, tendo a vida como vontade de poder, infere-se que o homem não evita o desprazer como orientação do agir. Nesse passo é o fragmento póstumo da primavera de 1888:

O homem não procura o prazer e não evita o desprazer: é fácil compreender que célebre preconceito estou contradizendo com isso. Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos paralelos – o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder. Na aspiração a isso se segue tanto prazer quanto desprazer; a partir daquela vontade, ele busca resistência, ele precisa de algo que se contraponha. O desprazer, como obstáculo à sua vontade de poder, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal daquele acontecimento orgânico; o homem não se afasta desse ingrediente, ele necessita dele muito mais incessantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, todo acontecimento pressupõe uma resistência superada. Tomemos o caso mais simples, o caso da alimentação primitiva: o protoplasma estende os seus pseudópodes, a fim de buscar algo que resista a ele – não por fome, mas por vontade de poder. Em seguida, ele faz a tentativa de superar isso que resiste, de se apropriar dele, de incorporá-lo: – aquilo que se denomina “alimentação” é meramente um fenômeno secundário, uma aplicação útil daquela vontade originária de se tornar mais forte. (Nachlass/FP, 14 [174], p. 324-325).

Prazer implica desprazer. Estão, portanto, interligados. Eles são, outrossim, “efeitos” – da vontade de poder – e não funcionam como “causas” do agir: prazer acompanha, prazer não movimenta. Mais: parece não ser da simples satisfação da vontade que emana o prazer: mas da

insatisfação da vontade imposta, continuamente, pela resistência. Talvez o enxadrista necessite da vitória sobre o oponente para o extravasamento do sentimento de prazer. A resistência imposta pelo adversário – que também anseia o triunfo – é condição para o prazer. Não fosse assim, seria bastante o jogo solitário. Todavia, é fácil o vislumbre da apatia daquele que ganha de si mesmo.

Outra implicação da compaixão, pensa-se, pode ser notada na propagação do sofrimento. Em *Aurora*, Nietzsche enuncia que a compaixão “faz crescer o sofrimento no mundo.” (A, § 134, p. 98). Inobstante alguns “pontuais alívios”, sua natureza “como disse, é prejudicial.” (A, § 134, p. 98). Talvez uma razão para a hipótese da amplificação do sofrimento seja encontrada na mesma obra. Pensa-se que, no aforismo 137, há, com o que o filósofo nomina de “duplicação do ‘Eu’”, uma forte indicação do acolhimento de parte do sofrimento de outrem a funcionar como “caixa amplificadora do brado de dor”. A exigência de sofrer com o acidente do outro, do mesmo modo como o afligido padece – mandamento impregnado na compaixão – é apta a engenhar a “duplicação da perspectiva dolorosa”, de modo que “teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso ‘Eu’ e o do outro.” (A, § 137, p. 100). Por conseguinte, numa acepção “aritmética”, dar-se-ia a sobrecarga.

Em uso uma lente macroobjetiva, em análise os pequenos passos humanos, umas preocupações nietzschianas permeadas em *O Anticristo* são: a lei da evolução e o entrave da seleção fustigado pela compaixão – ela que é a prática do niilismo: “esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*.” (AC, § 7, p. 13). Talvez porque mantenha no pé o fruto maduro para o perecimento. Porventura em razão da germinação de frutos adstringentes. O filósofo sustenta, portanto, a multiplicação dos degenerados promovida pela compaixão, bem como o empecilho da elevação dos excepcionais. São dois movimentos agitados pela moral da compaixão: a manutenção do tipo fraco e algum obstáculo ao florescimento do criador de si.

O rompimento do empecimento dá-se com o afastar-se de mãos compassivas e o coerente aproximar-se da “meta”. No parágrafo 338, de *A Gaia Ciência*, narra que os compassivos são “nossos” inimigos, diminuidores de nossa vontade. Isso porque aqueles não compreendem o plexo de dores interiores que concatenam a “nossa” infelicidade e acreditam que devem ajudar a todo custo. Descuram da necessidade de infortúnio para a elevação – mesmo porque o acidente os apavora – não atinam que “a trilha para o céu de cada um sempre passa pela volúpia de seu próprio inferno.” (GC, § 338, p. 202). Também a felicidade e a infelicidade

– a exemplo do prazer e do desprazer – estão jungidas, são “irmãs gêmeas”. O “socorro” do compassivo tem o potencial de “nos” afastar da meta porque derrama em “nós” o lamaçal da tristeza. O “método da comodidade” ministra a covardia, a abdicação, o abandono, o parco nutrimento do fruto. Constantemente escapa-se da meta quando é acudido assim ou quando dessa forma socorre – entende-se que a hipótese da “duplicação do ‘Eu’” sirva à motivação da assertiva.

Nietzsche direciona importante energia às negações, como é cediço. Sua filosofia a marteladas não raro se vale da “tática da terra arrasada”, da supressão do suprimento do inimigo; aqui e acolá se imbui do espírito iconoclasta. Todavia, é flagrante sua preocupação com o florescimento da “planta homem”, com a manifestação de uma hipótese prática para a criação de si,¹⁹ acredita-se. Nesse passo, *ad exemplum*, a violenta crítica à compaixão não encontra espaço, apenas, no flanco da negação. Em alguma medida, a compaixão se coaduna com um tipo em ascensão. Entrementes, frise-se, essa “espécie” de condolência não peleja pela abnegação – nem de si nem do outro –, não vergasta a necessária resistência com o fito de proscrevê-la, não recusa a singularidade, antes afirma a necessidade de mais coragem, mais força para resistir:

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum – os seus amigos: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: – eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! (GC, § 338, p. 203).

Talvez a “inteira compreensão” registrada na passagem não passe de auxese. Não se compreende inteiramente, nem aquele que “come conosco no mesmo prato”, como já afirmara. Caso não se trate de uma hipérbole, a eventual contradição é de somenos importância. Porventura colabore com o afastamento da aparente antinomia a noção de perspectivismo, em alguma fração já esboçada e que será minudenciada mais à frente. Outrossim, a “inteira compreensão” parece abocar, inicialmente, numa des-individualização do outro que, a partir da defesa de uma compreensão totalizante, solapa de si as próprias vivências, experiências e condições peculiares. Em segunda instância, aquele que afirma poder compreender totalmente um outro, passa por cima da sua alteridade, colocando-se a si próprio dentro daqueloutro.

Em *Assim falou Zaratustra*, o homônimo do Zoroastro persa ensina a graça da amizade dadivosa. O benefício do presentear reside no grande amor a superar a compaixão e a ansiar

¹⁹ Examinada no segundo capítulo deste trabalho.

pela criação do amado. Para tanto, “se tens um amigo que sofre, sê um local de repouso para seu sofrimento, mas como um leito duro, um leito de campanha.” (ZA, *Dos compassivos*, p. 86). Uma cama sem comodidade, um espaço sem conforto, uma sede de reanimação das tensões para a guerra.

Em conclusão do trato da compaixão, pode-se aduzir que Nietzsche tenciona combatê-la em virtude de seus efeitos deletérios. Talvez porque, agregada à moral que se pretende única – ou sendo mesmo seu fundamento –, concorre para a permanência de um tipo negador da vida e carrega consigo manancial potencialmente inibitório do acesso à via que conduz às múltiplas possibilidades de determinação do homem. Na esfera destinada à compaixão, o filósofo propõe a entrada e permanência exclusiva do grande amor, da benevolência que contribui para a criação do amado.

Faz-se mister voltar ao trato da causalidade, mencionada brevemente no início desta seção. O estudo se faz importante na medida em que se mostra como pré-requisito para a análise do livre-arbítrio como o último dos quatro “elementos” constitutivos da moral que se pretende única, pensa-se.

A noção de causalidade talvez tenha arrimo na leitura do observador que antevê, diante do fenômeno em espeque, determinado “efeito” produzido constantemente sempre que uma mesma “causa” o antecede. Ata-se à leitura uma coleção de regras fixas que se arrogam à “explicação” dos fenômenos – impõe-se o “texto” baseado na crença de que a “causa”, por si só, engendra o “efeito”. Para Nietzsche, nosso intelecto produz uma representação seccionada dos acontecimentos, nada vemos “senão figuras de ‘causas’ e ‘efeitos’!” (A, § 121, p. 121) que servem não à explicação, mas à descrição de alguma sucessão de episódios. Referida figuratividade, que toca superficialmente um certo sucedimento, é granjeada pela linguagem: “causa e efeito: essa dualidade provavelmente não existe jamais.” (GC, § 112, p. 131). Em *Além do bem e do mal*, há o reforço da hipótese: “deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento” (BM, § 21, p. 26), não de “explicação”.

Negligenciamos o *continuum* como uma pletora de vontades, por desídia ou por impossibilidade do intelecto. Fato é que parecem existir, para Nietzsche, infundáveis resultantes oriundas de incontáveis relações de força tensivas. Outrossim, pensa-se que para ele não atingimos a completude das configurações em disputa, responsáveis que são pela simulação do “efeito”. Portanto, qualquer isolamento de “causa” ou apartação de algum conglomerado delas,

não passa de uma arbitrária cisão. Entrementes, a manipulação da causalidade tem seu valor: a descrição dos fenômenos, principalmente pelas *hard sciences*, pensa-se, milita a minorar a incidência de grandes prejuízos para o homem, em decorrência da conferição de barreiras frente às forças da natureza. Ao que parece, o apreço à causalidade é atávico: reside já no animismo alguma inclinação humana ao “controle” dos fenômenos naturais com o fito de evitar o perecimento.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo indica que a causalidade foi afiançada por “três fatos interiores”: a vontade, o espírito e o Eu. Deflui da tríplice-constitutiva a crença de que todo agir é efeito de uma vontade e toda vontade é produto de um agente, de um “sujeito”. O “homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores’” (CI, *Dos quatro grandes erros*, § 3, p. 34), enxergando as coisas como existentes à sua imagem, caçando a vontade causadora como hábito. Porventura a inferência nietzschiana encontre raízes no já mencionado animismo. Mais tarde, talvez a crença no “Eu” tenha potencializado sobremaneira a crença da vontade como causa, bastando, para a suposição de “causa” e “efeito”, o sentimento de vontade experimentado por uma pessoa. Aqui faz-se fundamental o trato da noção de vontade para o filósofo e as implicações da concepção no campo da responsabilidade moral.

Ao se compreender o ato como causa dessa ideia de vontade, é suficiente o querer para agir. Nesse passo, a presença do “sujeito” dotado da faculdade do querer faz-se fundamental. Soberanamente, exerce-se ou não a vontade, pratica-se ou não o ato. Todavia, para Nietzsche, a vontade atua em todo o organismo e prescinde do “sujeito”: ela é tributária de uma relação entre impulsos que dispensa a consciência sobre essa combinação. A vontade atua, pois, inconscientemente. Tentar-se-á melhor explicar.

É curial para o estudo da noção de vontade a citação do aforismo 19, de *Além do bem e do mal*:

Em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás há muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” – essa consciência se

esconde em toda vontade [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (BM, § 19, p. 22-23).

A vontade não é constituída, tão somente, pelo sentir e pensar, mas, sobretudo, pelo afeto de comando. Nietzsche nomina de afeto de comando, ao que parece, a impressão de que o pensamento de comando impele sensações corporais, de movimento – manifestações musculares para o levantar-se, sentar-se, andar, correr, ir, voltar – além da percepção impregnada ao próprio movimento. Todas as impressões subsequentes ao pensamento de comando são dirigidas à obediência. Importante também é a noção do afeto de superioridade: pensa-se que ele deflui do fato de nos identificarmos – talvez num estágio consciente posterior – com o próprio pensamento que comanda: “‘eu’ sou quem manda e meu ‘corpo’ obedece”. Nesse sentido, a experiência do querer surge quando o homem percebe as ações obedientes do corpo – as sensações de movimento e o próprio movimento – serem decorrências do pensamento de comando.

Nossa inclinação para a aderência ao pensamento que comanda é resultante, aparentemente, do sentimento de prazer experimentado pela resistência ultrapassada, expresso na obediência subjugada – parece aumentar o prazer a percepção de que o corpo obedece. Como já mencionado alhures, prazer e desprazer são simples consequências da vontade de poder. Aquele atrelado ao triunfo sobre a outra força que resiste.

É de se considerar, portanto, que o ato da vontade é composto por: 1. Pensamento de comando; 2. Sensação de movimento; 3. Deslocamento muscular; 4. Afeto de comando; 5. Obediência.

Nietzsche chama a atenção para o descuro sobre o quinto ponto do ato de vontade – a “parte que obedece” e que também está em nós: “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (BM, § 19, p. 23), contudo, ignoramos essa dualidade em virtude “do sintético conceito do ‘eu’” (BM, § 19, p. 23) que tende a sonegar ou mitigar processos internos inconscientes e a dar primazia aos estados conscientes, conferindo valor exclusivamente ao pensamento cômico. Nosso afeto de superioridade parece contribuir para o ofuscamento da nossa parcela obediente, se confundindo com a ideia de vontade livre ou livre-arbítrio, “o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” (BM, § 19, p. 24) é nada além do que a expressão do sentimento de superioridade que desliza sobre a superfície da parte que obedece.

Entende-se central nessa discussão sobre a noção de vontade no pensamento de Nietzsche o enfrentamento de outra ideia. Percebe-se que se experimentarmos o extravio do

primeiro elemento da vontade – o pensamento de comando – toda a cadeia de sensações e a própria obediência, a vontade mesma é esvaziada. Por quê? Para tentar responder à indagação, é indispensável compreender o que é pensamento para o filósofo. O pensamento “vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero.” (BM, § 17, p. 21-22). O “Eu” é necessária condição dos predicados “quero” e “penso” apenas na dimensão do estudo da morfologia e sintaxe de uma língua – restrito, portanto, à gramática. Pensa, o filósofo, que o “sujeito” – em ascensão uma inversão de perspectiva – não é parte do processo de pensamento, mas já uma inferência hermenêutica dele: o “isso pensa” contém “uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo.” (BM, § 17, p. 22). Com isso, não se chegou, ainda, à formatação da ideia. É preciso ir além. Se o “Eu” é já uma interpretação do pensamento, é dele consequência e não “causa”. Sendo assim, de onde emanam os pensamentos, senão do “Eu”? Da grande razão do corpo, parece dizer através de Zaratustra. No discurso *Dos desprezadores do corpo*, pensa-se, está presente a hipótese de que os pensamentos encontram-se espalhados pelo corpo, atuando inclusive em plano celular: ele – o pensamento – é precedente e também conseqüência do impulso de apropriação levado a efeito pela célula que assimila outra – ideia também descrita em *A Gaia Ciência*, no aforismo 118. Na luta entre os impulsos já está presente o pensar. Isso porque, o corpo, pensado como alguma reunião de seres vivos que comandam e obedecem, comandam e obedecem seletivamente, inteligentemente, se aproveita de inúmeras considerações e interpretações: “há, portanto, no homem tanta ‘consciência’ quanto há ‘seres’ – em todo e qualquer instante de sua existência – que constituem seu corpo.” (Nachlass/FP, 37 [4], p. 534). Nietzsche não se refere, nesse fragmento póstumo de junho / julho de 1885, quando empresta “consciência” aos incontáveis “seres” constitutivos do humano, ao sentido de consciência gravado habitualmente como instância única produtora dos pensamentos. Para o filósofo, a consciência, nessa última acepção, é um instrumento, como o estômago é um instrumento. Importante a citação de parte do mesmo fragmento:

Todo esse fenômeno “corpo” é medido segundo o critério intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso “espírito”, ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um. O “aparato nervoso” e o “aparato cerebral” não são tão refinada e “divinamente” construídos, para produzirem em geral pensamento, sentimento, querer: ao contrário, parece-me que precisamente para isso, para o pensar, o sentir, o querer, não é necessário de modo algum nenhum “aparato” em si, mas que isto, apenas isto – é a “coisa mesma”. (Nachlass/FP, 37 [4], p. 535).

Isole-se o que interessa: o pensamento é a “coisa mesma”, algo autônomo em relação à consciência – doravante tratada no sentido habitual –; já a consciência é a percepção de uma

pequena parcela do processo de pensamento, é algo que sobe, é percebido, depois de realizada a operação, como o resultado dela decorrente. Se a inferência estiver “correta”, a consciência não se mostra como o *locus* produtor do pensamento “original”, mas alguma instância de aquilatação – um instrumento de julgamento recursal, uma câmara revisora incapaz de analisar todos os processos. Pensa-se, portanto, que há pensamentos conscientes e pensamentos inconscientes. Aqueles qualitativa e quantitativamente “inferiores” a estes: “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior” (GC, § 354, p. 222), porque o pensamento consciente “ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a própria origem da consciência.” (GC, § 354, p. 222). O “pensamento pior” é abastecido pela linguagem, que arrasta, quando traduzido em signos, o médio, o vulgar e afasta parcela da singularidade. Em consonância com o texto de *A Gaia Ciência*, está uma passagem já gravada em *Aurora*: “a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente.” (A, § 257, p. 161). Os próprios pensamentos não são expressos inteiramente em palavras.

Seria crível concluir que o pensamento consciente é completamente destituído da singularidade, isto é, destoa em completo do corpo e abraça *in totum* a mediania carregada pela linguagem? Não é o que parece. Os pensamentos que pululam na dimensão do inconsciente se constituem de avaliações, de requerimentos ditados por uma fisiologia – de pressupostos lançados por uma organização hierárquica específica – atrelada à preservação de determinada espécie de vida: “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si.” (BM, § 36, p. 39). Se levo em conta que há um espaço aberto ao pensamento inconsciente, ou seja, se considero que há relação de luta entre os impulsos que atravessa todo o organismo e que esse combate interpreta e é inteligente – léxico usado por Nietzsche no fragmento póstumo acima –, e se, ademais, tenho em conta que “depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse [disser] a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (BM, § 3, p. 10), porque parte do processo do pensamento é “conhecido” pela consciência, que transmuta sua “natureza”, de inconsciente em consciente, posso inferir que “estar consciente não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo.” (BM, § 3, p. 11). A ilação talvez sirva para afastar alguma radicalização – em certa medida patrocinada ou facilitada pelo próprio Nietzsche – aventada por uma interpretação sobre a consciência que apenas generaliza e rompe com a singularidade em absoluto. Não parece ser essa a melhor trilha. O mesmo aforismo 3, de *Além do bem e do mal*, talvez a suavizar o apotegma 354, de *A*

Gaia Ciência, conclui: “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos.” (BM, § 3, p. 11). Que parte dos pensamentos inconscientes – que no fundo são pessoais de maneira incomparável – chegam à consciência, já foi dito. Esse caminho já é conhecido. O que Nietzsche parece advogar nessa passagem de *Além do bem e do mal* é a manutenção da “nobreza” do pensamento na consciência. Dito de outra forma: parece defender que o pensamento consciente, em alguma medida, pode manter-se protegido do trivial, do vulgar, do ordinário, do usual e que, portanto, é capaz de conservar o que há de especial, próprio.

No que tange ao pensamento de comando, acredita-se ter o mesmo nascedouro. Isto é, sua instância inaugural, primária, é a relação dos impulsos entre si. Porventura esse pensamento recebe o qualitativo “de comando” porque dirigido à efetivação da vontade, turbando o próprio corpo ao movimento e sentindo na obediência alguma resistência, isto é, ele é resultante do concerto de impulsos que se estendem para coagir o movimento à obediência. Surgindo quando ele quer e não quando “Eu” quero, quebraria o pensamento de comando como desenhado por Nietzsche o dogma da vontade livre?

A vontade livre, elemento constitutivo da moral que se pretende única, entende-se, funda-se numa ideia do livre querer como causa da ação, da vontade como faculdade – posta ou não em exercício a partir, talvez, de um pensamento de comando também deliberado, cujo *start* é consciente. Todavia, se não acendemos as luzes do candelabro dos pensamentos, se o processo não é por nós controlado, se o pensamento vem quando quer e é resultante de uma relação de impulsos entre si, a vontade não parece ser amplamente livre como se supõe, porque o elemento que a inaugura – o pensamento de comando – não é voluntário. Nesse passo, se a hipótese não se assentar em terreno arenoso, ela é capaz de derruir um edifício da moral cristã que assegura a atribuição de responsabilidade moral: o livre-arbítrio.

Não sendo a vontade livre, ela tende a ser, noutro giro, necessária. O que a faz nascer, portanto? Cada centro de força, cada homem, tem uma composição instintual específica, cada organização da hierarquia dos impulsos parece, para Nietzsche, ser obra única, diferente de qualquer outra. Como é cediço, os pensamentos defluem desse congregado instintual único, de cada homem que tem específicos traços psicofísicos que constituem seu tipo, afinal “nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nossos não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol.” (GM, *Prólogo*, § 2, p. 8). Pensa-se poder dizer que o pensamento de comando, que é inconsciente, involuntário, é umbilicalmente ligado à fisiopsicologia de cada um.

Brian Leiter, Professor da *The University of Chicago, The Law School*, Estados Unidos, em artigo publicado no *Philosophers' Imprint*, vol. 7, n. 7, em setembro de 2007 e republicado – traduzido para o português – no volume 38, número 3, dos *Cadernos Nietzsche*, recorrendo a trabalhos em psicologia empírica, apresentados por Daniel Wegner, no livro *The Illusion of Conscious Will*, de 2002, cita algumas conclusões de Wegner, entre elas:

Mecanismos inconscientes e inescrutáveis criam tanto o pensamento consciente sobre a ação quanto a própria ação, e produzem também a sensação de querer que nós experienciamos ao perceber o pensamento como causa da ação. Deste modo, embora nossos pensamentos possam ter conexões causais profundas, importantes e inconscientes com nossas ações, a experiência de querer consciente emerge de um processo que interpreta essas conexões e não das conexões mesmas. (WERNER, 2002, p. 98 *apud* LEITER, 2017, p. 42).

Para Werner, portanto, tanto o querer quanto a ação são consequências de uma “causa” inconsciente comum. Uma evidência empírica discutida pelo autor – que acredita corroborar a hipótese da vontade como epifenômeno – e aproveitada por Leiter, merece registro:

São estudos de Benjamin Libet e colegas, examinando a atividade elétrica do cérebro (o “potencial de prontidão” [*readiness potential*] ou “RP”) que precede uma ação (tal como mover um dedo) e a experiência do querer. O que os pesquisadores observaram foi que o querer consciente do movimento de um dedo ocorreu em um intervalo não desprezível de tempo após o início da RP (e também em um intervalo não desprezível de tempo anterior à consciência do movimento). (WERNER, 2002, p. 53 *apud* LEITER, 2017, p. 44).

É possível inferir, a partir das pesquisas publicadas e comentadas por Werner, que o cérebro ordena alguma tarefa e apenas algum tempo depois – “não desprezível”, como destacado – a pessoa torna-se consciente do querer fazer a ação, já posta em curso pelo cérebro. Assim, Werner conclui:

O dar início a um ato voluntário parece ser um processo cerebral inconsciente. O que se vê claramente é que a liberdade da vontade ou a liberdade de escolha sobre agir ou não agora não poderiam ser o agente que dá início ao ato, ao contrário da visão amplamente aceita. Isso também contradiz de forma óbvia o sentimento introspectivo de cada indivíduo de que ele/ela conscientemente dá início a tais atos voluntários. (WERNER, 2002, p. 54 *apud* LEITER, 2017, p. 44).

Nesse passo, Werner, escorado nos estudos desenvolvidos por Libet e outros, recorrendo à psicologia empírica, acredita apresentar evidências em favor da noção nietzschiana de vontade. O mais importante, pensa-se, recai na conclusão de que o *start* da vontade, o primeiro comando cerebral dirigido à ordem, o pensamento de comando como quer Nietzsche, é perfeito sem que a consciência dele se aposse. Se se considerar a “verdade” dessa ilação, a doutrina do livre-arbítrio – que impele ao indivíduo a crença no pensamento, no querer e na ação livres –

resta alquebrada, arrefecendo, por conseguinte, a ideia de responsabilização moral. Isto é, segundo Nietzsche, vontade e responsabilidade moral são noções antitéticas, porque o erro da responsabilidade se baseia no erro do livre-arbítrio que, por sua vez, se arrima no erro da vontade como faculdade.

Ainda ressoam questionamentos acerca das funcionalidades da consciência ou dos processos conscientes insertos na noção nietzschiana de vontade, confessa-se. A preocupação revela-se numa compreensão da consciência como instância de exclusiva “recepção” de fração dos pensamentos. Portanto, as dúvidas caminham para a perquirição se cabe à consciência, tão somente, a percepção de parcela dos pensamentos e sua frugal tradução por meio da linguagem. A questão, destarte, é refletir sobre o influxo da consciência ou do pensamento consciente na luta entre os impulsos. Alguma pista para a entrega de resposta à indagação, mesmo que provisória – e pensa-se inclusive se poderia ser diferente – pode ser extraída do aforismo 109, de *Aurora*. Dedicados ao “autodomínio” para o combate da impetuosidade de um impulso, são arrolados seis métodos, quais sejam: 1. Evitação de ocasiões para a satisfação do impulso para que, após algum tempo, seja possível enfraquecê-lo; 2. Fixação de estrita regularidade para a sua satisfação e, por conseguinte, se atingir uma saciedade moderada; 3. Entrega deliberada à satisfação selvagem e irreprimível do impulso, para se chegar ao ponto de ter nojo dele; 4. Associação de um pensamento doloroso ao pensamento da satisfação do impulso, para se chegar, mais tarde, a sentir o próprio pensamento de satisfação como doloroso; 5. Orientação ao outro estímulo e prazer, levando para outros canais o pensamento de satisfação do impulso – o mesmo resultado é sugerido quando do redirecionamento à satisfação de outro impulso; 6. Enfraquecer toda a organização física e psíquica, enfraquecendo o próprio impulso. Para Nietzsche, os métodos mencionados não são escolhidos por “nós”. Na verdade, sequer o “Eu” é aquele que “quer” combater a impetuosidade do impulso: “em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade.” (A, § 109, p. 75). Trata-se, portanto, de uma luta entre impulsos. Na ocasião, o queixoso – tão ou mais veemente – denuncia à consciência a impetuosidade do rival que, aparentemente, está temporariamente em posição mais elevada. Faz-se mister, assim, a luta para uma possível reconfiguração “na qual nosso intelecto precisa tomar partido.” (A, § 109, p. 75).

A uma, parece que há nova defesa do descontrolo consciente sobre o “querer” combater determinado impulso. O “Eu”, novamente, não enceta o pensamento de comando. Noutro giro, afirmar que nosso intelecto *sempre* toma partido talvez conduzisse a uma interpretação

demasiadamente ampliativa do final do aforismo. A duas, Nietzsche parece querer dizer, aqui, que nossa consciência, nosso pensamento consciente, pode associar-se a um dos impulsos em testilha. Referida hipótese da associação do pensamento consciente a determinado impulso, pensa-se, teria o condão de sugerir futuros pensamentos inconscientes porque, em exercício algum diálogo entre fontes – as passagens de *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Além do bem e do mal* e *Assim falou Zaratustra*, estudadas para entender a noção nietzschiana de vontade, bem como o sentido dos pensamentos conscientes e inconscientes –, pode-se concluir que fazem parte do corpo, do “corpo que pensa”, também a pequena razão; não há cisão, em que pese ela seja instrumento da grande razão. Entende-se que, quando da associação do pensamento consciente a algum impulso – e separação de outro –, pode haver uma espécie de “devolução inteligente” à instância mais profunda que de lá mesmo emanou aquele pensamento que chegou à consciência. Essa “devolução inteligente” carrega, imagina-se, um subproduto do pensamento inconsciente e que, como relatado, pode agregar-se ao produto principal.

Porventura um exemplo sirva melhor ao entendimento do que se pretende afirmar. Acredita-se que a narrativa em primeira pessoa do singular, por ora, se impõe. Quando mais jovem, recordo-me de um período em que, tentando me livrar do hábito de fumar, fazia uso contínuo de bombons, pastilhas ou chicletes. Além de, em tese, ajudar no combate ao vício, sempre gostei do sabor que proporcionavam. Em certa ocasião, estava sem qualquer guloseima do gênero e o desejo de fumar era um incômodo considerável. Um amigo de trabalho à época, que certamente já percebera o meu hábito de consumir doces, ofereceu-me o que parecia ser um chiclete em tablete, bastante comercializado naquele tempo. Ocorre que, quando toquei no produto, com o objetivo de retirar uma unidade da caixinha, recebi uma descarga elétrica capaz de causar pequeno desconforto, apenas um susto bobo – tratava-se, na verdade, de um “chiclete do choque”. É importante considerar que, apesar de o desconforto causado não ter tido qualquer consequência física relevante, fiquei sabendo que o brinquedo é perigoso se a “vítima” tem alguma patologia cardíaca – sou bradicárdico. Tal fato jocoso foi suficiente para, nos dias que se seguiram, sugerir um comportamento pessoal cauteloso diante de outras “ofertas doces”, não porque a dor causada pelo choque me incomodava a ponto de transformar-me num sentinela das guloseimas, mas o risco ao funcionamento do coração indicava a necessidade de estar atento. Aparentemente, entre a satisfação gerada pelo consumo do doce e satisfação de manter longe de mim o perigo carregado pela descarga elétrica, tomei partido por esta e essa associação alterou meu comportamento frente aos novos “oferecimentos”. Nesse diapasão, a minha experiência “chocante” influenciou o “meu querer” daquele dia em diante. Ao que parece,

diante de eventuais futuras ofertas, já havia um pensamento de comando inconsciente, um *start* involuntário a ser disparado a qualquer momento, em certa medida influenciado pelo ocorrido no passado e que “subiu” ao tratamento consciente: talvez “Eu” seja um existente fazendo a mim mesmo a partir das necessidades vitais. Mas, *in casu*, essas necessidades não seriam já, em ampla medida, informadas pelos “nossos impulsos”?

Importa agora é, seguindo o método proposto já no início desta seção, discorrer sobre o emprego útil da “vontade livre” pela moral que se pretende única e, depois, entender qual é o substitutivo nietzschiano para esta vontade. Nietzsche trata o livre-arbítrio, um dos quatro grandes erros listados em *Crepúsculo dos ídolos*, como o “mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, de torná-la deles dependente.” (CI, *Os quatro grandes erros*, § 7, p. 38). A atribuição de responsabilidade, pensa-se, mais do que pressuposto para a imposição de castigo, de punição, funciona para o aplainamento de um tipo específico: o decadente. O sacerdote, criador, segundo Nietzsche, da vontade livre, considerou “livre” consequentemente o homem para fazê-lo dobrar-se defronte à moral: a paradoxal liberdade humana, propagada pelo sacerdote, pugna pelo fechamento às múltiplas possibilidades de determinação e pela abertura à proscrição de tudo quanto não se coadune com a moralidade cristã. É-se “livre” para não tornar-se o que se é, porque há uma imposição moral sobre o corpo a determinar o complexo de impulsos que deve prevalecer universalmente. Aqueles que não se subsomem, os imorais, são castigados. Assim, “o vir-a-ser é despojado de sua inocência” (CI, *Os quatro grandes erros*, § 7, p. 38), e o estratagema de domínio, escorado nas ideias de “vontade livre” e “ordem moral do mundo”, serve a conceder o direito do sacerdote castigar, ou inventar para Deus esse direito. Mas Deus está morto...

Nietzsche nega Deus para redimir o mundo, para restabelecer a inocência do vir-a-ser. O anúncio da “morte de Deus” parece, já com alguma intensidade, ser proposto em *Humano, demasiado humano II* – antes, portanto, do famigerado aforismo 108, de *A Gaia Ciência* –, no aforismo 84, *Do andarilho e sua sombra*. Na passagem, um dos prisioneiros anuncia a morte do “guardião” e o filho do guardião requer a crença em si como *conditio sine qua non* para a liberdade de todos os presos. Estão envolvidas no texto mencionado as noções de dor, liberdade, culpa, castigo, recompensa, verdade, fé²⁰ e redenção. “Deus está morto; mas [...] ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.” (GC, § 108, p. 126). As “luzes” de Deus – talvez

²⁰ Nietzsche usa a palavra *glaube*. Aparentemente, no idioma alemão, o termo refere-se tanto ao sentido de fé quanto ao de crença.

porque seu brilho já tenha emanado de uma estrela distante, hodiernamente morta – ainda formam, porque escurecidas por “corpos opacos”, sombras que dão contornos às figuras da metafísica, do cristianismo, da culpa e da moral cristã. A “claridade” lançada após a remoção dos “corpos opacos”, por força dos feixes da transvaloração dos valores, é capaz de revelar um caminho aberto ao além-do-homem. Como?

Em seu programa, Nietzsche parece se lançar no combate à metafísica ansiando demolir o dualismo de mundos – e outros tantos dualismos –, vergastando noções filosófico-religiosas comprometidas com um imaginário plano transcendente. O desiderato da metafísica de criar um mundo essencial, imutável, eterno, a partir da intrusão da dicotomia aparência-realidade e socorrendo-se de descrições compostas em certa medida pela milagrosa intervenção de uma divindade, culminou num modelo de condenação da vida, de negativa da Terra, deste mundo em que vive-se. E esse mecanismo é comum ao cristianismo.

Talvez já mencionado em *Nietzsche, o primeiro imoralista*, o genealogista empreende uma crítica ao cristianismo a partir de uma base histórica e fisiopsicológica. O achado nietzschiano dá conta de uma reinterpretação religiosa da dor e do sofrimento como fenômenos atrelados a peias divinas que recaem sobre o homem na forma de culpa e castigo pelo que se é. Ademais, nesse modelo interpretativo, surge também a noção de recompensa que exige o pressuposto do sofrimento para a “vida eterna”. Isto é, empresta-se um sentido ao sofrimento e, no mesmo movimento, uma narcose à dor – mesmo que passageira – já que há promessa de recompensa, prêmio, retribuição, reconhecimento, um alívio pelo fardo. Trata-se, portanto, da legitimação do pecado e da pavimentação da via de acesso à vida eterna: a abertura do caminho à redenção cristã.

Nessa “leitura” da dor, subsiste Deus. Algo perfeito e modelo de ação. O homem, que é “deformado”, compara-se ao Deus cristão e isso reforça a sua dor porque percebe a tarefa irrealizável de atuar como Ele. O “doente” sente continuamente o jugo do “ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas” (HH I, § 132, p. 94), porque mora em sua imaginação a punição em virtude de sua incapacidade – quiçá humanidade – de transformar-se num ser supremo e de agir como tal: “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer as cóleras e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco.” (HH I, § 132, p. 94). É-se punido por ser o que se é; é-se castigado por não ser Deus, por não agir como Deus. Tal interpretação cristã caminha para a queda no poço do autodesprezo, do remorso, do desprazer do homem consigo mesmo. Contudo, o olhar cristão não percebe exclusivamente a ira divina: se Deus tudo provém, o homem interpreta

Suas experiências de modo a lhes introduzir também a bondade divina: tal evento lhe parece pleno de amor; uma indicação benfazeja; um terceiro, e a sua própria disposição alegre, demonstração de que Deus é piedoso. (HH I, § 134, p. 97).

São as concretizações divinas em sua vida, são a sedimentação da necessidade de redenção, acredita o homem.

Pensa-se que a imaginação da ira divina oferta melhores elementos para imiscuir-se no estudo da interpretação religiosa da dor e do sofrimento e seus consecrários. Nesse passo, a parte do homem que se revela incompatível com as “virtudes divinas” é condenada e considerada moralmente má. Afirmar Nietzsche que se trata de uma astúcia religiosa: “é fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural” (HH I, § 141, p. 102), sendo artifício da religião “suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza.” (HH I, § 141, p. 102). O homem sente-se tão pecador, tão incapaz de remover por si só sua “natureza ruim”, que “são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isso surge em cena a já referida necessidade de redenção.” (HH I, § 141, p. 103). O exagero das exigências morais – exemplificado na necessária visão da imagem divina refletida no espelho contido pelo homem; ilustrado no “pensar e agir como aquele perfeito Deus criado” – e a conseguinte impossibilidade de cumprimento normativo, descortina, pois, o verdadeiro intento da moral: fazer o homem se sentir “o mais possível pecador” (HH I, § 141, p. 103) e não torná-lo mais moral, isto é, não torná-lo bom. Assim sendo, esse homem adoecido é fiel à religião, à moral, crê na necessidade de redenção e no Deus cristão como único redentor. A redenção, no esquema da moral cristã, pensa-se, se revela no juramento da salvação da alma – em sua acepção metafísica – do homem. Este, sentenciado que está à finitude e escorado na crença no livre-arbítrio, é colocado na posição de “juiz” a decidir acerca de seus passos sobre a Terra. O horror da finitude é “narcotizado” pela recompensa de uma vida eterna, isenta de sofrimento, exclusivamente vaticinada aos “bons”. É através da redenção que reluz o afastamento do perecimento e a manutenção na eternidade: trata-se do abrandamento da transitoriedade, de um artifício contra o tempo que tudo devora.

Aqui há, para Nietzsche, uma má compreensão da dor, do sofrimento: toda a desventura é parte da existência e essa tentativa religiosa de expungir o infortúnio contribui para engendrar o adoecimento do homem. O assentamento do pecado, entende o filósofo, não resiste àqueles imbuídos do sentido histórico: “quando se compreende como ‘o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através de erros da razão, [...] então todo este sentimento [de culpa] é muito aliviado, e os

homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência.” (HH I, § 124, p. 90-91). Seria uma tentativa nietzschiana de “retirar o pecado do mundo”?

Tendo a moral acima de si, o homem parece “emudecer” os valores que nascem de si – que são a coletânea das obras produzidas pela relação entre os impulsos que sedia seu corpo e é jungida às necessidades. Como é cediço, cada obra conta com sua interpretação, sua “letra”, sua “melodia”, a “canção” é única e, aparentemente, jamais cantada de forma idêntica. “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade.” (HH I, § 107, p. 77). Se se considera que a vontade não é livre – como argumentado acima –, mas aderente à configuração fisiopsicológica do tipo, as ações defluentes só podem ser vistas como necessárias e, assim, já se infere que “tudo é inocência”, vez que se expatria o erro do livre-arbítrio – seus pressupostos e conseqüências: a partir do conhecimento da grande liberdade, a liberdade diante do livre-arbítrio. Assim, pensa-se, a noção nietzschiana de vontade e o pensamento seguinte, arrimado na afirmação de que “tudo é necessidade”²¹, são possíveis alicerces para a ideia de inocência do vir-a-ser. Se tudo é necessidade, não se pode responsabilizar o homem, já que ele é “uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes.” (HH I, § 39, p. 45). Em fragmento póstumo de 1886 / 1887, Nietzsche defende novamente a hipótese: “são nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos.” (Nachlass/FP, 7 [60], p. 263). Pensa-se, portanto, que a partir da noção nietzschiana de vontade, ventilada acima, chega-se à de necessidade como contraposição à ideia de faculdade da vontade. Necessidade como um dos encetamentos para o fazer a si mesmo do homem. Sendo, pois, o homem necessário, ele é, por conseguinte, irresponsável e inocente.

Em *Crepúsculos dos ídolos*, no capítulo *Os quatro grandes erros*, Nietzsche insere o homem num *continuum*, vergastando novamente a noção de causalidade, vontade livre e responsabilidade. No desfecho do parágrafo, nega Deus para “novamente” estabelecer a inocência do vir-a-ser. Pede-se licença para a reprodução da passagem, em que pese ser extensa:

Qual pode ser a nossa doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio (– o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como “liberdade inteligível”, por Kant, e talvez já por Platão). Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser

²¹ Parecem estar inclusos, aqui, até mesmo a metafísica, a moral cristã, o Deus cristão, a noção de livre-arbítrio e todos os “erros da razão” que o filósofo denuncia.

destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo – não há nada que se possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não existe nada fora do todo! – O fato de que ninguém mais é responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. (CI, *Os quatro grandes erros*, § 8, p. 38-39).

Porventura seja indicado iniciar a reflexão sobre o parágrafo investigando, primeiramente, a acepção nietzschiana do vir-a-ser. Acredita-se que o filósofo alemão parece entender o vir-a-ser como aquilo que define a efetividade, isto é, a regularidade da efetividade é vislumbrada no compasso das transformações do vir-a-ser. Assenta-se um degrau para asseverar que nada – porque está-se na efetividade – escapa do influxo do vir-a-ser e, sendo assim, não existe algo que permaneça idêntico a si: há alguma tensão que engendra a mudança, a geração, a destruição e criação de todas as coisas. Algum direcionamento para estas notas – e a confessa proximidade a Heráclito – pode ser encontrado em *Ecce Homo*, no capítulo dedicado ao *Nascimento da tragédia*, § 3. Pois bem. Ao que parece, no bojo da tensão entre as forças que se opõem e dão azo ao fluir e destruir constantes é constituído o vir-a-ser e desmontada a noção de “ser”: o conflito que perdura pela eternidade, após a feitura de alguma cisão no tempo, expressa apenas a supremacia momentânea de um dos contendores. Isso revela, pensa-se, alguma compreensão de que essa guerra entre forças opostas vige como uma “lei” inserta na dimensão de uma cosmovisão, a reger não apenas a prática humana, mas também os fenômenos da natureza. Aqui, o vir-a-ser não é um apenso do “ser”, não se trata de uma noção que defende alguma “essência inexorável do ser” que move-se – “movimento” enquanto coisas que agem sobre coisas – por necessidade, mas apela para uma sustentação enquanto mudança constante da “coisa”, contrariando qualquer permanência.

Já é possível adiantar que a própria noção de vir-a-ser como resultante do eterno conflito espanta qualquer finalidade: “não se encontra finalidade” alguma porque no “jogo” da necessidade configura-se, contínua e provisoriamente, apenas aquilo que deflui da luta. Entender uma finalidade como a causa da origem de algo é um equívoco. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche indica que o apontamento de determinada finalidade é inservível à

compreensão da gênese de algo. Nesse sentido, a aventura humana na história não indica um progresso em direção a uma meta, tampouco sua origem revela uma destinação, antes mostra um plexo de processos de subjugação dentro dos quais centros de força em tensão assenhoreiam-se e são também dominados.

Cada um é necessário, “é um pedaço de destino”. O fatalismo discorrido por Nietzsche, no aforismo em testilha, não é aquele que carrega em si a ideia de acontecimentos inexoravelmente pré-fixados, surgindo a ação humana como força de oposição à força do destino já desenhado e imposto. Não é isso, aparentemente. Pensa-se que a defesa presente na passagem parece se coadunar com o pensamento de que o fado e a ação humana não representam dicotomias, antes estabelecem uma relação em que são reciprocamente dependentes. O destino, nessa acepção, é constituído pelo encadeamento de acontecimentos e, já inserto neles, as ações humanas. Nesse passo, o agir do homem é necessário ao fado e o futuro depende, inevitavelmente, dos atos de cada um; e o passado dependeu, da mesma forma, da contribuição de cada qual. E é por isso, também, que cada um “está no todo” e condenar “nosso ser” redundaria em “condenar o todo”.

Avançando para a inocência do vir-a-ser. É possível aduzir que tal noção se mostra como uma hipótese que contraria e tem o poder para a substituição daquela da moral cristã, escorada na “culpa do homem”. Isso porque permuta a culpabilidade – sustentada pela articulação entre vontade livre e responsabilidade – pela inocência – já que a vontade adere necessariamente à configuração fisiopsicológica do tipo, levando à margem qualquer defesa de uma responsabilidade moral em virtude da não subsunção a um tipo universal pré-definido. Aqui, na inocência do vir-a-ser, pensa-se, os efeitos da noção nietzschiana de vontade são amplificados, isto é, sustenta-se que constrói-se, com a inocência do vir-a-ser, a possibilidade de uma isenção generalizada. Inserido no *continuum*, o homem é parte do todo e a inocência é atribuída ao todo, ao processo muito mais amplo do que o homem individualmente considerado. Em experimento um esquema investigativo colossal de causalidade, Nietzsche proporá, em *Humano, demasiado humano II*, na segunda parte, *O andarilho e sua sombra*, uma espécie de regresso ao infinito da “cadeia causal” para a “adequada” imputação de responsabilidade, porque é “arbitrário parar no criminoso, quando se pune o passado²².” (HH II, *O andarilho e*

²² Interessante é o registro prático desse arbitrário recorte no ordenamento jurídico. O Código Penal Brasileiro, no art. 13, *caput* e § 1º, disciplina: “considera-se causa a ação ou a omissão sem a qual o resultado não teria ocorrido. § 1º. A superveniência de causa relativamente independente exclui a imputação quando, por si só, produziu o resultado; os fatos anteriores, entretanto, imputam-se a quem os praticou.” Há, aqui, para a maioria dos estudiosos do Direito Penal, uma adoção da teoria da

sua sombra, § 28, p. 183). Dever-se-ia, defende o filósofo, imputar a infração também às “causas” passadas e mais distantes do fato, “quero dizer: pais, educadores, a sociedade, etc.; em muitos casos se verá, então, que de algum modo os juízes participaram da culpa.” (HH II, *O andarilho e sua sombra*, § 28, p. 183). Há, portanto, uma suspensão ilegítima da “cadeia causal” para a atribuição de responsabilidade. Nietzsche defende, nesse mesmo aforismo, que também a recompensa deveria seguir a mesma “lógica regressiva”. A conclusão, num tom irônico, dirigida aos “livres-arbitrários”, recomenda que esses decretem que “nenhum ato tem passado” ou, noutro giro, estabeleçam uma sincronia entre a teoria do livre-arbítrio e as “causas” – todas – que contribuíram para a atribuição da culpa –, duas tarefas irrealizáveis, ao que parece. Para não cometer-se “pecado contra a lógica”, é provavelmente forçoso inferir a absoluta escusação de toda a culpa e, nessa inserção do homem no todo, a inocência mesma do vir-a-ser. Assim sendo, o “criminoso” não passa de uma parcela do todo – também irresponsável. Em arremate, é crível aduzir que a inocência do vir-a-ser é um dizer Sim à efetividade como resultante de eternas relações agonísticas e isenta de responsabilidade pelas configurações que se dão necessariamente a partir daquelas lutas, que carrega a força para a libertação das “faltas” cometidas no passado e no presente.

Recobrada a inocência, não se pesquisa a culpa e caminha-se para algum alívio legítimo, que não anula o sofrimento, mas também não o potencializa, não o “duplica”. Chega-se ao testemunho do termo do “último homem” e ao anúncio do “além-do-homem”²³ por intermédio da transvaloração dos valores, apenas possível com a morte de Deus e o espalhamento da inocência do vir-a-ser: trata-se da libertação do homem para a composição de novas tábuas de valores *humanas*, *além-humanas*.

É o quanto basta, crê-se, para o estudo dos elementos constitutivos da moral que se pretende única. No próximo capítulo, tentar-se-á responder se Nietzsche é um inconoclasta da moral e se existe a defesa de algum ideal moral em seu programa. Para tanto, faz-se mister, previamente, entender *uma cosmologia em Nietzsche*.

equivalência dos antecedentes causais, ou teoria da *condition sine qua non* (expressa no *caput* do artigo) combinada ou mesmo mitigada pelo processo de eliminação hipotética de Thyréen. Este processo de Thyréen evita o regresso ao infinito, considerando como causa do resultado criminoso a conduta que, suprimida mentalmente do contexto fático, tenha o condão de excluir a incidência mesma do fato.

²³ Noção analisada no próximo capítulo.

2 POSITIVIDADE MORAL EM NIETZSCHE

Porventura seja necessariamente preludial à pesquisa sobre uma cosmovisão em Nietzsche, o apuro acerca do convite do filósofo para uma viragem avaliativa-valorativa. Isto é, parece essencial que sirva de introito às noções que compõem uma cosmologia em Nietzsche o registro do instrumental utilizado para a experimentação da transvaloração de todos os valores – e o exame dessa noção mesma, ademais. Isso porque, com a transvaloração, há uma proposição de engendramento dos valores a partir de outra instância, a partir de uma fonte imanente: avaliar com os olhos voltados para a Terra, e não para os céus, ou seja, compreender outro abrigo para a instância que avalia se mostra como um interessante pressuposto que pode facilitar a intelecção de uma cosmovisão. Talvez porque esse caminho tenha sido trilhado pelo próprio filósofo para a composição de sua hipótese, de sua visão sobre o mundo.

Assim, pensa-se, a ideia de transvaloração é processual, é um caminho que se inicia com a problematização da moral, sua posterior e contundente crítica; move-se pela inferência da autossuperação da moral, empreendida também pela vontade de verdade; percorre a morte de Deus e o estancamento da fonte valorativa atribuída ao Ser supremo; e, por fim, carrega consigo o ferramental para a edificação da ponte entre o último homem e o além-do-homem. Este último estágio da marcha, crê-se, reclama necessariamente a intervenção de uma cosmovisão em Nietzsche. Outrossim, ela também funciona como recalçamento dos motivos da crítica do filósofo à moral.

Os estudos sobre a moral como problema e, ademais, acerca da crítica de Nietzsche à moral que se pretende única – ou aos seus “elementos” constitutivos – já foram empreendidos. Nesse passo, acredita-se ser necessário avançar para o perscrutar, inicialmente, a autossuperação da moral.

É necessário revisitar a noção de vontade de verdade para adicionar algumas palavras. Tal empresa percebe melhores sustentáculos aqui, quando já vislumbrada a genealogia da moral. Isso porque a crítica ao valor da verdade pode mostrar-se como um prolongamento da crítica aos valores da moral que se pretende única. A verdade é, para Nietzsche, uma “espécie de erro, sem o qual um determinado tipo de ser vivo não poderia viver.” (Nachlass/FP, 34 [253], p. 469). Nessa acepção, disposta no referido fragmento póstumo de 1885, o apego à verdade pode ser compreendido como necessidade à preservação e crescimento de “seres” que reclamam a verdade como instrumento de adequação do mundo a seus interesses, apta que é à construção

de uma efetividade mais simplificada, reunida em alguma unidade engendrada a partir de uma multiplicidade, no interior de um aparato perspectivista. Trata-se, assim, de uma espécie de delimitação das coisas, de uma igualação do que é desnível como uma fuga da caótica profusão dos fenômenos. O traço utilitário dessa vontade de verdade é irruptivo. A verdade assim milita a abrandar a complexidade da existência.

Num tom menos ameno, é possível enxergar uma exasperação na vontade de verdade aparentemente jungida ao horror do sem-sentido, à dor do sofrimento, sentida, em especial, pelo tipo comprometido fisiopsicologicamente. No bojo do ideal ascético, ao que parece, a incontestabilidade do valor – absoluto – da verdade seja a própria veste talar dos abades: o estorvo de qualquer congregado de ideias refutatórias, que busquem remover a intangibilidade da crosta que reveste e protege a verdade de qualquer problematização, é garantido por uma espécie de bispado fortificado – a verdade não deve constituir problema. A verdade, como avaliada pelo ideal ascético, mora na sede da divindade, é ela mesma. Para a moral cristã, por conseguinte, Deus é a verdade. Deus é intangível, logo, a verdade é intátil. Nesse passo, a vontade de verdade é a efetivação da crença de que nada é mais necessário do que a verdade – para o sacerdote, pois, nada é mais necessário do que Deus. É a própria necessidade da verdade que palpita. Mas por que há necessidade de verdade? Talvez porque faça parte, aqui, do conjunto ascético responsivo à pergunta pelo sentido da existência do homem. O sobressalto diante do abismo do vir-a-ser parece produzir a imaginária implantação de uma escora, de uma fixidez, de um plexo de estabilizações, de certezas; cria-se um mundo imutável e verdadeiro, concatenado a partir da crença em valores supremos. Toda essa edificação que impede o cair no fosso corrobora a sustentação de um tipo de vida que declina.

A imbricação entre ideal ascético, filosofia e ciência já foi enfrentada no primeiro capítulo, acredita-se. Lá, foi dito que a vontade de verdade tomou o pensamento filosófico *ab origine*. Nietzsche parece advogar que, em observância variados projetos filosóficos, não houve o desate entre os inúmeros programas e a vontade de atingimento do bem, do conhecimento e da felicidade. A vontade de verdade, a busca pelo verdadeiro – para o filósofo alemão uma condicionante moral – cativou a maioria dos pensadores: “‘vontade de verdade’ não significa ‘não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: e com isso estamos no terreno da moral.” (GC, § 344, p. 209). Mas “‘por que você não quer enganar?’, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação [...]” (GC, § 344, p. 309). O “não se deixar enganar” revela a necessidade de um tipo que anseia pelo mundo verdadeiro – pela crença em

algo verdadeiro –, imprime a reclamação por bases firmes, demonstra seu horror diante da possibilidade do andar vacilante em areias que se movem – antes pranteiam por muletas, muletas metafísicas. Trata-se do querer a segurança da fixidez, do inamovível, que exige a construção de pisos incondicionados, alicerçados em alguma instância irradiadora de valores incontestes. Esse comportamento é, para Nietzsche, a promulgação de um imperativo moral, é uma labareda “daquele fogo que uma fé milenar acendeu” (GC, § 344, p. 210), trata-se daquela crença cristã, “que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC, § 344, p. 210). Um tipo decadente que move-se, ao que parece, em desabalada carreira, numa busca incessante pelo incondicionado, pelo absoluto. Uma eterna afirmação dum outro mundo e, por conseguinte, uma imortal negativa deste mundo, do “nosso” mundo. Pensa-se, portanto, que o não querer enganar ou deixar-se enganar é, no limite, uma vontade de não perecer. Aparentemente, tal inferência se traduz no patenteamento de que, para a problematização da vontade de verdade, não importa a perquirição acerca da verdade ou inverdade de um juízo, de uma noção; mas o que se irrompe é o perscrutar acerca da contribuição – ou não – para o desenvolvimento do poder, isto é, posiciona-se a vontade de verdade com o fito de analisar seu valor como expressão da falta ou do excesso de força. Novamente o valor da coisa em análise – aqui a vontade de verdade – é posto em exame segundo o mesmo critério: a vida.

Nietzsche diagnostica, pois, que uma vontade incondicional de verdade serve como ponto inaugural e motivação da filosofia. A lógica da oposição verdade/inverdade é, “por amor à sabedoria”, o *leitmotiv* da tradição metafísica ocidental. Como já dito alhures, a moral nasce e cresce num solo de valores incondicionais e é também diante desse apanágio da moral que o filósofo alemão ata a imbricação entre a antítese verdade/inverdade, ciência e filosofia.

A vontade de verdade caminha, imprime estágios no reflexionar. Se num ponto mais aproximado do iniciativo, “infantil” – mas ainda animada em projetos filosóficos da modernidade –, acolhe o valor da verdade sem qualquer problematização, assumindo, pois, a verdade como valor absoluto e pondo em caça apenas a composição do seu conteúdo, isto é, a apartação, a permear o juízo ou a noção, entre o que é verdadeiro e o que é falso, num segundo estágio, essa mesma vontade de verdade impele programas filosóficos à inferência de que o valor da verdade é condicionado pela moralidade. Avança-se para a descoberta do nascedouro da exigência de verdade: percebe a consciência filosófica que a fé e a racionalidade não se encontram em sítios extremos. Isso porque, enxerga-se que ambas nutrem-se daquele fogo disposto no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, ou seja:

A nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica [...], ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina. (GC, § 344, p. 210).

Se é certo que a vontade de verdade anima a filosofia, seria questão de tempo a sua experiência-limite, a sua problematização, ou melhor, a problematização do valor da verdade após a descoberta do solo comum a germinar e fertilizar a moral e a verdade: Deus – a referência súpera do bem e do mal engendradora e mantida pelo ideal ascético. Ao incitar a reflexão à verdade, o ideal ascético estimula mesmo o pensamento filosófico à compreensão de que o valor da verdade tem gênese na sacralidade do bem. Após referido movimento, sacudido pelo dever incondicional de verdade, chega-se, portanto, à pergunta pelo valor da verdade. A crítica do valor da verdade, estimulada pela própria vontade de verdade, é capaz, no limite, de demonstrar que de forma moral-inconsciente fez-se introduzir na reflexão valores morais absolutos.

O método genealógico – talvez um já produto da vontade de verdade exasperada, maximizada –, próprio da filosofia da perscrutação do valor, inserto no programa nietzschiano, pensa-se, assume o ministério, em tributo à honestidade intelectual, de trazer à baila que oculto na exigência incondicional da verdade absoluta estão instâncias que engendram valores em acordo às suas condições de existência, ou melhor, que todo valor criado é obra perspectivista de um centro de força em constante tensão. A honestidade intelectual em Nietzsche, entende-se, afasta-se, portanto, da composição da velha antítese verdade/inverdade e aproxima-se, com escora numa consciência histórica e numa “teoria do valor”, da verdade relativa a determinada forma que avalia: uma marcha que por si só é capaz de contrariar a unicidade da moral que se pretende única, aquela exigência tirânica de inexistência de outras morais. Aqui parece possível enxergar a consequência da vontade de verdade na autossuperação da moral encetada por aquele dever de retidão, aquela obrigação de colocar à margem toda mentira, inclusive – aqui e agora – o engano do valor absoluto da verdade:

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossuperação: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “autossuperação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere e legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste] [...] Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “que significa toda vontade de verdade?”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?... Nesta gradual consciência de si

da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral. (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 27, p. 138).

Vê-se a resultante da vontade de verdade: a autossuperação da moral moralmente pespegada, portanto. Trata-se, enfim, do enfrentamento da moral como valor, como produto de avaliações atadas aos tipos e suas configurações fisiopsicológicas, ou seja, no fim, a vontade de verdade conduz ao esparçamento da moral como algo dado, a defluir de um mundo moralmente ordenado. A *contrario sensu*, nessa dimensão, a moral não passa, para Nietzsche, da expressão de sintomas que remetem a condições de crescimento ou declínio fisiopsicológico.

Chega-se, com a experiência-limite da vontade de verdade, à negativa dos ditames centrais metafísicos, pensa-se. Com a perquirição do valor da verdade, avança-se para a possibilidade de recusa do valor absoluto da verdade, como mencionado. E essa recusa já é capaz de carregar honestamente, em seu âmago, a proibição da “mentira de crer em Deus.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 27, p. 137). A morte de Deus não indica uma tentativa de emprestar desfecho a uma discussão acerca da existência divina: não se tem em mira demonstrar a (in)existência de qualquer Ser supremo. A questão volta-se à implosão de uma instância divina de onde promanam os valores que o homem julgou incontestes. O problema é vocacionado, portanto, ao valor, ou melhor, à fonte de onde emana. Em verdade, o homem sempre valorou – ele é o estimador, o *Mensch*. Ocorre, entende-se, que nalgum ponto da aventura humana intensificou-se a presença de um imaginário *intermedium*, (oni)potente o suficiente para tecer um véu bordado de obtusidade entre o homem – verdadeiro criador, inclusive do “Criador” – e a Terra. A morte de Deus é a rasgação deste tecido-óbice, deste valor supremo, para a valoração de acordo com a vida. É no terreno próprio da moral, porque onde conduzida a vontade de verdade, que se dá o assassinio do Deus cristão. Com a morte de Deus, portanto, perde sentido a oposição entre mundo sensível e supra-sensível.

Em *O Anticristo*, faz-se presente a noção do moribundo Deus cristão:

Deus degenerado em contradição da vida, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... (AC, § 18, p. 23).

Como é cediço, ao lado, ou além desta noção, existem outras. Por ora, mantenhamos o foco no divino cristão. Diante da morte desse Deus, surge uma nova aurora, um novo caminho, uma ponte sem estorvo Supremo. É a possibilidade de travessia que ensina Zaratustra: “Deus morreu: agora nós queremos – que o além-do-homem viva.” (ZA, *Do homem superior*, § 2, p.

272). É o sentido do quanto dito em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo *Moral como antinatureza*, no § 4, ou seja: o começar da vida onde o “Reino de Deus” acaba – uma inversão nominal posicional sem alteração de sentido. É a possibilidade, depois da morte de Deus, da transvaloração de todos os valores operada pelo homem que guarnece em si o criador e a criatura: o engendramento de novos valores, agora *humanos, além-humanos*.

Talvez o termo transvaloração de todos os valores (*Umwertung der Werte*) surja, de forma inaugural, em *Além do bem e do mal*, no parágrafo 46. Aqui Nietzsche refere-se à inversão valorativa operada pelo cristianismo sobre os valores antigos, transvaloração expressa na fórmula “Deus na cruz”. No parágrafo 203, da mesma obra, prescreve aos filósofos do futuro a tarefa de transtornar os valores eternos, a missão de dar vazão a valorações contrapostas: “uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea.” (BM, § 203, p. 91). Contudo, em *Genealogia da moral*, Nietzsche assume mesmo a tarefa da transvaloração de todos os valores expressa na publicação de uma obra futura: *Vontade de poder. Ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Como já se mencionou, o livro não foi concluído. Em verdade, em que pese tal malogro, o filósofo faz do seu programa – com destaque às duas últimas fases – uma composição transvalorativa. Outrossim, mantém o convite à transvaloração dirigido aos futuros tenteadores – trata-se, pois, de uma tarefa nietzschiana e, ademais, “nossa”.

Nesse passo, a transvaloração operada – no centro de uma filosofia vivencial e experimental – e indigitada por Nietzsche, reclama, por óbvio, a precedência de valores estabelecidos. *In casu*, tratam-se dos valores judaico-cristãos que ocuparam – em razão da rebelião escrava na moral – um sítio que antes acomodava valores nobres, aristocráticos. Essa tarefa “sua” e “nossa” só pode ter início com a exasperação da vontade de verdade e a consequente derrocada da instância Suprema dos valores, como indicado alhures. Outrossim, essa nova transvaloração reivindica a vontade de poder como móvel, a elevação do sentimento de poder como “mecanismo” indutor do fazer avaliativo para a travessia do niilismo. Ao fim, a tarefa de transvalorar todos os valores vai indicar uma negativa dos valores supremos da moral platônico-cristã para, ato contínuo, inverter tais valores. Por fim, o transvalorar se revela na contínua criação de novos valores, como se verá mais à frente.

Porventura este seja o momento propício ao estudo de uma cosmologia em Nietzsche.

2.1 Uma cosmologia em Nietzsche

Cosmo, aqui, porventura possa assumir o sentido de mundo segundo a perspectiva que avalia – uma leitura entre variadas possibilidades, entre infinitas perspectivas. Assim, a noção de cosmologia, no programa nietzschiano, pensa-se, aproxima-se da ideia de uma filosofia da natureza que se propõe à interpretação de um mundo e suas características gerais, estruturando-se sobre as noções de forças relacionais – vontade de poder – e eterno retorno do mesmo, acredita-se. Nesse passo, pretende-se ofertar uma hipótese responsiva à pergunta pela noção de mundo no programa nietzschiano.

Em fragmento póstumo de 1888, Nietzsche contrapõe-se a uma ideia de mundo como produto de um “Criador”:

A hipótese de um mundo criado não deve nos ocupar um único instante. O conceito “criar” é hoje completamente indefinível, irrealizável; só permanece como uma mera palavra, rudimentar e oriunda de épocas marcadas pela superstição; não se explica nada com uma palavra. A última tentativa de conceber um mundo que começa foi empreendida muitas vezes recentemente com o auxílio de um procedimento lógico – na maioria das vezes, como é fácil descobrir, a partir de uma intenção teológica de fundo. (Nachlass/FP 14 [188], p. 337).

Nem criador, nem princípio de criação. Isto é, o mundo não tem início, nem fim, é incriado. Nietzsche parece sustentar elementos para composição de uma cosmologia afastando do projeto noções adstritas à metafísica. Labora em coerência com seu programa, portanto. Afastar da ideia de mundo a representação de um ato criador não diz, suficientemente, o que o filósofo pensa.

Em uma cosmologia em Nietzsche, pensa-se, mostra-se fundamental o trato de duas “grandezas” constituintes dessa noção de mundo: as forças e o tempo.

Nesse passo, o mundo, em tela o mesmo fragmento de 1888, “vem a ser, ele perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer – ele se mantém nos dois casos... ele vive por si mesmo [...] se ele tivesse uma meta qualquer [...]” (Nachlass/FP, 14 [188], p. 337). O mundo não tem início, não cessa o vir-a-ser, há uma eterna transformação em retroalimentação; ele não tem nenhuma meta – e refuta-se aqui o mecanicismo. Isso porque, se o mundo pode ser “pensado como determinada grandeza de força e como determinado número de centros de força [...] Em um tempo infinito, cada possível combinação seria algum dia alcançada; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes” (Nachlass/FP, 14 [188], p. 338), dá-se primazia à força em detrimento dos arranjos do ramo da mecânica que analisa os movimentos dos corpos sem

destaque às forças que os produzem: deixa-se a cinemática à margem, deixa-se essa causalidade de fora. Importam as forças. Interessa pensar o mundo como repositório e reprodutivo campo de forças, como encadeamento de efetivação de forças, como vontade de poder. Porventura também porque as forças aderem ao tempo – infinito – e não reclamam um marco inaugural – porque se exercem sem duração definida no tempo –, ao contrário da observância material de determinados corpos que indicam a necessidade de exibição inaugural de configurações para o “nosso” recorte no vir-a-ser.

Dito isso, importa indagar qual seria o significado de força para Nietzsche. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo alemão confessa alguma afinidade teórica com Roger Boscovich, físico, matemático e astrônomo, quando registra que: “Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo.” (BM, § 12, p. 18). Ao que parece, Boscovich teorizou uma inversão de perspectiva, deixando transparecer uma primazia teórica da força sobre a matéria. Pois bem. Em que pese não haver uma explanação cabal sobre a noção de força no programa nietzschiano, tem-se pistas que talvez sejam capazes de, unidas, formatar “uma” ideia, a “nossa”, acredita-se. A coleta de indícios pode ter início em fragmento póstumo do começo de 1888, quando aduz que:

Um *quantum* de poder é designado pelo efeito que exerce e ao qual resiste. Falta a adiaforia [...] É essencial uma vontade de violentação, assim como se proteger contra as violentações. Não autoconservação [...] Não resta nenhuma coisa, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em sua “atuação” sobre eles – a vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um *páthos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se obtém um devir, um atuar... (Nachlass/FP, 14 [79], p. 233-234).

Noutro fragmento póstumo, agora de junho / julho de 1885, há o registro:

O mundo, como força, não deve ser pensado como ilimitado, pois ele não pode ser pensado assim – nós nos proibimos de mexer com o conceito de uma força infinita como incompatível com o conceito “força”. Ou seja, falta ao mundo mesmo a capacidade para a eterna novidade. (Nachlass/FP, 36 [15], p. 516).

Pensa-se ser possível, a partir dessas passagens, entender “a força”, individualmente isolada – apenas para efeito descritivo –, como ação, agir sobre, efetivar-se, possibilitar, produzir, engendrar, destruir, alterar, fazer, atuar, resistir, eclodir, prescindível de corpos. Em que pese a nota de finitude da força – limitada potência –, há o dinâmico, necessário, efetivar-se em máxima tensão inerente, que atua a repulsar resistência e impor apropriação, desconhecendo qualquer mediania. A força não se revela como coisa, como ser. Tampouco se

lança como ação de eventual sujeito; não se busca, portanto, empreender a “inclusão” da força numa relação predicativa, de pertencimento, de inerência à coisa. Não se mostra possível percebê-la como substância. Não vige na possibilidade da prática de uma ação – ou de sofrer uma ação – qualquer e exigente de um elemento corpóreo – muito menos se confunde com esse mesmo corpo ou objeto natural, repese-se. Não é inerte, independe de uma provocação externa carregada por eventual matéria para exercer-se sobre. Não tende, exclusivamente, à conação – a conservação se revela tão somente como predecessor degrau ao ápice do efetivar-se. Não se compreende como aquilo que não pode ser exaurido em notas de grandeza, não escapa completamente de alguma quantificação, vez que engendra, posta numa relação agonística dependente de outras forças, sempre renovadas hierarquias constituídas de dominadores e dominados. Porventura depreender que a força é infinita, numa acepção respeitante à potência, desembocaria numa inferência capaz de refutar o próprio jogo relacional, cujas consequências não revelariam os incapazes de resistência e os exitosos no assalto. Dito de outra forma, alguma ideia de forças infinitas talvez conduzisse à ilação de límpida equivalência potencial entre elas que, por conseguinte, teria o condão para forçar a derrocada de transitórios escalões de poder – porque no estrado ausentes perdedores e vencedores. Outrossim, ter em mira a finitude da força ou do conjunto de todas as forças, significa impor óbice à presunção de que tal plexo de forças cresce continuamente – a finitude descerra, assim, o “mundo incapaz para a eterna novidade”. À margem de uma suposição para a descrição da noção de “força”, não cabe, acredita-se, a sua consideração no singular. Nesse passo, pensa-se, o enfrentamento de uma cosmologia em Nietzsche reclama, também em virtude da dinâmica repulsa-de-resistência e imposição-de-apropriação, inserta no bojo da já mencionada relação tensiva, compreender a pluralidade de forças. Fala-se em forças relacionais, portanto.

Como sobredito, as forças manifestam-se, têm de manifestar-se. E cada força ou centro de forças põe em execução, a cada instante, o máximo de potência inerente. Não há meio-termo, não há *mezzo termine*. As forças operam no limite, portanto. A vontade de poder, pensa-se, tem o sentido da atuação de força sobre força, de vontade sobre vontade: o efetivar-se que anseia sobrepujar outro *quantum* de poder com seu excesso, com violência maximante. A vontade de poder é mesmo o efetivar extremo das forças. Para tanto, a noção exige uma eterna relação entre forças que atuam em ensaio de domínio e resistência entre si.

Essa vontade, essa aspiração ao máximo sentimento de poder, esse efetivar-se para eclodir, para possibilitar, para ampliação de poder – a vontade de poder – é o impulso que

atravessa todo o plexo de forças. A vontade de poder é o fazer das próprias forças. Essa leitura nietzschiana plasma todo o vir-a-ser:

Se retraduzirmos o conceito de “causa” na única esfera que nos é conhecida da qual o retiramos: então não nos é imaginável nenhuma transformação na qual não haja uma vontade de poder. Não saberíamos deduzir uma transformação, se não ocorresse uma sobreposição de um poder sobre outro poder. (Nachlass/FP, 14 [81], p. 236).

Cada centro de força interpreta o mundo para a ampliação de poder, para tornar-se senhor e para expandir-se. Na mesma leitura, atua a tentar resistir a toda força que é contrária à sua expansão. Referida relação de luta entre os centros de força, presente a necessária resistência, constrói arranjos a partir desses encadeamentos. No fragmento póstumo de 1888, a vontade de poder pode ser lida no mesmo sentido, ou seja, como uma não-conservação, não-preservação, mas “economia maximal do gasto: de tal modo que o querer-vir-a-ser-mais-forte a partir de cada centro de força é a única realidade.” (Nachlass/FP, 14 [81], p. 236). A vontade de poder é o realizar da força que a direciona a tornar-se-senhora, a vir-a-ser-mais, a querer-vir-a-ser-mais-forte. Se se compreende que as forças em relação efetivam-se no máximo da potência inerente; se se concebe que a vontade de poder assume o sentido da “economia maximal do gasto” para possibilitar, eclodir, transformar, destruir, criar; se se tem em mente que há somente força atuando sobre força; parece forçoso aduzir que as noções de força e vontade de poder designam o mesmo.

Se o tempo é infinito, se o mundo não começa, se as forças em tensão dão a nota do mundo, são o mundo, essas se efetivam no círculo do tempo infinito, engendrando e destruindo configurações eternamente. Em que pese serem as forças finitas, exercem-se continuamente na superfície do tempo, na circularidade do retorno, *ad aeternum*. E o mundo, enquanto plexo de cambiantes configurações geradas pelas forças no tempo, é eterno. Não tem meta – se houver uma *meta*, ela é sem fim, uma meta mesma que se perfaz no círculo –, não tem início, nem fim: é uma circularidade de efetivação das forças. Em outras palavras, o mundo é um espaço de forças colossal, sem começo, sem fim, uma magnitude de forças a alimentar uma eterna transformação, um “jogo de forças e ondas de forças [...] acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo lá, um mar de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas” (Nachlass/FP, 38 [12], p. 566), alterando-se eternamente. Um mundo dionisíaco, afirma Nietzsche neste fragmento de junho / julho de 1885, um mundo do eterno-criar e eterno-destruir-a-si-mesmo.

O filósofo alemão, ainda em fragmento póstumo do começo de 1888, tenta realizar uma descrição para “nós”, que “enxergamos” apenas o “visível”:

Uma tradução desse mundo de efeitos em um mundo visível – um mundo para os olhos – é o conceito de “movimento”. Aqui está sempre subentendido que algo é movido – sempre se pensa nesse contexto, seja na ficção de um conglomerado de átomos, seja mesmo em sua abstração, no átomo dinâmico, em algo que atua. (Nachlass/FP 14 [79], p. 233-234).

Para além da crítica à mecânica clássica – que “não toca a força *causal*” (Nachlass/FP, 14 [79], p. 235, grifei) – como doutrina do movimento e sua “explicação” do mundo que “funciona” segundo “leis”, importa entender, na ilustração, as forças como “movimentos”, como atuações incessantes. Nesse passo, quer parecer que tal grandeza de potência exige, para atuar, uma relação com outra(s) força(s) que exerce(m) resistência, um contramovimento. Aqui reside o caráter agonístico da relação entre forças. Noutra banda, sobreleva o ressalto do que não se vê – pondo-se à margem a matéria entendida como causa do movimento –, do que, quiçá, é invisível, porém, quem sabe, dizível. Invisível porque somos capacitados para a leitura de “efeitos”, em geral, materialmente manifestados. Dizível como resultante da abstração, da experiência do pensar que é potente para, de olhos cerrados, perceber as “sutilezas” subjacentes, afastando a matéria, o corpo como sujeito atuante, como causa – vício da linguagem como fonte do raciocínio lógico –, e fazendo emergir uma noção de força diáfana, sem começo, sem fim, mas jungida à imanência. Não há “leis” a indicar sujeitos como causas, há um efetivar-se das forças, portanto.

Faz-se mister vislumbrar “todo acontecimento, todo movimento, todo devir como uma fixação de relações de grau e de força, como uma luta...” (Nachlass/FP, 9 [91], p. 318) para se compreender que o mundo é força agindo sobre força, em atuação preponderante, mas sem finalidade – inclinam-se ao limite da potência – e ação repelente, presente uma necessária relação agonística – expressa no combate entre forças por mais poder –, eterna, sem começo, sem fim, que adere ao tempo infinito. Em termos materiais – para que “enxerguemos” –, essa cosmovisão engendra e destrói – *ad aeternum* – configurações que o homem visualiza hodiernamente, mas que não enxergou um dia, e, talvez, não enxergará outro dia: “o fato de o mundo não dispor a se encaminhar para um estado duradouro é o único fato comprovado.” (Nachlass/FP, 10 [138], p. 442).

Em fragmento póstumo também de 1888, Nietzsche junte, ao que parece, para compor seu mundo, vontade de poder e eterno retorno do mesmo:

Se o mundo pode ser pensado como determinada grandeza de força e como determinado número de centros de força – e toda e qualquer outra representação permanece indeterminada e consequentemente inútil –, então se segue daí que ele tem de percorrer um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada possível combinação seria algum dia alcançada; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes. E como todas as combinações ainda efetivamente possíveis precisariam ter sido percorridas entre cada “combinação” e seu próximo “retorno” e como cada uma dessas combinações condiciona toda a sequência de combinações na mesma série, então estaria demonstrado, com isso, um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu de maneira infinitamente frequente e que joga o seu jogo ao *infinitum*. (Nachlass/FP, 14 [188], p. 338-339).

Parece crível extrair, da passagem, notas sobre a noção de eterno retorno do mesmo, em destaque, por ora, aquelas servientes à composição de uma cosmologia em Nietzsche. Diz-se isso porque, como se verá mais à frente, o pensamento do eterno retorno pode associar-se, utilizando-se de outra chave hermenêutica, a uma vertente prática. De forma mais detalhada, pensa-se poder compreender o pensamento do eterno retorno do mesmo em duas acepções: 1. Como noção que, juntada à de vontade de poder, constitui uma hipótese cosmológica; 2. Como experimento ético. Comece-se pelo primeiro ponto.

Um registro preludial ao trato da noção de eterno retorno talvez mostre-se fundamental. Pensa-se, como já registrado alhures, que as forças são finitas, mas em exercício permanente na circularidade do tempo – seu efetivar-se não é interrompido. A finitude existente, atrela-se, outrossim, às configurações – determinadas – plasmadas pelas forças em disputa em algum recorte do tempo. São as combinações que aceitam limitações de tempo, não o efetivar-se das forças. Ademais, importa reforçar a composição de sentidos dissonantes aos termos “forças” e “centros de força”. As primeiras, como sobredito, são finitas. Contudo, efetivam-se no máximo da potência em aderência permanente ao tempo – atuam na eternidade. Estes últimos, defluentes das forças em combate, são as configurações ou combinações que Nietzsche menciona no último aforismo citado: conhecem finitude e limitação de tempo, pensa-se. Dito de maneira diferente, o ágon das forças combatentes mantém-se no tempo e não as mesmas configurações ou combinações ou centros de força. Isso porque, deflui do embate sempre destruição e criação de provisórias combinações em “retorno eterno”.

O destruir e o criar só se mostram eternos na circularidade do tempo, quando não há, portanto, nem começo nem fim. Não há princípio, nem meta, não há reta com pontos de partida e chegada. O tempo infinito e as forças a ele aderentes, plasmam destruição e criação, afirmam, portanto, a eterna transitoriedade das configurações. Até esse ponto, as noções de eterno retorno do mesmo e de forças em relação agonística parecem aproximar-se da ideia de *Universo cíclico*,

concisamente esposada mais à frente. Isto é, a parecença repousa no advogar de movimentos máximos de contração e expansão, perdidos no tempo, que encetam e finalizam configurações, centros de força, *ad aeternum*.

Talvez o distanciamento entre as hipóteses – cosmologia em Nietzsche e *Universo cíclico* – tenha residência no “circuito de séries absolutamente idênticas”. No mesmo sentido de volta dos encadeamentos do idêntico, falam os animais de Zaratustra, que se ele “pudesse” falar, falaria: “eu retornarei, com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: – Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida.” (ZA, *O convallescente*, p. 212). Se se “isola” o “mesmo” do eterno retorno, chegar-se-á, após alguma suspeita, acredita-se, a pelo menos duas inferências antitéticas. O “mesmo” recebe, a uma, o sentido do “exatamente igual”, “perfeitamente igual”, idêntico; a duas, é crível emprestar-lhe, partindo de uma leitura hiperbólica da aposição do termo, a significação de similitude, parecença, mas não de identidade do “ser”. Esse movimento parece ser semelhante àquele que posta-se a perquirir o alcance da palavra que modifica o substantivo “retorno”. Isto implica na pergunta pelo que retorna, por óbvio. São as configurações – sem a exigência de identidade com outras já jogadas na efetividade – que retornam ou as combinações já vividas – portanto, já constituídas variadas vezes – que irão constituir-se novamente, novamente...? Numa vertente ética da doutrina do eterno retorno, ao que parece, essa discussão sobre sentidos contrários que podem recobrir o “mesmo” é inóxia – em verdade, como proposição ética, mostra-se essencial experimentar o eterno retorno de tudo idêntico²⁴. Entrementes, aqui, ao se analisar as implicações cosmológicas, os problemas parecem pulular. Isso porque, tanto os citados discursos de Zaratustra quanto o registrado fragmento póstumo 14 [188], do começo de 1888, parecem, num primeiro momento, dificultar a tomada de “margens de manobra” para uma leitura restritiva – ou ampliativa, quem sabe? – do eterno retorno das “coisas”. Isto é, tem-se uma impressão de que Zaratustra retornará para “novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas.” (ZA, *O convallescente*, p. 212).

Assim, nas bocas dos animais de Zaratustra, aparentemente, a doutrina do eterno retorno pugna pela repetição de tudo que já ocorreu no Universo, isto é, tudo que está acontecendo agora e tudo o que acontecerá para além do agora já ocorreu um ilimitado número de vezes, na mesma ordem, na mesma sequência, em jogo o reclame, por óbvio, do retorno das mesmas

²⁴ Em virtude dessa inferência, resolveu-se tratar a noção de eterno retorno do mesmo em duas acepções distintas, a partir de leituras que se aproximam e se afastam.

forças em comportamento, ao que parece, regular em algum ponto. As forças, nesse sentido, se exercem de maneira idêntica em determinado segmento do círculo.

Nos registros publicados, o pensamento do eterno retorno do mesmo aparece, pela primeira vez de forma mais “acabada”, em *A Gaia Ciência*, no aforismo 341. Ali, defende-se, há uma proposição prática da noção. Em seguida, na obra *Assim falou Zaratustra*, nos discursos *Da visão e enigma* e *O convalescente*, Nietzsche ressoa, de modo a descer a mais detalhes, a temática. Ademais, há uma breve menção da noção em *Além do bem e do mal* e em *Ecce Homo*. Em verdade, ao que parece, o filósofo alemão alocou o manejo da doutrina, de forma mais incisiva, na obra compilada e publicada *post mortem*, em fragmentos póstumos. Podem ser citados alguns de 1881: 11 [143], 11 [144], 11 [158], 11 [160], 11 [161], 11 [202] e 11 [203]. Essenciais, no mesmo passo, são os fragmentos 14 [148] e 14 [188], ambos de 1888.

Se Nietzsche afirma o retorno de tudo idêntico, infinitas vezes, argumenta, para tanto, um tempo infinito e forças finitas que engendram diferentes configurações apenas se comparadas com outras dispostas em outro ponto da circularidade. Se já estivemos aqui, e estaremos outras incontáveis vezes, faz-se mister inferir, de dentro dessa cosmologia dependente de tempo e forças, que o comportamento dessa última “grandeza” seja igual a si mesma em cada ponto isolado do “anel” e, outrossim, diferente nos demais pontos. Ou seja, imaginando que, se o “anel”, saindo do “ponto 1” para o “ponto 2”, gira “um grau” – para a esquerda ou para a direita, pouco importa aqui se o movimento é destro ou sinistro – haverá destruição e criação de centros de força, de combinações. Quando essa tira circular concluir o giro completo ao redor de seu eixo – o “circuito de 360 graus-pontos” –, voltarão as mesmas combinações que antes fizeram-se presentes no “ponto 2”. Pensar assim, com foco no recurso ao “tropo anelar”²⁵, exige, acredita-se, que as forças dispostas no “ponto 2” apresentem, eternamente, o mesmo comportamento, isto é, que as resultantes das forças em relação e as próprias forças sejam idênticas no ponto que serve à ilustração. O mesmo raciocínio – de identidade das forças em tensão e suas resultantes – deverá envolver todos os “360 graus-pontos” do “anel”: mas cada um, cada “grau-ponto”, apresentando comportamentos e combinações necessariamente diferentes daqueles evidenciados nos outros “graus-pontos”. Se as forças em relação destroem e plasmam, sem cessar, e, também sem interrupção, trazem na roda do tempo tudo como antes já se trouxe, é porque se crê em alguma regularidade no efetivar-se das forças, se crê numa origem absolutamente idêntica das coisas – percebida, ao menos, em

²⁵ Pede-se o sobrelevo do esforço explicativo, em que pese a pobreza da nota ilustrativa, da parca metáfora.

algum instante, nalgum “grau-ponto” do “anel”. Pensar assim, equivale a imaginar que nós mesmos somos materialmente eternos e idênticos a nós mesmos, ora “surgindo”, ora “desaparecendo”, mas sempre com espaço na circularidade. Pensar assim, por fim, tem como conclusão a crença em algo materialmente eterno, que existe por toda a eternidade: a destruição e criação dos mesmos centros de força, das mesmas configurações, seriam apenas variações desses mesmos centros eternos e idênticos a si mesmos.

Portanto, repita-se, não apenas em *Assim falou Zaratustra*, mas no fragmento 14 [188], acima reproduzido, podem ser encontrados alicerces para a construção de uma interpretação sobre o eterno retorno de tudo o que já foi e que voltará de modo idêntico, pensa-se. É uma via hermenêutica, uma morada interpretativa de alguns estudiosos do tema – nem mais, nem menos.

Interessa, contudo, aduzir que o fragmento póstumo 11 [202], também porque direcionado ao pensamento do eterno retorno e, conseqüentemente, à constituição de uma interpretação do mundo, merece destacado registro. Em especial, em razão de poder servir à composição e ao alcance do “mesmo”, de modo a concordar com a literalidade da volta de tudo idêntico – em similar sequência –, supostamente propalada por Zaratustra, ou modificar o limite do “mesmo”, emprestando um sentido diametralmente oposto. Nesse passo, Nietzsche escreve, em mais um movimento para aquilatar a noção de eterno retorno, que: “o tempo em que o todo exerce sua força é infinito; a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este momento um instante já expirou, ou seja, todos os desenvolvimentos possíveis já devem estar lá.” (Nachlass/FP, 11 [202]. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 02 jan. 2019, tradução nossa)²⁶. No final da mesma passagem, o filósofo indaga:

Pode haver algo semelhante em uma situação geral, por exemplo duas folhas? Eu duvido: isso pressuporia que elas [as folhas] tiveram uma origem absolutamente idêntica, e com isso nós teríamos que assumir que algo eterno existiu por toda a eternidade, apesar de todas as mudanças na origem e da criação de novas combinações - uma suposição impossível! (Nachlass/FP, 11 [202]. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 02 jan. 2019, tradução nossa)²⁷.

Porventura aqui possa residir alguma possibilidade de assunção interpretativa do “mesmo” que destoe severamente da gravada acima. Se se toma a “origem” como a resultante

²⁶ “Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein.”

²⁷ “Ob es in Einer Gesamtlage etwas Gleiches geben kann, z.B. zwei Blätter? Ich zweifle: es würde voraussetzen, daß sie eine absolut gleiche Entstehung hätten, und damit hätten wir anzunehmen, daß bis in alle Ewigkeit zurück etwas Gleiches bestanden habe, trotz aller Gesamtlagen-Veränderungen und Schaffung neuer Eigenschaften — eine unmögliche Annahme!”

das forças em tensão, em relação, talvez seja permitido dispor que a “absoluta identidade” da gênese teria alguma proximidade com a ideia de comportamento regular das forças e, por conseguinte, da composição de idênticos centros de força, conforme mencionado acima. O comportamento idêntico das forças, em algum instante cotejado, faz erigir o que se entende por regularidade capaz de plasmar os mesmos centros de força finitos, mas em eterno retorno, portanto. Nesse sentido, o “algo eterno” que “existiu por toda a eternidade” – uma suposição insustentável, defende Nietzsche, ao que parece – seria produto do comportamento regular das forças em relação, sempre que “observadas” no mesmo ponto do tempo. Em outras palavras, aqui o filósofo parece aduzir, posicionando-se de forma a contrariar o entendimento da volta de tudo idêntico e em perfeita sequência, que eterna é a mudança, eterno é o engendramento de sempre novas combinações, de outros centros de força, que eterna é também a destruição, que eterna é a transitoriedade, que eterno é o mundo, portanto. O “mesmo”, aqui, assume o sentido da eterna destruição e criação, e da finitude dos centros de força, do perecimento das combinações. O “mesmo”, aqui, parece ser o mundo, a totalidade do observável e do não observável, um espaço de forças colossal – porém finitas –, que se alimenta de si mesmo; nada duradouro; onde vige a transitoriedade. O mundo como processo sem repetição material do que foi. Contudo, o mundo como processo que repete, com exclusividade, o conflito, o combate, o jogo de forças relacionais.

Aparentemente, nesse fragmento 11 [202], o que sempre retorna é o movimento das forças, suas relações, suas lutas, seus combates, seu efetivar-se – repise-se. No limite, é o mundo, e nós também – porque somos mundo, centros de força criadores e resultantes do mundo – que voltamos sempre, que nunca saímos, enquanto fragmentos do grande plexo de forças, do mundo mesmo. Não saímos do mundo porque somos mundo. Estamos a ele atrelados, contudo não sem sofrer a ação de sempre renovados arranjos, pensa-se. Nessa linha hermenêutica, a doutrina do eterno retorno não aponta para a eterna volta de tudo idêntico *ad litteram* – não advoga a literalidade da volta do homem como homem e sua mesma idiossincrasia de outras incontáveis auroras e crepúsculos – mas o eterno retorno da força enquanto força – ou seu incessante efetivar-se, o próprio dinamismo –, e aqui há um outro sentido para o “mesmo”. A força se identifica como força sempre que em jogo na efetividade encontra-se seu próprio efetivar-se no limite. A identidade, aqui, vergasta o comportamento idêntico – o que chamou-se de regularidade – e abraça a atuação incessante, máxima e caótica. Aqui não há que se pensar em regularidade das forças relacionais: em verdade, a única nota jogada à previsão, ao padrão, é seu efetivar-se exaustivo – e não como efetivar-se. Ao supor um

Codex de leis naturais, seria forçoso considerar a causalidade como primeira “leitura” – acompanhando aqueles que a entendem como “texto” –, e, por conseguinte, compreender que todas as ocorrências do mundo – orgânicas ou inorgânicas – são resultantes das mencionadas leis uniformes, universais e imutáveis.

Ao que parece, para Nietzsche não existem leis na natureza, proposições prescritivas, regras direcionadas à imposição da regularidade, da conformidade do comportamento das forças em decorrência das “leis”:

Essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária [...] Isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder” [...] E que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (BM, § 22, p. 26-27, grifos no original).

Assim, parece possível dessumir que, para o filósofo alemão, na natureza não existem regras que fundamentem a impossibilidade de ocorrências irregulares dos fenômenos, nem forças que abonem as realizações das “leis”. Não existem, portanto, proposições universais, imutáveis e uniformes capazes de constranger as forças a um comportamento regular, ditado pela impossibilidade para a efetivação de outro modo. Não há, aparentemente, correlação entre “leis da natureza” e ocorrências naturais – o reconhecimento de nexos entre elas concede aberturas à defesa de nexos causais, do resgate da causalidade. A noção de vontade de poder, noutro giro, ao assentar a eterna constituição de provisórias hierarquias de poder, lança-se como estorvo à ideia de comportamento regular das forças. O mundo mesmo é essa maré, um contínuo movimento de baixa-mar à preia-mar, que sobe a determinada altura, que desce a determinada altura – porque as “águas”, irregulares, desformes, são limitadas –, mas eternamente capaz de arranjos e desarranjos, de alocações e realocações – nada “pré-ordenadas”, nada “pré-visíveis”, de todos os grãos de areia de sua praia – uma eterna repetição da passagem, da transitoriedade.

Faz-se mister aduzir que estamos presos ao mundo, somos mundo, somos parte de toda a economia das forças. Tão só. E esta também é apenas uma via hermenêutica, uma morada

interpretativa. Apenas com o desiderato de facilitar a explanação, toma-se a liberdade de apô-la o nome de “eterno retorno do mundo”.

Ao se escolher o primeiro caminho, se empresto ao “mesmo” o sentido da eterna volta do idêntico, parece que sou forçado a inferir que não apenas algo, mas tudo exatamente como é, é eterno e existe por toda a eternidade, apenas variando entre a aparição e a desapareição à medida que o “anel” é girado sobre seu próprio eixo. No limite, trata-se de um óbice à mudança, à transitoriedade: o possível movimento de surgir-ressurgir da mesma forma e na mesma sequência é um aceno à “imortalidade da alma – ideia que não escapou da crítica do próprio Nietzsche, como já registrado no primeiro capítulo deste trabalho: “as almas são tão mortais quanto os corpos.” (ZA, *O convallescente*, p. 212). Outrossim, entender a volta de tudo idêntico, na mesma sequência e ordem, porventura se revele como um alçamento à negação do mundo enquanto colossal continente de arranjos transitórios. Noutro trilho, se acredito que o “mesmo” não se confunde com o engendramento de idênticos centros de força, concluo que eterna é a atuação das forças – e nós também, mas, advirta-se, enquanto fragmentos do mundo, parte do conglomerado de forças em tensão. As próprias forças, em seu eterno efetivar-se, recusam a regularidade, sempre dando azo a novas e diferentes combinações.

Confessa-se, aqui, a assunção da segunda trilha interpretativa para a constituição cosmológica. Não como resultante de uma dificuldade comprobatória imposta pela primeira linha hermenêutica. Não se busca, aqui, em franco exercício da experimentação do pensamento, a relação entre filosofia e comprovação fática. Não é isso. Em verdade, se se atém às probabilidades do “acerto” da volta de tudo idêntico e em perfeita sequência, não se chega a um termo. Seria crível advogar que qualquer tentativa de se apegar à necessidade de “verdade científica” da hipótese mencionada é oca. Isso porque, se tudo se destrói e, nalgum ponto, tudo volta como antes, pode-se asseverar que é inverificável a repetição em virtude da própria destruição de tudo. Em verdade, aquilo que pode ser verificado, provado, não se mostra como requisito para a adoção de qualquer das duas “leituras”. A fuga da primeira linha, da primeira leitura cosmológica sobre o eterno retorno, repousa na necessária aceitação da eternidade das combinações, ideia que é forçosamente assumida quando se avoca o entendimento de que tudo idêntico e em perfeita sequência retorna eternamente. Talvez seja despiciendo registrar a conformação do programa nietzschiano à ideia de transitoriedade, inoculada na própria noção de vir-a-ser, narrada alhures. Outrossim, não se conclui pelo desapego à intransitoriedade exclusivamente como movimento para a manutenção de alguma coerência no pensamento de Nietzsche: no limite, isso – a clausura da coerência do pensamento durante toda a vida do

pensador –, seria defender a própria intransitoriedade que almeja-se conservar à margem. A mudança de direção, inclusive no bojo de um programa filosófico, revela um traço do que somos, não depõe contra o filósofo, tampouco contra sua filosofia. Assim, se se crê no vir-a-ser, fechando as portas ao ser, por ora se acredita que as combinações ou configurações vêm-a-ser e que, outrossim, não voltam a ser exatamente como antes.

Mesmo assim, pensa-se ser possível uma harmônica convivência entre as duas interpretações sobre o “mesmo”. Como? A uma, relacionando-se, pensa-se, a ideia de “eterno retorno do mundo”²⁸ à composição de uma cosmologia em Nietzsche; a duas, fazendo-se aderir a ideia do “mesmo”, enquanto encadeado retorno de tudo idêntico, a uma proposição – ou provocação – ética.

Nesta acepção ética do eterno retorno, mostra-se fundamental o registro, em totalidade, do famígero aforismo 341, de *A Gaia Ciência*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (GC, § 341, p. 205).

Aqui, nesta passagem, porventura o leitor seja convidado a, imaginando a iminência do termo de sua vida no exato instante em que lê o texto, pensar sobre o eterno retorno do mesmo, pela volta de tudo novamente, na mesma sequência e ordem. Trata-se de mais um experimento do pensamento, vertido à vida prática. Assim sendo, parece curial projetar a volta de tudo não-novo com o fito de forçar o manejo da benção ou da maldição sobre a própria vida. A vida pode ser um demônio – a representação não se contenta em ser simples porta-voz –, um “ser” divino de menor envergadura, subordinado, inferior, de segunda ordem, não supremo. Ou, noutra dimensão, um Deus, uma manifestação súpera, a própria excelência.

²⁸ Nome dado à segunda trilha hermenêutica.

O horror ou o louvor, advindo do experimento, também tem o condão, por óbvio, de convidar para a reflexão sobre a própria vida que ainda se faz. O peso do *maior dos pesos* – em itálico o título do aforismo – é mais aproximado, pensa-se, a um critério do agir do que a um fardo sobre o agir. Um crivo que, aparentemente, poderá acompanhar todos os tenteadores da problemática. Mas o fardo não desaparece: o peso faz-se mesmo essencial para a composição do critério: porventura prova disso seja Zaratustra, *o convalescente* ainda na incapacidade de ensinar o eterno retorno do mesmo. Cabe aos seus animais, por ora, falar o que Zaratustra falaria. Isso porque, na cena daquele que ama a vida, tratar o porta-voz do pensamento abismal como um Deus, entender a vida como manifestação súpera, ter na boca o louvor, exige a contracena, por conseguinte, do querer a repetição, em semelhante sequência e ordem, de todas as coisas vividas, incluindo, assim, o que se escolheu viver e foi motivo de júbilo, bem como aceitar – ou amar – viver, novamente, tudo aquilo que seria capaz de motivar as mencionadas maldições. E o peso pesa também sobre o outro, sobre aquele que, na iminência da morte²⁹, “escolhe” não ter que viver novamente: mas, aqui, o peso esmaga e o tenteador sucumbe. Em qualquer dos casos, o eterno retorno do mesmo como provocação ética, como algum critério para o agir, apresenta energia suficiente, acredita-se, para iluminar os ductos da transitoriedade, do vir-a-ser, aclarando, bem assim, vias que levam às múltiplas possibilidades de determinação. Em outras palavras, parte-se, ao que parece, de uma possível provocação ética calcada na volta do mesmo idêntico e sequencial e pode-se chegar, sem descurar do fardo que se carrega no trajeto, a *tornar-se o que se é* – talvez um fragmento necessário da via nietzschiana para o louvor da vida – e, assim, poder ansiar pelo eterno retorno do que se é, ou seja, ter em si o querer algo sabendo que ele, em experimento, retornará sem cessar, isto é, querer algo implicaria querer também o retorno de algo, sempre.

Contudo, como sobredito, o louvor da vida, o “desejar nada além dessa última”, implica a aceitação da renovação de todos os instantes – quer sejam dignos de bênçãos ou de maldições. Trata-se, ao que parece, do dionisiaco dizer-sim à vida. Alguma vivificação do *amor fati*, da capacidade de incondicional aceitação de todas as coisas insertas na circularidade do tempo: da aptidão para amar tudo o que já passou e não poderia ser inscrito de outra maneira, da disposição para amar todo o porvir e da vocação para amar o instante. Um chamado para amar aquilo que é necessário, que resulta das forças em relação, para amar aquilo que constrói, para amar aquilo que destrói. O “estar dionisiacamente diante da existência”, afirmando a totalidade do existente,

²⁹ Talvez uma interessante sugestão para a leitura do aforismo esteja aqui e no *caput* do parágrafo. Esta e aquela que apontam para o leitor que sente ou imagina a proximidade da morte.

sem adição, sem subtração, com alegria, é dizer-sim à vida. O necessário inter-relacionamento entre *amor fati* e eterno retorno é vislumbrado no fragmento póstumo 16 [32], de 1888:

Tal filosofia experimental, como a vivo, antecipa à guisa de ensaio a possibilidade do nilismo fundamental: sem que se estivesse dizendo, com isso, que ela permaneceria parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não. Ao contrário, ela quer muito mais atravessar – até um dizer sim dionisiaco ao mundo, tal como ele é, sem subtração, exceção e escolha –, ela quer o eterno movimento circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica dos nós. Estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: encontrar-se dionisiacamente postado em relação à existência –: minha fórmula para isso é *amor fati*... (Nachlass/FP, 16 [32], p. 441).

Amor fati é fórmula para aceitação da totalidade da existência também como necessário. Mas mais, também como desejável. Desejar o absoluto da efetividade em suas múltiplas configurações não como objetivos, finais, metas. Não amar tudo o que foi e é como escada, como requisito, como condição para o que será, “mas em virtude deles mesmos, como os lados mais poderosos, mais fecundos, mais verdadeiros da existência.” (Nachlass/FP, 16 [32], p. 441). Um chamado para sempre dizer-sim ao mundo – e a Si-mesmo –, tal como ele é. *Amor fati*, amor ao destino, amor ao retorno de tudo.

O eterno retorno do mesmo só se perfaz, como provocação ética, na aderência do *amor fati*, pensa-se. Nossas experiências, nossa aventura na história, pautando-se a ação pelo experimento da volta eterna de tudo – querer agir e querer o retorno do já atuado – revelará, ao fim e ao cabo, os sabores e dissabores auferidos, os prazeres e desprazeres experimentados – as resistências transpostas ou não superadas –, as bênçãos e maldições, o desejável e o indesejável, o Sim e o Não... Amar a vida, aceitar a totalidade da existência, reclama o pressuposto do desejo de todo Sim e de todo Não e suas inúmeras reproduções. No limite, tratar-se-á de contemplar todo Não como desejado partícipe do grande-Sim, de afirmar a vida como ela é: uma desmedida abundância de resistências – superáveis e insuperáveis. Desse modo, o eterno retorno do mesmo sai a passeio, pelo caminho da vida, não sem atar as suas mãos às do *amor fati*, ambos enamorados de toda aurora, de todo crepúsculo, de toda dança, de todo tropeçamento. Inseparáveis no grande percurso, alegre e cíclico, da vida. Entrementes, *amor fati* não incita resignação, apatia, submissão paciente aos sofrimentos da vida. Talvez porque o experimento do retorno de tudo idêntico, em perfeita sequência e ordem, é já um código, uma admoestação que intenta compor um quadro de variadas possibilidades para o agir – a partir do desafio de viver limitado às voltas do mesmo –, que revela-se como ensaio capaz de engendrar uma contrariedade à aceitação indiferente, apática, impassível de tudo.

E, então, dizem os animais o que por Zaratustra poderia ser dito, “agora morro e desapareço [...] retornarei para esta mesma e idêntica vida.” (ZA, *O convalescente*, p. 212). Ao que parece, não se morre para viver com Deus, para o paraíso propalado pelo cristianismo. A “transcendência” advogada é terrena e se perfaz no eterno retorno para este mesmo mundo. É-se mundo. Zaratustra – ou em boa parte seus animais – ensina(m), com a doutrina do eterno retorno do mesmo, também um movimento para a transvaloração de todos os valores: porventura mais uma incitação ao redirecionamento do amor à Terra.

Mais algumas notas acerca da noção de força talvez sejam relevantes. Isso porque, entende-se, o filósofo alemão parece ter deixado uma importante incisura que convida – talvez desafia – o exegeta a intentar o preenchimento de algumas extensões. Nesse sentido, porventura seja interessante iniciar o esforço asseverando que o programa nietzschiano dialogou, frequentemente, com as concepções científicas epocais. As críticas à não problematização do valor da verdade, as diatribes ao emprego das ideias de causalidade, leis da natureza e a adoção dessas “leituras” como “texto”, por partes dos físicos – daqueles que se inclinaram à “explicação” do mundo –, talvez militem a corroborar o quanto dito nas linhas proximamente anteriores. Suas pretensões à verdade objetiva, que desconsideraram as “leituras” defluentes das vontades de poder perspectivistas, são intensamente inseridas nos agravos de Nietzsche. O filósofo parece compreender a vida como critério para a composição da verdade. Nesse passo, nega a objetividade e a universalidade do conhecimento e, no mesmo movimento, afirma uma noção de verdade atrelada à vida enquanto vontade de poder, que arrasta o homem à composição de metáforas, transposições, para a constituição de verdades.

Porventura as conversas travadas entre Nietzsche e a doutrina científica de seu tempo não tenham resultado, exclusivamente, nas críticas acerbadas empreendidas pelo filósofo. É possível que o pensador tenha se servido de leituras insertas nos ramos da física, matemática, biologia, química, para auxiliar suas reflexões sobre o mundo, acerca da vida, do homem, da moral. Especialmente sobre o eterno retorno, Wolfgang Müller-Lauter escreve: “o filósofo procurou fundamentar teoricamente sua doutrina num número nada pequeno de anotações que a *Gross-Oktav-Ausgabe* publicou sobretudo nos volumes XII e XVI.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 262). A discussão acerca de buscas por fundamentação arrimada em provas científico-naturais – eventualmente engendradas por Nietzsche – com o intento de alicerçar cientificamente a doutrina do eterno retorno do mesmo, leva Oskar Becker, citado por Müller-Lauter, a criticar aqueles que duvidam

Que o próprio Nietzsche tenha levado inteiramente a sério sua doutrina, no sentido de uma doutrina comprovável. Entretanto, é preciso fazer menção ao conhecido fato biográfico de que, em 1881, para a fundamentação científica de sua doutrina, ele concebeu o plano de estudar matemática e física por dez anos. (BECKER *apud* MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 263).

Para Becker, portanto, não existem incertezas sobre os tentames comprobatórios de Nietzsche. Discorda-se. Isso porque, ao que parece, mostra-se essencial apartar alguma tentativa de assentar inferências que concordem – ou não – com as ditas leituras científicas do desiderato de “comprovação” científica, pensa-se. Compreender que Nietzsche esforçou-se para comprovar seu pensamento abismal teria como consequência a crença no apego do filósofo àquilo que Müller-Lauter chama de “velha verdade”, uma pretensão ao absoluto que constitui a verdade objetiva, composta aqui de “leis naturais” uniformes, universais e imutáveis, como causas dos fenômenos. Müller-Lauter tenta refutar Oskar Becker citando o final do aforismo 22, de *Além do bem e do mal* – novamente reproduzido:

Esse mundo [...] tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente a leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (BM, § 22, p. 27, grifo no original).

Sendo uma interpretação, um mundo, uma leitura de Nietzsche, afirma Müller-Lauter que, nessa frase, posicionada no final do parágrafo:

Valida-se o perspectivismo fundamental da “nova verdade” compreendido na constante mudança. Com ele, Nietzsche vai também além do que Becker chama de “lei do acaso”. Sem dúvida, a “nova verdade” se nos desvelou em sua ambiguidade insuprimível. Justamente a partir dela temos de levar em conta que *toda posição* (inclusive a da física da probabilidade e a da mecânica da força) tem de *abandonar* sua pretensão ao absoluto *simultaneamente* à sua posição. Becker, orientando-se ainda pela “velha verdade”, detém-se apenas na posição absoluta. Por não coadunar com a sua concepção, omite a última frase do aforismo. Pois nela está em jogo a possibilidade de abandono. (Müller-Lauter, 2009, p. 273-274, grifos no original).

Nesse trilha, entende-se que Nietzsche não rechaça um espaço de interlocução, não abandona uma reflexão filosófica que dialogue com outras “leituras”, inclusive aquelas participantes do plexo de “ciências naturais”³⁰. Tal inferência não faculta ao exegeta crer numa “vontade de comprovação” da doutrina do eterno retorno adstrita ao pensador alemão. O trato das concepções da ciência de sua época desemboca, em virtude de avaliações arrimadas no

³⁰ Heidegger, citado por Müller-Lauter, afirma que “Nietzsche teria até mesmo antecipado alguns pensamentos da física atual.” (HEIDEGGER *apud* MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 263).

perspectivismo, em concordâncias ou discordâncias que dispensam qualquer necessidade comprobatória, pensa-se.

Assim, também com o espírito despido de exigência de prova, empreende-se, nas linhas que se seguem, um esforço para compor uma perspectiva, uma “leitura” sobre as forças relacionais – já tratadas acima – que se serve de um diálogo com outras “leituras” impressas, especialmente, pela física teórica. Deseja-se, nesse sentido, ilustrar uma “descrição” – dentre infinitas –, pondo-se à margem qualquer inclinação ao desiderato de “explicação”. É certo, outrossim, que Nietzsche não enceta distinções, quando pensa a noção de vontade de poder, entre o que se entende por orgânico e inorgânico, físico e psíquico. Nesse passo, como já foi dito, todo efetivar-se, orgânico ou inorgânico, obedece à lógica da vontade de poder, sujeita-se à relação marcada pela força que se exerce sobre outra força para dominar, expandir-se, subjugar – todo acontecer do mundo é um subjugar e assenhorear-se:

O “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos um *progressus* lógico em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. (GM, *Segunda dissertação* – “*Culpa*”, “*má consciência*” e coisas afins, § 12, p. 61, grifos no original).

Alguma análise e conseguinte “leitura” do comportamento das forças numa dimensão orgânica não significa a desconsideração desse mesmo exercer-se em plano inorgânico. No limite, trata-se de um “isolamento” para o experimento do pensamento, cuida-se tão só da efetivação de uma “má-compreensão” dialogal, tributária da junção de avaliações que permitem, acredita-se, algum entrecruzamento.

Porventura, relacionando, pondo lado a lado, a noção de força em Nietzsche e a descrição constituída pela física hodierna, seja possível experimentar um sentido de *quantum* de poder atado às quatro forças fundamentais descritas contemporaneamente por esse campo da ciência: 1. A força eletromagnética; 2. A força nuclear forte; 3. A força nuclear fraca; 4. A força gravitacional. Nesse passo, pode-se entender a força – eletromagnética, nuclear forte, nuclear fraca ou gravitacional –, segundo esse braço da ciência, como grandeza que atravessa interações entre partículas e que, por isso, está em dinâmica relação com fenômenos físicos, químicos e biológicos. Tem caráter necessariamente não estacionário, porque em contínuo jogo de tensão com outros *quanta* dinâmicos, com outras forças, ora estrangendo-as, ora impotente para repulsar a coerção. Outrossim, estando uma força em constante interação com outras

forças, é prescindível, aqui, entendê-la como uma espécie de “uno”, de princípio, de força inicial criadora. Há forças, repise-se.

Nesse trilho, determinadas notas acerca de algum espaço da produção científica e sua conseguinte construção de hipóteses cosmológicas mostram-se necessárias ao registro. Isso porque, acredita-se ser possível perquirir se, de alguma forma, existem – para a construção de “nossa descrição” – imbricações entre uma hipótese cosmológica em Nietzsche e contemporâneas leituras científico-cosmológicas.

Relatividade geral e física quântica andam em paralelo sem, contudo, inter cruzarem-se: ou seja, não há um conjunto teórico, formado pelos dois ramos, que descreva, de maneira unificada, as interações “elementares”. À medida que a teoria geral da relatividade ocupa-se da descrição de fenômenos atrelados a objetos grandes e pesados (estrelas e galáxias, por exemplo), a mecânica quântica repousa sua análise sobre fenômenos em escala subatômica. Vê-se a aplicação das teorias inerentes aos dois ramos da física adstritas a duas escalas, portanto: uma macro, outra microscópica.

A teoria da relatividade geral, como dito, se ocupa do reino dos objetos muito grandes. Há uma descrição do Universo em larga escala. Na relatividade geral de Albert Einstein – talvez a teoria da gravitação mais aceita hoje pelos físicos – explica-se a gravidade como uma deformação no espaço-tempo. Pode-se entender a ação gravitacional assim descrita com um recurso imagético: pensa-se numa cama com colchão bastante macio – uma estrutura uniforme para a teoria –, onde colocadas nove bolas (oito de beisebol e uma de basquete). A esfera cuja massa é maior – a bola de basquete, portanto –, produzirá um rebaixamento, uma dobra, uma curvatura esticada na superfície capaz de atrair as outras oito bolas de beisebol. A força gravitacional assim descrita, dirá que a Terra mantém-se em órbita em relação ao Sol porque nosso planeta segue as curvas e contornos que o Sol cria na estrutura espacial. Quanto mais massa, mais distorção da “superfície” e mais atração. A mesma lógica serve a uma descrição dos buracos negros, quando se tem um corpo supermassivo que exaspera a deformação e atrai tudo para si.

A mecânica quântica, a seu turno, labora operando no reino microscópico. A descrição do átomo é feita pela compreensão de um núcleo, formado por partículas de prótons e nêutrons, com elétrons orbitando ao seu redor. Os prótons e nêutrons, núcleo do átomo, são compostos, por sua vez, de matéria ainda menor, os quarks. Referido modelo quântico descreve, satisfatoriamente – para os físicos –, a interação entre três forças da natureza: 1. A

eletromagnética; 2. A nuclear forte; e 3. A nuclear fraca. Fica de fora, aqui, a força gravitacional. Para essa “leitura”, a força eletromagnética produz luz, eletricidade e atração magnética. A força nuclear forte funciona como uma supercola que contém o núcleo de todo átomo, mantendo prótons e nêutrons unidos neste centro. A força nuclear fraca engendra a transformação de nêutrons em prótons, emitindo radiação nesse processo. Outrossim, a mecânica quântica descreve a estrutura do espaço de forma diametralmente oposta à retratada pela teoria da relatividade geral. Isso porque, ao invés de uniforme como proclama a teoria da relatividade geral, a estrutura do espaço, para a mecânica quântica, é irregular e caótica. Fala-se num mundo de probabilidades, sem padrão, ou mesmo onde o padrão é o caos. Afastam-se dessa descrição quântica aquelas concepções construídas a partir da crença em uniformes “leis da natureza”, portanto.

Para os físicos teóricos, todo acontecer no Universo, desde a divisão de um átomo até o nascimento de uma estrela, é resultante da interação entre as quatro forças mencionadas. Se assim pensam, entendem que esse exercício mútuo entre as forças deve ser capaz de ser descrito por uma teoria única, uma fórmula mestra, uma *master key*, que narre as ações entre as forças. Outrossim, há um entrave importante que inclina os estudiosos à construção de uma *teoria de tudo*: uma resistência à conciliação entre teoria da relatividade geral – que descreve a força gravitacional, a força mais conhecida – e teorias da mecânica quântica – que se debruçam sobre as outras três forças. Porventura uma delas seja reverberada na leitura dos buracos negros. Isso porque, nessa análise, há a profusão de corpos minúsculos (inclinados à análise da mecânica quântica), porém demasiadamente pesados (satisfatoriamente descritos pela teoria de relatividade geral), em relação constante. Dizem, os cientistas, que a tentativa de miscelânea teórica mostrou-se desastrosa.

O ensaio de descrição unificada da interação entre as quatro forças – *the attempt to unification* –, foi uma experimentação malograda do próprio Albert Einstein. Contudo, no último quarto do século passado, ganhou força uma teoria adstrita à mecânica quântica – mas que não escapa do campo especulativo – candidata a demonstrar probabilidade de unificação descritiva da relação entre as quatro forças elementares. A referência a que se faz é à teoria das cordas ou *string theory*. Isso porque, tenciona incluir a força gravitacional no mesmo âmbito dos campos de forças, ou seja, busca-se descrever um provável comportamento da força gravitacional em escala subatômica. Como almejam tal descrição?

A teoria das cordas proclama que tudo no Universo, todas as forças “e” toda a matéria são composições de um “único” ingrediente: minúsculos *filamentos vibrantes de energia*,

apelidados de cordas, que vibram de forma heterogênea e representam diferentes formas de partículas elementares. Fala-se, em tom poético, de uma sinfonia cósmica, como se cada corda (filamento vibrante) de um violino, ao vibrar, constituísse uma nota distinta (partícula). Trabalha-se com a inobservância da corda, dada sua provável diminuta extensão. Em outras palavras, a teoria das cordas aduz que no âmago de cada espaço de matéria está um filamento minúsculo e vibrante de energia – que estica-se e contrai-se. Uma possibilidade para a possibilidade de uma teoria de tudo se revela na descrição de partículas capazes de transmitir gravidade e, assim, trazer a força gravitacional para o âmbito subatômico, onde já figuram as outras três forças. Essa partícula carrega o nome de gráviton. Em testes realizados em aceleradores de partículas, com o fito de forçar o choque entre átomos, não se vislumbrou a presença do gráviton.

Descrevemos quatro dimensões, três espaciais – comprimento, largura e altura – e uma temporal – o tempo. Assevera Elcio Abdalla, do Instituto de Física, da Universidade de São Paulo, que: “para que a teoria das cordas funcione *explicando* a existência de todas as partículas e forças, é preciso aceitar mais dimensões do que aquelas que conhecemos.” (ABDALLA, 2005, p. 151, grifei). A quantização da teoria apenas foi possível em dez dimensões – um Universo multidimensional –, seis para além das quatro já conhecidas. Essas seis dimensões não são observáveis. Se de fato existem, “devem ser muito pequenas, tão pequenas que, efetivamente, nosso Universo parece quadridimensional. Dizemos que as dimensões extras estão compactificadas.” (ABDALLA, 2005, p. 151).

Cinco subteorias foram propostas a partir da primeva teoria das cordas. No final da década de noventa, Edward Witten, matemático e físico teórico norte-americano, *unificou a tentativa de unificação*. Ou seja, mencionou que as cinco subteorias eram formas diferentes de enxergar o mesmo ponto e a teoria das cordas ganhou outro nome após a junção das cinco: a teoria “M”. Ademais, ampliou as dimensões, entendendo pela existência de onze. Esta décima primeira dimensão de Witten deu azo a uma hipótese de multiverso.

Novos modelos científico-cosmológicos receberam inspiração da teoria das cordas. Eles partem para a exploração das onze dimensões anunciadas:

O quadro dessa nova forma de entender a estrutura e evolução do Universo, conhecida também como *cosmologia de branas*, caracteriza-se por estarmos vivendo em uma fatia (uma membrana) de um espaço-tempo com dimensões extras. Somente a gravidade, sendo mediada por cordas fechadas que não possuem pontos extremos fixos nessa membrana, pode viajar através dessas dimensões extras. Portanto, apenas utilizando sinais gravitacionais podemos

perceber a existência de tais dimensões. (ABDALLA, 2005, p. 153, grifos no original).

Outro recurso imagético porventura se mostre interessante. Compreender o modelo cosmológico de branas pode ser menos árduo se imaginarmos o multiverso como um pão de forma e as membranas ou branas como cortes feitos no pão – e que representa ou “sedia” um Universo – sem, contudo, afastarmos completamente cada fatia da sua porção vizinha. As cordas abertas são como manteiga a aderir ao pão, ou melhor, à membrana. Noutra banda, as cordas fechadas, os grávitons, como se fossem pitadas de orégano, escorrem facilmente pelas outras fatias, pelas branas. Outrossim, a teoria defende que cada brana se arranja com suas próprias “leis” ditadas pelas cordas que estão nela ancoradas.

Como já adiantado, as cordas podem ser abertas ou fechadas. Todas as interações, excluindo a força gravitacional, são do tipo cordas abertas. Ou seja, as cordas abertas representam as forças eletromagnética, nuclear forte e nuclear fraca. Como sobredito, a teoria descreve dimensões compactadas e não compactadas, cabendo às primeiras as seis “dimensões incertas” e, às últimas, as “dimensões familiares” (altura, largura, comprimento e tempo). Os pontos extremos das cordas abertas “ficam confinados às dimensões não compactas, ou seja, ao nosso Universo observável.” (ABDALLA, 2005, p. 151). No grupo das cordas fechadas está o gráviton. Com laços fechados, não há ponta para amarrar, então os grávitons estão livres para escapar dentro das outras dimensões, diluindo a força da gravidade e fazendo-a parecer mais fraca do que as outras forças: é como se, ao jogarmos uma generosa porção de orégano sobre as fatias, nenhuma delas concentrasse seu gosto marcante. Isso sugere, para os físicos, que, se vivemos numa membrana e há Universos paralelos em outras membranas perto de nós, podemos um dia percebê-los através da gravidade. Ou seja, para a teoria das cordas, a gravidade seria obtida pela troca de cordas fechadas que moram nas dez dimensões: “as cordas fechadas continuam livres para viajarem em todas as dimensões extras.” (ABDALLA, 2005, p. 151).

Noutro passo, a teoria das cordas sugere que o Universo sempre existiu, contrariando a teoria do *Big Bang*. Esse não foi um acontecimento especial: Universos paralelos colidiram várias vezes no passado e colidirão:

Atualmente, alguns cientistas acreditam na ideia de que o *big bang* seja uma manifestação da colisão de branas. Desta maneira, o *big bang* está longe de ser único. Os *big bangs* são somente um produto dos ciclos sem fim dentro do cosmos. Eles aconteceram antes, e acontecerão de novo. (ABDALLA, 2005, p. 154).

Paul Steinhardt, físico teórico norte-americano, e Neil Turok, físico teórico sul-africano, escorados na teoria das cordas, propuseram um modelo de *Universo cíclico*. Este baseia-se numa sequência infinita de colisão de branas:

Neste cenário, o espaço e o tempo sempre existiram. O *big bang* não é o começo do tempo, é somente uma ponte a uma era anterior de contração. O Universo sofre uma sequência interminável de ciclos nos quais ele se contrai em um *big crunch* [grande crise, literalmente] e reemerge em um *big bang* de expansão, com trilhões de anos de evolução. (ABDALLA, 2005, p. 154).

O movimento de transição do *big crunch* – contração – ao *big bang* – expansão – engendra “os Universos”. Há um ciclo eterno de destruição e criação, portanto.

Os teóricos da teoria das cordas afirmam que as diferentes formas com que as cordas vibram dão às partículas propriedades excepcionais, assim como massa e carga. Ou seja, a única diferença, para os cientistas, entre mim – Álvaro – e outros corpos, é a forma como as cordas vibram, é o modo como as forças se comportam. Com isso, entende-se ser possível inferir que os filamentos vibrantes de energia, sendo crível uma aparência com a noção nietzschiana de *quanta* dinâmicos, atravessam tudo o que descrevemos ou imaginamos descrever. É acreditável experimentar que, em ambas as descrições, a inferência anota que tudo é, pois, força em relação com força. O diferencial, ao que parece, reside tão somente no comportamento das forças, repise-se. Comportamento que, como dito, engendra uma eterna criação e destruição do mundo. Comportamento que, como já adiantado, é imprevisível, não pode ser adiantado, esperado, em função de sua irregularidade. No mundo vige o caos, afirmam os estudiosos da teoria das cordas.

Repise-se que, em que pese a “elegância” do arranjo matemático percebida pelos físicos, em foco a teoria das cordas, não existem resultados experimentais que indiquem a “firmeza científica” da teoria. Aqui se está, portanto, no campo especulativo. Fato é que críticos da teoria afirmam que tal arranjo teórico não “supera” um sistema filosófico. Isso porque “é importante ter em mente que a teoria de cordas com todas suas consequências bizarras, está baseada mais no pensamento que no experimento.” (ABDALLA, 2005, p. 155). Talvez “apenas” no pensamento.

Repita-se: não se registra, neste trabalho, o intento de advogar a existência de indícios ou mesmo “evidências” da “verdade” atrelada à noção de mundo epigrafada. Dito de outra forma, não se almeja inserir “uma cosmologia em Nietzsche” no rol das pretensões à “velha verdade”. Outrossim, pensa-se, o próprio filósofo não ansiou – pelas razões já expostas – assumir tal empresa. Tampouco há o impulso de contribuir com a assertiva de Heidegger,

quando registra que “Nietzsche teria até mesmo antecipado alguns pensamentos da física atual.” (HEIDEGGER *apud* MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 263).

O recurso dialógico, o entrelaçamento, tem suas razões. Estas são formadas a partir de pontos de interseção entre as descrições. Há, pelo menos, três semelhanças fundamentais, entende-se. Para enxergá-las, mostra-se interessante, num primeiro movimento, compreender que no âmago da teoria das cordas residem o sobrelevo do cenário constituído por forças relacionais e algum abandono do átomo, da matéria, como sujeito atuante e princípio descritivo. O comportamento das forças em relação ou, de outra forma, das cordas que vibram – o efetivar-se das forças, no limite –, compõem os cernes dessas “leituras” do mundo. Outrossim, em ambas as hipóteses, há renúncias à compreensão de que as forças atuam regularmente, previsivelmente, a partir de padrões lidos em um *Codex* que informam “leis da natureza”, afinal: “toda a complexidade que vemos no mundo pode surgir do *acaso*, conforme previsto pela teoria quântica.” (ABDALLA, 2005, p. 148, grifei). Vige o caos. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve:

A ordem astral em que vivemos é uma exceção [...] O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos [...] Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. (GC, § 109, p. 126-127).

Aparentemente, semelhante registro pode ser encontrado em fragmento póstumo do outono de 1887:

Do fato de que algo acontece regularmente e acontece de modo calculável só se obtém o fato de que ele acontece necessariamente. Que um *quantum* de força se defina e se comporte em cada caso determinado de uma única maneira não o transforma em uma “vontade desprovida de liberdade”. A “necessidade mecânica” não é nenhum estado de fato: nós é que a inserimos interpretativamente pela primeira vez no acontecimento. Nós interpretamos a formulabilidade do acontecimento como consequência de uma necessidade que vigora sobre o acontecimento. Mas do fato de que faço algo determinado não se segue de maneira alguma que eu o faço obrigatoriamente. (Nachlass/FP, 9 [91], p. 316-317).

Nesse sentido, as forças, que se efetivam em máxima potência, jogam com a não-linearidade, com a multiplicidade, com a álea, com a desordem, com a irregularidade. Por fim, para concluir a composição do quadro de semelhanças, importa aduzir que as noções de

universos cíclicos e eterno retorno do mundo, alocadas na teoria das cordas e na “cosmologia em Nietzsche”, respectivamente, revelam um interessante ponto de cruzamento: a eterna transitoriedade das configurações plasmadas pelas forças em disputa.

O diálogo – entre uma cosmologia arrimada na filosofia de Nietzsche e a concepção de mundo constituída pela teoria das cordas – talvez revele, simplesmente, um interessante recurso ilustrativo, um reforço imagético porventura capaz de emprestar mais cores a uma “leitura”, a um quadro desenhado por “nós”, que representa, tão somente, as impressões do seu aquarelista. Ademais, como é cediço, este é um “revestimento de uma superfície com matéria corante” e, como tal, ladeia outros tantos que compõem alguma galeria, que sabe haver outras infinitas exposições e coloridos, e que, por fim, anseia por um sem-número de interpretações sobre o mesmo.

Acredita-se que é o quanto basta para a “composição” de uma cosmologia em Nietzsche. Composição de uma hipótese cosmológica porque, ao que parece, assentou-se tijolos onde antes, acredita-se, havia espaço desocupado – pelo marrão da “má compreensão” ou da incompreensão, não se sabe. Nietzsche, aparentemente coerente com sua filosofia, não cerra todas as extensões indefinidas, todos os vazios quiçá existentes nas noções registradas. Seja como for, assumindo-se os riscos do derruimento do prédio, do (des)acerto da interpretação que não se contenta em si mesma, da falta de prumo – uma leitura que anseia mesmo a “composição”, o encontro de alguns tijolos – espera-se ser como é. Outrossim, em verdade, não se crê na tarefa hermenêutica descolada de um processo de criação. O prédio habitado é único no fazer de cada habitante.

O registro feito nesta seção, pensa-se, servirá, juntamente com as notas dispostas no primeiro capítulo, em especial aquelas dirigidas à moral como problema e aos “elementos” que mencionou-se como constituintes da moral que se pretende única, ao trato das últimas duas problemáticas que envolvem este trabalho. Isso porque tem-se, acredita-se, ferramental importante para um conjunto responsivo.

2.2 Nietzsche iconoclasta da moral?

Talvez este espaço mostre-se propício à retomada de uma reflexão já inserta no primeiro capítulo, qual seja: a crítica de Nietzsche a toda moral que deita raízes no cristianismo. Contudo,

seria esta, a moral cristã, a única ínsita no espaço da crítica? E, ato contínuo, é/será possível concluir, após as questões tratadas nas linhas anteriores e seguintes, pela existência de alguma iconoclastia da moral propalada no programa do filósofo?

Inobstante o já dito alhures, importa repisar que moral é, para Nietzsche, um fazer interpretativo, produto de avaliações transitórias que se alçam à adequação da efetividade com o desiderato de manutenção de determinada forma. Para a formação do tipo, a moral coage, constrange. Exalta-se, aqui, seu viés tirânico, arrimado na necessidade de obediência. Na eleição e formação de “um tipo comunitário”, a moral fecha os caminhos que levam às múltiplas possibilidades de determinação, despojando do homem, para sua viagem na história, suas alegorias, máscaras e ressalvas. Como consequência, seu mister é percebido no formar e forçar o homem uniforme, igual, constante e confiável: “moral sempre foi um leito de Procusto.” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 43, p. 77).

Registrou-se, ao que parece, a crítica de Nietzsche à moral platônico-cristã no primeiro capítulo. Analisou-se, para tanto, alguns “elementos” que constituem referida moral. Com escora nas linhas que compõem o parágrafo anterior, destacando-se a *necessidade de obediência* e a nota das *interpretações morais dos fatos*, pensa-se ser possível eleger, ao menos, dois parâmetros – ligados umbilicalmente – que carregam potencial responsivo à pergunta pela crítica de Nietzsche a outras morais: 1. Vida como critério de avaliação dos valores; 2. Necessidade de obediência.

Pois bem. Zaratustra foi à procura do que vive e concluiu que “tudo que vive obedece” (ZA, *Da superação de si mesmo*, p. 109). Em suas andanças, vislumbrou, outrossim, que recebe ordens aquele que não obedece a si próprio e que dar ordens é mais difícil do que obedecer – ou, dito de outra forma, é mais penoso obedecer a si próprio do que a outrem. No mesmo discurso, indaga o que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer a obediência. A vida, responde o próprio Zaratustra. Vida não como modesta vontade de existir, de conservar-se, mas mais: como vontade de poder. Vontade de superação no jogo das forças. Ela, a vida, diz “eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo.” (ZA, *Da superação de si mesmo*, p. 110). A superação é sempre posta, como parece ter-se registrado, na relação entre forças que combatem, lutam pelo predomínio e exigem resistência para tanto. Ademais, há eterna instabilidade nesse jogo, vivificada pelo sempre provisório posicionamento das forças dominantes – ora essa, ora aquela exerce primazia. O homem, o estimador, avalia, “assevera” a vida, por intermédio da lente da vontade de poder. Tal critério de avaliação recobre, com variações, os tipos forte e fraco. Aquele, ao que parece, avalia afirmando a si mesmo,

reverenciando sua singularidade, querendo ser senhor por si: “que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco” (ZA, *Da superação de si mesmo*, p. 109); este, numa trilha tortuosa, se instala no mais forte, anseia dominá-lo contrariando o que ele – o forte – é, querendo ser senhor negando o outro e, em paradoxo, dizendo Não à própria vida: “por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba poder.” (ZA, *Da superação de si mesmo*, p. 110). Algumas notas sobre a fisiopsicologia aderente aos tipos em testilha já foram registradas no primeiro capítulo, acredita-se.

Nesse passo, vida é vontade de poder. Tudo que vive manifesta processos para acumulação de força; viver é não simplesmente conservar-se, mas anelar a juntada de sempre mais potência. Em *Além do bem e do mal*, no § 259, Nietzsche repisa a noção de vida como vontade de poder: “a exploração não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é essencialmente vontade de vida.” (BM, § 259, p. 155, grifos no original).

Na boca de Zaratustra e, outrossim, na do próprio genealogista, a vida do tipo escravo, em que pese a reatividade, a negatividade e a fraqueza flagrantes, ainda é um efetivar das forças, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 28, p. 140). A vontade de nada, a aversão à vida ascendente, ainda são ressonâncias de avaliações sob o crivo da vontade de poder. Contudo, os valores produzidos pela tipologia escrava revelam alguma ausência de vigor, determinada frouxidão do arco – e aqui parece que as forças não se efetivam ao extremo, que conhecem limites, *mezzo termine*. Engendrando o ideal ascético, o homem degenerado luta por sua existência – isso porque ele, o ideal, “indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 13, p. 101). O estratagema ascético, arrimado na repressão instintual, na culpa e no castigo, revela sintomas da “vontade de poder fraca”, declinante, na medida em que tenciona coibir que a força se expresse como força, no instante em que labora a obstar, o quanto pode, a relação de luta entre os impulsos e anseia manter à margem toda ideia de resistência adjacente. A vida torna-se, aqui, uma contradição à plena efetivação do jogo de forças em tensão; a vida mesma transmuta-se em meia-vida, em pedaços. Dito de outra forma, no tipo escravo, pensa-se, há manifestação da vontade de poder porque as forças em relação tensiva, que constituem este tipo, efetivam-se no

limite de sua potência – mas em aderência, por óbvio, à sua idiossincrasia e isso quer dizer que, no degenerado, as forças encontram parques e estreitos canais para o efetivar-se, em virtude do esgotamento fisiopsicológico.

Se a vida é o fundamento para a criação de valores, ela mesma não pode ser julgada, seu valor não pode ser fixado. Ela assim é, portanto, um critério à margem de qualquer sentença. Todo juízo, toda avaliação, toda interpretação, concerne às condições de vida e os valores engendrados, tidos como afirmadores ou negadores da vida, são entendidos por Nietzsche como sintomas da própria vida. Mas o valor da vida mesma permanece intangível: “o valor da vida não pode ser estimado [...] que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele.” (CI, *O problema de Sócrates*, § 2, p. 15, grifos no original). Para a avaliação dos valores, a questão se apresenta da seguinte forma: o julgamento recai sobre os valores criados pelos centros de força. A meta é diagnosticar se eles são sintomas de uma vida ascensionária ou decrescente. Os valores, como já mencionado, são resultado de uma produção do homem. No mesmo trilho, caminham os valores morais. Não são fatos, são interpretações: “não há nenhum fenômeno moral, mas apenas uma interpretação moral desses fenômenos.” (Nachlass/FP, 2 [165], p. 124).

Quiçá a necessária distância entre os dois tipos básicos – forte e fraco – seja motivada, em sequência, pelos valores engendrados – defluentes de diferentes modos de manifestação da vontade de poder – e alocados em paralelo, comparados com a noção de vida como máxima afirmação de si mesmo e deste mundo. Nesse sentido, faz-se mister ter em mente, acredita-se, que a “vontade fraca” é conclusão resultante da observação fisiológica, que posta no quadro os dois tipos mencionados, de um lado; e a vida, enquanto vontade de poder, enquanto o máximo de energia, de abundância, um sem meio-termo, de outro. A inferência nietzschiana, ao que parece, é o registro de que, no tipo forte, em decorrência da inexistência de óbices à expressão das forças em incessante combate – um reflexo do mundo, uma subsunção do homem à hipótese cosmológica –, a vida se faz de modo afirmativo, ascendente, pleno. No tipo oposto, como sobredito, o registro é de uma vida que declina, que degenera, que contraria o mundo. A ideia de “vontade fraca”, acredita-se, é jungida ao homem não inteiro, àquele que prescinde do comando – a desagregação dos impulsos constitui essa “vontade fraca”. A inscrição de um distanciamento fundamental entre ambos talvez sirva bem à explanação: à medida que a expressão máxima das forças, no forte, dá azo à afirmação de sua singularidade, a manifestação limitada das forças, no fraco, motiva tão somente o ressentimento – a transformação da ação em reação – e, por conseguinte, a negação do outro, do forte. Negando o forte, nega-se o mundo,

nega-se a necessária relação entre as forças que anseiam domínio e efetivam-se em máxima potência, nega-se, outrossim, a vida em sua tensão máxima.

A tipologia forte-fraco é parte constitutiva de um programa que se alça à descrição da origem dual da moral: moral de senhores – ou dos fortes – e moral de escravos – ou dos fracos, repise-se. Aquela, uma moral sadia, atravessada por algum naturalismo, “dominada pelos instintos da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não debes’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado.” (CI, *Moral como antinatureza*, § 4, p. 29). O naturalismo na moral dos fortes é manifestado, pensa-se, na avaliação e consequente criação de valores alicerçada numa profusão de forças em combate, numa guerra travada entre os instintos que constituem o homem forte, na expressão da força em máxima potência. A moral de escravos, a seu turno, é antinatural, “volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos.” (CI, *Moral com antinatureza*, § 4, p. 30).

Por essa via, pelo critério da vida enquanto vontade de poder, a crítica de Nietzsche à moral dirige-se, exclusivamente, à moral dos escravos, a toda moral que encontra fundamento no dístico platônico-cristão. Para Roberto Machado, professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Nietzsche “várias vezes afirmou a existência de um momento e um lugar em que os valores aristocráticos foram dominantes: a Grécia arcaica, que para ele sempre significou o apogeu da civilização.” (MACHADO, 2017, p. 88-89). Outrossim, o filósofo alemão, como é cediço, denuncia a ruptura, a partir de Sócrates, entre o trágico e o racional, menciona o pensamento socrático-platônico como instrumento da dissolução grega, como antigrego, como filosofia que denota homens degenerados fisiologicamente e posicionados negativamente diante da vida. À religião cristã, mais especificamente à religião judaico-cristã – dado que os judeus, segundo o relato de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, no parágrafo 195, encetaram o “milagre” da inversão dos valores, iniciaram a rebelião escrava na moral – coube a tarefa de destruir os valores da moral aristocrática. Noutra banda, a moral dos senhores é receptora de louvor em virtude de sua compatibilização com uma noção de vida que cresce, floresce às alturas.

Com o desiderato de findar o alcance da crítica nietzschiana à moral, fazendo-se uso do da vida como critério de avaliação dos valores, importa registrar que a problemática, antecipada pela descrição da tipologia e das morais que dela defluem, reside também na disseminação do homem “bom” levada a cabo pela moral platônico-cristã. Aparentemente, na moral dominante, o impulso de autoconservação também se mostra como uma simples consequência da vontade

de poder. Isso se se concebe a rebelião escrava na moral, a primeira transvaloração de todos os valores enxergada por Nietzsche – uma inversão dos valores nobres empreendida pela rebelião escrava na moral –, como um projeto de exploração não malogrado. Ao que parece, a moral platônico-cristã é uma nítida manifestação de um programa de subjugo, de exploração, encravado e dominante. E, outrossim, serviente à demonstração de “apropriação, ofensa, sujeição do que é mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração.” (BM, § 259, p. 154-155). Trata-se, no limite, de uma provável efetivação da vontade de exploração, de assenhoreamento, pela via da limitação das forças e, portanto, da própria vida. Contudo, acredita-se, referida rebelião escrava na moral, que encetou uma primeva transvaloração de todos os valores e franqueou o acesso à pavimentação da moral dominante, não surrupiou do homem todo e qualquer traço de nobreza, de força. A defesa de que houve uma redução, na maioria dos homens – porque o excessivo é exceção –, a uma “vontade fraca” já revela a crença na (difícil, não impossível) criação e desenvolvimento de tipos fortes.

Mas a vida é uma mulher, “o mundo é pleno de coisas belas e, contudo, pobre, muito pobre de belos instantes e revelações de tais coisas. Mas talvez esteja nisso o mais forte encanto da vida: há sobre ela, entretecido de ouro, um véu de belas possibilidades” (GC, § 339, p. 204), dificilmente cerrado inclusive pelos mais fortes. Mas permanece o convite à conquista, à superação, à tentação, ao experimento de possibilidades. Como segundo critério para a investigação sobre o alcance da crítica nietzschiana à moral, elegeu-se a necessidade de obediência. Já registrou-se, outrossim, que, para Zaratustra, o homem deve obediência à vida. Contudo, o que pode significar “obedecer à vida”?

A natureza, “algo eternamente imoral”, impele a “natureza” humana à determinação. Um “conselho”, uma “salvaguarda” contra o derruimento sem custo dos eternamente indeterminados. A moral, nesse trilho, segue a natureza “conselheira”, vez que açula com veemência à determinação, à fixação do homem. Mas há apartamento entre ambas. O distanciamento entre as instâncias que até aqui caminharam juntas, a tomada de trilhas diversas, se dá quando a moral – ao contrário da natureza – faz a opção por uma direção demasiadamente delgada, apta a constranger violentamente um caminhar retilíneo para o humano, um único andar, pé-frente-pé – nem à direita, nem à esquerda, nem para trás, nem passos largos. Alguma contrariedade no caminhar leva ao desequilíbrio que desterra. Assim, improvável ou excepcional é o movimento do ziguezaguear, da tomada de direções “desformes” e a

manutenção do “equilíbrio” no caminho. Os “pés”, que carregam em si uma multiplicidade de possibilidades de movimento, são constrangidos aos “passos limitados”:

Toda moral é, em contraposição ao *laisser aller* [deixar ir], um pouco de tirania contra a “natureza” [...] Considere-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina a odiar o *laisser aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o estreitamento das perspectivas, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento. (BM, § 188, p. 77-78).

Algumas notas sobre a noção de natureza em Nietzsche são importantes. O filósofo parece compreendê-la como um plexo imoral de forças em relação para o domínio, que não afastam de si o caráter expansivo, violento, arrebataador e que constroem o vivente à obediência. “Na natureza há apenas necessidades” (GC, § 109, p. 127), porque o incessante relacionamento entre as potências dá forma, arbitrariamente, a numerosas configurações, contidas apenas por outras forças que resistem. Nessas linhas, pode-se identificar, no mesmo passo, a noção de mundo. Em verdade, o que dá forma à natureza, ou melhor, aquilo que a constitui – ou é –, estende-se para o homem. Nesse sentido, natureza, mundo e homem são vontade de poder. E, bem por isso, os instintos, as paixões e os sentimentos humanos são concebidos como inclinações naturais, identificados, pois, com o processo pulsional vivificado na natureza. Talvez por isso, Nietzsche advogue a retradução do “homem de volta à natureza”, o triunfo “sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o texto *homo natura*.” (BM, § 230, p. 124). Um progresso na volta, no “retorno à natureza, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade.” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 48, p. 81).

A diatribe nietzschiana não alcança a obediência, a demorada coerção. O que há de natureza enxerga-se no óbice ao excessivo deixar ir: o essencial é “que se obedeça por muito tempo e *numa* direção” (BM, § 188, p. 77, grifado no original). Em *qual* direção, ou melhor, a *que* se deve obedecer? Uma hipótese responsiva-negativa já se tem, aparentemente. E ela se arrima na crítica à moral que força ao “estreitamento de perspectivas”. Devemos obediência à vida, segundo a doutrina de Zarathustra. E, se bem entendido o alcance da noção, a vida como vontade de poder não aceita o mencionado estreitamento de perspectivas. Em verdade, necessita do “nosso novo infinito”. Se se compreende o mundo – e nós mesmos – como forças em relação incessante e em máxima potência – vontade de poder – que anseiam o domínio sobre aquilo que se apresenta como resistência; se se entende que as forças em relação agonística destroem

e plasmas configurações – jamais idênticas –; se se percebe que as sempre renovadas combinações resultantes das forças trespassam o mundo – e nós mesmos –, talvez possa-se inferir que a impermanência arrasta tudo no tempo. Na vida de um homem – de um centro de força único que resulta das forças inter-relacionais –, porventura a transitoriedade seja manifestação candente e constante, em razão das mesmas relações que o constituíram e constituem. Isto é, o homem destrói-se e constrói-se por todo tempo no caminho que trilha, ele vem-a-ser: manifesta-se, em verdade, um processual determinar-se e indeterminar-se (e determinar-se de novo e, novamente, indeterminar-se...). Talvez por isso “o homem é o animal ainda não determinado” (BM, § 62, p. 60), aquele que perde a si mesmo e: “uma vez tendo se encontrado, é preciso saber perder-se de vez em quando – e depois novamente se encontrar.” (HH II, *O andarilho e sua sombra*, § 306, p. 298). O embate entre o homem, o animal que não possui identidade fixa, e a moral – nalgum estrado nietzschiano – pode revelar, além de “contendores”, forças com diferentes repertórios de golpes. À medida que a moral intenta o atingimento do homem com o “único ser”, o homem tem o poder de esquivar-se com variações de contragolpes dispostos no vir-a-ser.

O homem como possível plexo instintual em incessante tensão relacional – forças em maximização potencial que ora dominam, ora são subjugadas – é palco de constante renovação da hierarquização dos instintos, dessa forma capaz de arrastar qualquer estagnação que porventura pairasse sobre a idiossincrasia de cada um. Ao que parece, esse arranjo franqueia as possibilidades de muitas e diferentes formas de (re)determinação. Isso, talvez, é o que Nietzsche afirma em fragmento póstumo da primavera de 1884: “o tipo representado por nós é *uma* de suas *possibilidades* – nós poderíamos representar ainda muitas pessoas – temos *em nós* o material para tanto.” (Nachlass/FP, 25 [362], p. 97, grifos no original). No mesmo sentido é o fragmento póstumo 27 [27], do verão / outono de 1884:

A partir do fio condutor do corpo reconhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivificados que, em parte lutando uns com os outros, em parte coordenados e subordinados uns aos outros, também afirmam em meio à afirmação de sua essência particular o todo. Entre esses seres vivos há aqueles que são em uma medida elevada dominadores como aqueles que obedecem, e, entre eles, também há, por sua vez, uma vez mais luta e vitória. (Nachlass/FP, 27 [27], p. 262).

Pensa-se, portanto, que o homem não liga-se umbilical e exclusivamente a algum modelo pré-ordenado e potencialmente fixador de uma única forma de determinação – como ordinariamente se compreende acerca de outros animais –, até porque “a pluralidade de caracteres que se escondem em cada um de nós” (Nachlass/FP, 25 [21], p. 9) é mesmo atacada

pelas forças em tensão que também em nós habitam e renovam, outrossim, essa pluralidade de caracteres. A cada instante, o homem é, a cada novo instante, o homem-não-é-mais. O que não-é rompe com o que é. Pensa-se, assim, que toda determinação traz consigo, a reboque, a indeterminação do instante e do porvir. Mas a necessidade da determinação, da identificação, persiste. Ao que parece, de alguma forma, a própria natureza prescreve a determinação, ou melhor, a (re)determinação – prescrevendo, logicamente, também a indeterminação. Pode-se inferir, portanto, que, a uma, o homem carrega em si uma multiplicidade de possibilidades de determinação; e, a duas, uma multiplicidade de gêneses de (re)determinações, porque toda determinação adere a indeterminações que também somos e que manifestam-se na efetividade porque também trazidas por nós.

Toda (re)determinação, nesse sentido, descerra uma aposição – provisória – de alguma máscara à disposição. Entende-se que o sentido de “máscara” alcança o fazer interino, a temporária efetivação de alguma das possibilidades insertas no arranjo múltiplo. Quanto mais possibilidades, mais máscaras. A moral, em razão do movimento de supressão das múltiplas possibilidades, coage à nudez da face – ou mesmo faz aderir no animal de rebanho uma única máscara –, formata o homem “bom”, forçando o singular ao conteúdo de um único tipo. Mas, “nós temos muitos tipos em nós. Coordenamos nossos estímulos internos, assim como os externos, formando uma imagem ou um decurso de imagens: como artistas.” (Nachlass/FP, 25 [375], p. 100). Outrossim, quer parecer que a grande extensão do universo de possibilidades para a (re)determinação revela um tipo pleno de tensão, uma natureza que traz consigo uma atração pela contradição e pela guerra; talvez seja este um homem que admite a manifestação relacional das forças em si e, ademais, que enxergue na multiplicidade das possibilidades também um conflito.

A moral, porque “deita” o homem na “cama” de Procusto, tem o poder de surripiar dele as múltiplas possibilidades de determinação que o atravessam. Mais ainda. Enquanto vigentes os mesmos preceitos, a moral instala óbices a qualquer intento de nova (re)determinação. Aparentemente, o “homem único” é fixado, impossibilitado de proceder a novas determinações: aqui, ele é único e imóvel, ocupa – porque “esticado ou aparado” – todo o espaço da “cama” e é a ela atado, não pode mover-se, nem ficar de lado ou de bruços. Em fragmento póstumo da primavera de 1884, diz Nietzsche: “toda a moral até aqui se mostrou como ilimitadamente restrita e local: e, além disto, cega e mendaz em relação às leis reais e efetivas. Ela fez-se presente não para a explicação, mas para o impedimento de certas ações.” (Nachlass/FP, 25 [309], p. 83). Há que se indagar quais seriam as “leis reais e efetivas” mencionadas na

passagem. Confessa-se a inclinação para a leitura dessas leis enquanto processos do mundo, que fazem o mundo. Se se compreende as leis sobreditas como o eterno jogo de forças na infinitude do tempo – a “força causal”, como já dito pelo filósofo no fragmento póstumo 14 [79], de 1888 – e a conseguinte disposição de sempre novas combinações, a cegueira e a mentira moral repousam sobre essa cosmovisão. Se o mundo é, se nós somos, produtos e exercícios de forças tensivas, a moral não nos enxerga e, ademais, mente sobre o que somos. Outrossim, se ela, a moral, não serve à “explicação”, mas tão somente ao impedimento de certas ações, ela não apenas não enxerga e mente, ela nega o mundo enquanto forças em relação, ela refuta o homem enquanto forças tensivas em combate que são construtivas de configurações transitórias. Ela é contra-mundo, ela é contra-homem. Porventura seja forçoso inferir, nestes termos, a defesa da desobediência moral em razão da coação calcada na violenta disposição do homem para tornar-se o que *não* se é: uma única possibilidade, um “ser” de apenas uma máscara. No limite, a moral tenciona obstruir a manifestação da força enquanto força: um *quantum* dinâmico e plástico, que não encontra descanso nem cessa de amoldar novas configurações.

Se assim é, porventura devemos obediência, reforce-se, à multiplicidade de possibilidades que pululam em nós. Se somos forças em tensão que, de forma incessante, registram alterações hierárquicas na cadeia instintual, parece, como sobredito, que carregamos a marca da mudança, do transitório e, em especial, quer parecer que diante de constantes leituras do mundo – e de nós mesmos – é-se levado a acreditar na criação e destruição de cada centro de força – total ou parcialmente – que não é idêntico a nenhum outro. Nossas possibilidades são unicamente nossas, nossas máscaras são unicamente nossas, nossa (re)determinação é unicamente nossa. Isso porque depende-se de um fazer perspectivista, de um mundo perspectivístico. Sem isso, não há conservação e expansão. E não há porque, para viver, é mister valorar. E esses valores são compostos por centros de força perspectivísticos, porque descrevem, trasladam, condições de conservação e intensificação de certas espécies viventes. Sempre constroem seu mundo a partir de sua perspectiva – “a condição básica de toda vida” (BM, *Prólogo*, p. 8), afinal “todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida.” (GC, § 354, p. 223).

O perspectivismo é condição básica de toda vida, “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas.” (BM, § 34, p. 39). O mundo é também, sob o crivo da “leitura”, infinito: “na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações.” (GC, § 374, p. 251). Ao que parece, no mesmo aforismo

de *A Gaia Ciência*, Nietzsche intenta refutar contestações – ou contestar refutações – da noção de perspectivismo a partir dela mesma. Tal é assim porque, para o filósofo, não “podemos enxergar além de nossa esquina” (GC, § 374, p. 351), e, por isso, a análise, a crítica do perspectivismo já devolve, já responde de forma perspectivista uma refutação (?) que é manifestação perspectivista. A existência, dessa forma, tem caráter perspectivista, é necessariamente passível de interpretação – que são avaliações perspectivísticas –, que se forma a partir das configurações de forças que lampejam em cada centro de força. Nesse passo, o “mundo-do-homem” – isole-se – é composto, é conhecido, a partir da resultante das necessidades vitais desse mesmo homem, ou seja, a partir das configurações engendradas pelas forças relacionais que também interpretam. No jogo entre os impulsos, há interpretação, cada um tem sua perspectiva que “gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos.” (Nachlass/FP, 7 [60], p. 263). Na dimensão da fisiologia humana, como já adiantado, é crível aduzir que as interpretações, as avaliações, também – e talvez principalmente – se efetivam. Elas dão-se, inclusive, em nível celular como pressuposto para a apropriação e consequente submissão entre células³¹. Os demais processos orgânicos, como a nutrição e a eliminação, porque defluentes também do balanço celular, carecem da mesma forma do fazer interpretativo.

Assim sendo, o mundo que não pode ser completamente lido – um livro sem final, nem começo – revela mesmo infinitas interpretações, perspectivas, todas elas justificadas ou, no léxico nietzschiano, necessárias, que possivelmente se intercambiam e se manifestam na efetividade: “quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” (GM, *Terceira dissertação – O que significam ideais ascéticos?*, § 12, p. 101).

Aparentemente, a construção do mundo levada a efeito por cada centro de força que interpreta a partir de sua perspectiva, revela, como plano de fundo, um além da caça pela “visão” da coisa. O interpretar, que tem gênese em cada perspectiva particular, concebe formas, introduz estruturas, cria “visões”, sentidos. Nesse trilho, escreve Nietzsche em fragmento póstumo de 1886 / 1887: “não buscar o sentido nas coisas: mas *inserir-los* nelas!” (Nachlass/FP 6 [15], p. 202).

Volvendo-se ao alcance da crítica à moral, diante desse critério ou chave hermenêutica. Ao que parece, se cada perspectiva constrói o mundo à sua maneira, se as interpretações do mesmo centro de força se alteram ao sabor das combinações entre os instintos que também

³¹ Nietzsche examina essa temática em *A Gaia Ciência*, no aforismo 118.

interpretam, se, portanto, essas mesmas interpretações engendram mundos únicos e voltários, pensa-se, elas irradiam sempre infinitas possibilidades de (re)determinação. E aqui, porventura, o homem, individualmente considerado, e a moral, entrem em intensa colisão. Isso porque, a multiplicidade de possibilidades insere nele é impelida a uma determinada direção, deixa de existir, à medida em que uma única possibilidade – ditada pela moral – exclui todas as outras. A única direção força a constituição do homem “uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 2, p. 44). Também em *Aurora*, Nietzsche registra uma crítica às morais que formam o homem de ações simpáticas, desinteressadas, de utilidade geral. A parênese censurada é aquela que compele o indivíduo a adequar-se às necessidades gerais e a alegrar-se com o sentimento de utilidade para a sociedade. Transformá-lo em instrumento do todo significa “a concordância em exigir que o *ego* negue a si mesmo.” (A, § 132, p. 95).

O mesmo sentido registra Nietzsche em fragmento póstumo de agosto / setembro de 1885:

Tudo o que é imperativo na moral volta-se para [ou contra] a pluralidade de máscaras, que portamos em nós, ou seja, que transformemos nossa aparência. “Melhoramento” é: deixar que algo se torne visível daquilo que agrada aos bons homens – não mais! (Nachlass/FP, 40 [18], p. 590).

Se for assim, afastando-se do conteúdo da crítica e aproximando-se daquilo que Nietzsche parece afirmar que o homem “porta”, aparenta crível que devemos obediência, no limite, repise-se, ao “processo” que designa as forças – presente no mundo “e” em nós; à relação de forças em máxima potência que almejam a superação da resistência. Contudo, pensa-se, essa obediência à manifestação das forças relacionais não se encerra em si mesma. Isto é, não se trata de uma pura obediência que desconhece qualquer poder de comando. Dito de outra forma, o homem deve obedecer, ele é produto da natureza e esta limita o *laissez aller*, o impele à (re)determinação, como sobredito. Entretanto, em virtude dessa mesma natureza, ele é capaz de criar, forjar a si mesmo e o mundo – o homem é criador e criatura. Nesse passo, abre-se a trilha para as múltiplas possibilidades de (re)determinação e, noutra banda, constrange-se ao rompimento de uma resignada obediência. Aparentemente, o fazer da (re)determinação reclama o comando arrimado no caráter perspectivista de cada valoração: “você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos” (HH I, *Prólogo*, § 6, p. 12); você deve perceber as variadas máscaras à disposição; você deve compreender que a moral

está a seus pés, “você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia [...] você deve – basta, o espírito livre sabe agora a qual ‘você deve’ obedecer.” (HH I, § 6, p. 13).

Se se compreende que a incessante (re)determinação do homem é um imperativo da natureza – já que as forças relacionais em tensão, os impulsos que anseiam o domínio – sempre plasmam novas configurações, isto é, novos caracteres, pode-se inferir que toda determinação unívoca engendrada pela moral é, por essa via, *contra natura*. Isso porque, à medida que a moral é natural no forçar à determinação, é antinatural no compelir a *uma* possibilidade de determinação.

A moral dominante constrange o homem à determinação unívoca, como aparentemente já se adiantou. Porventura esse homem arrebatado por essa moral receba o designativo “animal de rebanho” em virtude do seu enquadramento no modelo único, que ensina a necessária submissão à autoridade dominante, a seu pastor. Isso porque, esse homem animalizado – reduzido à determinação única, ao modelo de rebanho – carrega já em si, em razão da repressão dos instintos, o desiderato de apaziguar o conflito pulsional, a guerra que ele é – ou já foi – e o desejo de que a multiplicidade seja reduzida em unidade, pois felicidade para ele é “a felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada.” (BM, § 200, p. 86). Deixe-se de lado, por ora, o estudo dessa moral.

Nesse momento, faz-se mister perquirir se a imposição à determinação unívoca é tarefa da moral platônico-cristã, exclusivamente, ou se participa, também, desse conjunto de preceitos morais excessivamente tirânicos – porque larápios das múltiplas possibilidades de determinação – a moral aristocrática. Ou seja, importa analisar se a moral nobre é, sob este crivo, também antinatural. Caso a resposta seja afirmativa, parece forçoso inferir que a crítica de Nietzsche não poupa essa espécie de moral, ou melhor, não poupa nenhuma.

Em tom histórico, num passo para uma constituição de uma genealogia da nobreza, Nietzsche aduz que a “elevação do tipo homem”, isto é, todo engrandecimento que se lança sobre o mediano, é obra de uma sociedade aristocrática, de uma “sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre homem e homem.” (BM, § 257, p. 153). O filósofo traz ao registro, ao que parece, as “produções” de sociedades aristocráticas com o fito de louvar as diferenças entre homens talhadas nessas organizações e, principalmente, o embate entre os indivíduos. O plano hierárquico que a atravessa, a relação de combate entre tipos, traz à baila o *pathos* da distância: o sentimento de manutenção e o desiderato de ampliação do aumento da distância, da distinção numa dimensão externa, adstrita, pois, aos plebeus, aos

súditos e aos iguais – outros nobres. Por conseguinte, em foco a dimensão interna, a singularidade, o *pathos* da distância promove, outrossim, “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma.” (BM, § 257, p. 153). Atravessa a ideia da elevação do tipo homem, do contínuo lançar-se às alturas, ao que parece, o conflito entre grupos sociais e, ademais, aquele vivificado naquela estrutura social de muitas almas que constitui o próprio homem. Referida sociedade aristocrática, superior como assevera o filósofo, deve sua formação aos homens de “natureza ainda natural” (BM, § 257, p. 153), homens de rapina, homens “mais inteiros”, que se lançaram sobre outros de constituição fisiopsicológica mais fraca. Porventura a “inteireza” propalada seja o atributo do homem que carrega consigo o comando e a obediência, o tom discrepante que margeia dominante e dominado – já que este apenas se alça à obediência. O combate, em especial a resistência nele talhada, mostra-se, aparentemente, como a condição para a “contínua autossuperação do homem.” (BM, § 257, p. 153).

Ausente o combate e, por óbvio, a resistência posta – no estrado da singularidade ou mesmo no corpo social –, emerge a vulgaridade, afasta-se a nobreza. Fatalmente expunge-se a possibilidade de elevação. Outrossim, parece pulular, a partir do arrefecimento da diferença, da ilusão da paz, carreadas pela moral cristã, pelas ideias modernas e, quiçá, contemporâneas, pela igualdade reclamada pelo modelo democrático, o homem absolutamente animalizado – aquele gado do rebanho –, mas descolado ao máximo da natureza. Dito de forma diversa e sumamente, o homem declina no bojo de uma igualdade isenta de tensão.

O indivíduo nobre, pensa-se, se revela naquele que afirma sua singularidade; que é extemporâneo – aquele que suspeita da sua época, que carrega a má consciência de seu tempo, que se põe à superação de si mesmo e, outrossim, que é capaz de, avaliando os valores, contrariar os mesmos valores –; que tem potencial para o domínio; que dá vazão ao exercício pleno da vontade de poder por não detectar óbices ao descarregamento dos instintos, a não ser na oposição de uma resistência aproximadamente equivalente; que afirma a guerra que o atravessa, já que ela atua como um impulso de vida; que tenciona ampliar o *pathos* da distância em ambas as dimensões; que cria valores; que anseia a resistência, animada no “suportar a pobreza e a precariedade, mesmo a doença” (Nachlass/FP 35 [76], p. 503); que porta uma considerável coleção de máscaras e, assim, carrega em si uma multiplicidade de possibilidades de (re)determinação: “sempre travestido: quanto mais elevado é o modo de ser, tanto mais o homem carece do incógnito” (Nachlass/FP, 35 [76], p. 504); que desconfia dos tipos que deixam-se-levar; que menospreza os “bons”, os animais de rebanho; que reconhece o nobre, o igual, sem refutá-lo “nem por meio de seus fardos, nem por meio de suas tolices.” (Nachlass/FP,

35 [76], p. 505). Assim, considerando os atributos do homem nobre, muitos deles arrolados no citado fragmento póstumo de maio / julho de 1885, parece que a nobreza do indivíduo é afluída, a uma, na relação tensiva entabulada com outros – nobres ou plebeus – e, a duas, no palco interior, diante da miríade de caracteres – em geral antagônicos – que alicerçam, inclusive, a multiplicidade de possibilidades de (re)determinação.

É consabido que Nietzsche identificou e registrou, em seu programa, indivíduos nobres. Napoleão Bonaparte – em questões de estratégia militar – e Goethe – “não um acontecimento alemão, mas europeu” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 49, p. 82), com sua sensibilidade e louvor à natureza no homem, “combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade [...] disciplinou-se para a inteireza, criou a si mesmo...” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 49, p. 82-83), são exemplos desse tipo. Outrossim, Júlio César e César Bórgia são também homens de escol, para o filósofo. Calha indagar como, hodiernamente, possivelmente se constitui esse homem nobre. Vive-se, como regra, num contexto demasiadamente afastado daquele onde afluíam ordinariamente os heróis homéricos, os gênios militares, os chefes de estado com poderes absolutos... O atual espaço de vivência registra o acúmulo de informações sumárias – não raro imprecisas –; exige o fazer-rápido, a hostilidade do tempo; marca uma revolução tecnológica que traz a reboque outros espaços de vivência, inclusive virtuais; imprime fardo jurídico-normativo; força o homem à negação do ócio; cria a representação da felicidade atada ao acúmulo monetário... Ao que parece, nós, do século XXI, enfrentamos também nossos males, temos também nossos elementos benéficos. Na dimensão do conflito, do combate: nada além, nada aquém de outrora. O homem nobre de hoje, acredita-se, carrega a mesma característica fundamental da nobreza que o antecedeu: a afirmação do combate, o anseio pela guerra, a autossuperação exigente da resistência. Talvez tal inferência tenha o condão de sobrelevar o conflito no interior do homem, de dar primazia à dimensão interna – como nominada acima – em cotejo com a relação entre pares. Isso porque, acredita-se, o indivíduo nobre, independente do contexto, diz Sim, com veemência, à sua singularidade e, a partir dessa afirmação, é capaz de entrar em rota tensiva com os iguais ou desiguais: nesse ponto, repise-se, a intensificação do combate, da luta, se perfaz como traço fundamental do nobre e, insere nessa relação tensiva, estão em rota de colisão, inclusive, as múltiplas possibilidades de (re)determinação. Entrementes, o caminho inverso, o primado da dimensão externa, parece insuficiente para o reconhecimento do que é nobre.

Sendo assim, a moral nobre escapa da crítica nietzschiana à moral? Utiliza-se como crivo para tal reflexão a necessidade de obediência: imposta pela natureza e, outrossim, pela

moral mesma. Como dito alhures, contudo, a moral impele à determinação do homem subtraindo as múltiplas possibilidades de (re)determinação. Se esse percurso, se esse proceder, se esse constrangimento à unívoca determinação for conduzido também pela moral nobre, será possível inferir que ela não escapa à diatribe inserta no programa de Nietzsche.

Em fragmento póstumo de maio / julho de 1885, Nietzsche registra que “o egoísmo cego, com o qual toda moral trata a si mesma, quer que não possa haver muitas morais”, ela quer “uma crença incondicionada em si.” (Nachlass/FP 35 [5], p. 473). Em outro fragmento, agora de agosto / setembro de 1885, Nietzsche escreve que “tudo o que é imperativo na moral volta-se para a pluralidade de máscaras que portamos em nós, e quer que nós evidenciemos isto e aquilo não.” (Nachlass/FP, 40 [18], p. 590). Em *Além do bem e do mal*, no aforismo 188, acima citado, assevera que *toda moral* tolhe o acesso ao universo de perspectivas que poderiam ser impressas pelos centros de força em suas vivências. O filósofo parece registrar, com isso, que toda moral – e não apenas aquela de raiz platônico-cristã – anseia pela crença irrefletida em seus preceitos e, outrossim, força ao unívoco modelo de determinação. Como sobredito, o problema, segundo Nietzsche, não direciona-se à necessidade de obediência e, por conseguinte, de (re)determinação. A crítica volta-se, necessariamente, à imposição de uma determinada fixação moral, a um modelo-do-ser construído pela moral. As noções de perspectivismo e (re)determinação mantêm ligação umbilical. Isso porque, repise-se, só se mostra possível o escape da animalização em rebanho se postas no jogo da (re)determinação as avaliações perspectivísticas e, por óbvio, inerentes a cada centro de força. Nesse passo, se, como ensina Zaratustra, deve-se obediência à vida, mais especificamente às relações entre as forças tensivas que buscam a superação e, ademais, a autossuperação, pensa-se que a sujeição advogada por Nietzsche recai na afirmação interna do combate, da luta, da necessidade de resistência para a superação de alguma força – sempre provisória. A moral, no bojo da afirmação nobre dos antagonismos internos, tem sua importância vivificada quando imprime resistência à (re)determinação. Tão só. Mais adiante, tentar-se-á desenvolver essa conclusão. Assim, pensa-se que pelo crivo da necessária obediência à vida enquanto vontade de poder, que força à (re)determinação atada às múltiplas possibilidades, nenhuma moral fica à margem da crítica. Toda moral constrange à unívoca determinação, portanto.

No mesmo trilho é a conclusão de Paul van Tongeren:

A crítica de Nietzsche à moral não se volta tanto contra uma determinada moral, mas muito mais contra qualquer moral que se apresenta absoluta. À reivindicação por domínio unilateral dessa moral, Nietzsche contrariamente afirmou que haveria muitas morais. (TONGEREN, 2012, p. 200).

O professor de Filosofia Moral da *Radboud University Nijmegen* fundamenta sua inferência na afirmação da relação tensiva, do combate entre muitas morais. Não restam dúvidas de que Nietzsche afirmou que muitas morais são possíveis. Já em *Humano, demasiado humano*, diz que “todo esse âmbito das concepções morais está continuamente oscilando, existem noções mais elevadas e mais profundas de bem e mal, moral e imoral.” (HH I, § 56, p. 55). Em *Aurora*, mantém o tom: “não há uma moral única determinando o que é moral.” (A, § 164, p. 113). Em *A Gaia Ciência*: “houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes.” (GC, § 116, p. 132-133). A moral do animal de rebanho, presente na Europa de Nietzsche, é “apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis.” (BM, § 202, p. 89). Nietzsche afirmou, outrossim, que toda moral reivindicou o domínio unilateral, o “egoísmo cego”. Contudo, pensa-se, faz-se mister sobrelevar que a relação tensiva, o combate, a luta, na dimensão interna, no próprio homem, isto é, a coexistência entre morais, sentida como traço de “culturas superiores e mais misturadas”, vez que “aparecem tentativas de mediação entre as duas morais, e, com maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma* só alma” (BM, § 260, p. 155, grifo no original), é um atributo específico do tipo nobre, de uma natureza em que “a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida mais” (BM, § 200, p. 86), um homem da guerra consigo, do autodomínio, que sente em si a energia dos “impulsos fortes e inconciliáveis.” (BM, § 200, p. 86). Esse tipo mais inteiro, porque, entende-se, subsume-se às noções de vida, natureza, mundo, é aquele capaz da autossuperação, da criação de valores, da transvaloração a partir de si e para si, que joga com as múltiplas possibilidades de (re)determinação: o homem que mantém o arco teso.

Arriscou-se, na seção anterior, a identificar uma hipótese cosmológica no programa nietzschiano. As noções de forças relacionais – vontade de poder – e eterno retorno do mesmo serviram à disposição de uma cosmovisão que exige, incessantemente, a presença de resistência. Isto é, o jogo entre as forças que anseiam domínio e se efetivam no máximo da potência só se perfaz na potência antagônica de outras forças. A resistência, a oposição, mostra-se como elemento fundamental nessa hipótese. O homem é descrito, pensa-se, como centro de força integrante dessa lógica: portanto, ele é mundo, natureza, vontade de poder e, necessariamente, carrega consigo múltiplas resistências, forças antagônicas que constantemente dão forma à vereda em que caminha toda (re)determinação. A partir dessa inferência, acredita-

se que a moral – toda moral – pode ocupar o estrado da luta interna, pode servir como força que tenciona contrariar aquelas que atravessam o homem. Nesse passo, arrimando-se nessa leitura de Nietzsche, conclui-se pela não-iconoclastia da moral inserta na sua produção. Isso porque, merece mais sobrelevo o traço da expansão da força e, por conseguinte e necessariamente, a manutenção de *energias* contrárias.

Tentou-se examinar, nesta seção, portanto, o alcance da crítica de Nietzsche à moral. Como conclusão defluente de “uma leitura”, por óbvio, registrou-se que o filósofo alemão critica a moral – toda moral – e não *uma* espécie de moral. Entrementes, é bem sabido que a moral que tem raízes platônico-cristãs é vergastada, aparentemente, com mais intensidade – e existem notas sobre essa ilação no primeiro capítulo. Por uma via, pavimentada sobre a observância da imposição de obediência, chegou-se à inferência de que toda moral é criticada. Por fim, em voga uma hipótese cosmológica talhada na seção anterior – realçando-se a ideia de resistência –, combinada com as noções de (re)determinação e perspectivismo, deduziu-se que a moral ocupa um espaço essencial no jogo tensivo: ela é capaz de revelar-se como força antagônica e, assim, à margem de uma propensão à implosão, ao aniquilamento, à iconoclastia.

Nas linhas que se seguem, espera-se cotejar outras noções fundamentais no programa nietzschiano – a exemplo do “além-do-homem” – e repisar sumamente outras para utilizá-las como sustentáculos para a descrição daquilo que se entende por *Ética do arco*.

2.3 Ética do arco

Hodiernamente, a ética, de forma geral, se direciona ao exame da experiência cotidiana, de modo a construir reflexões acerca dos fins da conduta, dos valores adotados e, outrossim, dos móveis da prática. Na dimensão etimológica, o termo “ética” remonta ao grego *ethos*, que denota o conjunto ou a doutrina dos costumes, valores e hábitos de certa cultura. Num primeiro momento, em função também de uma distinção entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas – inerentes às qualidades intelectuais – operada por Aristóteles, o termo “ético” ou “ética” é tomado como adjetivo a recobrir, ou não, o caráter, o modo de ser, ou uma ação específica. Isto com base nos costumes e no hábito. A processual tradução para o latim, que forma os termos *mos* ou *moris* ou *moralis*, associa-se ao léxico “moral” e mantém, nesse sentido, o mesmo significado de *ethos*. Há, ademais, um sentido normativo aderente ao termo “ética”. Aqui,

sobreleva a construção de preceitos ou normas específicas atadas a valores que, conseqüentemente, informam e legitimam deveres também específicos. Podem servir de exemplo códigos de ética especialmente adstritos a categorias profissionais – cada vez mais verificáveis. Mas “ética” assume também a acepção de um braço da Filosofia que se inclina a tanger elementos da própria moral – ou seu corpo inteiro. Nesse contato, a problemática que exsurge associa-se, no limite e inexoravelmente, à descrição e justificação do que é bom ou mau, certo ou errado, em regra, com arrimo nos fins almejados, nos móveis da ação ou nos valores adotados por um corpo social. Porventura caminhe nesse trilho o registro – singelo, porém importante – de Danilo Marcondes, professor titular do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, ao traçar o movimento da ética enquanto constituinte do corpo filosófico e o usufruto de suas inferências:

Do ponto de vista da ética, a reflexão filosófica visa fazer com que, diante da necessidade de decidir sobre como proceder em determinadas circunstâncias, a pessoa aja de modo correto; bem como servir de parâmetro para avaliar um determinado ato realizado por outro indivíduo. (MARCONDES, 2007, p. 9-10).

Como resultado dessa atuação reflexiva sobre a moral, inscreveram-se na tradição do pensamento diversas concepções filosóficas que se alçaram a perscrutar e, ato contínuo, fornecer respostas à problemática supramencionada. Referidos sistemas ou programas filosóficos também recebem o epíteto de “ética”, *ad exemplum*: ética aristotélica, ética kantiana, ética do utilitarismo, ética do discurso, ética das virtudes, etc. Pode-se advogar, a partir da colação entre dois objetos de investigação que ordinariamente sobressaltam, uma categorização que propõe o encaixe dos programas em “éticas do fim” e/ou em “éticas do móvel”.

Éticas do fim se debruçam sobre a conduta humana para o atingimento do propósito mesmo: o ideal para o qual o homem se dirige. Bom ou o mau são dependentes da subsunção, ou não, ao fim determinado. Nesse sentido, aquele que constrói argumentos com o fito de concluir que a felicidade é o fim da conduta humana, provavelmente poderá inscrever seu pensamento ao lado daqueles que estão inseridos no grupo “éticas do fim”. Noutro giro, éticas do móvel perscrutam os motivos ou “causas” do agir humano. Se se concluir que o prazer motiva a conduta humana, será crível inferir que se está diante de um programa que aloca em relevo o móvel humano. Contudo, parece possível que uma mesma filosofia moral abarque, na mesma intensidade, os dois “elementos” aventados: isto é, não se defende o posicionamento rígido no interior dessa esquematização. Em verdade, entende-se que a relevância defluente dessa divisão repousa na coletânea de indícios para a identificação do registro de um programa

ético. Dito de outra forma, marcas do “fim” e do “móvel” da conduta humana podem ser percebidas como pegadas de uma caminhada ética. Tão só.

Se assim for, parece crível detectar, no programa nietzschiano, a impressão de uma ética no sentido de uma reflexão filosófica sobre a moral. Isso porque Nietzsche entrega respostas à pergunta pela finalidade; engendra uma hipótese que descreve o móbil da conduta humana. E mais: constrói, calcado também no método genealógico, uma análise dos valores que almeja descerrar sua proveniência histórica e fisiopsicológica. Ainda dentro da dimensão dos valores, aloca a vida como critério de valoração para, ato contínuo, oferecer proposições à indagação pelo valor dos valores. Outrossim, descreve “bom” e “mau”, “bom” e “ruim” como pares adstritos a específicas configurações, em tributo a uma espécie de perspectivismo axiológico.

No registro de uma hipótese cosmológica, inserta no programa nietzschiano, consta a crítica à ideia de finalidade. Já foi dito que o filósofo parece descrever o mundo como forças em máxima potência em relação de combate incessante que não buscam uma finalidade, um fim a realizar. Em *Aurora*, presente a reflexão vocacionada à natureza, aduz que “a visão não foi o propósito, na gênese do olho” (A, § 122, p. 89), e que ela aparece quando o “acaso” forma o aparelho. Ao que parece, vige a necessidade: não há acaso, não há propósito. Em *A Gaia Ciência*, a censura volve-se especialmente aos moralistas:

Para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão e derradeiro mandamento – para isso entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência; para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos. (GC, § 1, p. 52).

O alvo é a moral que descende do polinômio platonismo-cristianismo. A finalidade vergastada é aquela da justificação de vida ultraterrena. A crítica acerba recai sobre a primeira transvaloração de todos os valores, que tencionou abolir os valores que jorram da fonte terrena. Pensa-se que a “finalidade”, para o filósofo alemão, é um puro conceito, que deita raízes numa representação aderente à descrição seccionada do *continuum*. O esforço de “explicar” a natureza engendra o quadro de propósitos. Para Nietzsche, aparentemente, nela não há finalidade. Assim também enxerga o homem: ele não figura como propósito do mundo ou de algo ultraterreno. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche assevera que o humano “não é consequência de uma intenção, de uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’.” (CI, *Dos quatro grandes erros*, § 8, p. 39). O diagnóstico tem a força para considerar, entende-se, a finalidade – felicidade em Deus,

no limite – como uma clausura para a (re)determinação: um fechamento da via de acesso às múltiplas possibilidades de (re)determinação. Isso porque demonstra a potência para a formação uniforme do homem sequioso de sentido para a existência: a ideia de finalidade (“vive-se para Deus, vive-se para ser feliz, vive-se para...”) traz a reboque notas sobre o sentido da existência, do sofrimento – e isso narcotiza. Carrega, ademais, a partir da prefacial constatação do distanciamento e, por conseguinte, necessária aproximação entre o homem e Deus, primeiramente, o fardo da culpa e, como movimento seguinte, a “solução” do livre-arbítrio, a livre vontade para agir como Deus. Em verdade, pensa-se, o homem se distancia de si e sente-se cada vez mais culpado. A finalidade, nesse campo, mostra-se como um forte aparato bélico a cindir o espírito e entrincheirar, neste espaço, a culpa. Como é cediço, a operação de resgate, trazida à baila pelas “forças da finalidade”, só se mostra exitosa quando capitaneada pela redenção cristã.

Uma ação não é causada por um fim. Já se examinou a noção nietzschiana de vontade como concepção antitética da vontade voluntária. Já se analisou a ideia de inocência do vir-a-ser como refutação da culpa. No âmago desses estudos, identificou-se a necessidade como hipótese que, agora, pode transferir à margem a noção tradicional de finalidade. A dinâmica que atravessa as ações é constituída por processos de subjugação que revelam relações tensivas entre forças que se efetivam no máximo da potência inerente e dão azo a esquemas hierárquicos, composições não estacionárias que se alçam à expansão da força. Todos os “fins”, todos os “propósitos”, são leituras de uma força que se assenhoreou “de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função.” (GM, *Segunda dissertação – “Culpa”, “má consciência” e coisas afins*, § 12, p. 61). A descrição dessa dinâmica não seria um fim, uma finalidade, um propósito? Se se considera que as forças relacionais exercem-se, tem de se efetivar no tabuleiro do jogo que denota a resistência e a máxima potência como “regras” únicas, se se compreende que esse é um jogo cósmico, bem assim humano, se se enxerga a comum aderência da finalidade às ideias de meta e progresso – denúncia que Nietzsche faz em *A Genealogia da moral*, no parágrafo citado nas linhas acima – pode-se inferir que a noção de necessidade não deve ser assumida como finalidade escrita com outras tintas. Isso porque a exposição nietzschiana da necessidade parece proibir o ingresso de quaisquer alvos, objetivos, miras, limites, destinações, progressões, metas como elementos insertos na compreensão do combate, da luta, da relação agonística entre as forças.

Pois bem. No que tange ao móvel da ação, Nietzsche compreende que a conduta humana não é orientada pelo prazer, como já se registrou. O filósofo contradiz a hipótese de que o

homem move-se segundo uma pulsão orientada à conquista e manutenção de estados de prazer e necessária repulsa de condições que ofertem desprazer. O prazer é simples consequência da ampliação de poder: sente-se prazer quando a resistência – animada na luta entre os impulsos – é superada. A dor é manifesta na resistência e o desprazer é revelado pelo malogro de sua sobrepujança, a *contrario sensu*. Nesse cenário, a dor é pressuposto para o sentimento de prazer, vez que, para o filósofo alemão, a autossuperação requer a dor e de seu sobrelevo deflui o sentimento de prazer. A aspiração ao incremento de poder assume as duas consequências que lhe são inerentes: prazer e desprazer. Portanto, infere-se que o homem não evita o desprazer como orientação do agir, tampouco o prazer serve como móvel da conduta. Nesse passo é o fragmento póstumo da primavera de 1888:

O homem não procura o prazer e não evita o desprazer: é fácil compreender que célebre preconceito estou contradizendo com isso. Prazer e desprazer são meras consequências, meros fenômenos paralelos – o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder. (Nachlass/FP, 14 [174], p. 324-325).

Assim sendo, tomando por base uma crítica a filosofias da moral que enxergam no prazer o encetamento da conduta humana, é possível avançar para, arrimando-se também no último fragmento debuxado, asseverar que para Nietzsche o móvel da conduta é a vontade de poder. Trata-se, portanto, das forças em combate: a vontade de maximizar a potência que cada *quantum* carrega. O prazer, nesse quadro, mostra-se como epifenômeno.

Nas linhas anteriores, afirmou-se que Nietzsche constrói respostas à ideia de finalidade e encontra na vontade de poder o móbil da ação. Outrossim, fez-se menção a uma análise dos valores que pretende identificar a origem e a formação, sua associação com determinadas condições de vida que são vistas, em confronto com a noção de vontade de poder, como configurações de elevação vital ou declínio. Os valores são anteceditos de avaliações. Estas, por sua vez, já carregam outros valores. Já foi dito, também, que os valores, para Nietzsche, não têm uma existência em si, são produzidos, são humanos, demasiado humanos. A investigação nietzschiana revela-se numa espécie de tríade vertical: o filósofo analisa o valor mesmo, por conseguinte, avança para apreciar a instância que avalia e, por fim, a vontade que avalia, segundo um critério que dispensa avaliação: a vida como vontade de poder. Nesse passo, o valor em espeque é tributário de um tipo fisiopsicológico. Trata-se de uma resultante ou de um sintoma das condições de ascendência, de intensificação ou, noutro giro, de um estado – ou tipo – em declínio, que aspira à indigência vital. Os valores, portanto, expressam a sintomatologia da vontade de poder.

Ao final da aplicação do perscrutar valorativo, da busca pelo valor do valor, o que Nietzsche parece identificar, repita-se, é um estorvo, um óbice no avaliar dos fracos: um argueiro celeste no olhar fixo para o céu. O homem, “criado por Deus”, avalia segundo a crença num “mundo verdadeiro”, que deprecia a Terra, o corpo, a vida. Mais: ignora a proveniência humana das resultantes das avaliações. As dicotomias engendradas pelos valores vergastados montam um quadro com várias linhas e duas colunas que se opõem: criador e criatura; mundo verdadeiro e mundo aparente; corpo e alma; vida terrena e vida ultraterrena; verdade e mentira; etc. A remoção do argueiro, a morte de Deus, significa, a uma, a aposição de suspeita sobre os valores que parem as referidas dicotomias. A duas, devolve o registro de criação humana: as coisas não têm valor por si, “nós colocamos valor”. Os valores são humanos, são criações nossas, não foram dados. Nada eternos, nada imutáveis. A três, afirmar a vida enquanto vontade de poder como crivo para julgar os valores já criados porventura queira significar que o mesmo critério deve servir à criação de valores. Isto é, no bojo de uma ética nietzschiana, talvez o homem deva avaliar a partir da vida. Esta, entendida como vontade de poder, insere no âmago das avaliações toda a tensão entre as forças, faz o convite à contínua criação e destruição de valores através da afirmação do combate entre “leituras” que se opõem.

“Estimar é criar: escutai isso, ó criadores” e “quem tem de ser um criador, sempre destrói” e o homem avalia, “por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*, 58). Muitas morais viu Zaratustra. Mil povos e mil metas viu Zaratustra:

Outrora mantinham os povos uma tábua de valores acima de si. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos essas tábuas. Mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer no Eu; e, enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu [...] Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: nenhum maior poder viu Zaratustra na terra do que as obras dos amantes: “bom” e “mau” é seu nome. Em verdade, um monstro é o poder desse louvar e repreender. Dizei, ó irmãos, quem o subjugará? Dizei, quem lançará as cadeias sobre as mil cervizes desse animal? Mil metas houve até agora, pois mil povos existiram. Apenas as cadeias para as mil cervizes faltam ainda, falta uma só meta. A humanidade ainda não tem meta. Mas dizei-me, irmãos: se à humanidade ainda falta uma meta, também não falta ainda – ela mesma? – (ZA, *Das mil metas e uma só meta*, p. 58).

A passagem revela, inicialmente, acredita-se, a já destacada harmonia entre as condições de existência e os valores produzidos. Consequentemente, há a denúncia do poder que envolve os valores morais e a posição ressaltante destes: estão acima do “Eu”, do indivíduo, do animal de rebanho. Outrossim, há o desafio, lançado por Zaratustra, quando da pergunta por aquilo que poderá subjugar a moral. O monstro que paira sobre o teto de cada povo, a moral que está acima do homem, é ela mesma uma cadeia para as cervizes que estão no chão, uma cangalha enfiada

na cabeça do animal da grei – e aqui também pode-se enxergar um reforço justificativo para a inferência “toda moral constrange ao fechamento da via de acesso às múltiplas possibilidades de (re)determinação”. Mas quem, ou o quê, dominará aquilo que domina? Quem será capaz de apor cadeia à “cadeia das cervizes”, isto é, quem poderá subjugar a moral, tê-la a seus pés? No contexto de *Assim falou Zaratustra*, aparentemente, essa tarefa é atribuída ao além-do-homem.

A noção de além-do-homem parece não ter sido pormenorizada por Nietzsche. A palavra *Übermensch* é assinalada do prólogo até a quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. Ali, a personagem oferta notas sobre a ideia: “o homem é algo que deve ser superado [...] Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?” (ZA, *Prólogo*, § 3, p. 13). Além disso, Zaratustra ensina também que o além-do-homem é o sentido da terra. O homem que deve ser superado num primeiro instante, entende-se, é o homem “bom”, decadente, recorte de um contexto – a modernidade, para Nietzsche. Ele é uma ponte e não um fim: e essa transição revela-se como aquilo que desperta amor, que deve ser amado.

Se “o que se pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (ZA, *Prólogo*, § 4, p. 16, grifos no original), será possível compreender o além-do-homem como um eterno porvir, como uma noção que carrega um atributo processual, uma marcha sem fim. Isso porque a nota de transição – que Zaratustra julga amar – parece se revelar em dois estrados, vibrar em duas superfícies: em cotejo com outros homens, em variados contextos, os “casos felizes”, os homens superiores, são manifestações que superam o homem comum, o homem fixado, determinado, fadado ao intransitório; na extensão interna, a processual transição marca a autossuperação. Nesse sentido, o homem é algo que deve ser superado e, outrossim, deve superar-se – mesmo o “maior” deles. *Ad aeternum*. Porventura, em virtude desse processo sem desfecho, perca sentido qualquer pesquisa, no bojo da aventura humana na história, por homens que revelem o “fim” do além-do-homem. Mas Zaratustra diz: “jamais houve um além-do-homem. Ambos eu vi nus, o maior e o menor dos homens: – demasiado semelhantes ainda são um ao outro. Em verdade, também o maior de todos me pareceu – demasiado humano!” (ZA, *Dos sacerdotes*, p. 89). Aparentemente em sentido oposto, no fragmento póstumo 11 [413], de novembro de 1887, Nietzsche menciona “casos felizes”, possíveis registros da existência de tipos superiores:

Um êxito de casos particulares nas mais diversas posições da terra e nas culturas mais diversas, casos nos quais se apresenta de fato um tipo superior: algo que, em comparação com o conjunto da humanidade, é uma espécie de “além-do-homem”. Tais casos felizes marcados por um grande êxito sempre

foram possíveis e talvez sempre continuem sendo possíveis. (Nachlass/FP, 11 [413], p. 175).

Como conciliar as passagens? Se se considera que no discurso *Dos sacerdotes* Zaratustra fala imbuído daquilo já registrado no *Prólogo*, ou seja, que seus ensinamentos carregam o louvor da transição, atada à noção de além-do-homem – o superar a humanidade, o superar a si mesmo –, talvez seja possível advogar que o além-do-homem é a possibilidade do sempre-além, um ininterrupto lançar-se ao mais distante, sempre mais adiante, mais à frente, mais acima, mais alto: uma referência a qualquer contexto que se desenhará, que se desvencilha do passado e é lançada ao futuro, sempre ao porvir. Um sentido não estanque que se inclina ao irrealizável no tempo sem fim. Zaratustra jamais viu um além-do-homem, jamais se verá um. Isso porque, como dito, haverá sempre espaço vazio para a superação, para voos mais altos, para subjugar valores de um povo e, outrossim, aqueles defluentes da própria alma. Talvez o ressaltado tenha morada na exortação do superar-se. Porventura uma harmônica irmandade com a vontade de poder possa ser enxergada. Nesse trilho, acredita-se, importa mais do que a revelação de alguma encarnação do além-do-homem, compreender a noção como uma “vontade de além” na Terra, que só atravessa o homem do domínio de si, o corpo fisiopsicologicamente forte.

Pois bem. O que parece estar acima do homem, com base também nos comentários ao discurso *Das mil metas e uma só meta*, registrados nos parágrafos antecedentes, é a moral. Entrementes, mostra-se cristalina a ampliação para outras criações superiores. Em verdade, seria possível sintetizar asseverando que aquilo posto acima do homem são os “valores superiores” engendrados pela avaliação turvada pelo “argueiro celeste”. Nesse tom, a provocação prefacial da superação parece indicar a tentação do “reposicionamento” dos valores. A superação do homem indica inicialmente, acredita-se, a (re)avaliação dos valores até então considerados superiores, servindo a vida, enquanto vontade de poder, como critério dessa avaliação – e aqui parece repousar a nota do sentido da terra. O além-do-homem, ou melhor, o homem da “vontade de além”, pensa-se, insere-se na inocência do vir-a-ser, liberto que está do ressentimento, despojado que é do espírito de vingança – porque percebe-se constituído no cosmos, em razão de compreender-se como centro de força em conflito constante, sem culpa, sem meta, sem finalidade: um corpo fisiopsicologicamente forte, um congregado de instintos em profusão combativa que adere às sempre renovadas configurações, que incompatibiliza-se com o uno, imóvel e intransitório, que ama incondicionalmente o *fatum*; um atravessado pelo desiderato da resistência, da força contrária; um afirmador do eterno retorno de tudo; um extemporâneo; um desconhecedor de entraves morais à (re)determinação; um que diz Sim “à

realidade como ela é [...] ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável.” (EH, *Por que sou um destino*, § 5, p. 106, grifos no original). Ele é, bem assim, criador e criatura. Para forjar-se, para criar o mundo, para formar o fado, mantém o arco teso, ele domina-se, ele “sente como afronta o predomínio de um determinado afeto sobre a atitude geral e a ordem da razão: daí surge o hábito e a vontade de tyrannizar o impulso e fazê-lo como que gemer.” (A, § 109, p. 74).

Na dimensão da moral, a fórmula expressa pelo além-do-homem – doravante o mesmo que homem da “vontade de além” – talvez seja: “ter a moral a seus pés” ou melhor, porque a ordem também não altera o resultado, “elevar-se acima da moral do seu tempo” e, em dilatação, “levantar-se sobre os valores hodiernos”. Isso reclama, acredita-se, dois movimentos ligados umbilicalmente e em exercício contínuo: a suspeita sobre os valores; e as contínuas criação e destruição de valores. Porventura em *A Gaia Ciência*, no aforismo 375, seja possível enxergar alguns verbos servientes ao delineamento sucinto do suspeitar: ter cautela quanto a conclusões derradeiras; desconfiar da impostura da ciência; duvidar de toda crença poderosa; questionar todo incondicional “sim” e “não”; abraçar o caráter duvidoso das coisas. Já se disse que os valores são antecidos de avaliações. Essas, por sua vez, correspondem a determinadas condições de existência, certas configurações pulsionais. Os impulsos, outrossim, “são redutíveis à vontade de poder.” (Nachlass/FP, 40 [61], p. 614). Por fim, os valores criados são expressão da vontade de poder.

Referidos movimentos, porque capazes de retirar da moral o condão de reter o homem num modelo específico, franqueiam o acesso às múltiplas possibilidades de (re)determinação – talvez um pressuposto para a autossuperação, aquele deslocamento impresso na noção de além-do-homem. A expansão da força, a efetivação do domínio, só se perfaz, acredita-se, quando registrada uma tensão entre a avaliação, adstrita a determinado centro de força, e outra força contrária, por exemplo, a moral que se pretende única. Assim sendo, no diapasão moral, a autossuperação parece ter o sentido do eterno combate entre o homem e os valores gravados em sua época. Para tanto, estes não devem se mostrar alocados acima do homem. O além-do-homem, criador e criatura, cria valores, cria a si mesmo, resiste à “cadeia” de seu tempo: eleva-se sobre os valores de seu tempo. Nessa medida, é extemporâneo.

Trazendo para si o embate interno entre preceitos morais, efetivando a guerra, o além-do-homem serve-se da moral como possível estorvo reator de seus caracteres. Isto talvez tenha sido ensinado por Zaratustra: “uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder” (ZA, *Das mil metas e uma*

só meta, p. 57), olha, é a concretização da resistência, olha, é a trilha da autossuperação. Nietzsche, pensa-se, convida à contínua criação de valores, o “revolver com todas as forças as valorações eternas inertes!” (Nachlass/FP, 25 [341], p. 91), partindo, para tanto, da lógica interpretativa jungida à perspectiva atada a cada centro de força: o estimador cria e, aqui, parece já pulular o atributo do comando, inclusive. Para valorar e, portanto, criar, ele entrará em rota de colisão com outras perspectivas, outras “leituras”, inclusive e especialmente aquela engendrada pela moral dominante, pela moral que se pretende única. Faz-se mister vislumbrar, com espeque no registrado nas linhas anteriores e também na assertiva de que “não existem fatos morais, apenas interpretações morais dos fatos”, a gravitação do “nosso novo infinito”, do perspectivismo – adstrito a cada centro de força – em torno da moral. Dito de outra forma, acredita-se haver uma interlocução entre as interpretações, uma necessária e incessante relação tensiva capaz de engendrar “leituras” infinitas e em consonância, ou não, com a moral dominante – e essa concordância (ou discordância) pouco importa:

Nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas *sintam-se* imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma. (A, § 103, p. 68-69, grifos no original).

Novamente, acredita-se, o essencial é a permanência do combate, da luta, no bojo da estrutura social de muitas almas. É nesse passo, acredita-se, que Zaratustra exorta à criação de valores; exorta à “vontade de além”; exorta à transvaloração de todos os valores. Já foram tecidas linhas sobre a noção de transvaloração de todos os valores. Foi dito, com vocábulos semelhantes, que a ideia de transvaloração reclama a precedência de valores estabelecidos. Esses são os valores judaico-cristãos que ocuparam um sítio que antes acomodava valores nobres, aristocráticos. Essa tarefa “sua” e “nossa” apenas tem início com a exasperação da vontade de verdade e a conseqüente derrocada da instância Suprema dos valores, como indicado alhures. Outrossim, essa nova transvaloração reivindica a vontade de poder como móvel, a elevação do sentimento de poder como mecanismo indutor do fazer avaliativo. Ao fim, a tarefa de transvalorar todos os valores vai indicar uma negativa aos valores supremos da moral platônico-cristã para, ato contínuo, inverter tais valores. O transvalorar se revela na criação de novos valores que são formados por avaliações que ignoram óbices celestiais.

Foi afirmado, outrossim, que o *projeto* de transvaloração assume um atributo processual. Isso porque inicia-se com a problematização da moral, sua posterior e contundente crítica; move-se pela inferência da autossuperação da moral, empreendida também pela vontade de verdade; percorre a morte de Deus e o estancamento da fonte valorativa atribuída ao Ser supremo; e, por fim, carrega consigo o ferramental para a edificação da ponte entre o último homem e o além-do-homem. A noção mesma, o *sentido* de transvalorar todos os valores, carrega também o traço do curso, da marcha, do seguimento, do olhar para o futuro. Dito de outra forma, transvalorar não significa, tão somente, a tarefa de inverter ou alterar todos os valores da moral cristã, suprimindo-os – não se trata apenas de rebelar-se contra a rebelião e manter o *status quo*. É mais: o transvalorar, pensa-se, se manifesta de forma mais contundente na assunção de um critério para avaliação e consequente engendramento dos valores: a vida como vontade de poder é esse crivo – e aqui dá-se a abertura para que o homem sinta de outra forma, avalie de outro modo, transvalore continuamente. Referidas avaliações, levadas a cabo pelos que carregam a “vontade de além”, são lançadas, nessa lógica, no círculo do tempo infinito. A inferência possível, depois disso, tem guarida na seguinte assertiva: o fazer da transvaloração não encontra termo, está posto na circularidade do tempo. Nesse sentido, a transvaloração, mais do que a criação de novas tábuas de valores, pensa-se, significa a ininterrupta criação e destruição de valores no jogo tensivo vivificado na circularidade do tempo.

Por fim, entende-se por *ética do arco* algum recorte da filosofia de Nietzsche – ora empreendido e pontuado neste trabalho – que pode indicar escoras ao agir prático. O filósofo compreende o homem como compreende o mundo: um conglomerado de forças em relação de combate, todas exercendo-se ao máximo da potência. Esse homem carrega em si a possibilidade para a “vontade de além”, a capacidade de superar-se, desde que, suspeitando dos valores postos em seu contexto, seja um manancial para a criação e destruição de valores, desde que, avaliando, utilize-se da vida como critério e, assim, reserve para os seus pés o lugar da moral – de qualquer moral. O recurso imagético do arco pode indicar, a uma, que na ponta inferior da peça curva estão os valores eleitos por uma sociedade – entre eles, os valores morais – e, na outra, está o homem da “vontade de além”; a duas, a corda que une as duas extremidades pode indigitar a necessária tensão entre eles. Continuando na revelação da imaginação, as flechas lançadas podem representar os valores engendrados, a (re)determinação dependente deles, e os novos arremessos efetivam a transvaloração sempre em curso, sempre em marcha, sempre em

lançamento. Os arrojos não devem encontrar termo e eles só se perfazem na tensão do arco. Essa tensão é reclamada, atravessa a vida. Deve atravessar o homem.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tencionou-se trazer à baila, neste trabalho, o problema da moral na filosofia de Nietzsche. Pontuou-se o julgamento dos valores morais dominantes a partir de um método engendrado pelo filósofo. Registrou-se a crítica à moral que se pretende única, a partir, ademais, de alguns “elementos” que a compõe. O dizer Não à moral cristã, à moral da compaixão, à moral dos fracos, foi delineado. Intentou-se ampliar a diatribe, defendendo que a filosofia de Nietzsche é constituída de material para o ataque a qualquer moral sem, contudo, advogar sua iconoclastia. Mencionou-se algumas notas para uma positividade moral. Descreveu-se aquilo que se entende por ética do arco.

Nietzsche se assume como discípulo de Dioniso. Isso parece indicar que carrega consigo a necessidade de criação e destruição, mudança, vir-a-ser. Como já mencionado, a criação e a destruição caminham *pari passu*, são interdependentes, momentos constituintes do mesmo movimento. O espírito dionisíaco manifesta o sentido de um excesso de força que diz Sim à vida, “mesmo com seus problemas mais duros e estranhos” (CI, *O que devo aos antigos*, § 5, p. 90), que afirma o porvir, desatando o nó do ser e abraçando o vir-a-ser – uma afirmação da vida sem peias, a aceitação da indispensabilidade de tudo, nascida da profusão de força e da coragem: “o conhecimento, o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga diante da realidade – o ‘ideal’.” (EH, *O nascimento da tragédia*, § 2, p. 61). Asseverar o fluir e o destruir tem o sentido de afirmar o combate, a guerra, a luta e todos os elementos que a circundam. Se o Sim à vida compreende o criar e o destruir em consonância, se toda destruição carrega uma negação, um Não, se o combate se mostra imperioso nessa lógica, pode-se inferir que o homem da “vontade de além”, que cria valores ininterrompidamente – e também os destrói – e que, sem resignação, ama a vida, aceita a totalidade da existência – todo Sim e todo Não –, que alegra-se com o eterno retorno de tudo, é atravessado pelo dionisíaco. O espírito dionisíaco como que inserto no além-do-homem patenteia o eterno-criar-a-si-mesmo e o eterno-destruir-a-si-mesmo.

É com alegria que vem-a-ser, é dançando que esse espírito cria e destrói. Assim falou Zaratustra:

Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar. Quando vi meu diabo, achei-o sério, metucioso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem [...] Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde então, não quero ser empurrado para sair do lugar. Agora sou leve,

agora voo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um Deus através de mim. (ZA, *Do ler e escrever*, p. 41).

O quadro imagético da dança: onde a imprescindibilidade dos pés leves faz-se mister, acena ao apego da Terra, sua expressão de louvor e deslizar, sem descurar, contudo, da força do movimento em solo que a eles resiste. É importante pensar no cenário da dança! Os pés presos à Terra, os olhos longe do “céu”. Para a leveza dos pés, é curial a leveza dos ombros. Dança-se com a vida, para além do bem e do mal, o ritmo próprio, o passo no próprio arranjo, a coreografia que vem de si. Nessa dança, pululam a alegria do combate, a beleza do movimento que despreza a inércia, a força mútua do par: a vida que dança em compasso.

O dístico “Dioniso contra o Crucificado” supera, entende-se, a oposição de valores eventualmente em cena. É certo que a transvaloração acena à inversão valorativa, ao desprezo dos valores criados por um tipo fraco. Contudo, as luzes devem ser lançadas no “eterno contra”, no *versus* de hoje e do porvir, na contínua afirmação do combate, na incessante tensão entre instâncias que avaliam. Tem-se em mãos, acredita-se, uma “leitura” de uma filosofia moral que afirma, sem cessar, o combate entre valores.

Friedrich Wilhelm Nietzsche diagnosticou diferentes valores, atados a divergentes formas de avaliação. A diagnose devolve variadas morais. O homem, o *Mensch*, o avaliador, o estimador, continuará, assim, durante toda sua aventura no porvir, a moralizar. Outras morais virão, talvez outras desapareçam. Mas o que se entende por moral persistirá, acredita-se. Nesse cenário, a importância de uma *ética do arco*, originada num ponto da história, mas descolada de qualquer contexto específico, pode ser detectada quando vislumbrada como instrumento de suspeita dos valores acomodados, como chamado para a criação de novos valores ajustados aos específicos centros de força. Ela é também um acesso para tornar-se o que se é.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução e revisão: Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ABDALLA, Elcio. Teoria quântica da gravitação: Cordas e teoria M. **Revista Brasileira de Ensino de Física**. São Paulo, v. 27, n. 1, p. 147 – 155, 2005.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. **A alma de Nietzsche**: uma nova e provocativa interpretação da obra Além do bem e do mal. Tradução: Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

DESCARTES, René. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Nietzsche**: para além de bem e mal. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

_____. Teses sobre a ordenação ética do mundo e sua transvaloração. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 129 – 144, 2012.

HOOFT, Stan van. **Ética da virtude**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEITER, Brian. A teoria nietzschiana da vontade. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos, v. 38, n. 3, p. 17-49, 2017.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores.** 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____ (org.). **O pensamento vivo de Nietzsche.** São Paulo: Martin Claret Editores, 1985.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia, tomo II (E-J).** Tradução: Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.** Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **A Gaia Ciência.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **David Strauss, devoto e escritor: primeira consideração extemporânea.** Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **Da retórica.** Tradução: Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1995.

_____. **Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari.** Edited by Paolo D'Iorio. Berlin / New York: de Gruyter, 1967. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1882-1885: volumen III. Traducción, introducción y notas: Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1884-1885: volume V. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1885-1887: volume VI. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889: volume VII. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres: volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Nietzsche contra Wagner**: dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Obras incompletas**: volume I. Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Obras incompletas**: volume II. Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **O anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **O caso Wagner**: um problema para músicos. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **O livro do filósofo**. Porto: RÉ-S-Editora, 1990.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Schopenhauer educador**: terceira consideração extemporânea. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**: segunda consideração extemporânea. Tradução: André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia da moral**. Tradução: Roberto Cavallari Filho. 4. ed. Barueri: Manole, 2006.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo (org.). **Friedrich Nietzsche**: escritos sobre política. Tradução, notas e apresentação: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Vozes, 2013.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre Para além de bem e mal. Curitiba: Champagnat, 2012.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Tradução: Ernildo Stein. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.