Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

João Wilson Sobral Santos

O “espírito livre” como expressão da liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder

Rio de Janeiro
2018

João Wilson Sobral Santos

O “espírito livre” como expressão da liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte.

Orientador : Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N667 Santos, João Wilson Sobral.
O "espírito livre" como expressão da liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder / João Wilson Sobral Santos. – 2018.
196f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Niezsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Poder (Filosofia) – Teses. 3. Filosofia alemã – Teses. I. Cabral, Alexandre Marque. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

João Wilson Sobral Santos

O “espírito livre” como expressão da liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em 26 de novembro de 2018.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

A todos e a ninguém.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelo amor, estímulo e suporte. A eles também devo uma educação religiosa que meu temperamento foi se educando a criticar com os mesmos instrumentos racionais que nela encontrei, até chegar à sua consideração artística a partir da filosofia de Nietzsche.

A Alexandre Marques Cabral pela orientação e amizade. Aos professores Fabiano de Lemos Britto, Marco Antonio Casanova e Tiago Mota da Silva Barros pelas críticas, sugestões e apreciações certeiras que não só se destinaram a este trabalho, mas continuarão a me iluminar nas pesquisas futuras.

Ao amigo Joaquim Pedro pelo acolhimento e pela atenção a mim dispensados, sobretudo no início do processo que culminou nesta dissertação.

A coisa necessária. – Uma coisa é necessário ter: ou um espírito leve por natureza ou um espírito *aliviado* pela arte e pelo saber.

Humano, Demasiado Humano, 486

RESUMO

SANTOS, João Wilson Sobral. *O "espírito livre" como expressão da liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder*. 2018. 196 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

A presente dissertação teve por objetivo geral caracterizar o espírito livre como expressão de uma possível noção nietzschiana de liberdade apreensível através do desenvolvimento da tese da vontade de poder como dinâmica mais elementar da vida. Para tanto, estruturou-se o trabalho em dois grandes movimentos. Um primeiro capítulo eminentemente crítico acompanhando as principais desconstruções operadas por Nietzsche a respeito da moral tradicional que o levaram a compreendê-la como moral do rebanho ou escrava, portadora de uma falsa liberdade e de um querer acorrentado por forças ressentidas; e dois capítulos dedicados a articular espírito livre e a concepção de liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder, compondo uma parte propositiva ou positiva da filosofia de Nietzsche. Concluímos que a liberdade nietzschiana não é um atributo ou posição derradeira, mas constante aquisição e perda, precária, instável, e também artística, conforme a análise empreendida no terceiro capítulo sobre o problema da ciência (conhecimento e verdade) que Nietzsche enfrenta sob a ótica da arte.

Palavras-chave: espírito livre; vontade de poder; liberdade; arte.

RÉSUMÉ

SANTOS, João Wilson Sobral. *L´« esprit libre » en tant qu'expression de la liberté nietzschéenne dans le cadre de la volonté de puissance*. 2018. 196 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

La présente dissertation a pour objectif général de caractériser l´esprit libre en tant qu´expression d´une possible notion nietzschéenne de liberté appréhensible par le développement de la thèse de la volonté de puissance comme dynamique la plus élémentaire de la vie. À cet effet, ce travail a été structuré en deux grands mouvements. Un premier chapitre éminemment critique qui accompagne les principales déconstructions opérées par Nietzsche sur la morale traditionnelle qui l'ont amené à la comprendre comme étant la morale du troupeau ou esclave, porteuse d´une fausse liberté et d´une volonté enchaînée par des forces ressenties; et deux chapitres dédiés à l´articulation de l´esprit libre et la conception de la liberté nietzschéenne dans le cadre de la volonté de puissance, composant une partie propositive ou positive de la philosophie de Nietzsche. Nous concluons que la liberté nietzschéenne n'est pas un attribut ou une position ultime, mais une constante acquisition et perte, précaire, instable, et également artistique, comme le montre l'analyse effectuée dans le troisième chapitre sur le problème de la science (connaissance et vérité) auquel Nietzsche fait face sous l´optique de l'art.

Mots-clés: esprit libre; volonté de pouvoir; liberté; art.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A	Aurora
AC	O Anticristo
AS	O Andarilho e sua sombra (In: Humano, Demasiado Humano II)
BM	Além do bem e do mal
CE	Consideração Extemporânea
CI	Crepúsculo dos Idolos
CP	Cinco Prefácios para cinco livros não escritos
CW	Caso Wagner
EC	Ecce Homo
FP	Fragmentos Póstumos (Cf. BILATE, Danilo. "Apêndice à resenha sobre a tradução brasileira de *A vontade de poder*: Lista de concordâncias entre *A vontade de poder* e a edição Colli-Montinari". In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 1º semestre 2010, Vol.3, nº 1. pp. 164-172).
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HH	Humano, demasiado Humano
NW	Nietzche contra Wagner
OS	Opiniões e Sentenças diversas (In: Humano, Demasiado Humano II)
ST	Sócrates e a Tragédia (Conferência. In: Visão Dionisíaca do Mundo).
VM	Sobre Verdade e Mentira em sentido extramoral
ZA	Assim falou Zaratustra

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO E APORTES TEÓRICOS	11
1	**A LIBERDADE PRISIONEIRA**	29
1.1	**A moral sob suspeita**	29
1.1.1	A moralidade dos costumes	31
1.1.2	Moral, autodivisão e sentimento de poder	35
1.1.3	Moral e religião	38
1.2	**Escravidão e decadência**	43
1.2.1	Wagner e a redenção pela arte	47
1.2.2	Sócrates e a vontade de verdade	48
1.2.3	Fé versus vontade	53
1.3	**Liberdade I: querer, algo complexo**	55
1.4	**O regime escravo: metafísica e ressentimento**	60
1.5	**Liberdade II: livre-arbítrio**	70
2	**LIBERDADE E VONTADE DE PODER**	76
2.1	**Sobre comando e obediência**	77
2.1.1	Vontade de poder e autossupressão (ou autossuperação)	81
2.1.2	Vontade de poder e hierarquia – transvaloração da moral	83
2.2	**Liberdade III: "uma coisa que se tem e não se tem"**	88
2.3	**A produção do espírito livre: comentários ao capítulo quinto de Humano**	97
3	**LIBERDADE E ARTE**	108
3.1	**Necessidade e conhecimento: *ridendo dicere severum***	108
3.1.1	Modulações do espírito livre	111
3.1.2	A tese da necessidade para além do niilismo	115
3.1.3	Liberdade e responsabilidade – o pathos do espírito livre	125
3.1.4	Sentido histórico e consciência artística	128
3.2	**Arte e Crença**	132
3.2.1	A filosofia nietzschiana enquanto redenção artística da vida	133
3.2.2	Sonho, aparência e "princípio enganador"	143
3.2.3	Os gregos como intérpretes	151
3.2.4	Crença: a boa vontade para a aparência	156
3.2.5	Religião e Crença	158

3.2.6 Morte de deus e espírito livre..... 163
3.3 **Excurso: liberdade e retorno**..... 169
CONCLUSÃO..... 185
REFERÊNCIAS..... 194

INTRODUÇÃO E APORTES TEÓRICOS

A presente dissertação tem por objetivo geral caracterizar o espírito livre como expressão de uma possível noção nietzschiana de liberdade apreensível através do desenvolvimento da tese da vontade de poder como dinâmica mais elementar da vida. O eixo da pesquisa que se segue parte, portanto, da reorientação filosófica empreendida por Nietzsche com a obra *Humano, Demasiado Humano* (em ruptura com a "fase metafísica" anterior, conforme a corriqueira tripartição da produção nietzschiana[1]), na qual são publicados pela primeira vez textos dedicados ao tema do "espírito livre", seguindo pela fase inaugurada por *Assim falou Zaratustra* em que, juntamente com escritos não publicados do mesmo período, é delineada a tese da vontade de poder.

A hipótese deste trabalho ao conjugar essas duas fases é a de que uma possível noção nietzschiana de liberdade, entre outras, é primeiramente encetada com a filosofia do espírito livre presente nas obras da fase intermediária (englobando os dois tomos de *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*) e em sequência amadurecida na terceira e última fase (englobando *Assim Falou Zaratustra*, *Além do Bem e do Mal*, os *Prefácios* de 1886 para as obras anteriores, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo*, *O Anticristo* e *O Caso Wagner*), em cujas obras temos o desenvolvimento e afirmação da tese da vontade de poder, sem o abandono do espírito livre. A noção de liberdade que perpassa essas fases é então primeiramente marcada por uma postura iluminista e cientificista; seu acento está mais na crítica da moral tradicional da qual se pretende a libertação. Temos aí um nítido movimento de saída, de escape. Depois, a tese da vontade de poder complementa, transfigura ou, em termos nietzschianos, *transvalora* isso que se chamou libertação ou liberdade inscrevendo-a numa dinâmica de relação ou jogo de forças que condiciona a liberdade enquanto constante tarefa de superação; dinâmica que transvalora também a moral transformando-a em etapa inevitável e condicionadora do processo de libertação. Este segundo movimento é uma reinclusão da liberdade na necessidade, esta última pensada nos marcos da vontade de poder.

---

[1] Conforme ficará mais claro adiante nesta Introdução (pp. 19-20), a operação deste esquema tripartite só nos serve até onde permite destacar a presença de conceitos ou projetos de Nietzsche, após o que flexibilizamos a periodização em prol do tratamento mais temático em torno da liberdade e do espírito livre. Ademais, as abordagens que seguem a tripartição (por exemplo, Lowith, Marton, Giacoia) nos parecem tão importantes quanto as mais sistemáticas ou temáticas (Heidegger, Deleuze, Fink).

Os dois movimentos em que pretendemos situar o desenvolvimento de uma noção de liberdade em Nietzsche – e consequentemente do espírito livre – são como que mediados pela obra intitulada *A Gaia Ciência*. Nela, os esforços anteriores de desmonte da moral tradicional chamados de *ciência* ou *filosofia histórica* (em contraposição à filosofia metafísica) ganham os contornos do método genealógico que consideramos um dos mais importantes instrumentos que possibilitaram a Nietzsche a concepção da vontade de poder como necessária sucessão de dominâncias relativas entre múltiplas forças interpretativas na constituição da realidade efetiva. Isso tem reflexos diretos sobre o que se entende por liberdade, já que ela não mais representa apenas a libertação das antigas amarras morais rumo a uma independência insuperável, mas significa tão somente a participação ativa no jogo de poder das constantes superações. Por sua vez, esse itinerário é paralelo à crítica do valor absoluto da verdade, um dos principais pilares da moral tradicional, no cerne do problema do conhecimento ou da ciência. Assim como a moral tradicional não mais encerra um valor absoluto da verdade, também a liberdade não poderá se identificar com uma posição absoluta, mas sempre provisória, o que quer dizer *em jogo*. E *A Gaia Ciência* é também o livro em que, a despeito daquele primeiro ânimo iluminista, positivista, a verdade e o conhecimento começam a ser tratados no registro da arte, da máscara, do jogo.

Embora a tematização da liberdade em Nietzsche por certo não seja assunto novo, existem importantes estudos brasileiros relativamente recentes a respeito que forneceram valiosos subsídios para a consecução deste trabalho, dentre os quais escolhemos as obras de Barrenechea (2000), Lobosque (2010) e Giacoia Junior (2012) como principais orientadores teóricos.

O conhecido estudo de Miguel Angel de Barrenechea, *Nietzsche e a liberdade*, é estruturado em três partes. As duas primeiras, críticas, empreendem uma análise genealógica e filológica do conceito tradicional de liberdade. Trata-se de examinar o decurso histórico que permitiu a constituição da ideia de liberdade e o arcabouço teórico-linguístico consolidado para ampará-la ou como diz o autor, abordar "quem fala" de liberdade e "como fala"[2]. Feita a crítica, Barrenechea passa a caracterizar o conceito propriamente nietzschiano de liberdade identificando-o com uma liberdade estética ou artística pautada pela capacidade de criação de novos valores a partir da aceitação ou afirmação da necessidade geral e, por conseguinte, da necessidade que se é.

[2] BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000. p.10.

O trabalho de Ana Marta Lobosque, *A vontade livre em Nietzsche*, procura reconstituir a tese nietzschiana de uma vontade livre e forte – presente nos tipos do espírito livre, do além-do-homem, do indivíduo soberano e do filósofo do futuro – após a crítica feita pelo filósofo à concepção tradicional de liberdade, assemelhando-se assim à metodologia da pesquisa de Barrenechea. A autora empreende um resgate conciso, mas satisfatório da história do conceito de vontade passando pelas filosofias socrático-platônica, aristotélica, agostiniana, kantiana e schopenhaueriana. Duas coisas restam claras dessa contextualização histórica. A primeira, conforme comentadores em que a autora se ampara, é que a vontade livre enquanto conceito apenas se consolida verdadeiramente com Agostinho (muito embora ele ainda seja muito mais "doutor da graça" que da vontade), isto é, no âmbito do cristianismo, ao passo que Kant lhe confere a formalidade moderna[3]. Em segundo lugar, observamos que toda a tradição em torno do conceito de vontade, mesmo com a empresa crítica de Kant, está fundamentada em bases morais mais ou menos racionalmente estabelecidas, isto é, carece de uma teleologia ou finalidade moral prévia. Além disso, Lobosque destaca a parte central de seu trabalho acompanhando a crítica que Nietzsche faz dos esquemas morais conjuntamente à crítica da vontade de verdade, aproximando o problema da liberdade do problema do conhecimento. A autora também identifica em *A Gaia Ciência* o momento-chave da constituição de uma vontade livre artística em Nietzsche justamente a partir da consideração artística do conhecimento e da verdade[4].

Oswaldo Giacoia Junior, em *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, promove um estudo comparado mais limitado, porém não menos profundo e importante, através de eixos temáticos que conectem a filosofia prática kantiana às críticas e propostas de Nietzsche. Intermediando a relação, temos ainda uma rápida passagem pela filosofia de Schopenhauer, naquilo que ela acolhe e rejeita de Kant – o que também podemos encontrar no texto de Lobosque. Tanto para Kant quanto para Schopenhauer a liberdade se encontra num plano inteligível, metafísico, seja na Razão transcendental, seja na Vontade como querer primordial. Após abandonar o viés metafísico de *O Nascimento da Tragédia*, em que as influências de Kant e Schopenhauer são nítidas,

[3] LOBOSQUE, Ana Marta. *A vontade livre em Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/UFMG. 2010. pp. 17-18.

[4] "...a concepção do conhecimento como criação de valores, na *Gaia ciência*, prepara o terreno para a afirmação da vontade libertadora do homem em *Assim falava Zaratustra* – que se torna traço essencial do "filósofo do futuro" de Além do bem e do mal, ou do "indivíduo soberano" da *Genealogia da moral*, retroagindo sobre a concepção do espírito livre no Prólogo de *Humano, demasiadamente humano*" (Ibid., p. 212).

Nietzsche investe pesadamente contra o caráter inteligível da liberdade, como podemos observar nos aforismos 39 e 107 de *Humano, Demasiado Humano*, dentre diversos outros textos, rechaçando a autonomia da racionalidade que legitima o imperativo categórico ao expor seu caráter dependente (condicionado e não incondicional) e deveniente. Isso leva a uma superação da clássica oposição entre liberdade e necessidade presente em Kant desde a terceira antinomia da razão, na Crítica da Razão Pura. É, pois, nos quadros da necessidade e da irresponsabilidade que Nietzsche concebe novas noções de liberdade, de consciência e de subjetividade derivadas do aspecto contingencial e histórico, isto é, genealógico.

Os três trabalhos concordam em situar a concepção de liberdade nietzschiana num registro estético ou artístico, o da criação de novos valores, e em articulá-la intimamente às teses da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo, esta última sempre acompanhada também da fórmula *amor fati* (amor ao *fatum* ou ao destino). No entanto, observamos diferentes acentos dados a uma e outra por cada autor.

Para Barrenechea, que investiga a liberdade artística principalmente através do cantar de Zaratustra, parece existir certo concerto ou harmonia entre a vontade de poder e o eterno retorno na construção da liberdade artística[5], pois esse retorno que se afirma e deseja é o retorno da própria vontade de poder, do jogo que entretece a necessidade da vida. A liberdade é caracterizada como um *pathos* afirmativo da necessidade[6], do *mesmo*, justamente por meio do que é possível uma perspectiva diferencial, singular, criativa. Nesse sentido, o eterno retorno ganha uma dimensão prática, ética, levando Barrenechea a concordar com o chamado "imperativo nietzschiano" enunciado por Deleuze, de certo modo também presente em Fink, segundo o autor[7]. Portanto, a liberdade é entendida em grande medida como uma tomada de decisão ou uma retomada da capacidade criativa do si mesmo, como postura existencial. Isso é dito de várias formas: "Se os atos, no seu desenrolar externo, no seu conteúdo "factual", não são modificáveis, ainda podemos *modificar a nossa própria perspectiva* perante esses atos"; "Decidir, aqui e agora, por toda a eternidade, outorga à decisão uma *intensidade*

[5] "A vontade de potência, por sua vez, entendida como dinâmica de auto-superação da vida, como contínuo confronto de forças, exige a escolha entre obedecer a esse movimento criador ou permanecer na passividade, acatando, apenas, antigos valores. Finalmente, o eterno retorno se apresenta como a instância decisiva para o criador, como o mais duro imperativo que instiga a aceitar tudo o que foi, é e será, a amar o regresso dionisíaco de todas as coisas. O eterno retorno se constitui na mais dura provação para a liberdade: perante o ciclo eterno do devir é possível afirmar ou rejeitar; mas na afirmação da totalidade (do mais belo ao mais medonho) o homem atinge a mais profunda libertação: a harmonia com a terra, o "sim e amém" a todo o existente. Eis a fórmula suprema do arbítrio: o *amor fati* que acata livremente a necessidade" (BARRENECHEA, 2000, p.82).

[6] Ibid., pp.14; 129.

[7] Ibid., p.112.

extraordinária. Devemos querer que nossos atos se repitam sempre. O querer, assim, será levado à suprema afirmação"; "Se o que retorna é o mesmo, o idêntico, o igual, na mesma ordem e sequência, o *diferencial* consiste na *nossa própria atitude* diante da imutabilidade do ciclo da existência"[8].

Dissemos que a liberdade artística é entendida em grande medida por Barrenechea como essa postura existencial, mas não totalmente. Esse peso de um apelo imperativo é ponderado pelo acento do próprio caráter artístico dessa liberdade:

> O artista tira o peso e a seriedade das tábuas que constrói, as acolhe com alegria e leveza por sabe-las nascidas da sua avaliação, destinadas a serem destruídas e recriadas, na continuidade do devir vital. Eis o conceito nietzschiano de liberdade que, independente de qualquer consideração moral, celebra o arbítrio dos indivíduos que legislam, instaurando novas tábuas de valores.[9]

Em outro ponto, apoiado em Fink, Barrenechea destaca a mudança do constrangimento em leveza provocada pelo eterno retorno.[10]

Não obstante, concordamos com a constatação de que essa liberdade se dá como impressão da eternidade no instante superando a má-consciência com o tempo. Ademais, é isso que sinaliza o conhecido fragmento 7[54] (final de 1886 – primavera de 1887), inclusive combinando vontade de poder e eterno retorno: "*Imprimir* no devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*... Que *tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do devir ao mundo do ser: cume da consideração*". No entanto, parece-nos que tal impressão do ser tem a aproximação como limite sob pena de restaurar um conceito absoluto de liberdade, coisificá-lo ou reificá-lo. E talvez esta seja uma deficiência do enfoque existencial que Barrenechea não sacramenta, mas privilegia.

A conclusão do trabalho de Barrenechea ilustra bem esse privilégio ao identificar a "contraprova vital", a "demonstração existencial" da liberdade nietzschiana no escrito autobiográfico *Ecce Homo*.[11] A passagem sobre o espírito livre constante da autobiografia de

---

[8] BARRENECHEA, 2000, pp. 111-112; 122.

[9] Ibid., p.78.

[10] Ibid., p. 112. Giacoia também aproxima o eterno retorno de uma "viragem da necessidade" (*wande aller noth*), com base no trecho final da seção *De velhas e novas tábuas*, em *Assim falou Zaratustra* (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012. pp. 246-247). A expressão é traduzida por Paulo César de Souza como "afastamento de toda necessidade".

[11] BARRENECHEA, Op. cit., pp. 123-131.

Nietzsche epigrafa e orienta sua conclusão: "Em nenhum outro sentido a palavra "espírito livre" quer ser entendida: um espírito que *se tornou livre*, que voltou a tomar posse de si mesmo"[12]. Parece que Nietzsche seria então a encarnação dessa liberdade, dessa retomada de si mesmo. No entanto, é preciso ponderar que a assertividade da definição do "espírito livre" nessa passagem contrasta com um relato datado, qual seja, a confecção de *Humano, Demasiado Humano*, que Nietzsche de fato escreve como uma declaração de libertação de simpatias anteriores (Wagner, Kant, Schopenhauer...); e mesmo as rupturas de Nietzsche são sempre perspectivas e não absolutas, o que é confidenciado na própria autobiografia: "Desconsiderando o fato de que eu sou um décadent, sou também o seu contrário"[13]. Assim, a liberdade é muito mais um constante tornar-se livre; a saúde, a *grande saúde*, não só implica posse, mas perda, e isso continuamente: "a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar..."[14].

Lobosque também reconhece a ligação entre a vontade de poder e o eterno retorno para a concepção da vontade livre nietzschiana[15], chegando a usar a expressão "vontade de eterno retorno", talvez inspirada na interpretação de Karl Lowith. No entanto, a autora tem uma posição muito mais matizada a respeito dessa ligação: "as duas doutrinas nos parecem operar de forma diferente no empreendimento filosófico de Nietzsche"[16]. O eterno retorno também é o lugar da livre vontade nietzschiana, se bem que "lugar à parte" e problemático, sobre o que não nos cabe comentar aqui. A autora também enxerga problemas nos desdobramentos da tese da vontade de poder mostrando como desconcertantes alguns de seus aspectos, por exemplo, que toda liberdade e elevação nasça de uma demorada obediência e

---

[12] EH, Humano, Demasiado Humano, 1.

[13] EH, Por que eu sou tão sábio, 2.

[14] GC, 382.

[15] "Se se pode falar de uma vontade livre nessa filosofia, ela se relaciona estreitamente às doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno, apresentadas ao leitor em Assim falava Zaratustra. Em ambas, encontra-se uma concepção radicalmente anti-teleológica do devir; ambas convêm à imagem da criança que joga, e lhe são mesmo necessárias. Ambas são objetos de um tratamento exaustivo em suas anotações, em contraste com as menções relativamente escassas que recebem nas obras subsequentes a Assim falava Zaratustra. Na primeira doutrina, as formações de domínio disputam entre si a ampliação das forças, e eventualmente promovem seu equilíbrio, segundo uma justiça alheia a qualquer padrão de peso ou medida que lhe seja exterior. Na segunda, trata-se de desejar este jogo mesmo, em sua instabilidade e sua ausência de sentido _ desejá-lo a ponto de não querê-lo de outra maneira senão tal como é, posto que assim deve ser, para que possam reunir-se liberdade e necessidade" (LOBOSQUE, 2010, p.289).

[16] Idem.

coerção: "...na perspectiva de Nietzsche, a produção dos homens do futuro requer, em suas formas concretas de governo, legislação, instituições políticas e jurídicas, relações sociais e de trabalho, uma sociedade fortemente autoritária e hierarquizada"[17].

Ora, procuramos justamente dirimir este problema no presente trabalho ao destacar que a liberdade pensada nos marcos da vontade de poder tem na demorada coerção a alavanca para a superação constante e que o par coerção-superação, como descreve Nietzsche, pode consistir numa tendência sempre ascendente, da estupidez e da crueldade bruta a formas cada vez mais espirituais, elevadas. Para imprimir essa tendência, Nietzsche ressalta a importância do comando ao lado da obediência.

A dureza de certas perspectivas nietzschianas presentes na tese da vontade de poder pode guardar a intenção filosófica de não produzir noções novamente absolutas; assim, a liberdade precisa estar sempre sendo desafiada, perdida e reconquistada. Isto repercute no caráter artístico da liberdade e, a rigor, Lobosque não o negligencia. Ela relativiza, como fizemos acima, a postura existencial que exorta a uma retomada de si como alcance da liberdade. "Filosofar, como viver, é buscar um certo e inquieto acordo consigo mesmo, logo com o próprio corpo: uma "posse de si" que jamais se estabelece definitivamente, sempre sujeita a rearranjos, desacertos, tréguas, que se faz de forma conflituosa e instável"[18]. Consequentemente, ela observa muito mais clivagens que comprovações no escrito autobiográfico de Nietzsche, inclusive não esquecendo da possível significação filosófica dos anos que se seguiram ao seu colapso mental[19].

Consideramos que Giacoia, ao ressaltar igualmente a conexão entre vontade de poder e eterno retorno, seja o autor que melhor enfatiza o caráter artístico da liberdade nietzschiana a partir do enfoque dado ao tema da *autossupressão*. Um denso trecho pode sintetizar a posição do autor:

> Querer o necessário, e não meramente resignar-se, mas querer novamente tudo, *da capo* (desde o começo), com a mesma lógica e não lógica dos elos, sem acréscimo nem subtração, é, como experiência intensiva e vivência singular, um trânsito para o inverso da negação, uma inflexão da própria necessidade – ao mesmo tempo *ego fatum* e *amor fati*. Vontade, nesse sentido, é o inverso do ilusório livre-arbítrio da indiferença, ancorado no delírio de onipotência do eu solipsista. Essa conjunção entre *ego fatum* e *amor fati* pode ser lida como a versão existencial do ensinamento

[17] LOBOSQUE, 2010, p. 215.

[18] Ibid., p. 220.

[19] Ibid., p. 221.

> do eterno retorno do mesmo, como (auto)supressão da vontade, realizada no gesto de sua afirmação suprema.[20]

Sabemos que, tendo compreendido genealogicamente os fenômenos morais – entre os quais, as formas decadentes – nos marcos da vontade de poder, Nietzsche desenvolve uma saída afirmativa justamente por meio de sua tese da vontade no processo de autossupressão da moral. O ressentimento moral pode se suprimir mediante um arranjo ascendente da vontade que consequentemente exigirá uma perspectiva de retorno para se *aproximar do ser*, para se afirmar. Embora escreva "versão existencial", Giacoia está atento para o caráter artístico, sempre em jogo dessa versão, que tem no horizonte menos a posse de si e de sua liberdade do que a perspectiva da autossupressão.

O enfoque à autossupressão está presente no texto que apontamos, porém foi mais especificamente trabalhado no livro anterior do autor intitulado *Labirintos da alma: Nietzsche e auto-supressão da moral*[21]. A auto-supressão da moral é possível pelo próprio ímpeto da vontade de verdade que primeiro sustenta a moral e depois lhe rouba os fundamentos. No entanto, para que a probidade ou honestidade intelectual não volte à estupidez e continue se elevando como virtude "é preciso aprender a *rir também de nossas virtudes*, ser capaz de não leva-las tão dogmaticamente a sério"[22], e esse parece ser o cerne da liberdade do espírito livre: depois que a autossupressão se lhe torna patente, sua existência recupera peso e leveza; ele ganha novamente a responsabilidade por si, a capacidade de criar, mas sabe ao mesmo tempo que é *necessariamente* experimento[23]. O horizonte da autossupressão que Giacoia identifica na interseção das teses da vontade de poder e do eterno retorno é, para nós, o principal operador de uma liberdade artística em Nietzsche.

Com base nesse arcabouço teórico, a estrutura desta dissertação também se dá em dois grandes movimentos, como em Barrenechea e Lobosque. No primeiro capítulo, eminentemente crítico e intitulado "A liberdade prisioneira", acompanhamos algumas das principais desconstruções operadas por Nietzsche a respeito da moral tradicional que o

---

[20] GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 246.

[21] GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997. Neste texto, o autor identifica a auto-supressão como "movimento dialético" na linha das interpretações de Grau e Granier e trata indistintamente os termos "autodissolução, auto-supressão e auto-superação (*Selbstauflösung, Selbstüberwindung, Selbstaufhebung*)" (p. 108), equivalência que também adotamos no seção 2.1 deste trabalho.

[22] Id., 2012, p. 251.

[23] Isto fica claro nos excursos intitulados *A vontade de verdade como experimento* e *A probidade intelectual como derradeira virtude* da obra de 1997.

levaram a compreendê-la como moral do rebanho ou escrava, portadora de uma falsa liberdade e de um querer acorrentado por forças ressentidas. Trata-se de trazer à tona todo um modo de vida decadente e universalizado para que se tenha clareza, antes de tudo, do que o espírito livre tem de se libertar, o que também já possibilita uma aproximação provisória, por negação, da genuína liberdade que ele quer encarnar.

Nos dois capítulos posteriores articulamos a concepção de liberdade nietzschiana e o tipo do espírito livre[24], compondo uma parte propositiva ou positiva da filosofia de Nietzsche.

O segundo capítulo, "Liberdade e Vontade de Poder", contém as linhas argumentativas da hipótese interpretativa que pretendemos sustentar, qual seja, a de que a liberdade artística nietzschiana pode ser compreendida nos marcos da tese da vontade de poder e pode ser expressa no tipo do espírito livre. Abordamos esta tese primordialmente a partir do discurso de Zaratustra intitulado *Da superação de si mesmo*, em que lemos: "onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder". Neste discurso, vontade de poder equivale à dinâmica de superação da vida que surge como novo e genuíno critério de valoração (ou transvaloração), mediante o qual Zaratustra privilegia a noção de comando. Vontade de poder e comando dentro do horizonte da superação ou autossuperação são os marcos que balizam o tipo de liberdade ascendente característico do espírito livre. Em outras palavras, estes marcos indicam não só o *modo* de libertação pelo qual o espírito livre se despede da moral tradicional, como o tipo de liberdade para o qual então se abre, segundo a dinâmica de superação. Esperamos demonstrar que essa liberdade se constitui sempre precária, instável, "uma coisa que se tem e não se tem", preparando as bases da sua concepção artística mais especificamente trabalhada no capítulo final.

Ainda no segundo capítulo, seguimos a hipótese de Lobosque segundo a qual a vontade libertadora, livre e forte que surge com Zaratustra[25] "retroage" a partir do Prólogo de 1886 à concepção de espírito livre de *Humano, Demasiado Humano* (1878). Isto tem consequências metodológicas para nossa própria hipótese. Se postulamos que a liberdade nietzschiana é primeiramente encetada com a filosofia do espírito livre de *Humano* e depois amadurecida e transfigurada com a tese da vontade de poder presente em toda a terceira e

[24] Por vezes nos reportaremos ao espírito livre como *tipo*, assim como fez Nietzsche no Prefácio a *Humano*, evitando o termo conceito, pois pretendemos demonstrar que o espírito livre é muito mais um operador ou performador do que Nietzsche entende por liberdade ao longo de sua obra. A respeito da noção de *tipo*, cf. Nota 109. A respeito dos termos que assumimos como sinônimos de espírito livre, cf. Nota 53.

[25] A primazia da vontade surgida em *Assim falou Zaratustra* é o grande tema da segunda parte do livro, na qual encontramos o discurso supracitado e outro muito importante intitulado *Da Redenção*, também destacado nesta dissertação. A hipótese de Lobosque aparece no seu referido trabalho, pp. 212; 234; 298.

última fase da produção de Nietzsche (isto é, a partir de *Zaratustra*); se isso nos transmite a ideia de um desenvolvimento; postulamos afinal que não se trata de um desenvolvimento linear, mas de uma perspectiva central e organizadora da filosofia nietzschiana. Isso não significa desconhecer as diversas rupturas no interior desta filosofia, tampouco a multiplicidade de interpretações que ela permite, mas, "autorizados" pelo movimento do próprio filósofo de "revisão" dos seus escritos anteriores nos Prefácios ou Prólogos redigidos em 1886, buscamos uma perspectiva integradora desses escritos em torno do problema da liberdade e do espírito livre, como, aliás, fica nítido no Prefácio a *Humano*, que conecta o espírito livre a um processo de libertação visivelmente marcado pela vontade de poder. Por outro lado, aqui não suspeitamos da suposta capacidade integrativa dessa revisão; permanece aberta a possibilidade de que ela seja mais pulverizadora que integradora. Finalmente, cumpre dizer que a premissa integradora que adotamos é o que nos permitiu certas interpretações de obras anteriores à *Humano*, tais como *O Nascimento da Tragédia* (à luz do Prefácio correspondente de 1886 intitulado *Tentativa de Autocrítica*), *Verdade e Mentira em Sentido Extramoral* e *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida* (a segunda *consideração extemporânea).*

Essa perspectiva integradora que acaba diluindo a corriqueira tripartição da produção nietzschiana é também abordada por Brusotti (2001) de maneira bem equilibrada. Segundo ele, a fase intermediária assume um lugar central na filosofia de Nietzsche, pois, foi imediatamente após o término de *A Gaia Ciência* (cuja contracapa da primeira edição informava que aquele escrito concluía a série começada em *Humano* que procurava estabelecer "uma nova imagem e novo ideal do espírito livre"[26]) que Nietzsche já concebeu o plano de reeditar suas obras[27]. Parece-nos que o fato de essas reedições em forma de prefácios terem finalmente aparecido em 1886, após *Zaratustra* e no mesmo ano de *Além do Bem e do Mal*, pode significar que a aludida série de *Humano* até *A Gaia Ciência* tenha persistido para Nietzsche como núcleo de sua filosofia do espírito livre. Ademais, a análise de Brusotti aponta que importantes conceitos e teses nietzschianas presentes até o final de sua produção surgiram nessa série ou aparecem em escritos não publicados da mesma época, como *morte de deus*, *eterno retorno* e *amor fati*. Não obstante, Brusotti também realça as diferentes

[26] BRUSOTTI, Marco. "La passion del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial". In: *Nietzsche en perspectiva*. Meléndez, German (org). Bogotá: Siglo del hombre Editores, 2001, p. 25.

[27] Ibid., p. 42.

nuances do espírito livre dentro da série[28]: em *Humano,* o tom crítico e cientificista delineia um espírito livre asséptico, frio, que pode alcançar uma vida pacífica através do conhecimento; em *Aurora*, surge a "paixão do conhecimento" que devolve à vida seu calor, sangue, sua *vontade* (Nietzsche explora neste escrito o chamado "sentimento de poder"); em *A Gaia Ciência,* aquela paixão que queria ser mais que um meio, portanto, fim, é reconduzida a meio na vida, e isto significa, arte: "*A vida como meio de conhecimento* – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*! E quem saberá de rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?"[29]

Baseado no exposto, o segundo capítulo termina com uma interpretação retroativa do capítulo quinto de *Humano* intitulado *Sinais de Cultura Superior e Inferior*, em que Nietzsche se debruça sobre o problema da produção do espírito livre, fazendo dele emergir retrospectivamente alguns importantes acenos à tese da vontade de poder com relação a tal produção ou viabilidade do espírito livre e seu tipo de liberdade.

"Liberdade e Arte", o terceiro capítulo, desdobra-se do segundo como vereda propositiva e afirmativa da filosofia nietzschiana – é como se o espírito livre aí já filosofasse. Toma-se consciência daquele modo de libertação através da tese da necessidade, da irresponsabilidade ou inocência do devir que Nietzsche faz brotar de sua abordagem crítica ao problema do conhecimento. Consequentemente, aprofundando essa tese, Nietzsche reencontra a concepção artística da existência que marca essencialmente a liberdade na qual o espírito livre agora se move adiante e com forças criativas reabilitadas. Necessidade e arte são aspectos que configuram uma liberdade simultaneamente precária e rica, cujo enorme *poder* está contido no *instante*, e isso também significa que o espírito livre só *pode ser* numa relação particular e afirmadora do tempo como devir de gratuita criação. Essas últimas considerações aparecem na alusão ao *eterno retorno* ao final da seção 3.1.4, sugerindo que um dos mais complexos temas nietzschianos pode ser interpretado como corolário de uma filosofia do espírito livre.

Portanto, os capítulos segundo e terceiro procuram dar conta de dois objetivos específicos que contribuem para a consecução do objetivo geral supracitado. São eles: entender o modo de libertação típico do espírito livre à luz da tese da necessidade em conexão com a dinâmica da superação da vida tal como Nietzsche/Zaratustra a expõe; entender o tipo

[28] "Los escritos desde *Humano, demasiado Humano* hasta *La ciencia jovial* están, pues, muy lejos de ofrecer un ideal *unitario* del espiritu libre. Antes bien, cada uno presenta una imagen distinta y Nietzsche es completamente consciente de ello" (Ibid., p. 26).

[29] GC 343.

de liberdade artística que o espírito livre encarna quando a dinâmica de superação (leia-se *vontade de poder*) e a tese da necessidade se combinam na ideia de necessidade da arte. Estes dois objetivos procuram seguir e aprofundar afirmativamente os dois momentos da diretriz proferida por Zaratustra: "Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para que*?"[30]

O último aporte teórico que nos cumpre mencionar rapidamente é a adoção da interpretação lauteriana da vontade de poder tal como se encontra nos escritos *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* e *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Müller-Lauter se opõe à leitura ontológica que Heidegger faz da vontade de poder nietzschiana. Ela não seria um fundamento substancial do ente, mas simplesmente o caráter do acontecer efetivo. Como esse caráter se pretende patente na *totalidade* da realidade, Nietzsche pode ser considerado metafísico num sentido muito preciso, mas decerto não no sentido tradicional em que a essência é um princípio subjacente, fundante e transcendente[31]. O mundo e a vida como vontade de poder é *uma* dinâmica imanente composta por uma irremediável *multiplicidade* antagônica. A vontade de poder é uma essência eminentemente relacional não derivada dos *relata* enquanto coisas ou pólos que se relacionam. Esses pólos só se constituem enquanto *forças* em relação, na contínua resistência de uns aos outros. A vontade de poder se mostra como única qualidade efetiva que se dá precisamente nas diferenças de grau ou diferenças de quantidade (nos *quanta*).

> A vontade de potência é, na verdade, a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (conforme a potência). Contudo, não se pode reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante: essa qualidade existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas. De outro modo, ela não poderia ser vontade de potência, pois não haveria mais nenhuma contraposição que permitiria a supremacia. Falar da qualidade como se ela existisse "em si", "antes" das particularizações quantitativas, significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como se fosse uma metafísica, contra a qual ele decididamente se opôs. A interpretação da vontade de potência de Heidegger pode servir de exemplo para esse caso.[32]

---

[30] ZA, Do caminho do criador.

[31] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, 70-73. Nesta dissertação, adotamos a tradução de *Wille zur Macht* como "vontade de poder" e não "vontade de potência" sem que aqui seja possível fundamentar essa escolha melhor do que o fez GIACOIA JUNIOR na tradução do citado trabalho de Lauter: "evitar a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche..." (In: MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52, nota 1).

[32] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 68.

Para realizar sua interpretação da vontade de poder, Müller-Lauter recorre não apenas à obra publicada de Nietzsche, onde essa tese é insuficientemente explicitada, mas a uma extensa gama de textos não publicados. Porém, interessa-nos destacar aqui o aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal*. Talvez não por acaso este aforismo pertença ao capítulo intitulado "O Espírito Livre". Se em *Assim Falou Zaratustra* a vontade de poder já tinha sido amplamente tematizada em tom apologético e poético é neste aforismo que Nietzsche intenta uma tomada teórica da tese. Não nos importa aprofundar a discussão exegética do aforismo, para o que existe uma farta bibliografia, mas enfatizar alguns pontos importantes para esta dissertação. Em primeiro lugar, a vontade de poder é tratada como hipótese: Nietzsche começa e termina com "supondo...". É verdade que ela é uma hipótese seríssima para Nietzsche, é a *sua* hipótese, mas nem por isso ele deseja tirá-la do campo de batalha das interpretações. Num aforismo anterior do mesmo livro, Nietzsche também oferece como interpretação a hipótese de que o mundo é necessária "imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder... e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências" – e contanto que isso seja uma interpretação entre outras, afirma: "tanto melhor!"[33]. Em segundo lugar, a vontade de poder pressupõe "que nada seja 'dado' como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra 'realidade', exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si"[34]. Nietzsche defende uma epistemologia pautada no corpo como consciência de método, assim como tinha escrito pouco tempo antes: "Essencial: partir do *corpo* e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite uma observação mais clara. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito"[35]. O corpo é alegoria para a vontade de poder na medida em que ele é uma *grande razão*[36] (nas palavras de Zaratustra), uma "estrutura social de muitas almas"[37], uma unidade feita essencialmente de multiplicidade.

Segundo nossa hipótese, a tese da vontade de poder é o principal operador da liberdade nietzschiana e isso para alcançarmos justamente uma concepção radicalmente

---

[33] BM 24.

[34] BM 36.

[35] NF 40 [15] de agosto-setembro de 1885.

[36] ZA, Dos Desprezadores do Corpo.

[37] BM 19.

instável do que seja liberdade. O fato de a vontade de poder ser tratada como hipótese, interpretação, aloja um antagonismo inerente e permanente na filosofia de Nietzsche, conforme Müller-Lauter observa na aporia dos dois tipos de *além-do-homem* possíveis, um forte e irreverente, o outro sábio e sintetizador[38]. Mas talvez seja precisamente *entre* essas possibilidades que a liberdade, o espírito livre e o além-do-homem se situem e aí identificamos o horizonte da autossupressão à mercê do qual a vontade de poder sempre está. Portanto, apesar dos esforços especulativos de Müller-Lauter, conjugando vontade de poder e eterno retorno nessa aporia intransponível, parece-nos mais arguta a observação que Lobosque faz do além-do-homem à luz de *Assim Falou Zaratustra* e em comparação com o tipo do espírito livre das obras anteriores: "A figura do além-do-homem, portanto, diferentemente do espírito livre, é vazia de atributos: sendo aquele que surgirá depois da transvaloração de valores, nenhum dos valores presentes pode aplicar-se a ele"[39]. Com efeito, em *Assim Falou Zaratustra* o além-do-homem nunca é caracterizado, mas frequentemente essa fórmula é acompanhada de uma frase indefinida, qual seja, "o homem é algo que deve ser superado". O além-do-homem pode ser aquele transformado que ri depois que mordeu a serpente; pode ser também uma sombra. Mas ele nunca é cabalmente determinado.

Por outro lado, a vontade de poder pensada epistemologicamente desde o corpo orienta a psicofisiologia nietzschiana tanto no que ela tem de crítica dos corpos e modos de vida decadentes quanto no que tem de promotora dos arranjos vitais ascendentes. Assim, a imagem da luta dos impulsos que compõem o corpo é convocada desde o primeiro capítulo para configurar o tipo de vida que a encara de maneira dividida, alienada (o tipo dos "desprezadores do corpo" segundo Zaratustra), forjando uma liberdade que coincide com a libertação dessa luta, portanto, com vontade de morte ou de nada; e volta no segundo capítulo para configurar o tipo de vida que vive uma liberdade nessa luta que é o corpo, cujo si mesmo

[38] Segundo Müller-Lauter, a vontade de poder e o eterno retorno produzem uma inevitável aporia que deixa a filosofia de Nietzsche irremediavelmente antagônica: ora se preconiza a força de uma perspectiva; ora se preconiza o perspectivismo de qualquer perspectiva. "Dizer que a verdade se desvela, enfim, como vontade de potência significa, ao inverso, que toda vontade de potência pode desvelar a si mesma em sua verdade. Nisso se evidencia que a peculiaridade de seu fixar perspectivista não possui nem o caráter de validade universal nem o caráter de mera ficção... Assim toda vontade de potência que investiga a si mesma descobre em si uma contradição própria: ela tem de convencer-se irrestritamente da verdade de sua própria perspectiva, e, ao mesmo tempo – pronta para necessariamente transformar-se – tem de proibir a si mesma essa convicção... A "nova" verdade como harmonia na vontade de potência não é, por isso, assentimento à transformação abstrata enquanto tal, na qual o múltiplo se esvaece. E ela não é apenas assentimento para a respectiva perspectiva fixada. Junto a esta, ela deve ser assentimento à transformação concreta das perspectivas, que servem à ampliação da potência" (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 190-191).

[39] LOBOSQUE, 2010, p.238.

é produzido na vontade de poder, em jogo. Trata-se de uma *arte* (de comando e obediência) consigo mesmo e uma *crença* em si mesmo, como observamos no terceiro capítulo.

A vontade de poder também orienta a perspectiva genealógica do problema do conhecimento e desemboca na teoria da necessidade da arte, na qual reside essa liberdade criadora, porém instável.

Precisamos dizer, por fim, que o percurso dessa dissertação que tem como problema central o processo de libertação na filosofia de Nietzsche, se inspira no prefácio de 1886 feito para o livro *Humano, Demasiado Humano*, precisamente o livro em que aparece pela primeira vez a figura do espírito livre em comparação ao espírito cativo[40]. A terceira seção deste prefácio inicia com o seguinte:

> Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do "espírito livre" deva algum dia tornar-se maduro e doce ate a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna.[41]

Em seguida, esse canto e essa coluna são identificados como os "deveres", que estão, sem dúvida, radicados na moral hegemônica e no clima de moralidade que em relação a eles inspira reverência, gratidão, amor e pertencimento – os deveres morais constituem a "casa" do homem até aí. A "grande liberação" surge então como um impulso súbito que governa e domina, uma vontade, orientando para longe de casa; desprezo pelo antigo amor e dever, necessidade de afastamento, esfriamento, sobriedade; um pouco de vergonha misturado à alegria da primeira e enigmática vitória. Vitória que significa a possibilidade de autodeterminação, da determinação própria dos valores, a vitória da vontade de livre vontade, o primeiro indício do senhorio de si mesmo. Há uma patente prefiguração da transformação de camelo carregador de deveres em leão, aquele que retoma a liberdade do querer, contida no primeiro discurso de Zaratustra, *As três metamorfoses*. Tanto que só essa transformação ainda

---

[40] O subtítulo desta obra é "um livro para espíritos livres" (Ein buch für freier Geister). A versão de abril de 1878 trazia no rosto a dedicatória a Voltaire. Alguns comentários a respeito, extraídos de *Ecce Homo*: "Ele se chama um livro para espíritos livres: praticamente cada uma de suas sentenças exprime uma vitória – com o mesmo, eu me livrei daquilo que não-faz-parte-de-mim em minha natureza. Não faz parte de mim o idealismo: o título diz "onde voz vedes coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, coisas demasiado humanas!"... Eu conheço melhor o homem... Em nenhum outro sentido a palavra "espírito livre" quer ser entendida: um espírito que se tornou livre, que voltou a tomar posse de si mesmo" (EH, Humano, Demasiado Humano, 1). O *idealismo* que Nietzsche rejeita é aquele constituído por uma metafísica ressentida, conforme verificamos ao longo desta pesquisa. Dizemos isto porque, sob muitos aspectos, consideramos o espírito livre uma noção ideal ou de certa natureza idealista.

[41] HH, Prefácio, 3.

não basta e é assemelhada a "uma doença que pode destruir o homem" no prefácio ao qual nos referimos. O leão ainda se encontra no deserto e a doença é uma sanha de destruição, como se dilacerar deveres, maltratar pudores, fosse sinônimo da verdadeira liberdade: "Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria o Mal? e Deus apenas uma invenção e finura do demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? não *temos* de ser também enganadores?"[42] Como é notório, nesta etapa de libertação o homem se vê hospedeiro do mais sinistro dos hóspedes, o pessimismo até o niilismo. E por isso é preciso avançar no caminho de libertação

> ...até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância...[43]

Portanto, a madura liberdade do espírito se experimenta no momento em que a doença, o pessimismo, e também aqueles valores que acorrentavam, se tornam meios indispensáveis (*necessários*) para o conhecimento e para o perspectivismo. É uma pressuposição deste trabalho que todo o esforço nietzschiano em torno da exposição de uma tese da necessidade e de uma concepção artística da vida contribuem diretamente para o alcance desta liberdade que representa "uma cura radical para todo pessimismo"[44] e a retomada do si mesmo – descobre-se que naquela casa se estava fora de si, ou alienado, dividido, nos termos mais recorrentes de nossa pesquisa.

O espírito livre então desperta para a sua *tarefa*, "tornar-se senhor de si mesmo" ou, numa das citações preferidas de Nietzsche, "tornar-se quem se é". Isso significa "aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração"[45], o que há de injustiça em cada valoração e como a injustiça é menor a cada altura e perspectiva (grau) que se ganha, até chegar a si mesmo, não como fim, mas como *hierarquia* mais abundante e gravidez de novos graus.

---

[42] H, Prefácio, 3.

[43] H, loc. cit., 4.

[44] H, loc. cit., 5.

[45] H, Prefácio, 6.

É assim que Nietzsche, ao cabo de um itinerário filosófico que transmuta sua crítica e negação da moral em afirmação da necessidade contínua de arte como dinâmica da vida, pode dizer, no início do prefácio, que *inventou* para si os espíritos livres ("tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim"), empregando a arte como *luxo* da sua veracidade, uma vez que chegou ao grau em que a virtude da veracidade também é transvalorada em arte a serviço da vida; porque após esse itinerário filosófico, obteve o *poder* e o *direito* para tanto.

E mesmo tendo confessado a invenção dos espíritos livres, Nietzsche afirma que já os vê aparecerem, como se o expediente artístico resultasse numa gravidez – o que evoca a transformação do leão em criança. Por todo o exposto, consideramos que o espírito livre, aquele que perfaz o projeto de transvaloração dos valores, foi a tarefa propriamente dita de Nietzsche, sua libertação, que ele avaliou poder generalizar "a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e 'vir ao mundo'".

> A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada uma das suas vicissitudes – muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa. Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras do nosso hoje.[46]

Ao final desta dissertação, esperamos que o espírito livre seja compreendido não só pelo viés crítico quanto à moral da qual pretende se desvencilhar, mas, sobretudo pela responsabilidade de criar a partir dessa libertação, o que significa para nós, condicionado pela necessidade (uma purificadora irresponsabilidade), incluso nesse destino que devem. A liberdade tal como entendida por Nietzsche nos parece recuperar simultaneamente um olhar próprio, singular, o acesso ao si mesmo; mas um si mesmo intrinsecamente ligado à dinâmica de constante superação da vida. O espírito livre é sim um *egoísta*, um consagrado a si mesmo, mas a si mesmo como porvir.

> *O egoísmo idealista*. – Há estado mais consagrado que o da gravidez? Tudo o que se faz, fazer na tranquila fé de que beneficiará de algum modo o que em nós está vindo a ser! De que *aumentará* seu misterioso valor, no qual pensamos com deleite! Então se evita muita coisa, sem precisar coagir duramente a si mesmo! Então se suprime uma palavra forte, oferece-se conciliadoramente a mão: a criança deve nascer do que há de melhor e mais brando. Assusta-nos a nossa agudeza e brusquidão: como se ela vertesse alguma desgraça no cálice da vida do desconhecido tão amado! Tudo é velado, cheio de pressentimento, nada sabemos de como sucede, aguardamos e

[46] H, loc. cit., 7.

buscamos estar *prontos*. Ao mesmo tempo, um puro e purificador sentimento de profunda irresponsabilidade nos domina, quase como o de um espectador ante a cortina fechada – aquilo cresce, aquilo vem à luz: não temos como determinar seu valor nem sua hora. Podemos recorrer apenas a influências indiretas, que bendigam e protejam. "Cresce aqui algo maior que o que somos" – é a nossa mais secreta esperança: tudo arranjamos para que venha ao mundo com viço: não apenas tudo de útil mas também as amabilidades e coroas de nossa alma. – *Nesta consagração* deve-se viver! Pode-se viver! Seja o aguardado um pensamento, um ato – com toda realização essencial não temos outro vínculo senão o da gravidez, e deveríamos lançar ao vento a presunçosa conversa de "querer" e "fazer"! Eis o autêntico *egoísmo idealista*: sempre cuidar, velar e manter sossegada a alma, para que nossa fecundidade *tenha um belo final*! Assim, dessa maneira indireta cuidamos e velamos para o *benefício de todos*; e o estado de ânimo em que vivemos, esse ânimo orgulhoso e brando, é um óleo que se espalha amplamente à nossa volta e também sobre as almas inquietas. – Mas são *peculiares* as pessoas grávidas! Então sejamos também nós peculiares e não recriminemos os outros, se têm que sê-lo! E mesmo que isso tenha desfecho ruim e perigoso: em nossa reverência ante o que está vindo a ser, não fiquemos atrás da justiça profana, que não permite ao juiz e ao carrasco tocarem numa grávida![47]

[47] A 552.

1 **A LIBERDADE PRISIONEIRA**

Pela própria estrutura semântica da expressão nietzschiana “espírito livre” talvez seja inevitável que a pergunta imediata a seu respeito seja, “Livre *de que*?” E, com efeito, consideramos que ela traduz um movimento de resposta e libertação diante de uma moral tradicional e hegemônica que Nietzsche frequentemente chamava de *moral dos escravos* e associava ao *instinto de rebanho*. Se assim for, nossos passos a caminho da compreensão de tal expressão precisam galgar algumas das principais críticas feitas por Nietzsche à moral com vistas a responder: do que se liberta o espírito livre e por que a filosofia nietzschiana exorta a essa libertação?

Portanto, o primeiro capítulo desta dissertação procura elucidar por que a moral tradicional (bem como o cristianismo, entendido por Nietzsche como a maior ressonância dessa moral) é caracterizada como escrava, prisioneira, em detrimento de um modo de vida genuinamente livre, o qual deverá ser próprio do espírito livre.

1.1 **A moral sob suspeita**

Para iniciarmos uma crítica da moral tradicional seguindo a filosofia nietzschiana, dentre os muitos pontos de partida possíveis, o aforismo 103 de *Aurora* se mostra bastante didático. De acordo com seu título, ele contém duas espécies de negação ou suspeita da moralidade: a primeira, negar que as pessoas sejam impelidas realmente por motivos morais – negar a crença nesses motivos; a segunda, negar que esses motivos repousem sobre verdades – negar aquilo que garante a crença (entendendo temporariamente por crença a mera adesão ou adequação a uma verdade qualquer que funcionasse como hipoteca). Apesar de reconhecer que muitas vezes a primeira negação procede, Nietzsche prefere não duvidar de que as pessoas se sintam morais ou imorais na medida de sua crença naqueles motivos, crença alimentada em meio ao “sentimento moral” ou “sentimento da moralidade” ou ainda “sentimento do costume”: “Nego, pois, a moralidade, como nego a alquimia, isto é, nego seus

pressupostos: não, porém, que houve alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiam por eles"[48]. Sua suspeita mais contundente então se volta para as razões supostamente verdadeiras de sustentação dos motivos morais sem, entretanto, negligenciar a questão da crença, a qual inclusive julga mais essencial[49]. Ocorre que o exame da verdade na moral conduz à crítica do próprio valor da verdade e isso traz consequências para a noção de crença que não deverá mais ser simples adequação à verdade, como veremos mais tarde. Ademais, criticar primeiro a racionalidade dos motivos também tem uma importância estratégica, pois o filósofo considera que o sentimento moral seja muito mais aderente do que as razões eventualmente a ele acopladas ao longo do tempo. Isso fica claro na exortação final do aforismo: "temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde alcançar ainda mais: sentir de outra forma"[50].

Também no aforismo citado, Nietzsche faz uma importantíssima ressalva: a negação da moralidade não significa abolição de virtudes ou passe-livre para interditos, mas busca de outras razões que não as (i)morais vigentes[51]. É quase um trabalho de asseio da moral por moralidade, viés pelo qual Nietzsche poderia ser considerado um moralista. Trata-se de levar a sério um dos princípios espinhais da moral, a retidão, honestidade intelectual ou veracidade, e não hesitar em aplicá-lo nela mesma. Enquanto a moral preconiza uma educação formal irrefletida e leviana para as questões da verdade e do conhecimento não existe crítica sólida: "Não esteve ausente em nossa educação toda reflexão sobre a moral, e mais ainda a sua única crítica possível, as severas e corajosas tentativas de viver conforme essa ou aquela moral?"[52].

A crítica nietzschiana é precisamente o movimento de ir *até o fim* da moral tradicional – questão de "acabamento". Veremos que esse movimento inscreve a moral na dinâmica da vontade de poder levando a sua autossupressão e transvaloração, possibilitando substituir velhas tábuas de valores por novas que visem a inteireza e o autoconhecimento do indivíduo;

---

[48] A 103.

[49] Cf. GC 44: "Os motivos em que se crê. – Por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, isto é, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor do seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento. Pois a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos – *não* em virtude do que era realmente motivo! Esse último é de interesse secundário".

[50] A, loc. cit.

[51] Essa ressalva é recorrente na sua obra e aparece, por exemplo, no escrito imediatamente anterior à *Aurora*: "o declínio da moralidade não é o declínio das virtudes" (AS 212).

[52] A 195.

virtudes mais autênticas como um altruísmo diferente do moralmente convencionado; um sentido de humanidade e cultura mais fielmente comprometido com o desenvolvimento e cultivo do espírito livre ou do além-do-homem[53], isso enquanto constante superação e não como finalismo.

O zelo com que Nietzsche trata a moral remete a um pressuposto profundo de sua filosofia não apenas dirigindo sua crítica como também suas esperanças: que "não existem vivências que não sejam morais", ou que "a vida não é excogitação da moral"[54]. Assim, quaisquer que sejam as alternativas nietzschianas que sucedam sua crítica, elas não podem prescindir do "fenômeno moral" humano, ou melhor, da interpretação moral dos fenômenos[55], e do sentido de uma progressiva superação dessa interpretação: "uma moral da *inclinação*, do *gosto* e enfim da *intelecção*"[56].

1.1.1 A moralidade dos costumes

Uma moral é um regime de avaliações e hierarquizações dos impulsos e atos. Segundo Nietzsche, ela surge com costumes e convenções sociais voltados para a congregação e conservação comunitária, os quais ao longo do tempo são sacramentados como deveres morais justamente por lograrem tal conservação. À medida que são herdados os costumes, hábitos e, sobretudo, os sentimentos morais (aversões e inclinações) que os acompanham, novas razões mais refinadas vão sendo colocadas no lugar dos seus antigos motivos esquecidos. Por isso, o aforismo 19 de *Aurora* traz uma importante diferenciação: "o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil e prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências

[53] Neste trabalho não nos deteremos na expressão "além-do-homem" (constante principalmente de *Assim Falou Zaratustra*), pois entendemos que possa ser equiparada ao tipo do espírito livre. Ademais, outros termos como *forte*, *nobre*, *indivíduo soberano*, modo de vida *ascendente* também tratamos como sinônimos de espírito livre para os precisos fins desta dissertação, não desconhecendo as particularidades e torções que cada um destes termos sofre na obra de Nietzsche. Cabe dizer que é uma generalização feita pelo próprio Nietzsche que nos "autoriza" essa equiparação mais instrumental: "Diferencio entre um tipo de vida ascendente e um outro tipo, do declínio, da desagregação, da fraqueza" (NF 15[120] da primavera de 1888).

[54] A primeira afirmação se encontra em GC 114; a segunda em *Humano*, Prólogo, 1.

[55] BM 108.

[56] AS 44.

como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume". Assim, Nietzsche se propõe a demonstrar como a sofisticação do discurso moral em meio ao sentimento do costume não é capaz de esconder a estreita relação entre moral e os motivos básicos (até mesmo animalescos) dos costumes, sua *pudenda origo*.

O momento da instituição de costumes é sempre arbitrário e depende da força. Em passagens espalhadas por sua obra, Nietzsche afirma que a moralidade ocidental vigente medrou a partir das castas dominantes, que a fundação de um Estado é a submissão das castas subalternas e preparação necessária à moral[57]. A partir daí a solidez do sentimento do costume cresce junto à sutilização cada vez maior da obediência à tradição, passando pelos momentos de medo e coerção, pela prática sempre mais irrefletida e automática do hábito e chegando até o prazer com o hábito quando, depois de muito exercitado, ele se torna instinto e se converte em virtude. Grosso modo, essa é a história de todo valor considerado "bom": a partir da dura imposição, canonização com o tempo e alcance de uma suave obediência e naturalização no estágio do sentimento do costume ou da moralidade[58]. É nesse processo que surgem os conceitos ou preconceitos morais, novos pensamentos e razões introduzidos sempre para ratificar e dignificar aquilo que uma vez conservou e então sempre se herdou e exercitou.

O preconceito da *moralidade instintiva*, por exemplo, sugere a existência de uma disposição ou interdição naturais para determinada atitude inspirando a "confiança no sentimento", sem atentar para o fato de que os sentimentos são herdados e exercitados, e suas razões morais são postas tardiamente. Já o preconceito da *origem* cria um lugar primordial sagrado a partir da moral vigente que a ele se vincula diretamente – lugar que reforça o *status quo* e mascara a *pudenda origo*[59].

O homem moral é composto, portanto, de sentimentos morais longamente fortalecidos, protegidos por preconceitos intelectuais cada vez mais excelsos. Com tais sentimentos e preconceitos ele se aproxima do ideal do mundo inteligível ou metafísico ao qual deve corresponder como fosse sua origem e fim. Porém, compartilhando a observação de Paul

[57] H 45, 99; GM I 2 e II 17.

[58] H 96: ""Egoísta" e "altruísta" não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo...".

[59] A 28, 34, 35 e 44. Cf. também BM 2, para compreender o preconceito da origem; e também Nota 168.

Rée[60], Nietzsche pretende demonstrar que os motivos morais, religiosos e estéticos sublimados podem estar muito bem radicados na base física do homem e que uma ciência que investigue a origem e a história dos sentimentos morais pode dar conta dessa genealogia. Essa ciência, em *Humano* batizada de *filosofia histórica* (em contraposição à filosofia metafísica), não só expõe a genealogia dos motivos como vai revelando os mecanismos de crença que nutrem os sentimentos morais, tampouco comprometidos com as razões ou motivos morais, mas com aquilo que veremos se manifestar como *força* ou *sentimento de poder*: "...se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento forte, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê"[61].

A genealogia dos motivos morais encontra diversas modulações em Nietzsche[62], mas ela sempre aponta para uma origem baseada na imposição (não num contrato) de um acordo de utilidade geral, de interesse comum, portanto, *imoral* – falando moralmente, como veremos a seguir. Um dos aforismos mais concisos e elucidativos sobre isso é o seguinte:

> *As três fases da moralidade até agora*. – O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a *adequação a um fim*: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão. Um grau ainda mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da *honra*, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele. Por fim, no mais alto grau da moralidade *até agora*, ele age conforme a *sua* medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo.[63]

---

[60] A referida observação se encontra no aforismo 37 de Humano: "O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico". "Como se sabe, Rée e Nietzsche escrevem, na mesma época, e em ativa parceria intelectual, a *História dos sentimentos morais* e Humano, *demasiadamente humano*, respectivamente. O livro de Rée, através de uma abordagem declaradamente inspirada em Lamarck e Darwin, sustenta que os fenômenos morais, assim como os físicos, podem ser remontados às suas causas naturais" (LOBOSQUE, 2010, p. 103). Essa parceria nasce na viagem que Nietzsche faz com Rée, Albert Brenner e Malwida von Meysenbug ao sul da Itália, em 1876.

[61] H 15.

[62] A título exemplificativo: H 94; O 89; AS 39, 40; A 26.

[63] H 94.

Em suma: a primeira análise da história da moralidade não apresenta um instinto inato, um imperativo imanente ou metafísico, mas a evolução de um sentido bem primário, o da utilidade, passando pelo ponto de vista individual, depois pelo social e chegando ao que Nietzsche chamou de "indivíduo coletivo", um ser "pessoal-impessoal" que se move com relativa soberania no sentimento moral. Não nos enganamos sobre o início do aforismo: *que o animal se tornou homem* não indica um marco de distinção, mas tão somente que as *fases da moralidade* "até agora" representam variações de um mesmo tema de raiz animal: todas as práticas morais desenvolvidas até o nível da impessoalidade ou desinteresse, que se resumem a "mostrar-se como igual, inserir-se... se esconder na generalidade", descendem da velha intensão utilitária, imoral e animal, "procurar alimento e escapar aos inimigos", ou seja: a moral como animalidade refinada: "...através da sua gravidade, ainda olha um animal feroz – e não vencido!"[64].

A necessidade urgente de conservação e segurança fez com que os homens não hesitassem em inventar e errar[65]. A partir da segunda fase, como indica o aforismo, o homem passa a apreender-se objetivamente baseado no olhar dos outros; assim chega a seu "autoconhecimento", molda seu *ego aparente*, recebe sua "segunda natureza" e torna-se vaidoso. Também aí se desenvolve uma moralidade dos afetos consistindo na rápida simulação de gestos e tons patéticos por segurança, onde nascem a empatia e a compaixão: reproduz-se instantaneamente o sentimento do outro não a partir das razões do outro, mas a partir dos efeitos daquele sentimento[66]. A multiplicação desses expedientes produz um quadro de espelhamento geral descrito nesta espantosa imagem:

> – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve...[67]

Quando a névoa da moralidade consegue esse grau de independência e cogência, significa que os indivíduos já estão alienados de si e se tornaram peças substituíveis,

---

[64] A 26 c/c ZA, Dos Sublimes. Entre diversas outras indicações: a moral como produto do *superanimal* (H 40); ou quando Nietzsche trata sua tarefa tanto como *desumanização* (H 1) quanto como *desanimalização* (A 106).

[65] GC 111.

[66] A 26, 142. E ainda, A 248: "O que é simulado por longo tempo torna-se enfim natureza..."

[67] A 105 (intitulado "O aparente egoísmo").

instrumentos da moral que convoca à negação do *ego* em proveito de um todo. Segundo Nietzsche, essa instrumentalidade ou servilismo do indivíduo na moral foi um rebento posterior do cristianismo: enquanto ascendia a importância do homem em detrimento da de Deus, o dogma eminentemente egoísta da salvação pessoal dava lugar, em compensação, ao do amor ao próximo, à adequação do indivíduo às necessidades gerais[68]. E é nesse ponto que se situa a contradição fundamental da moral: "os motivos para essa moral se opõem ao seu princípio! Aquilo com que essa moral quer se demonstrar é por ela refutado em seu critério do que é moral!"[69]. A educação moral privilegia um instrumento público em desfavor do indivíduo, e assim é contraditória: enquanto se é parte da comunidade, é lícito esperar vantagens à custa dos outros, mas como indivíduo, deve-se abdicar das próprias vantagens. O desinteresse que é louvado em alguma virtude é, na verdade, uma utilidade pública e uma desvantagem particular, pois a verdadeira virtude, da qual o indivíduo é vítima, é estimulada em sua "desrazão", tirania, e não para que entre em concerto com os outros impulsos do indivíduo – ela nem é mais dele, mas virou uma função do todo – "eu sirvo, tu serves, nós servimos"[70]; o indivíduo é descartável, supérfluo, e é *bom* que se sinta assim: "Com a moral, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função... Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo"[71].

1.1.2 Moral, autodivisão e sentimento de poder

Ao identificar na moralidade a manipulação das virtudes como funções a serviço do rebanho, Nietzsche abre ao mesmo tempo a percepção para o jogo de impulsos constitutivo e inerente ao indivíduo. Como dissemos, trata-se de privilegiar o fio condutor do corpo para levar à hipótese da vontade de poder como constituinte de tal jogo. O resultado do jogo é determinada *hierarquia*, como veremos, ou configuração de poder (com seu respectivo sentimento de poder): ou esse jogo está sacrificando o indivíduo em favor da tirania de um

[68] A 132.

[69] GC 21.

[70] ZA, Da virtude amesquinhadora.

[71] GC 116.

impulso – uma determinada função para o rebanho; ou esse jogo traduz um concerto de impulsos em prol de seu crescimento e desenvolvimento particulares, caso excepcional em meio à moral do rebanho.

Daí a associação frequente entre moral e divisão do homem[72]. As ações chamadas altruístas, na verdade, batizam e consagram vitórias de determinados impulsos privilegiados pelo sentimento moral sobre outros. Essa luta dos impulsos é uma *queixa* contínua, cada um quer ser senhor dos outros e se apresentar como finalidade última da existência – "todos eles já fizeram filosofia alguma vez" – e o intelecto é um instrumento agenciado nessa luta, assim como são agenciados seus produtos, as interpretações (conhecimento e desconhecimento)[73]. A moral tradicional representa uma "interpretação divisória" que uma única vez julgou esse jogo complexo e cambiante, estabelecendo oposições e valores rígidos. A partir dela, tal jogo se transforma numa "briga consigo mesmo", uma batalha interior (e exterior) que alterna intensas vitórias e derrotas entre a parte ou as partes de si que são endeusadas e demonizadas, segundo aquela interpretação. O tratar-se como *dividuum*, "esse despedaçar de si mesmo" foi atentamente observado por Nietzsche nos expedientes e métodos dos ascetas e santos cristãos, não por acaso considerados avatares da moralidade. Tais observações indicam que a moral tem maneiras próprias de manipular a seu favor o *sentimento de poder* no homem[74]. Tal sentimento de poder é experimentado não como mera preponderância, supremacia, "poder sobre" alguma coisa, mas sobretudo como vivência mesmo, modo de vida, de vontade e de querer com seu respectivo modo de liberdade, conforme veremos adiante (1.3).

> *Sobre a teoria do sentimento de poder*.– Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! Fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível que o prazer:– a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo e não olhar para trás... Não altera o valor último de nossas ações o fato de que fazer bem ou mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos à vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao nosso desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder. [75]

[72] H 57: "A moral como autodivisão do homem... Na moral o homem não trata a si mesmo como individuum, mas como dividuum". Neste parágrafo, também se condensam noções dos seguintes aforismos: A 109, ABM 6, H 137 e 141.

[73] A 38, 129; BM 6.

[74] Esse conceito delineado em *Humano*, ganha esta expressão em *Aurora* e *Gaia Ciência*, e passa por uma espécie de *superação*, a partir de *Zaratustra*, transformando-se na teoria geral da vida como *vontade de poder*. O sentimento de poder é dos aspectos mais básicos que Nietzsche identificou no humano e na vida.

[75] GC 13 (cf. também GC 14 em que se equipara o sentimento de poder a um impulso para possuir que Nietzsche chama de *amor*, o que mantém a dinâmica transformacional da vida).

Segundo Nietzsche, a genealogia desta moral que divide tem suas raízes na traumática passagem do estágio selvagem para o social, que traz mudanças para o sentimento de poder do homem. O "autêntico trabalho do homem em si próprio", a moralidade do costume, com o objetivo de tornar o homem confiável, responsável, e enfim, soberano, implementou a faculdade da *memória* através da dor – a qual justamente *pergunta pela causa*, auxiliando no desenvolvimento do intelecto, da memória da vontade, do pensamento causal: "jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória"[76]. A memória é garantidora da *promessa*, aquilo que sustenta uma vontade, um querer; no presente caso, esse querer diz respeito a ordem social que se deseja consolidar e manter.

A dor em troca de um dano qualquer foi uma poderosa forma de fiança desde as mais primitivas relações contratuais porque ela franqueava ao credor restituir seu poder de um modo mais rude, precisamente o modo que foi preterido ao se estabelecerem aquelas relações e que caracteriza o estágio anterior ao *Estado*[77]. O homem ainda não socializado dava livre curso aos seus instintos, experimentava seu poder livremente e tinha nisso sua fonte de prazer. Portanto, já naquelas relações devia estar prevista, para casos de descumprimento da promessa, a oportunidade de o credor acessar tal fonte de prazer e "livremente descarregar seu poder" ou pelo menos contemplar uma punição cruenta tributada a seu poder, e isto como um privilégio ou regalia, o "direito à crueldade" ou "o direito dos senhores" – *senhores*, no interior desta tese, são os que dirigiram a suprema violência e coação que institui o Estado. Segundo Nietzsche, a comunidade organizada em torno dos costumes também aplica o modelo credor/devedor: no castigo ao infrator da ordem (promessa) estabelecida, a comunidade inteira participa daquele direito, desafogando nele todo o constrangimento a que o animal homem foi submetido ao ser encarcerado na jaula social[78].

---

[76] GM II 3. Nietzsche enxerga esse vínculo entre memória e moral já em H 59: "*Intelecto e moral*. –É preciso ter boa memória, para cumprir as promessas feitas. É preciso ter grande força de imaginação, para poder sentir compaixão. De tal modo a moral está unida à qualidade do intelecto".

[77] Por "Estado" Nietzsche costuma se referir indiferentemente às formas primordiais de organização social, por exemplo, em H 99 ou em GM II 17.

[78] Nietzsche também emprega o termo "camisa de força" (H 245; GM II 2). Sobre o tema da crueldade, intensamente trabalhado por Nietzsche e também pontuado ao longo desta dissertação, importa salientar que, em sentido extramoral, a crueldade não é volúpia com o mal alheio ou sadismo, mas significa um "texto básico" do homem e do animal, segundo o qual, mesmo na sua melhor sociabilidade – até agora, age-se movido por um princípio de prazer (poder, conservação, utilidade...) marcado pela inconsideração com o outro

Por tudo isso, Nietzsche conclui que a crueldade e o *espetáculo* (testemunho) da dor eram como iguarias, "um delicioso bocado", sumo prazer e festa que reanimava o poder em tempos de "opressiva estreiteza e regularidade dos costumes". Ocorre que, na intermitência dessas ocasiões de descarrego, o homem tratou de desenvolver formas novas e mais regulares de alimentação dos seus instintos selvagens, voltando-os para dentro de si, criando o mundo interior e iniciando "esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida". No caminho de sua *espiritualização* há um profundo efeito colateral: o homem contrai a terrível doença do sofrimento consigo mesmo, ao exercitar o sentimento de poder contra si mesmo.

> *Os mais antigos meios de consolo*. – Primeira etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, uma coisa pela qual deve fazer algum outro sofrer – assim toma consciência do poder que ainda tem, e isto o consola. Segunda etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, um castigo, ou seja, a expiação da culpa e o meio de livrar-se do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada. Quando nota esta vantagem que a infelicidade traz consigo, não mais acredita dever fazer um outro sofrer por isso – ele deixa esse tipo de satisfação, porque agora tem outro.[79]

1.1.3 Moral e religião

Para Nietzsche é uma constatação que a condição doentia (leia-se *dividida*) do homem se alastrou, *venceu*, tornou-se normal, e esse diagnóstico, enquanto *médico filosófico*, ele extrai de sua clínica moral. É porque a moral tradicional conseguiu instalar e normalizar

---

ou com o "próximo", isto é, egoisticamente. Em sociedade, posta a condição de igualdade que contraria esse texto básico e lhe retira "um enorme *quantum* de liberdade" (GM II 17), o egoísmo, além de se imiscuir na empatia e na impessoalidade, procura a restituição da individualidade através do direito, entendido como privilégio e associado à vaidade: o direito à crueldade, uma espécie de "alegria com o sofrimento alheio" (*schadenfreude*), primeiro no "fazer-sofrer", depois no "ver-sofrer", atendeu a essa função. Também a compaixão, melhor examinada à frente, apresenta uma dose mais diluída deste privilégio. E ainda toda a autodivisão do homem, que é o foco desta parte, baseia-se no prazer com a crueldade dirigida contra si mesmo. Pode-se dizer que, se a crueldade é naturalizada na filosofia nietzschiana, ela não deixa de ser ponderada por um sentido histórico voltado a uma cultura superior, de modo que em todas essas manifestações aludidas, a crueldade ainda assumiria uma forma grosseira, marcada essencialmente pelo ressentimento com a perda daquele quantum de liberdade, ao lado da qual são possíveis formas mais nobres de crueldade, por exemplo, no impulso ao conhecimento ou, de maneira mais geral, na própria concepção da vontade de poder. Essa comparação é também sensível no uso que Nietzsche faz do poema de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, no tocante as duas Éris (Cf. CP, A disputa de Homero; AS, 29).

[79] A 15.

determinado modo de vida, isto é, determinado sentimento de poder experimentado na alienação no rebanho e reproduzido interiormente (contra si), que também é chamada de moral dos escravos. A reprodução interior da divisão assegura o aprisionamento a tal modo de vida, a tal mecanismo de poder, conforme os seguintes sintomas: sobretudo um não a si mesmo, autodesprezo, vergonha dos próprios instintos, o sofrimento com a impotência e a debilidade, ressentimento, paralisia da vontade, desejo de fim. Como profilaxia, a moral dá os valores e os ideais privilegiados pelos doentes – compaixão, amor ao próximo, ações impessoais –, bem como desvaloriza as manifestações de força, de singularidade. As primeiras, chama de Bem e as últimas de Mal: "a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade"[80]. Tanto a medicina moral quanto os meios de consolo religiosos[81] são capazes de oferecer um sentido ao sofrimento, todavia incapazes de curar a doença do homem. Mais: eles tiram seu direito da doença, até porque são sintomas de uma vida degenerada. E ao oferecerem um sentido para o sofrer, restituem o sentimento de poder no homem.

Na moralidade do rebanho, que tem a máquina entre seus parâmetros, são desencorajados cada sentimento, cada pensamento e cada atitude verdadeiramente pessoais. O indivíduo coletivo se move na servidão impessoal, a laboriosidade cria escravos indolentes e a aprovação do rebanho reforça o comportamento. Não é difícil compreender como uma parte de si *se alia* à moralidade e *alheia* a outra parte reprimindo-a com má consciência e vergonha: quanto mais esta sofre, mais aquela exerce poder, cujo gozo acaba sublimado em ideais negativos morais (o sacrifício de si ou o altruísmo, por exemplo) que encontram seu derradeiro sentido na procedência divina. São conhecidas as investidas nietzschianas contra o imperativo categórico kantiano: "imperativo do além", filosofia da porta dos fundos, etc. A crítica da razão pura, o absurdo de um instrumento criticar a sua própria adequação, surgiu como salvaguarda de um "além lógico" indemonstrável no qual ainda se tinha *fé prática* – o mundo moral: "abrir caminho à fé, mostrando ao saber os seus limites"[82]. A

[80] BM 260.

[81] Temos por pressuposto neste trabalho o tratamento nietzschiano totalmente imbricado de moral e religião (em especial, o cristianismo). Segundo Lebrun, a ideia de autonomia na razão prática kantiana precisa repousar num esquema teológico (LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 203). Oportunamente, ressaltamos que o paradigma da moral escrava para Nietzsche é a inversão judaica dos valores – segue daí sua tese de que o cristianismo não só deriva do judaismo, mas efetivamente o continua. Também confirmam nosso pressuposto: a própria crítica do imperativo categórico kantiano e a tese nietzschiana para o surgimento do sentimento de culpa, vistos em seguida.

[82] OS 27.

incondicionalidade do imperativo é afinal a força e a autoridade que legitimam não só a obediência, mas o "mando", pois forjam um *pathos* a partir do qual ressurge o sentimento do poder: "talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: 'o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!'"[83]. Não por acaso Nietzsche diz que "o imperativo categórico cheira à crueldade..."[84], crueldade consigo e com todos. Em síntese, se a moral kantiana herda a necessidade metafísica religiosa, o velho sol, não tratará a doença do homem de maneira tão diferente da religião.

Diante da doença fisiológica do homem que sofre com os próprios instintos a religião oferece remédios e consolos no domínio psicológico-moral[85], muitos dos quais Nietzsche chamará de "culpados" porque ao cabo não curam e ainda agravam a doença; mas também porque souberam amplificar ao máximo o chamado sentimento de culpa religioso somado à má consciência na noção de pecado. Tal sentimento de culpa, *dívida*, teria surgido por meio da transfiguração dos antepassados instituidores dos costumes e dos próprios costumes em deuses ante os quais cresce o *anseio de resgate*.[86]

O procedimento mais importante aí é a mudança da direção do ressentimento, prefigurada em *Humano* como "refração de sua necessidade de vingança". Isso significa: procurar em si mesmo a causa para o desprazer do sofrimento, para a impotência e a obstrução, como culpa, pecado. Assim, a maneira mais prática de aliviar esses estados oprimidos será na descarga de afetos violentos, super entusiasmados, arrebatadores – numa fórmula nietzschiana: "excesso de sentimento". Surge então a questão ascética por excelência: "de que modo se obtém um excesso do sentimento?" Quanto maiores o sentimento de culpa e o sofrimento, desde que interpretados como punição, expiação, resgate, maior será o sentimento de redenção, de entorpecimento da dor mesma, de êxtase beatífico a ele

---

[83] BM 187.

[84] GM II 6. Outros trechos importantes sobre Kant: A 207 e prólogo 3; GC 5 (pathos) e 335; GM III 25; AC 10-12; CI A Razão na Filosofia 6; Como o "mundo verdadeiro" acabou se tornando uma fábula 3.

[85] Essa percepção nietzschiana vale quase como sua fórmula para o que seja religião: uma interpretação do sofrimento humano feita no domínio errado – ao invés do fisiológico, o psicológico. A esse respeito podemos recorrer a: GC 353; GM III 17; 20 ("incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida"); H 143 ("Ele mesmo não se conhecia..."); e H 135 ("Portanto: determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que se torne cristão e sinta necessidade de redenção").

[86] GM II 19-22.

correspondente, para ele necessário[87]. Aquele anseio de resgate primitivo se torna a "necessidade de redenção".

> Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até os seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada. No entanto, esse sofrimento pelo que é natural é, na realidade das coisas, totalmente infundado: é apenas consequência de opiniões *acerca* das coisas. É fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural e depois sentirem sempre como tal. É artifício da religião, e dos metafísicos que querem o homem mau e pecador por natureza, 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. Aos poucos, no curso de uma longa vida no interior do natural, ele se sente tão oprimido por esse fardo de pecados, que são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isto surge em cena a já referida necessidade de redenção, que não corresponde em absoluto a uma pecaminosidade real, e sim a uma imaginária. Examinando uma a uma as teses morais dos documentos do cristianismo, veremos que os requisitos são exagerados, de modo que o homem não possa satisfazê-los; a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta *o mais possível pecador*. Se este sentimento não tivesse sido *agradável* ao homem – para que teria produzido ele tal noção e aderido a ela por tanto tempo?[88]

A interpretação e o sentido religiosos para o sofrimento permitem ao mesmo tempo a fruição de grandes afetos de redenção que, comparados com o grande fardo, só podem ter uma dimensão sobrenatural, encantada, milagrosa, na qual se restauram prazer e poder. É interessante destacar que o Deus cristão serve de modelo para os dois estados. Idealizado como todo amor e disseminado como divindade universal é um espelho que pode produzir grande humilhação no homem que nele se olha: "o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa". Paralelamente, ele também inspira o sacrifício voluntário como suma distinção: "uma divindade que sacrifica a si mesma foi o símbolo mais forte e mais eficaz dessa espécie de grandeza"[89]. No fundo, compartilhar de uma grandeza assim concebida, retoma aquela antiga forma de sentimento de poder, o prazer com a crueldade, agora refinada, hipostasiada. O homem transfere esse mecanismo para os deuses a fim de com eles ainda se jubilar: enquanto espectador, "co-testemunha" do próprio sofrimento, dele é ainda capaz de extrair prazer e

---

[87] Neste parágrafo utilizamos: H 137-138 e GM III 15, 19-20.

[88] H 141.

[89] Em sequência: Deus como espelho – H 132, 133; Deus máximo, culpa máxima – GM II 20; sacrifício da divindade – H 138.

sentir poder[90]. Nietzsche então verifica uma via imediata entre a moral do sacrifício e a moral da distinção, isto é, da vaidade.

> *O entrave*. – Sofrer moralmente e depois ouvir que esse tipo de sofrimento baseia-se num erro, eis algo que irrita. Há um consolo único em afirmar, através de seu próprio sofrimento, um "mundo da verdade mais profundo" do que é todo o mundo restante, e prefere-se bem mais sofrer, sentindo-se elevado acima da realidade (mediante a consciência de assim avizinhar-se daquele "mundo da verdade mais profundo"), do que ficar sem sofrimento e sem este sentimento de elevação. Portanto, é o orgulho e o modo habitual de satisfazê-lo que se opõem à nova compreensão da moral. Que força terá então de ser aplicada para remover esse entrave? Mais orgulho? Um novo orgulho?[91]

Se os santos e ascetas representam o ápice dessa moralidade é porque a própria moralidade neles encontra uma forma de manutenção e até aumento do seu poder, através das *provas de força* que demonstram em nome dela. Ao mesmo tempo, é na ressonância desse poder que eles também fruem o seu. Uma das perguntas da terceira dissertação da *Genealogia*, "o que significa o *poder* desse ideal [*ascético*], a *imensidão* do seu poder?", é respondida justamente pelo poder que tal ideal proporciona *em vida*, como conservação de um tipo degenerado de vida, por mais que este tipo amaldiçoe mundo, vida e tudo que é natural – ideal ascético como contradição apenas aparente com a vida, *autoincompreensão*[92]. A aura de mistério e sobrenaturalidade em torno dos santos e ascetas mantém viva a crença na divindade e eternidade de preceitos e valores morais. Eles são o último nível em matéria de distinção, que é exercício de poder, porque a alcançam pelas vias "mais sacrificadas".

> *Suspeitar da moral por causa da fé*. – Nenhum poder se impõe, se tiver apenas hipócritas como representantes; por mais elementos "mundanos" que possua a Igreja católica, sua força está naquelas naturezas sacerdotais, ainda hoje numerosas, que tornam a vida difícil e profunda para si mesmas, e nas quais o olhar e o corpo consumido testemunham vigílias, jejuns, orações candentes, e talvez até flagelações. Tais naturezas abalam e amedrontam as pessoas: como? e se fosse *necessário* viver assim? – eis a terrível pergunta que a visão desses homens suscita. Ao propagar essa dúvida, eles erguem continuamente mais um pilar para seu poder; mesmo os que pensam livremente não ousam contrariar um ser assim abnegado, dizendo-lhe, com duro sentido de verdade: "Ó enganado, não engane!".[93]

---

[90] A tese da invenção dos espectadores divinos para o cruel espetáculo do sofrimento interior humano aparece em GM II 7, 16; como tal procedimento se vincula fortemente ao sentimento de poder: A 18, 215. Sobre a moral da distinção: A 30, 113.

[91] A 32.

[92] A aludida pergunta encontra-se em GM III 23. Sobre a incompreensão e contradição aparente do ideal ascético: GM III 11 e 13.

[93] H 55. Cf. também BM 51 e GM III 24.

Apesar de todo o pathos de poder produzido por moral e religião, Nietzsche o rechaça como engodo, engano, *falsificação*. Esse pathos advém da conversão da fraqueza e do adoecimento nos juízos de "bom" e de virtude por um lado, e das expressões de força e autoafirmação nos juízos de "mau" e pecado por outro. Mas o problema não está na falsificação em si, na inverdade tomada por verdade: "as noções de "verdadeiro" e de "não verdadeiro" não possuem, a meu ver, qualquer sentido na ótica"[94]. A inverdade e o engano, amoralmente falando, são vistos como necessárias condições de vida desde muito cedo por Nietzsche. Por isso, soa como um caprichoso acaso que nem os mais livres ousem opor aos santos seu "duro sentido de verdade" censurando o engano. Em *Humano*, conforme veremos (3.1), o espírito livre ainda se orienta por um duro ceticismo cientificista, uma constante suspeita em relação à verdade que ainda não transvalorou o valor da verdade. Essa transvaloração só chega a um sentido de verdade mais flexível com *A Gaia Ciência*, e paralelamente, com a fisiopsciologia dos modos de vida amplamente marcada pela tese da vontade de poder através do que Nietzsche pode avaliar de outra maneira o enganar e ser enganado.

Não obstante, a questão aqui é se o engano promove o crescimento do homem ou sua degeneração, isto é, qual o valor desta "verdade" ou, mais especificamente, qual o valor desses valores difundidos tradicionalmente pela moral e pela religião? Em outras palavras ainda: qual o custo dessa falsificação?[95]

1.2 **Escravidão e decadência**

Para Nietzsche, a falsificação alienadora da moral e da religião tradicionais custa *saúde*, porque os valores degenerados não têm qualquer compromisso em curar a doença do homem. A medicação da alternância de afetos violentos (o excesso de sentimento) deixa os nervos arruinados, produz estados neurastênicos e macerados, além dos rompantes epiléticos

[94] CW, Epílogo.

[95] CW, loc. cit.; BM 4; GM Prólogo 3, 6. Ainda sobre o valor da verdade: capítulos 1 e 2 de *Humano , Demasiado Humano* e 1 e 2 de *Além do Bem e do Mal*.

de fanatismo[96]. Não menos nociva, e às vezes concomitante, é a transformação em "autômato do dever" a serviço de virtudes morais alheias e gerais. Nos dois casos, permanece dividido o homem e essa divisão é hipostasiada metafisicamente, o que significa que as chances de reconciliação consigo e com sua natureza ficam cada vez mais remotas; consequentemente, aprofunda-se a alienação de si e o homem fica refém, escravo de um centro de gravidade situado fora da vida. Vale um excurso, neste ponto, sobre a confluência de dois complexos conceitos nietzschianos, escravidão e decadência.

Um dos possíveis significados de "escravo" em Nietzsche pode ser sintetizado na expressão "não dispor de si mesmo"[97]: ela é quase sinônimo da condição dividida do homem e também do instinto de rebanho no indivíduo. Quando surge em *Humano* a diferenciação básica dos homens em escravos e livres, Nietzsche está opondo homens ativos e contemplativos (ou ociosos). Os ativos não têm tempo para a atividade superior, a individual, a atenção ao seu si mesmo, sua singularidade, e por isso são escravos e dependentes da água de outras fontes[98]. Escravo é um tipo que, em todas as épocas, não tem acesso a seu si mesmo, seu valor interior, mas "recebe" *seu* valor de fora. O tempero escravo farejado por Nietzsche no movimento democrático é justamente esse receber "direitos" de fora, ser tratado como "igual" a partir de um ideal externo.[99]

A *rebelião escrava na moral* não se dá quando o escravo tenta conquistar seu próprio direito de criar valores, mas quando seu ressentimento torce, falsifica os valores criados e tenta simplesmente usurpar o poder: por isso Nietzsche chama os valores dos senhores de criação e os dos escravos de *feito*. Essa *inversão* de fato preponderou, os fracos e doentes conseguiram se representar os fortes, e com isso lograram sua conservação[100]. Porém, confundem um estado enfraquecido de vida com argumento ou condição de vida, conservação com finalidade, e assim a moral escrava tem de se defender obstinadamente como única moral

---

[96] Cf: H 143; A 50, 52; GM III 21; AC 51.

[97] H 283, GC 18 e A 206.

[98] Cf. H 283, 284, 286.

[99] E esse traço escravo também está no "estilo da décadence", permitindo nossa abordagem conjunta destes fenômenos: "...isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, "liberdade individual" em termos morais – estendendo à teoria política, "direitos *iguais* para todos"" (CW 7).

[100] Aqui nos baseamos em GM I 10, 11; BM 260, 261.

possível – aí também está o próprio conceito de *fraco*: tipo que tende a perenizar a convenção de um momento[101].

O conceito de decadência (*décadence*) aparece insistentemente nos últimos anos de produção de Nietzsche, especialmente nas obras de 1888. Sabe-se que esse conceito é fortemente influenciado pelo diagnóstico da decadência literária feito por Paul Bourget na obra *Essais de psychologie contemporaine* que Nietzsche conhece desde 1883. Com efeito, uma passagem emblemática de *O caso Wagner* traça uma analogia entre a "*décadence* literária" e o estilo da *décadence* em geral na forma de anarquia ou desagregação geral das partes ("átomos") de um todo que pode ser corpo literário, corpo físico ou corpo social. Britto pontua que o paradigma do corpo aí já não tem o aspecto metafísico romântico, mas ganha uma nova e dupla determinação política e biológica, física[102]. Essa dupla determinação conduz à tese nietzschiana da vontade de poder cujo fio condutor é o corpo. Nesse sentido, Cabral explicita como a *décadence* é entendida por Nietzsche em relação à vontade de poder:

> Se *a* vontade de poder remete-se ao princípio de estruturação e hierarquização do corpo que um determinado entre é, o que Nietzsche chama de declínio da vontade de poder é justamente a diminuição da intensidade do centro perspectivístico mais forte que estrutura o singular em questão. Quando isso ocorre, os "átomos" (forças) que lhe são inerentes perdem coesão e anarquizam o corpo de que fazem parte. A esse processo Nietzsche denomina *décadence*.[103]

Porém, Cabral assinala que o termo *décadence* assume uma polissemia típica do tratamento nietzschiano. De uma perspectiva transvalorada, o fenômeno da *décadence* apenas evidencia um processo inerente e natural à vontade de poder, pois o jogo de resistências que realoca as forças tem de importar a decadência para uma parte delas[104]. Como aponta o autor, essa "naturalidade da decadência" está vinculada tanto ao fenômeno ascendente da

---

[101] AS 39.

[102] BRITTO, Fabiano de Lemos. "Nietzsche belle époque: decadência e performatividade". In: Cad. Nietzsche nº 33. São Paulo: 2013, p. 258.

[103] CABRAL, Alexandre Marques. *Niilismo e Hierofania*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2014, p. 386.

[104] Ibid., 392. Britto igualmente destaca esse viés de transvaloração e libertação possível na décadence: "..é precisamente em torno do problema da fragmentação, inscrito na própria definição de decadência, fornecida por Bourget e retomada por Nietzsche, que encontramos uma incontornável e positiva ambiguidade, própria da literatura da belle époque, mas também das análises contemporâneas a Ecce Homo. Frequentemente se sublinhou o caráter crítico do diagnóstico de Nietzsche em torno da decadência, o que, de fato, o distancia de autores como Huysmans ou mesmo Baudelaire. Mas é preciso lembrar que é parte do processo de libertação da decadência tornar-se decadente – algo sobre o que Nietzsche não deixou de insistir" (BRITTO, 2013, p. 258).

autossuperação[105] (enquanto "conservação-expansão"), quanto à possibilidade da completa dissolução, o que seria o caso do tipo *décadent* de Jesus exposto em *O Anticristo* paralelamente ao budismo. Se este último caso representa uma "decadência ingênua" que assume a própria niilização e o primeiro representa uma decadência em curso, como processo ou movimento dentro do jogo da vontade de poder, há uma terceira forma de decadência, aquela criticada por Nietzsche, que pretende uma estabilização ou normatividade do estado desagregado e anárquico.

É este tipo de *décadence* que tende à dissolução, mas não quer "morrer no tempo certo", nas palavras de Zaratustra, que aqui equiparamos à escravidão. Ocorre uma prisão ou estancamento do movimento decadente que condiciona a libertação na vontade de poder. Como Lauter observou, é preciso que o corpo doente e desagregado ainda encontre um apoio ou uma forma de coesão que já não lhe são acessíveis em si mesmo[106]. Essa vontade alheia, metafísica e estrangeira é a vontade de nada, conforme veremos.

Escravidão e decadência se encontram. A perda de sentido e valor próprios ("perda dos instintos") e consequente prisão-acomodação a uma função alheia são o que Nietzsche denomina corrupção e anarquia dos instintos, como vimos, processo característico da moral de rebanho, a moral da decadência. Todos os valores humanitários e sentimentos superiores cheiram à decadência[107].

> *Crítica da moral da* décadence. - Uma moral "altruísta", uma moral em que o egoísmo *definha* é, de qualquer maneira, um mau sinal. Isso vale para o indivíduo, isso vale sobretudo para povos. Falta o melhor quando começa a faltar egoísmo. Escolher instintivamente o que é danoso para *si*, ser *atraído* por motivos "desinteressados", é quase a fórmula da *décadence*. "Não buscar o *seu* benefício – isso é apenas a folha de parreira moral que encobre um fato muito diferente, a saber, um fato fisiológico: "Não sei mais *encontrar* o meu benefício"… Desagregação dos instintos! - Quando o homem se torna altruísta, é o seu fim. - Em vez de dizer, ingenuamente, "Eu não valho mais nada", a mentira moral na boca do *décadent* diz: "Nada tem valor – a *vida* não vale nada"...[108]

Nietzsche examinou detidamente o tipo[109] *décadent* em dois casos, o *Caso Wagner* e o "caso Sócrates".

---

[105] Já indicamos que abordamos indistintamente autossuperação e autossupressão. Ver 2.1.1.

[106] MÜLLER-LAUTER, 2009, 128-129.

[107] AC 6.

[108] CI, "Incursões de um Extemporâneo" 35.

[109] Por *tipo* podemos dizer que seja a reunião de certas características examinadas à luz da fisiopsicologia e dos sintomas morais para compor determinado modo de vida, ou mais alinhado com a dinâmica transformacional

1.2.1 Wagner e a redenção pela arte

A partir da influência da filosofia schopenhaueriana, Wagner passou a encarar a música como meio de acesso ao "em si" das coisas, linguagem direta da Vontade, tornando-se representante do ideal ascético (por autoincompreensão e veleidade, pondera Nietzsche). Ele se confunde com o sacerdote ascético e sua música com a medicina ascética do "excesso de sentimento": música como estimulante dos afetos, dos grandes afetos obtidos através de grandes efeitos, alto-relevo de gestos, cenas de ação – "a primeira coisa que sua arte nos oferece é uma lente de aumento". Por isso Nietzsche também afirma que Wagner não era músico, mas "ator entre os artistas" ou o ator na música. Ele estava preocupado com sua retórica teatral, em fazer o efeito falar a favor do princípio, o "estilo dramático", que para Nietzsche significa justamente o abandono de todo estilo, de toda *lei*. Para que esse efeito seja tido por verdadeiro e que o elementar possa significar bastante, sua arte precisa de uma metalinguagem, de um ideal encontrado na literatura – na verdade, o oposto: é esse ideal que se serve da música como camareira.

Diversas vezes Nietzsche se referiu à sua escuta de Wagner e a suas objeções fisiológicas a ela. Ele fica rouco, sua, vai embora seu "tempo bom", trocadilho que mescla humor e senso rítmico, pois seu pé não acha mais o fundo (o chão, o compasso) e ele é obrigado a flutuar, perder-se. Nietzsche identifica uma decadência rítmica que pode ser apenas suturada por aquele ideal. Mas se afinal o ideal é metafísico, a escuta de Wagner é oca e ele se mostra um macaco do seu ídolo; não há uma força organizadora inerente ao estilo, sobram apenas fragmentos: "Wagner não era capaz de criar a partir do todo, não tinha escolha, tinha que fazer fragmentos, "motivos", gestos, fórmulas, duplicações e centuplicações". Curiosamente, Nietzsche enxerga aí mesmo a riqueza wagneriana, o

---

da vontade de poder, ou menos alinhado com ela e assim comprometido com sua própria conservação: "...encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu" (BM 260). Evidentemente, o tipo não quer dar conta de uma pessoa ou figura específicos, mas Nietzsche se serve de "exemplos vivos", tais como Wagner e Sócrates, quando neles acredita enxergar boa parte daqueles traços típicos. Logo, "Wagner resume a modernidade" e Sócrates é o monstro teórico. Neste último caso, vemos Nietzsche oscilar bastante com relação aos traços que privilegia – a perspectiva está sempre à frente do tipo. Inserido num processo que o perpassa – o socratismo, Sócrates é o típico décadent, conquanto também se possam reservar perspectivas que o afastem desse tipo. Isso transparece quando Nietzsche destaca a ironia socrática (Prefácio de NT; BM 191) ou parece suspeitar que o dogmatismo da ideia cheire mais a Platão que a Sócrates (Prefácio de BM). Também ao enfatizar um detalhe decisivo para caracterizar a decadência, a suposta maldição contra a vida que Sócrates profere moribundo, Nietzsche não esconde certa surpresa quanto a isso – como se dissesse: "Até tu, Sócrates?" (GC 340).

compositor de obras-primas de um compasso: “Wagner é admirável e encantador somente na invenção do mínimo, na criação do detalhe”. O problema é que ele não *queria* ser “o mestre do mínimo”. Por vaidade, então, desencaminhou-se pelas trilhas obscurantistas e infladas de sua “melodia infinita”, aderiu às expressões religiosas decadentes – cristianismo, budismo – e nelas explorou a necessidade de redenção tipicamente niilista. Segundo Nietzsche o problema (a dedicação) de Wagner era o da redenção. Sua arte pretende redimir o homem que sofre – Wagner era um tal sofredor – do empobrecimento de vida, do cansaço da vontade. A anarquia, desagregação e fragmentação que Nietzsche escuta por baixo das camadas de expressividade e simbolismo da música wagneriana denunciam um quadro fisiológico de neurose e intensa necessidade de redenção, a marca da decadência. Mas precisamente aí é possível escutar um *grunhido* de prazer e poder, posto que essa redenção imaginária também se vinga da vida. “Música como Circe”, isto é, feitiçaria que transforma homens em porcos e a vida em chiqueiro – faltando pouco para se atirarem morro abaixo[110].

> Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de superabundância de vida, que querem uma arte dionisíaca, e desse modo uma compreensão e perspectiva trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. Vingança sobre a vida mesma – a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles empobrecidos!… À dupla necessidade destes corresponde Wagner, bem como Schopenhauer – eles negam a vida, eles a caluniam, e assim são meus antípodas.[111]

1.2.2 Sócrates e a vontade de verdade

Segundo Nietzsche, Sócrates também teria sofrido do empobrecimento da vida e a teria caluniado no seu leito de morte[112]. A pobreza da vida, que detectava em suas inquirições, era a ignorância e a insciência dela, a falta generalizada de compreensão, razão, fundamentação – todas as pessoas faziam o que faziam “apenas por instinto” –, o que seu

---

[110] Além de *Caso Wagner* e *Nietzsche Contra Wagner*, amparam os comentários deste parágrafo: OS 117, 134, 171; AS 165-167; GC 87, 368, 370; BM 256; GM III 2-5. A alusão final é bíblica: Mc 5, 13.

[111] NW, “Nós, Antípodas”.

[112] GC 340. As linhas gerais do que se segue sobre Sócrates tiveram por base: *O Problema de Sócrates* (Crespúsculo dos Ídolos), *Sócrates e a Tragédia* (Conferência de 1870, In: A Visão Dionisíaca do Mundo) e *O Nascimento da Tragédia* (à luz do prefácio de 1886).

impulso lógico tratava então de corrigir através da erística dialética, um processo de conscientização pautado em três princípios: virtude é saber; peca-se por ignorância; o virtuoso é feliz (o mesmo que a equação 'razão = virtude = felicidade'). Para Nietzsche, esse raciocínio "cheira a plebe", ou seja, é típico de uma moral escrava utilitária[113]. Pois a ação errada, má, prejudicial, deve necessariamente carecer dos motivos racionais, os quais de antemão já estão do lado da ação considerada correta, boa e útil. Sem tais causas e motivos, se for apenas por instinto, a ação é *desvalorizada*. A superfetação do lógico e da dialética apontam para um "mundo invertido", onde a consciência e a racionalidade tem mais direito de realidade que a própria realidade; o socratismo é mais uma faceta da rebelião escrava na moral – "os judeus eram dialéticos".

Sócrates também é o modelo do homem teórico moderno, "equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência" para sondar conscientemente a essência das coisas, atribuindo "ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal" capaz de extirpar o mal (o erro) da vida[114]. Diante disso, Nietzsche suspeita: "Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos?"[115] O movimento racionalista e dialético, como sintoma, não passou de última tentativa de conservação de um povo degenerado: refúgio, trincheira.

> Naquele tempo, a racionalidade foi percebida como salvadora; nem Sócrates nem seus "doentes" eram livres para serem racionais – isso era algo de *rigueur*, era o *derradeiro* recurso. O fanatismo com que toda reflexão grega se lança sobre a racionalidade revela uma situação de emergência: as pessoas estavam em perigo e só tinham uma alternativa: ou sucumbir, ou – ser *absurdamente racionais*… O moralismo dos filósofos gregos desde Platão é condicionado patologicamente.[116]

Se o instinto dominante de Wagner é o do ator, o do bufão de seu ideal do infinito profundo da Vontade, também, segundo Nietzsche, Sócrates é o bufão do ideal racional; a razão é sua redenção, seu tirano. O que une ideal ascético e ideal racionalista ao mesmo tronco da decadência é a operação metafísica: "A realidade foi despojada de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade justamente no mesmo grau em que foi falsificado um mundo

---

[113] BM 190.

[114] NT 18, 15.

[115] NT, Tentativa de Autocrítica, 1.

[116] CI, O Problema de Sócrates, 10.

ideal"[117]. O consolo ou a redenção metafísica sempre se coloca *fora* da vida e a julga a partir de um ideal falsificado, um "mundo verdadeiro". Mas para Nietzsche essa operação é absurda. Afinal, não se saiu da vida efetivamente para ter esse direito de julgá-la e o problema do valor da vida nem é tocado: o juízo de valor que a condena é apenas sintoma de uma espécie de vida declinante[118]. A falsificação custa saúde, porque o homem continua dividido, *décadent*; custa o gosto: a música de Wagner; e custa a própria razão.

O socratismo instaura o espírito científico e está imbuído do pressuposto do valor afirmativo da verdade. Vale destacar que, enquanto *meio* para a virtude, solo onde nasce aquela verdade, o conhecimento já estava comprometido. E continuou comprometido até onde Nietzsche pode enxergar: a ciência moderna como rebento do ideal ascético[119], *sombra* de Deus: "Vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço"[120]. Para Nietzsche, a ciência moderna não tem fé em si mesma, um ideal próprio, uma paixão própria e "onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*", é a crença em um valor em si da verdade, um valor metafísico, "e com isso estamos no terreno da moral". Moral e religião entronizaram a verdade como valor supremo, Ser, Deus, entretanto um valor que ficou sem crítica, quando o próprio abismo da consciência científica – "entre as condições para a vida poderia estar o erro" – a deveria impor. Não obstante, a verdade não podia ser um problema na moral e na religião, porque para elas *uma só coisa é necessária*: fé.

Sócrates tinha um quê de missionário. Movido por uma vocação divina, andava por toda parte a provar o oráculo délfico – e o provava. Nietzsche chega a esboçar um sujeito chato e inconveniente com sua tagarelice dialética: "Os fanáticos da lógica são insuportáveis como as vespas"[121]. Condenado sob as acusações de perturbador social e de introduzir novas divindades, entregou-se serenamente, sem temor algum à morte; pareceu até *querer morrer* – mas não *queria* a *verdade*?

---

[117] EH, Prólogo, 2.

[118] Cf. em CI: O Problema de Sócrates, 2; A Moral como Antinatureza, 5; Os Quatro Grandes Erros, 8.

[119] Essa tese é amplamente exposta em GM 23-26, onde também aparece a necessidade da crítica do valor da verdade.

[120] GC 357.

[121] ST.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Sócrates é o portador de uma nova forma de "serenojovialidade helênica", a alexandrina ou teórica: trata-se de um novo prazer com a existência na atividade de conhecê-la, separar o aparente do verdadeiro, derivar do mecanismo de conceitos, juízos e deduções até os atos morais, "abarcar, em círculos cada vez mais largos, o mundo inteiro dos fenômenos" e prosseguir desejando completar essa conquista, iluminar cada vez mais, festejando a cada conclusão tirada pela causalidade. O que Nietzsche fareja desde o seu primeiro livro é que a ciência, de Sócrates à modernidade, está presa ao seu caráter de condição para a vida, de utilidade e conservação. O ideal da verdade funciona como otimismo, fé, nada além disso: "a fé torna bem aventurado" – mas isso é uma *esperança*; ou mais ambiguamente, segundo Lessing, *busca*. Pois pode-se buscar o conhecimento por ele mesmo ou pode-se ainda buscar consolo, redenção em função de uma condição sofrida. Nietzsche inclusive suspeita de que por baixo desse otimismo há um incontornável pessimismo, aguilhão, sofrimento no qual a felicidade alexandrina sempre tem de naufragar ao se deparar com os limites da lógica: a contradição crescente na conversão da fé na verdade em exigência de verdade; a condição eternamente famélica da cultura socrática; a lógica girando em redor de si mesma e mordendo a própria cauda… "uma cultura edificada sobre o princípio da ciência tem de vir abaixo, quando começa a tornar-se *ilógica*, isto é, a refugir de suas consequências".

É sabido que em seu livro inaugural o próprio Nietzsche buscava um consolo metafísico diante desse pessimismo. Mesmo tendo chamado a ciência de ilusão metafísica ele esperava que ela se transmutasse, diante do conhecimento trágico de seus limites (exposto por Kant e Schopenhauer), na metafísica mais elevada da arte, no renascimento do mito trágico, em que se opera a milagrosa cura estética da patologia da existência. Se essa cura ainda era metafísica, Nietzsche pressentiu que a justificação artística tinha melhores condições de integrar as forças configuradoras e dissolventes da vida (apolíneas e dionisíacas), fazendo o existente partícipe de um contínuo transbordamento de vida, em comparação ao otimismo lógico, o qual simplesmente manobrava, não encarava o pessimismo, e assim escondia o homem de si mesmo, o deixando dividido: "Já não quer ter nada por inteiro, inteiro também com toda a crueldade natural das coisas".

Do ponto de vista da revisão do primeiro livro feita no Prefácio de 1886 intitulado *Tentativa de Autocrítica*, já imbuído da tese da vontade de poder, Nietzsche afirma que a tragédia ática poderia ter sido produto de um *pessimismo da força*, da abundância de vida entre os gregos, enquanto a ciência, "precaução de sofredor", fraqueza. Portanto, ainda que Nietzsche tivesse posto nos limites da lógica a fé num deus-artista, isso não o impediu de

tocar o problema da ciência, a partir do qual, no decorrer de sua obra, aqueles limites são reconfigurados no perspectivismo. Daí a pergunta: qual o valor da verdade a todo custo quando o conhecimento em sua retidão e ceticismo prova que a inverdade, o erro, a injustiça, o ilógico, também são conservantes da vida? Sendo assim, a convicção científica do valor da verdade não teria que surgir da própria inverdade e apesar dela? De onde, portanto, *para que* a absoluta vontade de verdade? Ela só pode surgir num solo moral que não mais conseguiu afirmar a vida em sua riqueza interpretativa, que não mais suporta a verdade polissêmica, que não aprendeu a dançar à beira do abismo, mas precisa, exige algo firme: a única interpretação justificável é aquela em que se é justificado. Essa exigência, que atua mesmo como imperativo inconsciente e até por leviandade, sendo tão avessa ao caráter plasmante da vida, *pode* ocultar, segundo Nietzsche, uma vontade de morte ou de nada – ao se despedir da vida, Sócrates teria encontrado sua cura: ele queria morrer[122].

Se Sócrates, ao morrer, realmente se sentia esse mártir da verdade e fez cara feia para a vida, isso não é tão importante. Para a construção do tipo *décadent* a partir dele, interessa muito mais a repercussão do seu erotismo; como aquela morte foi interpretada por uma Atenas já decadente e em favor da Ideia. "O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada"[123]. Que voz teria ouvido esse discípulo fervoroso durante o silêncio do *daimon* de seu mestre? – Pois o daimon impedia Sócrates de manifestações públicas, políticas, justamente o impulso oposto ao de Platão, em quem a Ideia encontra o Estado.– Portanto, a voz que Platão ouve já não é crítica, mas imperativa. O Sócrates platônico se torna o modelo do crente na verdade metafísica – os dogmas do puro espírito e do bem em si –, pronto para padecer por essa verdade, e certo de que ela o espera em toda sua plenitude numa vida após a morte[124].

> O homem de fé, o "crente" de qualquer espécie, é necessariamente um homem dependente – alguém que não pode colocar a si mesmo como fim, que não pode

[122] Os últimos três parágrafos condensam: NT Prefácio1, 2, 4, 5; 12-15, 17-18; 22-25; H 6; OS 94; A 424, 456; GC 110, 111, 344, 347, 373; BM 25; AC 50, 53.

[123] NT 13.

[124] Com o tempero da religiosidade órfica, o idealismo platônico ganha contornos pré-cristãos que permitem Nietzsche fazer a famosa afirmação, "cristianismo é platonismo para o povo", no Prólogo de *Além do Bem e do Mal*. Sobre a densa relação filosófica entre Platão e Nietzsche, cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. "O Platão de Nietzsche; o Nietzsche de Platão". In: Cadernos Nietzsche 3, p. 23-36. São Paulo: 1997; e FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

> absolutamente colocar fins a partir de si mesmo. O "crente" não pertence a si mesmo, pode ser apenas meio, precisa ser consumido, precisa de alguém que o consuma. Seu instinto confere honra suprema a uma moral da autorrenúncia: tudo o persuade a ela, sua astúcia, sua experiência, sua vaidade. Toda espécie de fé é uma expressão de autorrenúncia, de alienação de si mesmo… Se considerarmos o quanto é necessário um regulador para a maioria, que os amarre de fora e os prenda, como a coação, em um sentido mais elevado a escravidão, a única e última condição sob a qual o homem de vontade fraca, sobretudo a mulher, prospera: então entenderemos também a convicção, a "fé".[125]

1.2.3 Fé *versus* vontade

A fé para Nietzsche é a estratégia derradeira do tipo escravo ou decadente. Impotente, fraco e indisposto para uma compreensão perspectiva da realidade, ele não vê problemas em suspender a razão e agarrar-se a uma convicção metafísica, a uma vontade de verdade absoluta (de bem e mal), forjada pela falsificação dos valores fracos em valores supremos e eternos, desde que essa operação resulte em sua conservação, pouco importando se permanece doente, cindido. Porque sua vontade está destroçada e oprimida ela *depende* de ser suplantada, consumida por uma vontade outra (depósito da fé), da qual extrai seu sentido e poder: "Quem não sabe colocar sua vontade nas coisas, coloca nelas pelo menos um *sentido*: ou seja, acredita que já exista nelas uma vontade (princípio da "fé")"[126]. A fé na acepção decadente corresponde a colocar o resto de vontade que se é numa esperança estranha; vontade, na acepção ascendente, corresponde à "fé em si mesmo", à paixão própria. Assim diferem os modos de crença entre um e outro.

> A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. De onde se concluiria, talvez, que as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme adoecimento da vontade. E assim foi na verdade: ambas as religiões depararam com a exigência de um "tu deves", alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero; ambas ensinaram o fanatismo em épocas de afrouxamento da vontade, com isso proporcionando a muitos um apoio, uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer. Pois o fanatismo é a única

[125] AC 54. Quanto ao afirmado sobre a mulher, importante cotejar com o final de BM 261.

[126] CI, Ditos e Setas, 18.

> "força de vontade" que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua fé. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se "crente" (...)[127]

O trecho final acima nos permite comparar o crente hipertrofiado aos "aleijados às avessas" que Zaratustra via por suas andanças: têm pouquíssimo de tudo e uma só coisa em demasia; são "grandes orelhas", isto é, fragmentos de homens e não homens inteiros, embora sejam considerados grandes homens[128]. O tamanho das orelhas é proporcional à dependência que esses fragmentos têm de escutar e aderir a uma verdade absoluta que os justifique de uma vez por todas, encontrada na moral escrava. É nessa moral que tais corpos cansados conseguem sua redenção tão milagrosa quanto mais hipertrofiada for a fé.

Como vimos, é uma interpretação excessiva oferecida pela religião que continuamente transforma um grande sofrimento simultaneamente em grande salvação. Por outro lado, o imperativo moral também salva, porque a virtude também paga: a moral da utilidade do rebanho, da felicidade média, da "igualdade", alcança a sua conveniência porque protege da periculosidade individual em nome de um "todo". Se essa conveniência geral for mesquinha demais e gerar cada vez mais a infelicidade e a insatisfação médias, como suspeita Nietzsche, este mal-estar sem dúvidas será alçado e redimido de novo por algum sentido imperativo, incondicional, absoluto. Essa fé e essa redenção, embora se baseiem num além, são estratégias bem-sucedidas de conservação do próprio corpo doente na terra. Com elas, "torna-se bem aventurado", fragmentos passam por grandes homens e "os fracos sempre voltam a se tornar senhores dos fortes – pois são o grande número e também são mais sagazes"[129]. A sagacidade é que tal vitória jamais se consolidaria como falsificação, trapaça: "quando uma fé é mais útil, mais eficaz, mais persuasiva do que a *hipocrisia* consciente, tal hipocrisia logo se transforma, por instinto, em *inocência*"[130]. Portanto, é com boa consciência e notável honradez que os valores da decadência se afirmam ao longo do tempo e produzem o *pathos* da moralidade dos costumes. O indivíduo realmente não se sente escravo, obediente e profundamente dependente de um ideal exógeno, mas perfeitamente livre e orgulhoso; não se sente fraco, alquebrado,

---

[127] GC 347.

[128] ZA, Da Redenção.

[129] CI, Incursões de um extemporâneo, 14.

[130] CI, Incursões de um extemporâneo 42. Ver também A 248.

impotente, mas verdadeiramente forte e apto a "mandar"; não sente sua vontade doente e postiça, mas própria e pujante. Por todo o exposto, a fé na verdade proporciona "uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer".

Não obstante o êxito na falsificação e ostentação da verdade, este querer, segundo a tese da terceira dissertação da *Genealogia*, porque rejeita a dinâmica da vida, é *querer o nada*; o ideal ascético ainda oferece ao decadente uma direção, mas ela é evasiva, centrífuga, tende para a desagregação: "Vós vos tornais cada vez menores, ó gente pequena! Desmoronais, ó amantes do bem-estar! Ainda perecereis – de vossas muitas pequenas virtudes, de vossas muitas pequenas abstenções, de vossa muita pequena resignação!"[131]

Apesar de tudo isso, é o próprio querer que Zaratustra chama de libertador, é no querer que ele ensina uma redenção imanente ao invés da redenção no além. O problema é que o querer está preso e a vontade, escrava: "assim foi" é a pedra que prende o querer. Cumpre entendermos melhor como Nietzsche apreende o querer e o que é esse "assim foi" que o aprisionou.

1.3 **Liberdade I: *querer,* algo complexo**

Nietzsche qualifica o querer como algo extremamente complicado no aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*: uma mistura inseparável de *sensações, pensamento que comanda* e *afeto do comando*. Segundo a tese da luta dos impulsos, o querer aparece como resultante da hierarquia dos impulsos atingida, refletindo um modo de vida, um modo da vontade de poder, e também uma moral. "Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas "almas"". Ou: "Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece". Assim, o querer testemunha a qualidade da relação comando-obediência entre os impulsos.

No interior da moral escrava hegemônica essa relação não alcança um concerto interior em prol do si mesmo – o que significaria um querer fecundo, criador e verdadeiramente redentor para Zaratustra, pois acolhe a dinâmica da vontade de poder como sua –, mas em detrimento do si mesmo busca do lado de fora um tirano, um senhor, uma vontade para simplesmente se conservar em tendência declinante. No primeiro tipo de querer,

[131] ZA, Da virtude amesquinhadora.

comando e obediência são *próprios* e podemos dizer que há inteireza, soberania; no segundo, o comando é uma voz alheia e a obediência se torna servil: "recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio"[132], ou, de acordo com o aforismo de *Gaia Ciência* supracitado, "quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande". A moral de rebanho é uma hegemonia que obedece a um comando desterrado e, por isso mesmo, ruma para o nada, quer e se prende ao nada. Mas como foi que o querer se embaraçou assim?

> Digamos que 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".[133]

Esse pequeno trecho que trata do elemento das sensações no complexo do querer parece evocar instantaneamente uma *memória*, aquela importantíssima engrenagem moral, e o termo *hábito* por certo não é acidental. A memória retém "sensações deixadas, traduzidas no pensamento "não quero", e ao mesmo tempo sinaliza para "sensações aspiradas", traduzidas no pensamento de um "prosseguir-querendo o já querido". Por isso, Nietzsche associa estreitamente "memória da vontade" e desenvolvimento do pensamento causal, chegando à razão.

> A maioria de nossas sensações gerais – toda espécie de inibição, pressão, tensão e explosão no funcionamento dos órgãos, em especial o estado do *nervus symphaticus* – estimula nosso impulso causal: queremos uma *razão* para nos sertirmos *desta ou daquela* maneira – para nos sentirmos bem ou mal. Jamais nos contentamos em simplesmente constatar o *fato* de nos sentirmos desta ou daquela maneira: apenas admitiremos este dato – nos tornaremos *conscientes* dele – quando lhe tivermos dado uma espécie de motivação. – A memória, que em tais casos entra em atividade sem que o saibamos, traz à tona os estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais atreladas a eles – *não* a sua causalidade. Obviamente a memória também traz à tona a crença de que as representações, os processos concomitantes da consciência, foram as causas. Surge assim uma *habituação* à determinada interpretação causal que, na verdade, bloqueia e mesmo exclui a *investigação* da causa.[134]

A serviço do instinto causal, a memória proporciona uma apreensão baseada em estados e sensações já experimentados a título de re-conhecimento, espelhamento, e também a partir de si mesma enquanto procedimento causal, arroga para a consciência a causa daqueles

---

[132] ZA, Da superação de si.

[133] BM 19.

[134] CI, Os quatro grandes erros, 4.

estados ou ações a cada vez que nela reprisa os seus motivos e consequências. Daí se tiram duas conclusões insipientes e que caminham juntas acerca das ações: que elas dependem desse cálculo consciente e que elas emanam voluntariamente do homem a partir do que foi chamado sua vontade. Mas o que está em curso por baixo dessas conclusões é a consolidação das interpretações causais mais habituais, *costumeiras*, isto é, a consolidação de uma moral, processo ao longo do qual a obediência vai se incorporando até à naturalidade, à "liberdade". O homem se acredita independente, arbitrário, um *substrato agente*, porque supõe que causa livremente as ações a partir da sua vontade, mas negligencia que o que causa não é próprio, mas reprodução, repertório moral: ele quer o já querido, quer "a promessa já feita". Por conseguinte, podemos compreender os elementos do querer na moral predominante do seguinte modo: um "pensamento que comanda" totalmente moldado pela consciência gregária[135]; e uma liberdade vinculada ao "afeto do comando" totalmente habituada e confortável para repetir valores morais já consagrados pela boa consciência e repelir os rechaçados pela má consciência[136]. Neste preciso sentido, livre-arbítrio é uma *aparência* traduzida em sensação de liberdade e poder.

> 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"… Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia esperar também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação –, a aparência traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma necessidade de efeito… ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. "Livre-arbítrio" é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou.[137]

Essa sensação de liberdade derivada de uma irrefletida fé prática é tamanha que o homem chega à comédia de fazer dela uma lei e acreditar que isso é autonomia.

> *O que é querer?* – Rimos daquele que saiu do seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: "*Eu quero* que o Sol se ponha"; e daquele que não pode parar uma roda e diz: "*Eu quero* que ela rode"; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: "Estou aqui deitado, mas *eu quero* estar aqui deitado!". No

[135] GC 354: "que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo "gênio da espécie" que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária".

[136] A 38.

[137] BM, loc. cit.

> entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão "*eu quero*"?[138]

Além do preconceito da *vontade como causa* – que "querer basta para agir", temos aquela outra conclusão aludida: que a ação depende da consciência. Como observamos, a consciência não lida com explicações e sim com interpretações do que seja o querer, a ação. Para Nietzsche, essas interpretações resultam num "realismo moral": as ações são o que parecem ser, isto é, são aquilo que se *sabe* sobre elas. Estamos diante daquele velho preconceito socrático, e não só socrático: saber é condição necessária e suficiente para agir bem; só se peca por ignorância[139]. Entretanto, cogitam-se motivos apenas para o que é consciente, e isso deixa descoberto um mundo de ocorrências que existem apesar da consciência: "nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente "agir" em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos "entrar na consciência" (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho"[140]. Não obstante, mesmo quando existe uma ponderação consciente dos motivos bons e ruins, o cálculo das consequências, tal conhecimento não garante o ato. Como conceber, do ponto de vista racional, o ato imoral ou criminoso? Partindo do pressuposto de que os motivos bons e ruins são conhecidos, de onde vem a decisão pelos piores? – da pura maldade? da negação *intencional* da razão? Ora, tal decisão bem pode proceder da mesma necessidade, da mesma *inocência* da qual procederia no caso de alguém que não conhecesse os motivos, não tivesse razão[141]. Portanto, o ato em si continua impenetrável não importa o raciocínio que o interprete. E isso também vale para o ato moral, bom, louvável: "sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável"[142]. A interpretação nietzschiana a respeito das ações, como já indicamos, nos informa sobre uma contenda "cem vezes sutil" entre os impulsos, naturalmente influenciada – e não fatalmente determinada – pelo cânon moral de impulsos já estabelecido, da qual só chegam à consciência as últimas cenas de conciliação e ajuste.

---

[138] A 124.

[139] A 116. Cf. também BM 32.

[140] GC 354.

[141] AS 23.

[142] GC 335.

> Mas, no instante em que afinal agimos, com frequência somos condicionados por um gênero de motivos diverso daquele de que aqui falamos, o da "imagem das consequências". Intervém aí o jogo habitual de nossas forças... motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a "luta dos motivos"... assim confundimos a luta dos motivos com a comparação das possíveis consequências de atos diversos – uma das confusões mais ricas em consequências e mais nefastas para o desenvolvimento da moral![143]

Querer, portanto, aparece de forma simplificada no preconceito popular como emanação da liberdade da vontade. Entretanto, como Nietzsche a analisou, a liberdade está relacionada com um complexo exercício de memória e hábito que se mostram as condições necessárias para que uma tal sensação venha a ser: esses processos "transcendem" (entendida a expressão conforme o enfoque genealógico imanente nietzschiano) qualquer pretensão de arbitrariedade e liberdade. A princípio, tais considerações podem produzir um certo desengano a respeito da liberdade, como se se tratasse então de mera ilusão e fosse um conceito "negativo": não sentir a dependência em que habitualmente já se vive, apenas o conforto com os grilhões de costume. É o que evidencia o aforismo seguinte:

> *Não sentir novos grilhões* – Enquanto não *sentimos* que dependemos de algo, consideramo-nos independentes: um raciocínio errado, que mostra como o ser humano é orgulhoso e ávido de domínio. Pois ele crê que em todas as circunstâncias notará e reconhecerá a dependência, tão logo a sofra, na pressuposição de que *habitualmente* vive na independência e que, se excepcionalmente a perder, de imediato experimentará a sensação oposta. – Mas e se o contrário fosse verdadeiro: que ele *sempre* vive em múltipla dependência, mas *tem-se* por livre, quando, há muito habituado, *já não sente* o peso dos grilhões? Somente *novos grilhões* o fazem sofrer: - "livre-arbítrio", na verdade, significa apenas não sentir novos grilhões.[144]

O aforismo imediatamente anterior ao supracitado, no entanto, parece dar um acento mais positivo ao conceito de liberdade ao afirmar que "cada qual se considera mais livre onde sua *sensação de vida* é maior" e que "aquilo mediante o qual o indivíduo é forte, em que se sente vivo, ele inadvertidamente crê que deve ser sempre o elemento de sua liberdade"[145]. Ora, sensação de vida e força (justamente um elemento constituinte da vontade de poder) não nos parecem fatores irrelevantes, mas podem indicar o ponto de transfiguração da necessidade

---

[143] A 129.

[144] AS 10.

[145] AS 9.

em verdadeira liberdade. E talvez isso seja a diferença em relação a uma liberdade prisioneira. Não à toa, no mesmo aforismo, Nietzsche contrasta este sentido positivo de liberdade com uma problemática transposição da experiência de liberdade para o âmbito metafísico. Veremos em seguida que essa transposição metafísica é operada pelo tipo escravo, cuja bizarra liberdade não tem a ver com sensação de vida ou força, e sim com fraqueza e ressentimento; tal tipo permanece agrilhoado, mas "tem-se por livre", julga-se livre e julga a liberdade.

1.4 **O regime escravo: metafísica e ressentimento**

A consciência (no sentido gregário) e a vontade como causa, faculdade, são resíduos do trabalho moral do homem sobre o homem que ameaçam seu aperfeiçoamento porque tendem a imobilizá-lo numa espécie de autorreferência, espelhamento, e só por isso já seria possível visualizar certo aprisionamento do querer[146]. Mas resta ainda mirar esse espelho e compreender que imagem está presa nele. Trata-se das interpretações ou juízos morais do rebanho, do tipo fraco, escravo e decadente.

Ao comparar a moral nobre e escrava, Nietzsche não esconde que ambas operam oposições (equidade da observação que tributa à Hesíodo), isto é, ambas têm sua medida de desrazão: tanto o nobre quanto o escravo se acham o princípio do bem e assim tem de ser injustos um com o outro. Isso é natural porque juízos são ilógicos, perspectivos, interpretativos[147]. Mas há uma diferença crucial já sinalizada: enquanto o nobre *cria* a partir de si o seu conceito de "bom" e permanece solenemente inconsiderado a respeito de suas razões para isso, pois nele valora a vontade forte, a fé em si mesmo, o escravo forja seu conceito de "bom" *reagindo* àquela valoração, precisando ser muito mais aferrado ao instinto

[146] CI, Os quatro grandes erros 3: "o homem projetou para fora de si os seus três "fatos interiores", aquilo em que mais firmemente acreditava, a vontade, o espírito e o eu – ele tomou o conceito de ser a partir do conceito de eu, estabeleceu as "coisas" como existentes segundo sua própria imagem, segundo seu conceito de eu como causa. Como se admirar de que posteriormente sempre tenha encontrado nas coisas aquilo que introduziu nelas?"

[147] A referência a Hesíodo: A 189 e GM I 11. Certamente, para um conceito mais amplo de *nobreza*, que inclusive pretendemos esteja incluso nas discussões gerais deste trabalho, teríamos de considerar, a respeito dessa "injustiça natural", o seguinte: "Tornar-se advogado da regra – isso poderia ser a derradeira forma e o último refinamento com que o sentido de nobreza se manifeste na Terra" (GC 55).

causal, à dialética, para justamente *dar as razões da sua fé*[148] – "os fracos têm mais espírito"[149]. Através da contaminação e inversão da valoração nobre, o escravo manipula a *vaidade* – o fato de que está acostumado a receber e se submeter a um valor de fora – a seu favor, como se virando o espelho gerasse uma imagem invertida ao representar e monopolizar a virtude a partir das suas propriedades decadentes, com o que logra não apenas sua conservação, mas o poder[150].

> Enquanto a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas a utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido apenas à preservação da comunidade, e for tido como imoral precisamente e exclusivamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade: enquanto assim for não pode haver "moral do amor ao próximo"… Tudo somado, o "amor ao próximo" é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao *temor ao próximo*… O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. Quando os impulsos mais elevados e fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais.[151]

Os juízos morais decadentes partem do princípio de uma *baixa* ou *curta* utilidade: egoísmo tacanho, ainda semi-animal, excessivamente preocupado com a imediata conservação, sempre defensivo e medroso – "moral como pusilanimidade". No início da primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche se indispõe com os "psicólogos ingleses" que acreditavam que o juízo "bom" provinha daqueles aos quais se tinha feito o bem, demonstrando o grau de disseminação do preconceito democrático-plebeu moderno e a direção do homem rumo ao apequenamento, ao amesquinhamento. Isso remete à primeira característica da chamada "perspectiva de rã", a vista curta. A segunda, tão ou mais perniciosa, é sua natureza anfíbia ou metafísica (na acepção ressentida, lamacenta, do termo).

---

[148] Alusão bíblica a 1 Pd 3, 15.

[149] CI, Incursões de um Extemporâneo, 14.

[150] Através da noção de vaidade em Nietzsche (BM 261, entre outros aforismos) tentamos aqui uma alusão certamente heterodoxa do afirmado por Deleuze em *Origem e Imagem invertida* (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p.45).

[151] BM 201.

Sabemos que Nietzsche tratou da metafísica durante toda a sua obra. A noção mais básica que esse termo evoca é a de um outro mundo em relação ao "fenomênico". Ela teria surgido a partir da má compreensão do sonho: "sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo". Também poderia proceder de "um *erro* na interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto", desenvolvendo-se em estreita ligação com a religiosidade. Nalgum passado imemorial em que o homem já se sentisse causa de suas ações a partir de sua vontade (segundo o processo supracitado), mas ainda inexistisse a noção de causalidade natural, todos os eventos naturais foram interpretados como atos de seres querentes, pessoais, igualmente donos de vontade. Através do compartilhamento da vontade, o homem acreditava que podia intervir naquele outro mundo – essa era a função da religião. Muito depois e sob outras formas, subsistem o fetichismo da vontade e a crença em outro mundo, como atavismos – por exemplo, na metafísica da vontade schopenhaueriana.

Em outras passagens, é a *linguagem* a atividade propriamente metafísica do homem: "nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro"[152]. Isso aconteceu a partir da forma primordial de relação estética do homem com o mundo, por meio de sua percepção artística produtora de metáforas. A metáfora aponta para uma capacidade transpositora, tradutora, transfiguradora, potencialmente ilimitada. Em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche fala de duas transposições: de uma excitação nervosa a uma imagem; e de uma imagem a um som, palavra, onde se assenta a linguagem. Porque destaca algumas propriedades em detrimento de outras com base na excitabilidade, a palavra seria um abuso do princípio da razão, o erro de tomar o efeito pela causa. Erro sobre o qual se apoiaria outro, o conceito, a "identidade do não-idêntico" ou a crença em coisas iguais. É o conceito com seu princípio econômico que realmente permite a construção de uma "catedral conceitual" onde o homem se abriga da torrente sempre irregular, diversa e incoerente do real: "enquanto ser racional, deve agora submeter seu comportamento ao poder das abstrações; não suporta mais ser levado pelas impressões súbitas e pelas intuições, mas generaliza em primeiro lugar todas as impressões em conceitos mais frios e mais exangues, a fim de atrelar neles a condução da sua vida e do seu agir"[153]. A abstração ganha um contorno mais estabelecido, mais geral, melhor conhecido, a ideia, e acaba se descolando do real, que é rebaixado à cópia. Depois é a

[152] H 11.

[153] VM 1.

ideia que serve de parâmetro de re-conhecimento, reencontro do mesmo no novo, e é colocada *antes* do real, inclusive enquanto sua causa; certamente uma causa incondicionada, *causa sui*. A hipóstase metafísica da metáfora faz com que esta deixe o cromatismo dinâmico e imanente da contínua transposição e suba à altura mais nublada da transcendência, do trasmundo. Isso levou Nietzsche a afirmar que a metafísica trata dos erros fundamentais do homem como se fossem verdades fundamentais ou, dito de outro modo, confunde as coisas primeiras com as últimas, ao conceber como origem essencial "os conceitos mais gerais, mais vazios, a última fumaça da realidade evaporante"[154].

Linguagem, ciência, consciência, sendo instrumentos de comunicação e vulgarização das sensações e vivências, propiciam a vida em rebanho e caminham par e passo com a moral, pois também a convenção sígnica e linguística é disciplinada pelo costume. As metáforas que possibilitam a conservação do homem são promovidas a verdades; ser verídico significa empregar as metáforas usuais e, em sociedade, "o homem é persuadido da dignidade, da confiança e da utilidade da verdade"[155]. Por muito tempo não existiu um impulso de "puro conhecimento", mas o conceito de verdade passou a ostentar uma identidade, um valor em si, afiançado pelos benefícios pragmáticos do que se convencionou verdadeiro. Para Nietzsche, a conservação e duração das comunidades depende inicialmente da rápida concordância dos juízos, da difusão de um consenso, da eliminação do capricho, da raridade, da exceção, o que, sem dúvida, produz indivíduos de caráter forte e duro[156]. Essa estabilização urgente só pode se firmar por meio da crença, logo tornada hábito e legada às gerações seguintes.

> ...foi unicamente a crença invencível em que *este* sol, *esta* janela, *esta* mesa são verdades em si, em suma, foi exclusivamente pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante *criador e artista*, foi

[154] CI, A "razão" na filosofia, 4.

[155] VM, loc. cit.

[156] H 224, BM 262, 268. Como já mencionado, Nietzsche afirma que a imposição de um estado, de uma ordem ou de costumes quaisquer, dependem de uma força organizadora, artista, que se compraz em dar forma (GM II 17), e isso remete à sua *melhor* acepção de vontade de poder, mas tão logo os costumes demoram demais e freiam a vontade de poder no apego à conservação, aquilo que era considerado forte passa a ser fraco do ponto de vista daquela dinâmica: "Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio *contra* toda luta… seria um princípio hostil à vida, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada" (GM II 12). Para a conservação, necessita-se das naturezas fortes que também são chamadas de cativas; para o desenvolvimento, das naturezas fracas e degenerativas, chamadas de livres; quanto a estas últimas a questão é como elas podem se tornar *relativamente fortes* para não perecerem e possibilitarem esse desenvolvimento (H 230). Para tudo isso vale o afirmado em GC 118: "…considerar que "forte" e "fraco" são conceitos relativos".

> isto que lhe permitiu viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança e com alguma lógica. Se ele pudesse por um instante transpor os muros desta crença que o aprisiona, adquiriria imediatamente a "consciência de si".[157]

A estabilização de costumes, quase sinônimo de conservação, depende antes de uma espécie de 'licença para a invenção' concedida à consciência e à linguagem, mas ao mesmo tempo de um orgulho delas mesmas que funcione como regulador para que aquela licença não exorbite e leve até algum engano fatal[158]. Por esse mesmo orgulho, entretanto, a crença perde sua contingência e passa à condição de existência – torna-se fé, convicção. O sentimento do costume tende a obstaculizar novas experiências e instilar má consciência nos movimentos de desenvolvimento ou *enobrecimento*: "a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido"[159]. Simultaneamente, a verdade consolidada atrai o sentimento de poder do homem em suas várias facetas: a boa consciência em relação à repetição do conhecido, o reforço do instinto social ("os fracos buscam associar-se") e até o sistema de premiações e punições: "originalmente ela [a vaidade] é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação"[160]. A crença, que reúne todos esses elementos, tem a seu favor o *pathos da verdade*[161]. Os espíritos cativos e conservadores se sentem agraciados com a posse da verdade, assim como ameaçados por aquilo que a contraria. É ainda a vaidade que os leva ao encontro dos outros homens, em gesto compassivo, para acordá-los, salvá-los e trazê-los para sua constelação – não há consciência do *pathos*, mas ele se manifesta como um *ethos*[162]. Por isso mesmo, eles são chamados "bons", fortes de caráter, enquanto por outra perspectiva são fracos e decadentes.

Nietzsche costumava afirmar que "bom" ou "belo" são valores nobres, criações autênticas dos verdadeiramente fortes "que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons", belos e felizes, e que também a linguagem poderia ser considerada inicialmente como expressão desse poder, o "direito senhorial de dar nomes". Portanto, o *sentido* conservador de "bom" entra em cena *depois*, "com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos", o qual só

---

[157] VM, loc. cit.

[158] GC 11.

[159] A 19.

[160] AS 181.

[161] CP, Sobre o pathos da verdade.

[162] GC III 17.

pode corresponder à estagnação e ao apego obstinado à conservação, quando o instinto de rebanho "toma finalmente a palavra (e *as palavras*)"[163]. Essa tomada indica que gradativamente o instinto de rebanho se tornou uma vontade de poder mais forte e se assenhorou de signos e conceitos, imprimindo-lhes seu particular sentido.

A tarefa de sondar os sentidos é especialmente complexa porque o pensamento hegemônico os amarra muito bem a uma finalidade, a um *telos* definitivo que se pretende correlato à origem de alguma coisa, e também porque os indícios que se têm desses sentidos muitas das vezes são enganosos, ambíguos: assim Nietzsche pretende demonstrar como a palavra "bom", embora guarde seu original tom positivo, encontra-se eviscerada quando capturada por um sentido decadente. Ao invés de uma definição de "bom", Nietzsche procura pela história dos sentidos[164], a genealogia das vontades que se assenhoraram desse conceito, e chega à pergunta decisiva sobre a qualidade dessas vontades ou sobre *o valor dos valores*: "foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?", a pobreza ou a plenitude, a beleza ou a feiura...? Pois os juízos são estéticos e as coisas *devolvem ao homem sua imagem*. "Nada é belo, apenas o homem é belo: sobre essa ingenuidade repousa toda a estética, ela é sua primeira verdade. Acrescentemos de imediato a segunda: nada é feio a não ser o homem que degenera"[165]. O homem belo e o homem que degenera são ainda variações dos termos daquela pergunta cuja resposta nunca é evidente. Os supostos genealogistas ingleses tomavam o preconceito contemporâneo altruísta por gênese do juízo "bom"; os naturalistas preconizavam uma seletividade miserável ao valorizarem os mecanismos adaptativos em detrimento das forças ativas; o Direito era compreendido como evolução do sentimento de vingança. Em diversos domínios, Nietzsche era capaz de farejar no íntimo de sentidos consagrados e louvados o espírito do empobrecimento de vida e do ressentimento, o qual tem por emblema a *reatividade*. Conforme os exemplos anteriores: reação àquilo que favorece individualmente ao se estabelecer o que é bom com base na utilidade geral; reação na forma de adaptação quanto à dinâmica própria da vida; reação ao dano como sinônimo de justiça. E sempre uma reatividade dissimulada em valores e *ativismos* insuspeitos e universais.

---

[163] GM I 2.

[164] "(...) definível é apenas aquilo que não tem história." (GM II 13).

[165] CI, Incursões de um Extemporâneo, 20. Neste mesmo sentido, "o mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos" (GC 301), de acordo com tal ou qual modo de vida, belo ou feio.

Não se trata, porém, de qualquer reatividade, posto que a reação ou os afetos reativos fazem parte, segundo Nietzsche, da economia da vida em geral. A reação do tipo nobre, quando aparece, é imediata. A reatividade escrava, por outro lado, está radicada numa configuração psicofisiológica fraca e impotente diante do devir, que tem de, em consequência, preocupar-se exasperadamente com sua conservação, com seu *estado*. Este tipo de reatividade então desenvolve uma profunda lógica, escava para si o mundo espiritual, gera a partir de sua negação da vida várias novas afirmações, belezas, "talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria "belo", se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma: "eu sou feia"?..."[166] Aí viceja um rico idealismo quase confundido com arte se não se nota que vampiriza as coisas, torna-as pobres, pálidas, magras, porque drena suas forças para ideais imaginários – é a fome que os produz[167]. Mesmo indo contra o fluxo da vida, tais ideais absolutos asseguram e justificam a sobrevivência do tipo reativo e incriminam novas tábuas de valores.

Talvez o inimigo mortal do tipo reativo seja o *tempo* ou aquilo que assim denominamos para caracterizar a constante duração da dinâmica de configuração-dissolução que é a vida. Ele não dá conta da mudança, fica preso ao orgulho do único sentido que conhece e do qual não pode abrir mão e ainda se ressente da aproximação do declínio deste sentido, espreitando sua *feiura* sem, contudo, dispor das forças capazes para transfigurá-la. Se o fraco precisa falsear e torcer a valoração nobre, isso indica primeiro um subterrâneo autodesprezo, a repulsa à *escuta* de si mesmo, "querer ser outro" que é continuamente frustrado pois se permanece preso ao corpo degenerado: "A gente não consegue mais se livrar de nada, a gente não consegue mais evitar nada – tudo machuca. Homem e coisa se aproximam de maneira atrevida, as vivências atingem fundo demais, a recordação é uma ferida purulenta"[168]. É preciso então negar o outro para escutar de fora uma voz: "este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento"[169]. O quadro de simultâneo aprisionamento e autodesprezo, vetores divergentes, ilustra bem a fragmentação ou anarquia interna que constitui o tipo fraco, doente.

---

[166] GM II 18.

[167] GC 372 c/c CI, Incursões de um Extemporâneo, 9.

[168] EH, Por que sou tão sábio, 6.

[169] GM I 10.

> Onde se poderia escapar a ele, àquele olhar velado que nos deixa uma profunda tristeza, àquele olhar voltado para trás do homem deformado na origem, que revela como tal homem fala consigo mesmo – àquele olhar que é um suspiro! "Quisera ser alguma outra pessoa", assim suspira esse olhar: "mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – *estou farto de mim*!"… Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*. E que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! Que ostentação de grandes palavras e atitudes, que arte de calúnia "honrada"![170]

Ressentimento, segundo Nietzsche, sintetiza um modo adoecido de relação com o devir, com o tempo. Esta relação é desarmônica desde o momento em que se instala a dicotomia entre *o que é* e *o que vem a ser*: se o modo de vida se enraíza no primeiro regime desconsiderando o segundo, sofre ressentidamente quando seu solo se esgota e o arado inexorável do devir lhe sobrevém[171]. Neste contexto, "Eu sou o que sou", no excerto acima, retrata o modo de vida que fala, além de transmitir francamente a impotência e o cansaço característicos do estado em que tal modo atinge seu limite fisiológico na forma da obstrução: está preso ao que é, à uma condição paulatinamente deformada, esfarelada pelo tempo. Do ponto de vista decadente, o tempo transforma o que passa em fragmento, em "assim foi". Essa relação com o tempo é doentia se comparada à perspectiva deveniente da vida, isto é, à perseverança do que vem a ser. Por isso, em "Da Redenção", a tensão mais forte reside entre futuro e passado no leito do tempo. Homens do ressentimento são "pedaços de futuro" porque têm má consciência com o "apetite do tempo" que não só os machuca cada vez mais, como também parece lhes impor, dada a constituição obstruída que são, a necessidade de redenção do que "foi", do que foi "deformado na origem"[172], ou, no melhor dos casos, uma reconciliação com o tempo. Essa redenção se manifesta, como já vimos, nas concepções morais e religiosas metafísicas que promovem a conservação do tipo decadente e constituem verdadeira vingança e perigo contra o tipo ascendente que não experimenta aquela obstrução. Que os homens fortes e bem logrados sejam protegidos dos doentes, é uma questão de vida e

---

[170] GM III 14.

[171] GC 4.

[172] A própria preocupação com a "origem" denuncia um modo de vida adversário do tempo, ou segundo Foucault, contrário à genealogia (FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, pp. 55-86).

futuro para Nietzsche, "eles somente são os fiadores do futuro"[173], ao passo que as estratégias dominantes de conservação decadente estão presas ao passado e ofuscam o brilho de novas auroras.

> E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?[174]

Essa relação regressiva e ressentida, presa ao passado, ao que 'é' ou 'foi', é típica do homem reativo, escravo, prisioneiro. E todo prisioneiro delira e com seus delírios vive a escapada da sua prisão, forja sua liberdade. A metafísica que subjaz os expedientes religiosos e morais é da ordem do delírio: ela prega um mundo verdadeiro alijado do tempo porque supõe uma verdade absoluta. Ela é uma força usada para estancar o fluxo da força; é uma vontade, mas uma vontade escrava que encontra sua libertação delirante na vingança: "Não há sentido algum em fabular acerca de um "outro" mundo além deste se não houver um instinto de calúnia, de amesquinhamento, de suspeita em relação à vida nos dominando: nesse caso, nos *vingamos* dela com a fantasmagoria de uma "outra" vida, de uma vida "melhor""[175]. A vingança é um querer degenerado em torno do qual *gira* toda a vida ressentida[176]. Inicialmente, Nietzsche destaca o aspecto imaginário e idealista da vingança por ela ter nascido da impotência fisiológica para a ação. Mas se a moral escrava é a hegemônica, se "os fracos sempre voltam a se tornar senhores dos fortes", essa vingança ganha contornos bastante reais e ameaça concretamente o futuro do homem na medida em que cresce o contágio da calúnia contra a vida, instilando má consciência até na felicidade dos sadios[177].

---

[173] GM III 14.

[174] GM, Prólogo, 6.

[175] CI, A "Razão" na Filosofia, 6.

[176] Quando Zaratustra tem o dedo mordido pela tarântula, pede que o prendam numa coluna para que sua alma não saia girando porque a vingança é um turbilhão. Nesta mesma seção, "Das tarântulas": "Pois *que o homem seja redimido da vingança*: isso é para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais". O ressentimento e a vingança talvez sejam os alvos principais do martelo nietzschiano: "quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia principiou a batalha contra o sentimento da vingança e da revanche, até chegar à doutrina do "livre-arbítrio"..." (EH, loc. cit.).

[177] GM III 14. A vingança *imaginária* (GM I 10) ou *espiritual* (GM I 7) quer assinalar uma diferença em relação à "completa certeza de funcionamento dos instintos regulares inconscientes" do tipo nobre (GM I 10); ambas evidentemente tem uma gênese fisiológica e tiram suas consequências concretas.

A palavra vingança evoca prontamente a noção de reação, resposta, o que nos remete à diferenciação rapidamente aludida entre a reatividade nobre e a escrava. Essa diferença exposta na *Genealogia* advém de uma série de análises conduzidas desde *Humano* sobre os "elementos da vingança" em conexão com o que se chama de 'mau' ou 'maldade'[178]. A reação imediata que se consome no calor da paixão deve ser compreendida como um contragolpe nascido do impulso egoísta de "autoconservação", do querer evitar novos danos, quase uma expressão defensiva do sentimento de poder ascendente –

> ...querendo-se chamar isso de ato de vingança, assim seja; mas considere-se que apenas a *autopreservação* pôs aí em movimento seu mecanismo de razão, e que, no fundo, não pensamos na pessoa danosa, mas apenas em nós mesmos: agimos desse modo *sem* querer causar dano em troca, apenas para *escapar* são e salvos. – É preciso *tempo* para transferir o pensamento de nós mesmos para o adversário e imaginar como ele pode ser atingido mais certeiramente. Isso ocorre no segundo tipo de vingança: seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro: queremos ferir.[179]

O tipo de reação que se consome friamente, que cultiva a reflexão sobre seu ferimento e é marcado pela indigestão na forma do não-esquecimento, não nasce da escuta do si próprio ou do próprio sentido de autoconservação, mas, ao contrário, do desprezo de si somado à frustração com a incapacidade de transformação de si (= prisão), resultando na necessidade de negar o outro modo de vida como estratégia para justificar o seu. Essa negação que possibilita a própria justificação atende à lógica da reparação: "nesse caso há uma indiferença quase total em relação ao que o adversário *fará*; a força do contragolpe é determinada somente pelo que ele nos *fez* – Então o que fez ele? E de que nos adianta ele agora sofrer, depois que sofremos graças a ele? Trata-se de uma reparação"[180]. Assim, dito mais uma vez, a vingança permanece presa ao que se fez, consiste na "aversão da vontade pelo tempo e seu 'foi'"[181]. A mencionada reparação, porém, é algo mais vital que a mera troca entre dano amargado e sofrimento alheio, até porque no aforismo 33 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche diz que as perdas causadas pelo dano não são restituídas pela vingança. Mas o que pode ser restituído? A *honra*, ele responde. Então, se consideramos a honra uma medida de valor próprio e lembramos que para o tipo escravo tal medida se dá pela *vaidade*, isto é, que seu valor é recebido de fora, a

---

[178] Por exemplo: H 99, 102-104; AS 33; A 371; GC 13.

[179] AS, 33.

[180] Ibid.

[181] ZA, Da Redenção.

reparação alcançada com a vingança metafísica é nada menos que o recebimento de seu valor a partir da negação do outro. Por isso este tipo não pode absolutamente prescindir da vingança, ela bafeja um resto de vida sobre as brasas que o constituem, conferindo-lhe um derradeiro sentido. Já o tipo nobre que honra a si mesmo, que tem fé em si mesmo, não tem seu sentido dependente da reação; digere, esquece, regenera-se, e justamente porque "sobra" em relação à reação, pode até se dar o luxo de desperdiça-la, abrindo mão do contragolpe e exercendo a graça[182].

1.5 **Liberdade II: livre-arbítrio**

Sendo a vingança tal condição de existência para o homem do ressentimento, quando ele "toma a palavra", trata de estabelecer uma ordem geral das coisas que lhe possibilite o constante exercício do seu instinto de julgar e punir. Primeiramente, há uma sutil mudança terminológica que dá a impressão de justiça: "Pois 'castigo' é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência"[183]. O homem do ressentimento toma também aqueles erros da infância da razão, por exemplo, a vontade livre como causa e a existência de motivos conscientes para o agir – erros que em sua necessidade eram tão estúpidos quanto inocentes – e os insere numa perversa lógica inquisitorial que busca a responsabilização, aquilo ou quem merece castigo. Finalmente, a própria liberdade que *vem a ser* a sensação de independência produzida pela habituação a determinados fatores necessários é tomada e transposta para o âmbito metafísico. Isto significa que o escravo falsifica para si aquela sensação de liberdade e a substancializa no livre-arbítrio, o qual, evidentemente, só vale ou é bem empregado quando escolhe os valores decadentes e nega os valores ascendentes, sob pena de responsabilização e castigo.

> Não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e 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

[182] Para essa interpretação utilizamos: AS 33, 34; BM 261, 265; GM I 10, II 10, 11, III 16. Em GM I 10. Nietzsche resume esses atributos do tipo forte no conceito de "força plástica", o qual aparece na *Segunda Consideração Intempestiva* com sentido aproximado (CE II 1), mas em contexto diferente.

[183] ZA, loc. cit.

> ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*. Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no "sujeito" indiferente e livre para escolher.[184]

Não podemos perder de vista toda a caracterização desses valores decadentes que moralizam. Eles condensam os dois maiores perigos que Nietzsche enxerga para a vida: o grande nojo ao homem e a grande compaixão pelo homem. O tipo malogrado, obstruído, como já vimos, sofre duplamente, de si e do outro, a si despreza e o outro nega. Mesmo sua fraqueza mudada em virtude é diluída em menosprezo; a rigor, seu reino não é deste mundo e toda a existência é sentida como castigo e digna de nojo. A compaixão, segundo Nietzsche, é o vírus que dissemina esse nojo e aumenta o sofrimento do mundo[185]. É a má-consciência, o mal-estar constituinte do tipo que germinam tais valores, o sentimento moral imiscuído da culpa que também aprendeu a se redimir mediocremente. À obstinação pela culpa corresponde uma injeção de prazer, mesmo quando se é o culpado, porque se experimenta a posição de juiz: "como eles mesmos estão no fundo dispostos a *fazer* pagar, como anseiam ser *carrascos*"[186] – a metafísica da culpa é a metafísica de carrascos. O "fazer pagar" é da mesma natureza que o "fazer-sofrer" ou "ver-sofrer".

Como vimos anteriormente, a culpa integra a lógica testemunhal do prazer com a crueldade, porque ela torna visível o sofrimento através da imputação. Tal testemunho garante um privilégio que pode chegar ao nível de direito divino. Mas para que esta suprema fruição de deuses não viesse a se bastar e o sofrimento se tornasse cansativo, os "amigos dos deuses" teriam inventado o livre-arbítrio, cuidando que jamais faltassem "coisas realmente novas, tensões, intrigas, catástrofes realmente inauditas". Assim esses "deuses" são salvos do tédio e sua vida permanece continuamente justificada, *distraída* – porque são verdadeiramente temíveis as possíveis consequências do tédio desse espetáculo...[187] O sofrimento é então

---

[184] GM I 13. A crença aludida no início é a da vontade livre, do homem ou sujeito como agente livre da ação. Não custa registrar ainda a polissemia típica dos conceitos nietzschianos como "autoconservação", utilizado nesta passagem para o tipo fraco e acima (nota 98) para o tipo forte.

[185] Se podemos apontar um lugar dentre os vários espalhados pela obra de Nietzsche em que a compaixão é minuciosamente estudada, recomendamos todo o final do Livro II de *Aurora*, a partir do aforismo 132, o qual também orientou fortemente a análise posterior que aqui fazemos desse conceito.

[186] GM III 14.

[187] Essa "fábula" da invenção do livre-arbítrio está em GM II 7, onde também encontramos a invenção de deuses para testemunhar o espetáculo do sofrimento interior humano. Procuramos tão somente insinuar aí o sentido positivo que Nietzsche parece incutir nesse tema quando afirma que "foi com a ajuda de tais invenções que a

sempre reconduzido, redimido, vingado na identificação da culpa; a rigor, ela é novamente aquela negação-condenação a partir de um sentido alheio, e só daí nasce o arremedo de sentido para o tipo decadente, dividido, distraído.

> *O erro do livre-arbítrio.* – Hoje não temos mais qualquer compaixão pelo conceito de "livre-arbítrio": sabemos muito bem o que ele é – o mais infame truque de teólogos que há, cuja finalidade é tornar a humanidade "responsável" no sentido deles, ou seja, *torna-la dependente deles*... Trato aqui apenas da psicologia de toda responsabilização. – Em todo lugar onde se procura responsabilidades, costuma ser o instinto de *querer punir e julgar* que está a procura delas. O devir foi despido de sua inocência quando se busca explicar pela vontade, pelas intenções ou por atos de responsabilidade alguma maneira de ser: a doutrina da vontade foi inventada essencialmente com a finalidade de punir, ou seja, de *querer encontrar culpados*. Toda a psicologia antiga, a psicologia da vontade, pressupõe que seus autores, os sacerdotes à testa das antigas comunidades, queriam se arrogar o *direito* de infligir punições – ou queriam arrogar esse direito a Deus... Os homens foram imaginados "livres" para que pudessem ser condenados, punidos – para que pudessem se tornar *culpados*: em consequência, toda ação *teve de* ser imaginada como querida e sua origem como presente na consciência (o que transformou a *mais radical* falsificação *in psychologicis* em princípio da própria psicologia...).[188]

A hipóstase da liberdade, isto é, sua transposição à faculdade do livre-arbítrio, é uma operação totalmente antípoda do devir. Com efeito, a liberdade é desnaturada e vira um dispositivo legal e técnico de julgamento da vida e do tempo. Ela não mais *vem a ser*, mas agora *é* (ou não é) alguma coisa, tem uma *definição*. Isto para determinado modo de vida. Supondo que seja o modo escravo, como ele poderia sequer começar a pensar o que é sua liberdade, *com que direito*? Em primeiro lugar, aqui também vale o supradito: o escravo não se dá sua derradeira liberdade, ele a "recebe" de fora. Por isso Nietzsche afirma: "o anseio de *liberdade*, o instinto para a felicidade e as sutilezas do sentimento de liberdade, pertence tão necessariamente à moral e à moralidade escrava"[189]. O nobre não anseia a liberdade e nem a *tem*, ele a frui, é livre, obviamente não num sentido meramente atributivo, mas na

---

vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar seu "mal"; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento)". Isso parece extremamente vinculado ao sentido do ideal ascético na terceira dissertação, como contradição aparente com a vida, já que afinal, colocando o sofrimento sob a perspectiva da culpa, "a vontade mesma estava salva", isto é, a vida: "a porta se fechava para todo niilismo suicida". E salva a vida, isso de algum modo já anuncia para Nietzsche a possibilidade de que ela retome capacidade inventiva, superadora. "O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da "grande criança" de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa..." (GM II 16).

[188] CI, Incursões de um extemporâneo 7.

[189] BM 260.

coincidência com a vontade de poder. Portanto, enquanto não se é efetivamente liberto, ao cativo resta a inversão dos valores com o que também se pretende inverter o sentido da liberdade: a liberdade é ser fraco, é ser sofredor, é abnegar-se. Mas só essa falsificação seria grosseira demais. Inverter o sentido da liberdade mais sutilmente é: transformá-la em uma coisa, propriedade, atributo, posse que um tem e outro não. Apenas assim é possível convencer o nobre desse outro sentido de liberdade, ele que simplesmente frui sua liberdade a partir da afirmação da necessidade ou configuração vivente que é a sua, do *estilo* que é o seu. O escravo simula sua soberania – justamente aquilo que lhe falta – através da ostentação do livre-arbítrio, gerando uma imagem invertida de si que oferece como espelho. Segundo Nietzsche, "a doutrina do livre-arbítrio tem por pais o orgulho e o sentimento de poder humanos"[190]. A rebelião escrava na moral desperta o homem para a vaidade de uma nova e sedutora posse, a liberdade de escolha, mas ao assumir como sua essa imagem do espelho ele também contrai a paralisia da vontade, é envenenado pelos valores decadentes que depreciam os afetos ativos, plásticos, verdadeiramente querentes da vida. Por isso essa rebelião também ensina a encontrar prazer e poder na mendicância por migalhas morais.

De acordo com o exposto, temos que livre-arbítrio consiste na distensão do erro da vontade livre que retroage não mais apenas para dar conta das ações que se pratica, mas do próprio ser que se é, e isso confundido com liberdade. Introduzido como causa pela perspectiva congenitamente malograda e pessimista do tipo ressentido, o livre-arbítrio lhe dá a oportunidade de imputar, responsabilizar a existência, encontrar as culpas e aplicar o castigo; ele é a máquina de fabricação de culpa que abastece o mecanismo de vingança, a espinha dorsal desse tipo: "essa crença no bel-prazer suscita o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia..."[191]. Aquilo considerado substancialmente livre sempre podia ter sido de outro modo, não ter acontecido necessariamente, é passível de arrependimento, remorso, ressentimento, revanche[192]. O livre-arbítrio não só aumenta o sofrimento geral, mas orienta uma relação regressiva e parasitária com o devir já citada. O tipo ressentido cuja constituição vital depende da reparação tem necessariamente seu querer cativo do passado

[190] A 128. Cf. também sobre a vaidade: OS 46, 50 e AS 181.

[191] H 99.

[192] AS 12; e H 39 ("...porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso").

culpado; é um tipo de "querer-para-trás" que acredita se libertar, se redimir na vingança[193]. Assim, o fluxo do devir e sua inerente fecundidade são minados ao mesmo tempo em que o futuro é carcomido no presente. Um dos símbolos desse estancamento do devir é o conceito de igualdade, intensamente criticado por Nietzsche. Nele existe o selo do instinto reparador e corretor da vida e, por conseguinte, da paralisia da vontade. ""Vingança vamos praticar, e difamação de todos os que não são iguais a nós" – assim juram os corações das tarântulas. "E 'vontade de igualdade' – esse mesmo será doravante o nome para 'virtude'..."[194]. A hegemonia do pensamento decadente que prega a igualdade conduz à esterilização da vida, faz seu nivelamento por baixo. A própria palavra parece impregnada de imobilismo, aspecto que certamente já não pertence ao registro do querer, mas do dever.

Dever corresponde ao "já querido". "Não deve mais haver nenhum 'eu quero'", diz o dragão[195]. Isso indica que, por baixo do manto do livre-arbítrio, há um querer escravo, submetido à obediência servil dos deveres generalizados e cristalizados, os quais comandam de um lugar que se pretende apartado da dinâmica da vida e que se converte em instância julgadora dela. O tipo ressentido depende sua vida desse comando alienado, mas dissimula essa dependência na incondicionalidade dos deveres e no exibicionismo da liberdade como suprema aptidão para obedecê-los. Sem dúvida a disciplina dessa dissimulação pode alcançar camuflar o autodesprezo de seu estilo oprimido em real sensação de liberdade[196], porém isso não significa que ela seja própria, inteira, soberana, pois, a rigor, o escravo *toma sobre si* sua liberdade: ele não comanda a si mesmo, logo não a dá a si mesmo, embora possa interpretar como livre justamente sua necessária servidão. Essa interpretação frequentemente segue os trilhos da fé, aquela hipertrofia do querer subsequente ao adoecimento da vontade, de modo que mesmo enfermo, o crente consegue experimentar algum poder: ""O que há de pesado, ó

---

[193] CI, Incursões de um extemporâneo 43: "...uma *regressão*, um regresso em qualquer sentido e grau, não é absolutamente possível... Mas todos os sacerdotes e moralistas acreditaram que se poderia fazê-lo – eles *quiseram* levar a humanidade de volta a uma medida *anterior* de virtude, quiseram *girá-la* para trás. A moral sempre foi um leito de Procusto".

[194] ZA, Das tarântulas.

[195] ZA, Das três metamorfoses.

[196] Referimo-nos aqui à segunda metade do importantíssimo aforismo 290 de *Gaia Ciência*: "...são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: - eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos – podem ser espíritos de primeira ordem – visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* – selvagem, arbitrária, fantástica, desordenada, surpreendente: e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios!".

heróis?", pergunta o espírito de suportação, "para que eu o tome sobre mim e minha força se alegre?""[197]

[197] ZA, Das três metamorfoses.

2 **LIBERDADE E VONTADE DE PODER**

"Increscunt animi, virescit volnere virtus"[198]

O primeiro capítulo desta dissertação procurou perpassar o trabalho crítico nietzschiano acerca da moral com vistas a esclarecer do que o espírito livre representa a libertação e porque essa alternativa se afigura efetivamente como libertação. Para tanto, a moral tradicional foi caracterizada como um fenômeno alienador do indivíduo, supostamente baseado numa metafísica dos costumes, mas redutível genealogicamente a uma configuração vital de poder essencialmente voltada para sua conservação e segurança, recordando mecanismos animais. Isso se mostra tanto na forma de consolidação do poder e liberdade humanos a partir de esquemas causais radicados no testemunho da dor e do sofrimento, quanto na necessidade de uma verdade incondicional e firme (seja o imperativo moral, seja o dogma de fé) que sirva de depósito de um resto de vontade e de uma crença exterior. Estes aspectos dão conta de um tipo voltado para fora e não para si, dividido e habituado com a autodivisão: o tipo escravo com seu instinto de rebanho. A escravidão significa a prisão, mediante um sentimento de poder normalizado, a um modo de vida decadente que não cria o seu valor, mas o recebe de fora. Além da vaidade, operam esse modo de vida a reatividade, o ressentimento e a vingança, na qual reside o tipo de liberdade escravo: uma liberdade substancializada correspondente aos seus valores (tornados deveres) que funciona como produtora de culpa e sentenciadora de condenações. Este é o quadro do querer cativo ou da vontade prisioneira, na linguagem de Zaratustra. Nesse registro, a liberdade não quer futuro, mas só repete o já querido e obedece a um comando alheio, não próprio. Por isso, espírito livre só pode significar libertação da vontade prisioneira.

Neste segundo capítulo, procuramos entender as diferenças entre espírito livre e escravo à luz da concepção nietzschiana da vida como dinâmica de superação, exposta por Zaratustra. Enquanto o espírito livre é resultante de um concerto interior dos impulsos, um jogo ou hierarquia singular de comando-obediência entre eles, produzindo querer e comando próprios e assim participando da dinâmica geral de superação, o escravo obedece a uma voz externa que pretende estagnar essa dinâmica com valores hostis ao próprio comandar, valores que tendem à degeneração e não à revitalização. Com isso, pretendemos sustentar que o

[198] "Os espíritos crescem e a força viceja quando são feridos". Verso do poeta Fúrio de Âncio citado como lema por Nietzsche no prefácio de *Crepúsculo dos Ídolos*.

comando (próprio, livre), com a correspondente obediência, é o índice elementar e natural que Nietzsche identifica na vida, inclusive nos fenômenos decadentes e apesar deles; e que só na condição de existência deste índice a vida se supera, pois aí encontra sua *necessidade* de superação; e que o espírito livre só pode encarnar o comando na condição proporcionada pela moral que o torna necessário. Após termos concretizado a etapa que procurava justificar a libertação que o espírito livre representa a partir da crítica da moral, intentamos com os últimos postulados compreender o modo como se dá esta libertação e que tipo de liberdade então se caracteriza como a do espírito livre.

2.1 **Sobre comando e obediência**

Concluímos, no capítulo anterior, que o livre-arbítrio apenas camufla em força e liberdade a obediência servil do tipo escravo. E ela é uma séria ameaça à vida porque dissemina a moral do rebanho. O animal de rebanho é um tipo desvitalizado: não tem uma energia particular, mas só se movimenta em companhia da massa. Ele é comparável a um animal domesticado. Sua domesticação, afirma Nietzsche, implica o enfraquecimento e adoecimento da *besta homem* "através do afeto depressivo do medo, através da dor, dos ferimentos, da fome". Com isso, o homem também fica "malévolo contra si próprio; cheio de ódio contra os impulsos da vida, cheio de suspeita quanto a tudo que ainda era forte e feliz"[199]. O animal de rebanho é uma modulação do tipo escravo: é desconfiado[200], esquivo e sempre alerta ao menor perigo, dado à superexcitabilidade adquirida na domesticação. Já não suporta qualquer sofrimento, nem pintado na parede, e por isso se lhe tornam exigências morais a prescrição da igualdade, o "nivelamento de montanhas e vales" e a abolição das *distâncias*, no que residem as ideias de felicidade geral e liberdade. Pode-se ainda comparar o animal de rebanho à ovelha que escuta (obedece) a voz externa do pastor – qualquer semelhança com a simbologia cristã não é acidental. Com efeito, se a domesticação obtém algum sucesso, ele se chama obediência. Agora, prestando atenção à voz do pastor ou aos valores que domesticam, isto é, que "comandam" – o imperativo categórico (qual seja: o que é

[199] CI, Os "melhoradores" da humanidade, 2.

[200] BM 206: "...íntima *desconfiança* que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho". Ver também: BM 260, GM I 10, H 45.

bom para um, é bom para todos), a compaixão generalizada, um bem-estar social insosso, sem guerra, sem *temor*[201], e finalmente, a ausência de senhorio e dominação –, percebemos que eles mesmos contém uma espécie de antídoto contra o comando, sabotando a própria possibilidade de comando, dentro da dinâmica da vontade de poder, da qual certa vez se beneficiaram. Por conseguinte, não só o comando se esvai, mas a própria obediência se afrouxa de tal forma que resta apenas a assunção indolente de deveres incondicionais[202].

> Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que diz: "você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo", em suma, "você deve". Esta necessidade procura saciar-se e dar um conteúdo à sua forma; nisso ela agarra em torno, conforme sua força, impaciência e tensão, de modo pouco seletivo, como um apetite cru, e aceita o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita no ouvido. A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas obedecem.[203]

No discurso intitulado *Da superação de si mesmo*, Zaratustra enunciou três espécies de constatações sobre "a vida e a maneira de tudo o que vive". A primeira delas é: "tudo que vive obedece". A obediência está em fina sintonia com a questão do sentido do vivente, "expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*"[204], porque obedecer é atender a um sentido, investir-se em um objetivo, e assim *habemus voluntas*, o querer está a salvo e com ele a vida. Para tanto "qualquer sentido é melhor do que nenhum"[205]. *Sentido* aqui faz as vezes de *comando*. E é oportuno lembrar que a relação comando-obediência entre os impulsos resulta no querer. Mas qual é o valor deste querer? É a "vontade de homem e terra" ou a "vontade de nada"? Com essa pergunta tocamos a segunda constatação de

---

[201] Conceito vizinho à 'reverência', 'admiração'; diferente de 'medo'. Cf. BM 201; GM I 11, III 14.

[202] Nietzsche denominou essa situação de "rebanho autônomo", conforme BM 202, mas ela já tinha sido prevista precocemente em H 235.

[203] BM 199.

[204] GM III 1.

[205] GM III 28.

Zaratustra, já mencionada anteriormente e diretamente ligada à citação acima: "recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio". Logo, comando e obediência podem ser próprios ou não e a cada caso corresponde um tipo. O tipo cuja configuração vital é fraca demais para comandar a partir de seu si mesmo – segundo Nietzsche, a maioria – alista-se consequentemente na obediência a um comando exógeno, evidenciando uma relação comando-obediência alienada de si, que ainda produz querer, ainda redime a vontade, embora de modo precário, preso ao único compromisso de sua conservação e às custas do futuro, refratário aos impulsos ascendentes da vida: "muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!"[206].

A segunda constatação de Zaratustra permite então compreender que na vacância de um comando ou sentido próprio se obedece a valores estranhos à vida, importados "de fora" e apontados para o *nada*. Aqui interpretamos 'nada' como uma possibilidade de vida cuja direção (o querer) voltada à conservação contraria a direção genuinamente mais cara à vida, a da *superação*. Segundo Zaratustra, a vida lhe teria confidenciado seu segredo como "aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*", claramente uma metáfora para a tese da vontade de poder. Vida é constante *agon* entre e no interior de estruturas de comando-obediência ou *hierarquias* em processo contínuo de criação-destruição, binômio equivalente à *superação*. Esta tese alberga um critério de valor da vida, mas é lícito indagarmos por que a superação se mostra um critério mais fidedigno a tal valor que a conservação?

O que orienta a escolha deste critério é o *sentido histórico* colhido da própria tarefa genealógica e científica que Nietzsche empreende pelo menos desde *Humano*: "tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas"[207]; ou nas palavras de Zaratustra: "bem e mal que sejam perenes – isso não existe! Por si mesmos têm de superar-se sempre de novo"[208]. Ora, não é difícil entendermos como o instinto de conservação se opõe a tal revitalização inerente à vida. Busca-se valores supostamente universais para serem obedecidos: eles perenizam o bem e o mal, estabelecem a verdade, e só por isso já são valores metafísicos, filiados ao lado de "fora" da vida – e se não há nada fora do todo, Nietzsche considera degenerada a valoração cismática. Tais valores pretendem eternizar a condição dos seus adeptos, certamente uma condição mínima, baixa, e sobretudo estéril, pois

[206] ZA, Da superação de si mesmo.

[207] H 2.

[208] ZA, loc. cit.

o dado fundamental deste tipo é sua vontade parada, presa, incapaz de criar para além de si, apenas votada a sua conservação. Pode-se alegar que tanto a superação como a conservação são ocorrências da própria vida e que não seria justo privilegiar uma delas. Com efeito, Nietzsche afirmou diversas vezes que a vida também gera o tipo decadente e conservador, e que por isso mesmo sua contradição com ela só poderia ser aparente: tal tipo faz parte da economia da vida ou do "instinto curandeiro da vida"[209]. Não obstante, o olhar genealógico favorece a superação, e talvez o exemplo do cristianismo seja paradigmático para compreendê-lo.

Existem várias "camadas de cristianismo". Nietzsche detecta uma camada mais profunda e oculta que consegue datar antes mesmo de Cristo, pelo menos desde o platonismo, a qual chama de "educação para a verdade" ou "vontade de verdade". Essa camada mais ou menos estável *sustenta* camadas superiores mais suscetíveis em que é possível ver mudanças: "pereceu o cristianismo como dogma, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo como moral deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento"[210]. A "eutanásia do cristianismo"[211] ao ir se transformando em moralismo é uma rachadura continuamente agravada por aquela camada inferior, a vontade de verdade, outrora dogmática e agora ateia, rachadura que tende a se acentuar e não poupar nem a própria camada da verdade: "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"[212]. E como Nietzsche denomina todo este processo ainda em curso? "Lei da *necessária* "autossuperação" que há na essência da vida"[213]. A verdade põe o dogma, proíbe o dogma e finalmente se retira ou tira a (conclusão contra) si mesma. Portanto, do ponto de vista genealógico ou histórico, o que prevalece como índice mais fiel do fenômeno vida é a superação, por mais tempo que subsistam camadas conservadoras.

No entanto, Nietzsche não se contenta com essa observação como uma garantia, pois ela justamente permite verificar a capacidade de mimetismo e duração de um único sentido,

---

[209] GM III 16.

[210] GM III 27.

[211] Esta expressão encontra-se em A 92.

[212] GM, loc. cit.

[213] Ibid.

qual seja, a vontade de verdade, sentido radicado no instinto de conservação e, afinal, ainda não superado. A posição filosófica de Nietzsche como crítico do que precisa ser superado e fomentador dessa superação está assim coligada à vida.

2.1.1 Vontade de poder e autossupressão (ou autossuperação)

A lei da autossuperação (também chamada de "autossupressão") diz o seguinte: "Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas... é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: "*patere legem, quam ipse tulisti*" [sofre a lei que tu mesmo propuseste]"[214]. A superação que se dá no jogo da vontade de poder não pode prescindir de dois aspectos interligados nesta lei: o componente trágico, o risco anunciado, e apesar dele, a *coragem* para criar, legislar, o papel do comando. Ambos estão presentes na terceira e última constatação de Zaratustra sobre a vida: "dar ordens é mais difícil que obedecer... Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo".

Se comandar a partir de si mesmo é mais difícil, a obediência servil é mais fácil porque desobriga da criação da própria lei e do exercício da verdadeira liberdade: "até agora a lei moral devia estar *acima* do bel-prazer: não queríamos propriamente *dar-nos* essa lei, e sim *toma-la* de alguma parte, ou *acha-la* em algum lugar, ou *deixa-la impor-se* de alguma parte"[215]. A lei moral e a fé na sua verdade manifestam o modo metafísico da obediência incondicional necessária ao tipo que não comanda a si próprio e se recusa a participar da dinâmica da superação da vida precisamente porque ela lhe parece arriscada demais. Oprimido, este tipo sanciona uma lei que o conserva mormente através da desvalorização das forças dominantes, organizadoras, legisladoras, o que prejudica diretamente aquela dinâmica que depende do comando e de novas tábuas de valores. A vigência imperturbada de uma tal lei conservadora é chamada de liberdade, na medida em que esta é precariamente compreendida como alívio, paz, "escapada de um jugo". Por outro lado, o tipo que exerce o

---

[214] GM, loc. cit. É aí que Nietzsche parece usar os termos *autossupressão* e *autossuperação* de maneira indistinta, conforme a tradução de Paulo César de Souza e também o tratamento de Giacoia Junior indicado na Introdução. Aqui não nos cabe discutir essa equiparação terminológica nem aprofundar o aspecto dialético que Giacoia Junior, Granier e outros comentadores identificaram nestas expressões.

[215] A 108.

comando e percorre "o caminho do criador", tipo denominado nobre ou ascendente, assume a responsabilidade e o risco da dinâmica de superação, nela tomando parte ao dar e sofrer sua própria lei, tornando-se "juiz, vingador e vítima" das suas tábuas, por meio delas comandando e ao mesmo tempo obedecendo[216]. Neste tipo se reúnem efetivamente *criador* e *criatura*[217].

É impossível não recordar aqui a diferenciação feita por Nietzsche entre "trabalhadores filosóficos" e os autênticos filósofos. Enquanto os primeiros estão comprometidos com o passado, com a sistematização dos valores já canonizados, os últimos são

> comandantes e legisladores: eles dizem "assim deve ser!", eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano... estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu "conhecer" é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*.[218]

Da mesma estirpe devem ser os "homens preparatórios" descritos em outra passagem:

> ...homens interiormente inclinados a buscar em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado*... habituados e seguros no comando e também prontos a obedecer quando for o caso, igualmente orgulhosos nas duas situações, igualmente servindo a própria causa: homens mais ameaçados, mais fecundos e felizes! Pois, creiam-me! – o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente*![219]

Se o segredo ou a dinâmica mais cara da vida corresponde à superação e à fecundidade, e se estas, por seu turno, dependem de uma preciosa combinação de heroísmo (coragem) e entrega contidos na arte de comandar, a moral do rebanho, marcada pela covardia, consiste num poderoso esterilizante da vida porque inibe justamente aquela arte. Essa moral trai o jogo da vida que uma vez lhe possibilitou a dominância, ao difundir valores que subtraem essa mesma possibilidade a novas hierarquias possíveis, novas tábuas de valores.

---

[216] ZA, Do caminho do criador.

[217] BM 225.

[218] BM 211.

[219] GC 283.

2.1.2 Vontade de poder e hierarquia – transvaloração da moral

A questão da hierarquia, correlata à dos *graus* (ou ainda *degraus*), é levantada por Nietzsche pelo menos desde *Humano*. Do aforismo 42 deste livro depreendemos duas importantes observações: é a hierarquia (aceita e vigente) que dá a moral, não o contrário; e as hierarquias não são fixas, mas mutantes conforme tempos e lugares. Contudo, estes preceitos são feridos pela moral do rebanho, "ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais *elevadas*, são ou deveriam ser possíveis", não só quando ela se autoproclama a única moral possível, fixando certa hierarquia, mas principalmente porque assim ela inverte os papéis e passa a "dar a hierarquia". Ora, aquilo que é dado como "hierarquia", pautado na rigidez e na conservação, só pode ser oposto à própria condição histórica de hierarquia. Novamente cabe recordar o princípio da igualdade, tão criticado por Nietzsche: "quando todos são iguais, ninguém precisa mais de 'direitos'"[220] – o cerne deste princípio é o nivelamento ou o aplainamento, algo mais próximo da "misarquia"[221] que da hierarquia, a qual pressupõe *alturas*, graus diferentes. É importante salientar que ao falarmos de hierarquia temos adiante a dinâmica da superação da vida, isto é, não podemos desconhecer a condição histórica do que seja hierarquia. Em outras palavras: "devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele"[222]. Enquanto a moral metafísica se assenta num dos primeiros degraus e, mais acima, estão pousados os que se *libertaram da* metafísica, cotejar hierarquia e superação significa que a escada da vida não tem exatamente um final ou fim, exceto que sua *meta* é elevar-se.

> Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuradas belezas – por isso necessita de alturas! E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem! Subir quer a vida e, subindo, superar-se.[223]

Ao invés de subir, a moral do rebanho e do nivelamento estaciona e com seus valores torna cada vez mais raras e difíceis as tentativas de ultrapassagem, porque desencoraja as

---

[220] BM 202.

[221] GM II 12.

[222] H 20.

[223] ZA, Das tarântulas.

forças hierarquizantes, comandantes. Porém, não se trata aqui simplesmente de fazer como o pedante moralista do aforismo 221 de *Além do bem e do Mal*, e exortar as morais à moralidade: "É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à *hierarquia*, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se deem conta de que é *imoral* dizer: 'o que é certo para um é certo para outro'". A bronca do moralista soa cômica porque ele parece ignorar que a moral em si não tem que prestar contas de sua imoralidade, pois ela é decidida por uma hierarquia com a presunção que lhe é correspondente. Assim como é uma outra hierarquia – certamente de presunção mais *elevada* – que anima sua crítica da moral de valores absolutos. O moralista mira errado, mas acerta o alvo: ele está diante do problema da hierarquia, não do problema da moral. Por isso o riso condescendente de Nietzsche. Talvez lhe faltasse apenas diminuir seu pedantismo sem diminuir sua força, pois somente ela é capaz de aproveitar a tensão da moral do rebanho como energia para disparar sua seta e ultrapassá-la. Talvez dissesse então como um *espírito livre*: "Eis aqui – um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o nosso problema!"[224].

O despertar para o problema da hierarquia é a própria consciência genealógica que retira os fundamentos da moral, operando sua dessacralização e lançando-a no registro da vontade de poder. As muitas morais possíveis devem resultar do sucesso do estabelecimento de hierarquias em meio ao jogo da vontade de poder, da efetivação de comandos capazes de duração, ainda que qualquer duração seja relativa e que cada comando esteja suscetível ao jogo e possa ser superado. Portanto, notamos que hierarquia não somente remete a um princípio estrutural da dinâmica da vontade de poder, mas sobretudo ao motor dessa dinâmica, aquilo que verdadeiramente cria e põe uma ordem e nela se torna senhor, comanda.[225] Este

[224] H, Prefácio, 7.

[225] Gostaríamos de afastar qualquer impressão metafísica sobre a hierarquia neste ponto recorrendo ao seguinte fragmento: "A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um *páthos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar..." (NF 14[79] da primavera de 1888). Seria interessante uma "exegese interna" dessa difícil afirmação a partir dos aforismos 360 de Gaia Ciência e 120 de Aurora. Este último, por exemplo, mais simples, mostra a aflição do *cético*: "Não sei o que *faço*! Não sei o que *devo fazer*!". Ao que se responde: "Você está certo, mas não tenha dúvida: *você é feito*! A cada momento!" O contexto do fragmento citado é justamente rechaçar quaisquer formas de conhecimento ficcionais (o que talvez signifique todas as formas) com as quais o homem assume um *protagonismo* quase cômico diante da existência (AS 14). Nietzsche chegou a radicalizar essa crítica com o conceito de *continuum* (GC 112), mas a dinâmica relacional de forças que caracteriza a vontade de poder também dá conta disso. Portanto, nem *ser* como substrato metafísico, nem *devir* como algo que é. Nietzsche estava atento à precarização e desvalorização do devir quando ele também é concebido no regime do ser (NF 11[72] de novembro de 1887 – março de 1888). Mas tudo que se pode dizer deve implicar essa relação geral que sempre já se dá em *agon*, como *pathos*. Isso

sentido operante de hierarquia, inclusive na sua relação com a superação, pode ser associado ao conceito nietzschiano de *pathos da distância*, distintivo do tipo nobre: "o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo "homem", a contínua "autossuperação do homem", para usar uma fórmula moral num sentido supramoral"[226]. Aqui não nos deteremos neste difícil conceito, mas pretendemos reter dois aspectos: que toda moral se instaura desse *pathos* de comando e hierarquia, mesmo a moral da decadência que o nega e difama; e que a genuína consequência desse comando nunca é a dominância totalitária, mas sim a tensão, pois "também aí tem de pagar por ordenar". Eis aí o risco, o perigo, a necessária "oposição entre os degraus" intrínseca à moral, se compreendida do ponto de vista da vontade de poder. Essa leitura parece concordar com o afirmado por Nietzsche num longo e rico aforismo de *Além do Bem e do Mal* sobre o que a natureza da moral poderia ter de natural:

> Toda moral é, em contraposição ao *laisser aller* ["deixar ir"], um pouco de tirania contra a "natureza", e também contra a "razão": mas isso ainda não constitui objeção a ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção... Mas o fato curioso é que tudo que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à "tirania de tais leis arbitrárias"; e, com toda a seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja "natureza" e "natural" – e não aquele *laisser aller*! ...O essencial, "no céu como na terra", 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, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina... 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.[227]

Ao implicar restrições, a moral *tensiona o arco*, isto é, impondo-se, ela ganha inevitavelmente a contrapartida, a resistência, e justamente dessa tensão, que de início pode requerer uma obediência tão dura quanto o próprio comando, pode se dar sua superação. Isto, claro, de uma perspectiva hierárquica, genealógica e suficientemente transvalorada para

---

não faz do homem um fantoche, mas uma espécie de *deuteragonista*. De certa forma, essas considerações também se aplicam ao conceito aludido em seguida, *pathos da distância*.

[226] BM 257.

[227] BM 188.

conceder essa *naturalidade* (elevada) aos fenômenos morais[228]. Não por acaso, num capítulo tão emblemático quanto "A moral como antinatureza" (de *O Crepúsculo dos Ídolos*), Nietzsche faz questão de ponderar sua crítica com a tese da "espiritualização das paixões", momento *superior* ao da moral antinatural, ainda que não expresse, como faz no extrato acima, a correlação entre esses momentos: "Todas as paixões têm uma época em que são apenas funestas, em que puxam suas vítimas para baixo com o peso da estupidez – e uma época posterior, muito posterior, em que se casam com o espírito, em que se 'espiritualizam'"[229]. Na primeira época, mais *estúpida*, as paixões ou instintos são objeto de hostilidade e precisam ser extirpadas, aniquiladas, castradas; depois, esse próprio sentimento de hostilidade é espiritualizado, possibilitando o "casamento" com as paixões. Como? Estamos diante de uma variação do tema nietzschiano da "espiritualização da crueldade", já aludido para dar conta da passagem do homem selvagem ao social. "Quase tudo a que chamamos "cultura superior" é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse "animal selvagem" não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou"[230]. A moral, representando uma "cultura superior", seria tão somente uma animalidade refinada, o que sugere mais uma *pudenda origo* do que a figura solene do casamento. Não obstante, Nietzsche também reconhece no próprio pendor ao conhecimento a transfiguração ou espiritualização da crueldade, "ao tomar e *querer* tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si"[231], e este pendor é do mesmo tronco que a *honestidade intelectual*[232], a virtude por excelência dos espíritos livres,

---

[228] CI, Incursões de um extemporâneo, 48: "*Progresso em meu sentido*. – Também eu falo de um "retorno à natureza", embora não seja exatamente uma volta, mas uma *ascensão* – à natureza e à naturalidade elevadas, livres e mesmo terríveis que brincam, *podem* brincar, com grandes tarefas...".

[229] Op. Cit, A Moral como antinatureza, 1.

[230] BM 229. Também podemos citar GM II 6: "...apontei com dedo cauteloso para a crescente espiritualização e "divinização" da crueldade, que atravessa toda a história da cultura superior (e até mesmo a constitui, num sentido significativo)"; GM II 7: "Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização...". E ainda, BM 219, associado ao tema da hierarquia: "Pretendo, isto sim, lisonjeá-los [os espiritualmente limitados] com minha tese de que uma superior espiritualidade existe apenas como rebento final de qualidades morais; que é uma síntese de todos aqueles estados atribuídos ao homem "apenas moral", após terem sido adquiridos isoladamente, através de longa disciplina e exercício, e talvez por cadeias de gerações; que a superior espiritualidade é justamente a espiritualização da justiça, e daquele rigor bondoso que se sabe encarregado de manter no mundo a hierarquia entre as coisas mesmas – e não só entre os homens".

[231] Op. Cit, 230.

[232] Op. Cit, 227.

promitentes de uma cultura efetivamente superior na qual se realiza aquele casamento. Portanto, o "texto básico homo natura", a *natureza* comum aos dois momentos, é a crueldade, embora ela se manifeste de maneiras diferentes, do antinatural ao cada vez mais espiritual. É esse texto comum que permite o casamento, entendido não como mera unificação, e sim como *integração* dos instintos em sua pluralidade, enquanto a moral antinatural simplesmente os alijava. A benção desse casamento é dada pela honestidade do espírito livre, virtude certamente herdada do processo de espiritualização, mas não garantida por ele, como denuncia a tese de Nietzsche, pois, no exemplo "mais espiritual" – o santo, como "castrado ideal" –, a virtude reencontra a antiga estupidez. "Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; "estúpido até à santidade", dizem na Rússia – cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos!"[233]. O espírito livre, aqui pressuposto como correspondente do tipo nobre, cuida para manter a tendência da sua honestidade em direção à virtude; esse cuidado é sua contínua *tarefa*: imprimir um caráter ascendente na sua constituinte crueldade em resposta e superação ao tipo anterior (e preparatório) de crueldade com que a velha moral o tratou – por causa dela.

Enquanto o escravo é subjugado, o tipo nobre tem seu comando restituído na mesma medida em que a moral do rebanho o afronta. Ele tira sua vantagem e fertilidade desse antagonismo, ele o integra e supera. Por isso, Nietzsche afirmou que enquanto a Igreja está de pé é um bom tempo para os espíritos livres[234]; na mesma linha seguem seus elogios à guerra e à inimizade. "A força daquele que ataca tem na resistência, que ele necessita, uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um inimigo – ou de um problema – poderoso"[235]. A moral, até aquela que não o reconhece, é condição de possibilidade de sua própria superação e transvaloração para o tipo que *se torna necessário* através dela e em contradição com ela.

> Foi essa própria moral que fez acumular a força a tal ponto, que fez retesar o arco de modo tão ameaçador – agora ela é "ultrapassada". Atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abrangente vive além da velha moral; o "indivíduo" está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, autoelevação, autorredenção. Novos 'para quê', novos "com que"...[236]

---

[233] Ibid.

[234] GC 180.

[235] EH, Por que eu sou tão sábio, 7.

[236] BM 262.

2.2 **Liberdade III: "uma coisa que se tem e *não* se tem"**

As reflexões precedentes sobre comando e obediência nos permitem ensaiar uma crítica perspectiva das concepções de liberdade nobre e escrava em relação a uma mesma moral. Pela vista curta típica da decadência, a moral oferece valores asseguradores, conservadores, proporcionando um ambiente de mínima turbulência, onde se respira *sua* liberdade, conquistada em detrimento dos movimentos singulares, criativos e da força de comando e hierarquia que os perpassa. Do ponto de vista ascendente, sua liberdade só pode ser *conquistada enquanto* o pathos de comando que lhe é próprio vai de encontro a moral que o constringe e em tensão com ela se mede, se testa e se arrisca, com vistas a ultrapassá-la. Talvez a diferença essencial seja, de um lado, ser garantido pela moral, e de outro, frente a ela, *querer* se garantir.

Por mais sublimada, refinada, espiritualizada que seja, a moral do rebanho permanece em posição de estupidez com relação ao mundo quando dele escolhe se apartar através do pensamento vingativo metafísico. O sentido tramado nesta moral provém de uma radical negação generalizada, de si e do outro, capaz então de fantasiar um "mundo verdadeiro" que funciona como instância julgadora da existência e garantidora do tipo decadente, fraco. Essa garantia e conservação depende justamente desse valor absoluto, de uma vez por todas verdadeiro, o qual também deve comportar o significado definitivo de sua liberdade. Transposta para o plano metafísico ressentido, a liberdade deixa de ser a experiência da sensação de vida e força para se tornar instrumento de produção de culpa e julgamento, o "livre-arbítrio", que, condenando as forças ativas, bem logradas, comandantes, permite a subsistência indigente das forças reativas e servis, até mesmo quando estas julgam e redimem a si mesmas. O livre-arbítrio é um dos artifícios da inversão de valores porque pretende fazer com que o escravo pareça responsável pela sua fraqueza, livre para ser como é. No entanto, essa responsabilidade é apenas o refugo da responsabilização alheia, da negação e juízo do forte por meio da aplicação de uma lei que *pende* de fora e é fermentada na vingança. No fundo, a necessidade para o fraco lhe parece uma constante aflição, "tudo machuca", ao passo que aquela lei lhe concede alívio, paz e liberdade precisamente ao reduzir, mediante os valores de rebanho, a aflição e as chances de ser tocado – e isso mesmo caracteriza sua mesquinha felicidade. Sob essa ótica, valores como independência, igualdade, benevolência,

são apenas meios de conservação nos limites dos quais se encerra uma liberdade prisioneira e amedrontada, mais semelhante a um escape, um "livre de", ao que Zaratustra emenda: "Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És um desses a quem *foi permitido* escapar de um jugo?"[237].

Outra coisa é a liberdade na concepção nobre. Ela se manifesta como propensão, não como abrigo; é um "livre *para*" – pensamento soberano, dominante, criador cuja mola propulsora é justamente a moral enquanto necessidade e resistência. A necessidade não machuca mais, "o vento da grande liberdade já sopra sobre tudo; a própria ferida não age como objeção"[238]. Nesse caso, a moral é vivida como autodomínio e autossuperação *constantes*, nas pegadas de Sócrates, em quem Nietzsche reconhece que ela teria se tornado o caminho para o mais pessoal, para a vantagem e o crescimento particulares[239] – uma espécie de prefiguração da autossupressão da moral por moralidade.

> Quem é o mais moral? *Primeiro*, aquele que observa mais frequentemente a lei: que, tal como o brâmane, a toda parte e em cada instante carrega a consciência da lei, de modo que é sempre inventivo em oportunidades de observá-la. *Depois*, aquele que a observa também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume: mas quais são os maiores sacrifícios? De acordo com a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se desenvolvem; a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da *mais frequente obediência* e a da *mais difícil obediência*.[240]

Inicialmente, notemos que a pergunta "quem é o mais moral?" é capciosa, pois ela não tem em vista a moral em si, ela é *extra* ou *supramoral*. A mais frequente observância e presença de uma *consciência* moral, a constante atenção às oportunidades de submeter-se a essa consciência, com rigor, mesura, racionalidade, se tornam exercícios que transformam a moral no *meio* através do qual o homem amadurece (e o tempo dessa maturação é simplesmente "o período mais longo de sua existência") para o domínio e senhorio de si

---

[237] ZA, Do caminho do criador.

[238] EH, As extemporâneas, 3.

[239] Sobre esta perspectiva da moral como cultivo da autosuperação: AS 45. Com relação à Sócrates A 9 e AS 6. Em *Humano*, aforismos 433 e 437, Sócrates chega a ser chamado de espírito livre e, com efeito, há toda uma reconsideração da figura socrática na maior parte dos escritos nietzschianos, também em torno do tema da ironia, bem mais ponderada que as caricaturas do *Nascimento* e do *Crepúsculo*. Talvez fosse oportuno neste ponto também relativizar a leitura nietzschiana de Wagner, em contraponto ao tipo decadente abordado anteriormente. Nietzsche saberá lhe realçar aspectos positivos, inclusive bastante importantes para a nossa questão, a da liberdade, conforme podemos ver em GC 99 ou BM 256.

[240] A, loc. cit.

mesmo, para sua *inteireza*.[241] A obediência mais difícil, aparentemente mais sacrificada, na verdade, segundo Nietzsche, escamoteia aquele caminho, porque produz estados de embriaguez – o "excesso de sentimento" – que funcionam como vias de arrebatamento e conversão no próprio poder (moral e/ou religioso) a que se consagrou: como já discutimos, trata-se de uma moralidade da distinção e da vaidade que paradoxalmente não privilegia o individual, senão a própria tradição.

Seguindo o "caminho mais moral" até seu resultado acima antecipado, o domínio de si, temos inevitavelmente uma transformação da moral pela própria moral: pode-se dizer que a consciência moral progride até a honestidade intelectual de que falamos, e assim também se transforma o conceito de consciência. "Já se percebe que o conceito de "consciência", com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si"[242]. O tipo nobre, aquele que se serve da moral imoralmente como meio para seu si mesmo, tem ele próprio o sentido da hierarquia – que a moral só pode lhe transmitir como uma "sutileza para os sutis", uma tarefa mais elevada: em vez de simples "autômato do dever", escravo das virtudes morais, tornar-se senhor das suas virtudes, tomar consciência delas e delas dispor livremente[243]. Porque ao obedecer cultiva o comando, este tipo ascende enquanto *indivíduo soberano* à medida que a moral declina enquanto código universal. Mas o declínio da moralidade não significa o declínio das virtudes propriamente ditas, "pois a maior liberdade do espírito consciente já conduz naturalmente a elas, e também as aconselha como *úteis*"[244]. Assim, mesmo declinando, preserva-se, de certo modo, o objetivo fundamental da própria moral, o qual reside nessa crescente conscientização[245]; a moral lega seu caráter hierárquico, comando e obediência próprios, por

---

[241] H 95: "Fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo* – isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas em favor de outros". Este aforismo é particularmente importante pois vislumbra a transformação e o amadurecimento do indivíduo justamente a partir da moral, que chega a desenvolver uma "atenção" ao que é "pessoal", sem, contudo, verdadeiramente acessá-lo. Portanto, Nietzsche valoriza essa aquisição que, entretanto, precisa ser efetivada, *apropriada*. O *bem supremo*, como se pode ler no decorrer do aforismo, não está descolado de uma consideração pelo próximo que também o contemple no que ele possa ter de verdadeiramente pessoal.

[242] GM II 2.

[243] Humano, Prólogo, 6.

[244] AS 212.

[245] Não custa reforçar a atenção para a "longa história e variedade de formas" do conceito de consciência em Nietzsche. Quando ele afirma que "a consciência crescente é um perigo" (GC 354), está falando da consciência gregária, estágio inferior ao qual nos debruçamos neste ponto.

meio desse processo. *Carregar* uma consciência *elevada*[246], não significa abdicar dos deveres, mas honrar novos deveres, mais próprios e elevados. Por isso Nietzsche afirma que os imoralistas também são "homens do dever" ou que o espírito livre sabe qual "tu deves" obedecer, além daquilo que, por isso mesmo, só então é capaz, *pode*[247]. Tudo isso consta de maneira lapidar no prefácio de *Aurora*:

> Mas não há dúvida, também a nós se dirige um "tu deves", também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós – e esta é a última moral que ainda se nos faz ouvir, que também nós ainda sabemos *viver*; nisto, se em alguma coisa, ainda somos *criaturas da consciência*: no fato de que não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo "indigno de fé", chame-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; de que não nos permitimos fazer pontes de mentiras em direção a velhos ideais; ...hostis, em suma, a todo *feminismo* (ou idealismo, se preferem) europeu, que eternamente "atrai para cima" e, com isso, eternamente "arrasta para baixo"; - apenas como criaturas dessa consciência sentimo-nos parentes da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje, e até mesmo, em determinado sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como dissemos, que não teme negar a si mesma, porque nega com *prazer*! Em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – *a auto-supressão da moral*. – –[248]

Enquanto rebento da moral, o tipo nobre ainda obedece a uma lei, com a diferença capital de que ela agora emana de sua consciência legisladora, é uma lei própria que ele mesmo *suspende* acima de si. A capacidade para legislar, que Nietzsche equipara a comandar e a criar está estreitamente associada à recuperação do sentido de responsabilidade, só raramente alcançado pela via moral, sem poder, entretanto, prescindir dessa via. O trecho anterior não esconde a presença dessa responsabilidade: o tipo nobre não é simplesmente herdeiro da moral, mas "herdeiro com obrigações"[249] porque assume a execução de sua íntima vontade: ele leva adiante a veracidade cultivada nessa moral, até suas últimas consequências, até o extremo ponto em que nega a própria moral e também a moralidade na veracidade. Este é um ponto de inflexão antes do qual a moral se detém e permanece subjugadora e além do qual ela é superada por uma lei mais soberana que a coloca abaixo de si.

---

[246] Trata-se mesmo de uma imagem de Zaratustra: tanto a serpente amigavelmente enrolada na águia que voa, quanto o precoce aforismo 475 de Aurora ("...ele pode pendurar muitos pesos em si, mas leva-os todos consigo às alturas".).

[247] Respectivamente, BM 226 e Humano, loc. cit.

[248] Aurora, Prefácio, 4.

[249] GC 337.

Como ainda veremos melhor, o pessimismo cresce de forma diretamente proporcional ao crescimento da consciência intelectual, ele acompanha o ceticismo como uma sombra. Ocorre que essa consciência descerra o pano de fundo pessimista da confiança na moral. Vejamos o caso de Schopenhauer. Ele representa um avanço em relação a um otimismo leviano quando não se esquiva da terribilidade da vida, mas permanece devoto dos valores daquele otimismo e assim retrocede à moral por necessidade de redenção daquela terribilidade que o horrorizava. Se o otimismo do "melhor dos mundos" leibniziano encontra conforto numa responsabilidade cósmica e divina que dirige mesmo os sofrimentos mais penosos a um resultado definitivamente bom[250], o "pior dos mundos" schopenhaueriano encontra "conforto" na responsabilidade (culpa) da Vontade primordial[251]. Importa notar que em ambos os casos a vida não é responsável por si mesma, mas alguma instância metafísica tem de toma-la nas mãos, seja para o bem, seja para o mal, ficando latente ou patente um *desprazer* em relação a vida, cujo remédio é sempre a moral que, de uma forma ou de outra, abona o pensamento metafísico. Tal desprazer decorre precisamente da manutenção de uma determinada valoração. Assim, o pessimismo de Schopenhauer é *incompleto*[252], pois ele não transvalora, permanece preso a valores morais, a um ideal tradicional, mesmo enquanto "o primeiro ateísta confesso". Conforme já vimos, a "educação para a verdade que finalmente se proíbe a mentira de crer em Deus" não é um processo realmente antagonista do ideal ascético, mas um de seus últimos desenvolvimentos. Quando Nietzsche procura um ideal contrário no final da terceira dissertação da *Genealogia*, recusa-se a reconhece-lo na ciência ou no ateísmo científico, pois considera que neles continua intocada a vontade de verdade no conceito de veracidade, a consciência cristã sublimada em consciência científica[253]. É ainda em função de um alto valor conferido à verdade e ressentido, em comparação a ele, com a desvalorização da existência

[250] Referimo-nos à teodicéia desenvolvida por Leibniz segundo a qual Deus teria criado o melhor dos mundos possíveis (cf. REDDING, Paul. *Continental Idealism: Leibniz to Nietzsche*. London: Routledge, 2009).

[251] Nietzsche chamou essa interpretação da liberdade inteligível schopenhaueriana de "cristianismo de cabeça para baixo" (OS 33), pois nela o homem se torna o cordeiro redentor que expia o pecado de Deus (da Vontade).

[252] NF 10 [42] do outono de 1887.

[253] Cf. GM III 24: "Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade*... para esses irredutíveis em *uma* coisa, para esses *denominados* "espíritos livres", nada é mais estranho do que liberdade e emancipação naquele sentido, em relação a nada mais estão mais firmemente ligados, precisamente na fé na verdade são firmes e irredutíveis como ninguém mais... *grosso modo*, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação)".

demonstrada por sua visão de mundo, que Schopenhauer nega a vida[254]: o esclarecimento atingido por sua consciência foi obscurecido pela nuvem do seu pessimismo. E ainda que sua negação tenha uma intenção eudemonista[255], o solo de onde nasce é o do desprazer, do incômodo, da insatisfação.

Vê-se que, ao renunciar à vida, Schopenhauer renuncia à tarefa de criação de novos valores, de doação de um novo sentido à existência – e isso tendo o campo aberto por ele mesmo! Essa tarefa é conduzida pela veracidade ou honestidade intelectual, mas não pode se reduzir a ela, devendo transcende-la junto com o pessimismo que lhe é vizinho. Se assim não fosse, a virtude da veracidade tomaria o rumo da estupidez e não se criariam novos valores, o que poderia levar à frustração e àquela mesma renúncia. A veracidade permite, isto sim, *afirmar* a sempiterna transitoriedade e perspectiva dos sentidos (interpretações) em que negar só pode corresponder à feliz disposição para criar – e, por isso, "nega com prazer!" Segundo Zaratustra, o querer criador é libertador e mensageiro da alegria, pois consiste no "prazer de gerar", mas o criador "tem de ser primeiramente um destruidor"[256]. Logo, o pessimismo, assim como a moral, são momentos incontornáveis para o amadurecimento do indivíduo soberano, aquele que assume a responsabilidade de negar *para* criar por si novos valores, para ser a cada vez redentor de sua existência e portador de futuro.

> Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre*-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele "*merece*" as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem "livre", o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro,

[254] "*Aos desiludidos da filosofia*. – Se vocês acreditaram no supremo valor da vida e agora se acham desiludidos, precisam desfazer-se dela pelo preço mais baixo?" (OS 1).

[255] Cf. BM 186 e GM III 8. Para um estudo comparativo entre Schopenhauer e Nietzsche: BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

[256] Respectivamente em ZA: Nas ilhas bem-aventuradas; e Da superação de si mesmo.

> com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo "contra o destino" –: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis doidivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia. O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundeza e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*...[257]

A conhecida passagem transcrita acima identifica na figura do indivíduo soberano – que temos tratado como sinônimo de espírito livre ou do tipo nobre – os sinais da responsabilidade, da liberdade e da felicidade. A compreensão de que a moralidade do costume é um meio para esse rebento tardio não só é expressamente dita, como se revela na constante referência ao tema da *promessa*, o qual abordamos anteriormente pelo lado da conservação da própria moral. O trabalho do homem sobre o homem tem uma "tarefa mais imediata" voltada justamente para a consolidação da moral, chegando ao desenvolvimento da memória, mecanismo que garante a manutenção da promessa já feita (isto é, da própria ordem que se quer perenizar), primeiro com expedientes dolorosos e cruéis, depois com estruturas causais mais sofisticadas conforme vai se aprimorando a própria razão – o homem se torna confiável. Neste contexto, podemos dizer que a promessa se parece mais com um contrato de adesão, um compromisso com a moral estabelecida, típico do escravo: ele encontra na lei vigente suas condições de conservação, mas ao mesmo tempo seu querer está preso e dependente dessa lei. É por causa de uma memória da vontade (aí entrançados aqueles elementos do querer: pluralidade de sensações, pensamento que comanda e afeto do comando) envolta na moralidade que a promessa perde seu caráter emissor, e encalha num ciclo repetidor.

Por outro lado, o tipo nobre, que consegue avançar para além da tarefa mais imediata da moral e descobre nela o meio para seu si mesmo, desata a vontade da moralidade e tem acesso à vontade própria, que passa então a ser o instinto verdadeiramente dominante, hierárquico, porque é senhor de si: essa conquista consequentemente produz alegria, advinda do sentimento de poder e da capacidade de erguer sobre si leis próprias, criar novos valores[258].

---

[257] GM II 2.

[258] Cf. A 108: "...a felicidade individual brota de leis próprias... trata-se antes de alcançar, em todos os estágios de desenvolvimento, uma felicidade particular e incomparável, nem superior nem superior, mas simplesmente peculiar". E ainda: "o prazer irrompe onde há sentimento de poder. A felicidade na consciência – que se tornou dominante – do poder e da vitória" (NF 14[70] da primavera de 1888).

Ele *pode* então "responder por si *como porvir*"[259], somente *sua* promessa renova as esperanças, é grávida de destino. Ele mesmo é tal promessa e tal destino porque restituiu em si a hierarquia, a condição da dinâmica de superação da vida: isto significa "manter a promessa" contra as circunstâncias, "contra o destino", posto que se é destino. Isso também quer dizer que o indivíduo soberano tem sua liberdade na exata medida de sua responsabilidade, a última *vale* a primeira. Assim como este tipo não é um fim último, apesar de ser um fruto maduro, a liberdade nobre não é uma posse final, mas tem seu valor constantemente medido, conforme escreve Nietzsche, com valores semelhantes, inferiores e superiores; ela só existe em balanço, quando está em jogo.

> *Meu conceito de liberdade*. – Às vezes, o valor de uma coisa não se encontra no que com ela se alcança, mas naquilo que por ela se paga – naquilo que ela nos *custa*. Dou um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais tão logo sejam alcançadas: não há, posteriormente, piores e mais radicais lesadores da liberdade do que as instituições liberais. Sabemos, afinal, *o que* elas conseguem fazer: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montanhas e vales elevado à categoria de moral, elas apequenam, acovardam e incitam à busca de prazeres – com elas triunfa sempre o animal de rebanho. Liberalismo: em linguagem clara, *transformação em animal de rebanho*... Enquanto ainda se luta por elas, essas mesmas instituições produzem efeitos bem diferentes; elas realmente promovem a liberdade de uma maneira impressionante. Olhando-se com mais atenção, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra *por* instituições liberais, que, enquanto guerra, faz os instintos *iliberais* perdurarem. E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade de ser responsável por si mesmo. Conservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à fadiga, à dureza, à privação, inclusive à vida. Estar pronto a sacrificar homens à sua causa, sem descontar a si próprio. Liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e com a vitória, possuem o domínio sobre outros instintos; por exemplo, sobre os instintos da "felicidade". O homem *liberto*, e tanto mais o *espírito* liberto, pisoteia a espécie desprezível de bem-estar com que sonham merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro*. – Pelo que se mede a liberdade, tanto de indivíduos quanto de povos? Pela resistência que precisa ser superada, pelo esforço que custa ficar *em cima*. Teríamos de procurar o tipo mais elevado de homem livre lá onde constantemente se supera a resistência mais elevada: a cinco passos da tirania, próximo ao limiar do perigo da servidão. Isso é psicologicamente verdadeiro se por "tiranos" entendemos instintos implacáveis e terríveis que incitam contra si o máximo de autoridade e de disciplina – o mais belo tipo, Júlio César –; isso também é politicamente verdadeiro, basta dar um passeio pela história. Os povos que valeram alguma coisa, que *chegaram* a valer alguma coisa, nunca chegaram a isso sob instituições liberais: o *grande perigo* fez deles algo que merece respeito, o perigo que, só ele, nos ensina a conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas de defesa e ataque, nosso *espírito* – que nos *força* a sermos fortes... *Primeiro* princípio: deve-se ter necessidade de ser forte – caso contrário, nunca chegamos a sê-lo. – Aquelas grandes estufas para a espécie forte de homem, para a espécie mais forte que existiu até agora, as comunidades aristocráticas nos moldes de Roma e Veneza, entenderam a liberdade exatamente no

---

[259] GM II 1.

> mesmo sentido em que entendo essa palavra: como uma coisa que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*...[260]

Com estas considerações, cremos que Nietzsche exclui definitivamente qualquer identidade ou substancialidade do conceito de liberdade. A liberdade também está essencialmente em devir, onde a resistência é *constantemente* superada e seu valor constantemente medido, e por isso nunca pode ser alcançada de uma vez por todas. Ela não tem um lugar, mas se dá *entre*, entre a tirania e a servidão, entre a escravidão e o totalitarismo, porque o vital é justamente manter a hierarquia, a distância, o antagonismo ("incitar contra si"), sem suprimir e sem ser suprimido – manter sua necessidade. Nesta última expressão reside uma dupla significação do termo necessidade: tanto aquilo que constrange e limita, no nosso caso a moral, como aquilo que condiciona a superação, isto é, que faz a superação também ela se tornar necessária. O espírito livre, "é apenas no antagonismo que ele se sente necessário, apenas no antagonismo ele se torna necessário..."[261]. De fato, um antagonismo perigoso, em que se está em posição de enorme desvantagem, mas ainda o caminho da maior fecundidade, pois "só se é fértil ao preço de ser rico em oposições"[262].

Resumindo: o perigo ou a necessidade forçam a ser forte e nessa tensão se produz a liberdade tipicamente nobre, a vontade verdadeiramente libertadora e criadora, que genuinamente quer – e porque genuinamente quer, com tudo o que querer em meio à vontade de poder possa acarretar, está aberta, pronta para não poupar nem a si nem a outros, o que decorre da envergadura de sua responsabilidade[263].

---

[260] CI, Incursões de um extemporâneo, 38.

[261] CI, A moral como antinatureza, 3.

[262] CI, loc. cit.

[263] Assim como Nietzsche não nega o "martírio" constituinte da vida (NF 14[89] da primavera de 1888), não nega o sacrifício, contanto que tenha o sentido de promessa, isto é, que promova a vida na linha da superação. Por isso, a tese de que "a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem" (GM II 12) seria um avanço, encontra respaldo numa nova forma de consciência, num patamar mais alto de responsabilidade, o qual implica uma nova noção do outro, do próximo. Isso nos devolve ao início deste capítulo: o sacrifício enquanto promessa não é o "mais moral", cruento, difícil. Como Nietzsche afirma no aforismo 146 de Aurora, o sofrimento pessoal e do outro passam pela promoção do conhecimento, "apesar da compreensão de que o nosso livre-pensar logo lançará o outro em dúvidas, preocupações e coisas piores", porém, com o espírito de que este sofrimento é a relha que rasga o solo para deixá-lo mais fecundo: "nós comunicamos ao próximo, ao mesmo tempo, o espírito em que pode *sentir-se sacrificado*, nós o conquistamos para a tarefa para a qual o utilizamos". Esse espírito é comunicado pela doutrina da necessidade, conforme veremos. Portanto, trata-se de trazer à consciência do homem, ele próprio parte integrada na vida como necessidade, a noção de que a vida é sacrificável por ela mesma, porque precisa declinar para que de novo dê à luz a si mesma.

Cumpre em seguida entender melhor como é possível o surgimento ou a produção deste tipo cuja forma de liberdade acabamos de descrever. Conforme indicamos na Introdução, a seção seguinte pretende identificar retrospectivamente em *Humano* uma concepção do espírito livre já esboçada nos marcos da vontade de poder que nos permitiram a transvaloração da moral e a conquista de uma noção de liberdade simultaneamente instável e fecunda.

2.3 **A produção do espírito livre: comentários ao capítulo quinto de *Humano***

> *Enobrecimento pela degeneração.* – A história ensina que a estirpe que num povo se conserva melhor é aquela em que a maioria dos homens tem um vivo senso da comunidade, em consequência da identidade de seus princípios habituais e indiscutíveis, ou seja, devido a sua crença comum. Ali se reforçam os costumes bons e valorosos, ali se aprende a subordinação do indivíduo, e a firmeza de caráter é primeiro dada e depois cultivada. O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como sombra. Em tais comunidades, é dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual*: são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso. Inúmeros seres desse tipo sucumbem à própria fraqueza, sem produzir efeito visível, mas em geral, sobretudo se têm descendência, afrouxam e de quando em quando golpeiam o elemento estável de uma comunidade. Justamente nesse ponto ferido e enfraquecido é como que *inoculado* algo novo no organismo inteiro; mas a sua força tem de ser, no conjunto, grande o suficiente para acolher no sangue esse algo novo e assimilá-lo. As naturezas degenerativas são sempre de elevada importância, quando deve ocorrer um progresso... No caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torna-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas então o educador deve causar-lhe ferimentos, ou utilizar os que lhe produz o destino, e, quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos. Toda a sua natureza o acolherá em si mesma e depois, nos seus frutos, fará ver o enobrecimento.[264]

O capítulo quinto de *Humano*, intitulado "Sinais de cultura superior e inferior", dedica um bom número de aforismos ao problema da produção do espírito livre, representante da cultura superior, nobre, em meio à cultura inferior de espíritos cativos. A tese do aforismo inicial, em parte transcrito acima, pretende tratar do enobrecimento tanto de uma comunidade, quanto do indivíduo. No primeiro caso, a conservação de uma comunidade depende do tipo de "caráter bom e forte", entendidos esses atributos no sentido de "poucos motivos, ação

[264] H 224.

enérgica e boa consciência"[265], pois eles justamente reforçam a crença comum e conferem estabilidade à ordem estabelecida. Já o progresso da comunidade depende do tipo fraco, degenerado em relação à tal ordem[266], por meio do qual pode haver renovação, desenvolvimento, pois "ele conhece demasiados motivos e pontos de vista"[267], mais possibilidades, mais caminhos – há um quê de *perspectivismo* já aí. Esses tipos são ameaçados pelo conjunto das tradições, em cujos bastiões acabam se ferindo com seu trânsito mais livre, e muitos sucumbem. Mas ao mesmo tempo eles também ferem a comunidade e inoculam algo novo que paulatinamente pode ser assimilado, se tal comunidade tiver força, *duração* suficiente para acolhê-lo.

Portanto, a conservação, logo depois de um período originário e truculento de imposição de costumes, carece da massa, do rebanho, um conjunto de indivíduos semelhantes, fortes para repetir aqueles costumes e ao mesmo tempo deles cativos: "a *estupidez virtuosa* é necessária, os inabaláveis metrônomos do espírito *lento*, para que os fiéis da grande crença geral se mantenham juntos e continuem sua dança"[268]. Aí reside a diferença bastante enfatizada no capítulo em comento entre espírito cativo e espírito livre: "o espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito"[269]. O desenvolvimento carecerá, ao contrário, segundo Nietzsche, dos tipos fracos para o costume, mas fortes ao ponto de sustentar sua independência em relação a ele, "com felicidade ou com fracasso"[270]. Conclui-se que o enobrecimento do conjunto social passa inevitavelmente pelo dos indivíduos, mais especificamente, os livres, extemporâneos, as exceções. Mas então é no mínimo curiosa a possibilidade do surgimento de espíritos livres em meio a uma ordem fortemente estabelecida de costumes, em meio ao rebanho. Como então, antes de mais nada, pode existir um desenvolvimento individual?

No mesmo aforismo inicial, para o caso do indivíduo, Nietzsche remete a uma "tarefa da educação" deixa-lo firme e seguro a ponto de suportar ferimentos (causados pelo educador

---

[265] H 228.

[266] Aqui o conceito de degeneração é relativo à totalidade da comunidade e não equivale ao conceito de decadência como vimos anteriormente.

[267] H 230.

[268] GC 76.

[269] H 226.

[270] H 225.

ou pela necessidade), através dos quais poderá ser inoculado algo novo e nobre. Isso parece essencialmente o mesmo acima afirmado para a comunidade. Ora, como o indivíduo é tornado assim firme senão em meio à própria comunidade? Estamos diante de uma circularidade que é justamente o que responde pela possibilidade dos espíritos livres. O processo de desenvolvimento é imemorial, não tem um marco, como se primeiro a comunidade devesse alcançar um nível seguro de estabilidade para então milagrosamente surgirem espíritos livres que a desafiassem, mas, historicamente, a crença tradicional dos costumes sempre está, mais ou menos, ferindo as exceções e sendo ferida por elas: "continuamente essa crença, enquanto crença de todos, produz uma náusea e uma nova ânsia nas mentes mais refinadas..."[271]. Isso significa que nem existe um estado todo-poderoso, tradicional e completamente enrijecido, nem um estado todo-livre e perfeitamente enobrecido, mas o desenvolvimento rumo a uma cultura superior sempre pode estar em devir e se dar clandestinamente através de espíritos que se acham em irrevogável contradição com seu tempo, apertados, feridos por ele, e que por isso mesmo se sentem necessários a partir dele. "É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra"[272].

O desenvolvimento individual, a eclosão, persistência e crescimento dos espíritos de exceção, é então algo que se dá dentro da própria comunidade, dentro da própria moral, como, aliás, já tínhamos visto. É no interior desses limites que o espírito livre supostamente deve se tornar forte e ao mesmo tempo adquirir sua nobre liberdade, tendo a moral por condição, sem dúvida uma ameaçadora condição. Daí a questão:

> Que meios existem para torna-lo *relativamente forte*, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem a energia, a força inflexível, a perseverança, com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual do mundo?[273]

Vimos que o desenvolvimento individual está a cabo de uma "tarefa da educação". Mas é óbvio que Nietzsche não pode estar se referindo à educação praticada sob a égide da

---

[271] GC 76.

[272] H, loc. cit.

[273] H 230.

moralidade, segundo a qual "o indivíduo é tratado por seus educadores, como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*"[274]. A noção de repetição evoca algumas considerações anteriores, entre as quais: o querer preso e cativo dos valores morais predominantes e conservadores (querer-o-já-querido); a consciência gregária e o instinto de rebanho por meio dos quais o indivíduo é levado a ser uma cifra do todo em prol da utilidade geral (indivíduo coletivo); a domesticação, acorrentamento e debilitação da *besta homem* – em suma, conjuga-se na educação repetidora a receita para a escravidão e para o descarte do indivíduo. Trata-se de uma educação integralmente comprometida em desterritorializar o indivíduo de sua singularidade chegando até o desprezo por aquilo que lhe é mais próprio e pertinente, em favor de mecanismos habituais e gerais, transformando-o em um fantasma para si mesmo.

A figura da *sombra* a interpelar acanhadamente o andarilho[275] quer dar conta desse distanciamento que o indivíduo tem de si mesmo: é uma metáfora para o que há de mais próximo, tornado ao mesmo tempo o mais escondido, precisamente pela educação moral. "Não se diga que aí, como em tudo, a causa é a desrazão humana – há razão bastante e mais que bastante, isso sim, mas ela é mal direcionada e artificialmente afastada dessas coisas pequenas e próximas"[276]. Direcionada para a repetição da tradição, a razão na educação formal também tem um forte compromisso com a verdade, em todas as modulações que esse conceito possa sofrer (na significação ética da existência, na importância do Estado, na mitologia da ciência...), enquanto negligencia levianamente as questões verdadeiramente pessoais, individuais.

> Quando nos impuseram a matemática e a física, em vez de antes nos conduzir ao desespero da insciência e reduzir a milhares de problemas toda a nossa pequena vida cotidiana, nossas ocupações, tudo o que de da manhã à noite sucede em casa, no ateliê, no céu, na paisagem, a milhares de aborrecidos, humilhantes, mortificantes problemas – para mostrar à nossa avidez que necessitamos mais que tudo de um saber matemático e mecânico, e ensinar-nos então o primeiro arrebatamento científico, ante a absoluta coerência deste saber! Tivessem nos ensinado apenas o respeito a estas ciências, tivessem nos feito a alma tremer uma só vez ante o martírio que é a história da ciência rigorosa, com as lutas, derrotas e novas lutas dos grandes![277]

---

[274] H 228.

[275] Referimo-nos ao prólogo de *O andarilho e sua sombra*.

[276] AS 6.

[277] A 195.

De acordo com o excerto acima, deduz-se que uma educação favorável ao desenvolvimento particular do indivíduo deveria privilegiar as coisas mais próximas, desprezadas como simplórias, e esmiuçar todos os milhares de problemas que as compõem; deveria "conduzir ao desespero da insciência", demonstrando que no arrebatamento do conhecimento científico reside tão somente a alegria da segurança do (re)conhecido – daí sua coerência; deveria ensinar o respeito às ciências, mas ao mesmo tempo a história do doloroso aperfeiçoamento do método científico conquistado *continuamente* verdade após erro. Cada um desses conhecimentos é como uma ferida para o homem antes tornado firme e seguro, através da qual ele também é inoculado pela nobreza, mas a realidade é que quase não existem educadores para uma tal educação, para produzirem esses ferimentos. Talvez o educador ao qual Nietzsche se refira seja melhor compreendido como pensador.

> *Não há educadores*. – Como pensador, só se deveria falar de educação por si próprio. A educação da juventude por outros é ou um experimento realizado em alguém desconhecido, incognoscível, ou uma nivelação por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes: nos dois casos, portanto, algo indigno do pensador, obra de pais e professores, que um desse audazes honestos chamou de *nos ennemis naturels* [nossos inimigos naturais]. – Um dia, quando há muito tempo estamos educados, segundo a opinião do mundo, *descobrimos a nós mesmos*: começa então a tarefa do pensador, é tempo de solicitar-lhe ajuda – não como um educador, mas como um auto-educado que tem experiência.[278]

A experiência da descoberta de si mesmo em contradição com a educação em que se foi formado só pode se dar também como ferida. Evidentemente, não uma ferida aberta pela educação, mas pelo *movimento* de auto-educação que faz sentir os grilhões morais que acorrentam os indivíduos em rebanho para a conservação de uma tradição. Após esse movimento, segue-se o trabalho de retirada dos grilhões, das cadeias, "e nisso", segundo Nietzsche (aqui considerado um pensador auto-educado com experiência nessas questões), "necessitamos o máximo de cuidado. Apenas *ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito*; apenas dele se aproxima o aliviamento da vida, pondo bálsamo em suas feridas"[279]. Percebemos que a libertação, ao expor as feridas feitas pelas cadeias, precisa ser acompanhada do bálsamo enobrecedor, para não dar lugar ao sofrimento da "enfermidade das cadeias"[280] ou a uma liberdade simplesmente destruidora, o *niilismo ativo*[281], carente da

[278] AS 267.

[279] AS 350.

[280] Ibid.

nobreza indispensável para também superar as cadeias com novos valores, novas criações. Essa nobreza reside, em primeira e última instância, no conhecimento da *necessidade* das cadeias como condição do próprio enobrecimento ou desenvolvimento.

A tese da necessidade constitui uma ponte que liga *Humano* à *Genealogia*: em uma ponta, a cultura aparece como sendo fundida à maneira de um sino, "no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar"[282]; na outra, encontramos o trabalho do homem sobre o homem para criar um animal capaz de fazer promessas – desde o indivíduo confiável moral até o indivíduo soberano supramoral, "com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social"[283]. A camisa aparece nas duas imagens como forma, como limite e necessidade que incialmente encerra uma tradição, uma cultura, mas que também condiciona o refinamento de seu conteúdo de modo a superar a simples forma[284]. Aqui encontramos novamente o tema da autossupressão da moral, estreitamente relacionado à concepção da vida como vontade de poder, cuja *natureza* é marcada pela dinâmica hierárquica e agonística. Desde *Humano*, portanto, Nietzsche já estava atento ao modo natural pelo qual uma "demorada coerção" ou limitação – assim entendida a moral – pode dar a necessidade e condição de sua libertação, e é nesse sentido que sua tese preconiza uma comunidade moral fortalecida e relativamente estável[285] somente em meio a qual pode haver suficiente pressão para que as exceções e tipos independentes sintam a necessidade de resistir e, paulatinamente, sejam possíveis o progresso e a superação em termos gerais.

> *A origem do gênio*. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso –: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça para achar uma saída, descobre às vezes um

---

[281] NF 9[35] do outono de 1887.

[282] H 245.

[283] GM II 2.

[284] Conforme lemos na continuação de H 245: ""Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder essa questão não temos mais um Deus que nos ajuda: é nossa inteligência que deve decidir...".

[285] Em que "bases" vai se dando essa estabilidade também é algo que deve ser pensado à luz do desenvolvimento da cultura.

> caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre.[286]

Inicialmente notamos que Nietzsche se refere a gênio e espírito livre como sinônimos. Porém, cumpre dizer que o conceito de gênio já tinha sido empregado de forma diferente em *O Nascimento da Tragédia*, texto influenciado pela caracterização kantiana (*Crítica da Faculdade do Juízo*, §46-50) que destaca a originalidade, o talento inato e a capacidade intuitiva do gênio entre outros atributos destinados somente ao domínio artístico, mantendo uma antiga oposição platônica entre arte e técnica, ou arte e ciência na roupagem moderna[287]. A partir de *Humano*, no capítulo intitulado "Da alma dos artistas e escritores" (capítulo quarto, imediatamente anterior ao capítulo em foco), Nietzsche se dedica a descontruir o chamado inatismo do gênio: "Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um "milagre"."[288]; "Só não me falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas adquiriram grandeza, tornaram-se "gênios" (como se diz) por qualidades de cuja ausência ninguém que dela esteja cônscio gosta de falar: todos tiveram a diligente seriedade do artesão..."[289]. Na sua autobiografia, Nietzsche diz que em *Humano*, "o "gênio" morre de frio"[290].

Não obstante, parece-nos significativo que Nietzsche insista no gênio em paralelo ao que entende por espírito livre. Sendo o gênio um conceito tradicionalmente vinculado à arte, talvez isso repercuta na consciência artística do espírito livre que mais adiante veremos; e consequentemente implique uma nova concepção de arte. Com efeito, no último aforismo e nos trechos posteriormente citados sobre o gênio, verificamos uma ênfase no trabalho que está "por trás" do talento; a "engenhosidade" que corresponde à "diligente seriedade do artesão".

---

[286] H 231.

[287] "Ora, era bem o gênio assim entendido – a ideia esboçada pelo *Sturm und Drang* – que caracterizava o "estado dionisíaco" em *O nascimento da Tragédia*... Por meio de Schopenhauer, Nietzsche permanece tributário da teoria kantiana do gênio – e, por meio desta, de uma interpretação ainda platônica da Arte e do artista" (LEBRUN, 2006, p. 371). Para maior aprofundamento no tema do gênio: SÜSSEKIND, Pedro. "Considerações sobre a teoria filosófica do gênio". In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. III, n. 7 (jul-dez/2009), pp. 27-37.

[288] H 162.

[289] H 163.

[290] EH, Humano, Demasiado Humano, 1.

Aqui também ressoa o processo de auto-educação. Gérard Lebrun chama a atenção para o fato de que a conversão de Nietzsche ao classicismo (marcada por *Humano*) importa numa reabilitação na arte das instâncias da técnica, da medida, do estilo[291]. A arte "sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso" passa a ser um processo de acumulação desses expedientes que fomenta e possibilita a constante superação (ou a constante libertação).

As considerações de *Humano* relacionadas ao desenvolvimento de uma cultura superior vinculado ao enobrecimento individual são muito semelhantes a algumas passagens espalhadas por *Além do Bem e do Mal*, sobretudo ao aforismo 262, que transmite claramente a ideia da circularidade desse processo: "uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis..." Esse pequeno trecho ajuda a compreender que também aquela cultura forte, dura, estabilizada, diante da qual o espírito livre se insinua perigosamente, também ela passou por momentos incertos, temerários, em luta e desfavorecida; assim como para o espírito livre, tais momentos representam verdadeiras estufas (na acepção inversa do termo) para fins de cultivo da força, da independência e da liberdade. Não obstante esse cultivo, a consolidação da espécie ou da cultura só pode ser momentânea, enquanto ela mesma já é desfavorável aos movimentos individuais seguintes que se lhe contrapõem em seu seio: "a variação, seja como desvio (rumo ao mais sutil, mais raro e elevado), seja como degeneração e monstruosidade, aparece no palco de maneira súbita e magnífica, o indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência"[292]. Neste mesmo aforismo, 262, a tensão produzida a partir das condições desfavoráveis e coercitivas impostas por uma moral é comparada à tensão de um arco em que se acumula a energia até o ponto de impulsionar a flecha para além da própria moral, criando a variação mais elevada e superior, o espírito livre.[293]

Essa concepção energética da viabilização da variação, bastante presente no capítulo de *Humano* que agora estudamos, está em total sintonia com a tese da vontade de poder. Como vimos, é da natureza da moral o pendor hierárquico (ou menos ditosamente o pendor da crueldade) para ordenar, comandar, restringir, formar. Se descontamos o fato de que a moral do rebanho tenta precisamente esconder esse pendor, e efetivamente consegue furtá-lo à

---

[291] LEBRUN, 2006, p. 366-378.

[292] BM 262.

[293] E aqui podemos aludir novamente à concepção de gênio, numa das formulações mais maduras de Nietzsche: "*Meu conceito de gênio.* – Assim como as grandes épocas, os grandes homens são explosivos nos quais está acumulada uma energia formidável..." (CI, Incursões de um Extemporâneo, 44).

massa dos escravos, resta aos espíritos ascendentes herdarem e cultivarem tal "vontade fundamental" – o próprio princípio hierárquico – em resistência à necessidade imposta. A economia aí presente é que nessa resistência ou tensão acumula-se a energia necessária para a superação, para dar continuidade à dinâmica da vida em direção a uma hierarquia mais elevada. O pressuposto então é que existam esses espíritos que se sintam necessários a partir da violência da moral, que a sintam como violência e dela mesmo acumulem e retirem sua força. Evidentemente, o objetivo da moral de rebanho é erradicar tais espíritos, pois os valores decadentes que difunde são pautados no bem-estar rasteiro oriundo do temor ao próximo, nos sentimentos compassivos, na aversão às características plasmadoras, formadoras, violentas, expansivas da vida (aversão ao próprio princípio hierárquico, portanto), na conservação a todo custo; valores que produzem espíritos totalmente fragilizados e voláteis – como grãos de areia que dissolvem pelas mãos. Conforme dito anteriormente, aí a moral trai o jogo que uma vez lhe possibilitou a dominância, usa sua força, a qual necessariamente também se constituiu num processo de acúmulo, para estancar o fluxo de novos acúmulos.

Tomando como exemplo o Estado ideal socialista que, segundo Nietzsche, acolhe os valores decadentes do rebanho, um aforismo paradigmático de *Humano* já prenuncia a dinâmica própria da vida, posteriormente arrematada na tese da vontade de poder, sob o ponto de vista da energia, cujo acúmulo só pode ocorrer por obra das forças hierárquicas e comandantes (violentas e selvagens), mas é sabotado pelas pretensões daquele Estado ideal, dirigindo a vida rumo à dissolução:

> *O gênio e o Estado ideal em contradição.* – Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia. A humanidade se tornaria fraca demais para produzir o gênio, se esse Estado fosse alcançado. Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? Mas o coração cálido e compassivo quer justamente a *eliminação* desse caráter violento e selvagem, e o coração mais cálido que podemos imaginar o desejaria de maneira mais apaixonada: enquanto precisamente sua paixão tomou desse caráter selvagem e violento da vida o seu próprio fogo, seu calor, sua existência mesma; o coração mais cálido quer, portanto, a eliminação de seu fundamento, a aniquilação de si mesmo, ou seja: ele quer algo ilógico, ele não é inteligente. A mais alta inteligência e o mais caloroso coração não podem coexistir numa pessoa, e o sábio que emite julgamento sobre a vida se coloca também acima da bondade e a vê apenas como algo a ser avaliado no cômputo geral da vida. O sábio tem de resistir aos desejos extravagantes da bondade não inteligente, porque lhe interessa a continuação de seu tipo e o surgimento final do supremo intelecto: no mínimo ele será favorável à fundação do "Estado perfeito", se neste há lugar apenas para indivíduos debilitados. Por outro lado, Cristo, que vemos como o coração mais cálido, favoreceu o embotamento do ser humano, pôs-se ao lado dos pobres de espírito e impediu a produção do intelecto maior: algo que foi coerente. Sua contrapartida, o sábio perfeito – talvez seja lícito predizer – será também, necessariamente, um obstáculo à produção de um Cristo. –

> O Estado é uma prudente organização que visa proteger os indivíduos uns dos outros: se exagerarmos no seu enobrecimento, o indivíduo será enfim debilitado e mesmo dissolvido por ele – e então o objetivo original do Estado será radicalmente frustrado.[294]

Um estado ideal erigido com base nos valores decadentes, delicadamente chamados neste aforismo de "bondade não inteligente", extravagante, e excesso de "enobrecimento" (este diferente do enobrecimento superior que é o alvo dos espíritos livres), é um estado que trabalha para a sua desagregação ao desestimular a produção de energia via forças ascendentes, quando ele mesmo dependeu sua existência delas. Observamos que essa eliminação do próprio fundamento não tem a ver com o fenômeno da autossupressão, o qual se dá em meio à dinâmica de superação, mas sim com a vontade de morte ou vontade de nada, visto que aqueles valores são refratários ao caráter da vida; o primeiro resulta em novas configurações, a segunda, não obstante a temporária conservação, resulta em dissolução. Isso indica que mesmo havendo um aparente projeto de vida, o Estado ideal ou perfeito, ele se sustenta sob uma base niilista que rejeita a vida. Não por acaso, Cristo é também mencionado no aforismo porque, segundo Nietzsche, ele é o tipo representativo de outro projeto universal de base niilista, o cristianismo, na verdade, um projeto bastante irmanado àquele do Estado, com o qual compartilha diversos valores, entre eles a compaixão, destacada no aforismo.[295]

Contraposto a Cristo, quase como precursor do *anticristo*, temos a figura do sábio, equivalente ao gênio ou espírito livre, aquele em que a energia acumulada ganha o sentido de superação. Nele estão equilibrados e sopesados a inteligência e o coração, nele há um olhar auto-educado na perspectiva histórica que sabe dar um valor mais temperado e longevidente tanto para a bondade, a fim de que ela não amoleça demais, quanto para a maldade, a fim de que não sufoque as variações, em função da economia geral da vida. O sábio, experimentando a si mesmo como uma variação extemporânea e superior, conhece então a necessidade dos erros morais e metafísicos que constituíam as cadeias do homem, ele se sente um rebento necessário dos mesmos. E isso acarreta duas importantes consequências entrelaçadas: alcança-se a cura da "enfermidade das cadeias", ou seja, uma libertação completa, não só *da* tradição, mas *para* um futuro, um querer criador; e alcança-se também um nível do intelecto no qual se toma consciência dos mecanismos vitais e se pode conscientemente ser aliado a eles em prol

---

[294] H 235.

[295] "A compaixão é a prática do niilismo. Repito: esse instinto depressivo e contagioso se opõe àqueles instintos voltados à conservação e elevação do valor da vida: tanto como multiplicador da desgraça quanto como conservador de tudo que é desgraçado, ele é um instrumento capital para a intensificação da décadence – a compaixão persuade ao nada!" (AC 7)

daquele querer. Este último ponto com certeza está intrinsecamente conectado à parte propositiva da filosofia nietzschiana, no que ela pode ter de educativa e trágica.

> *Educação milagrosa.* – O interesse pela educação só ganhará força a partir do momento em que se abandone a crença num deus e em sua providência: exatamente como a arte médica só pôde florescer quando acabou a crença em curas milagrosas. Mas até agora todos creem ainda na educação milagrosa: viram que os homens mais fecundos, mais poderosos se originaram em meio a grande desordem, objetivos confusos, condições desfavoráveis; como poderia isto suceder normalmente?
> Hoje se começa a olhar mais de perto, a examinar mais cuidadosamente também esses casos: ninguém descobrirá milagre neles. Em condições iguais, inúmeras pessoas perecem continuamente, mas o indivíduo que se salva torna-se habitualmente mais forte, porque suportou tais condições ruins mediante uma indestrutível força inata, e ainda exercitou e aumentou essa força: eis como se explica o milagre. Uma educação que já não crê em milagres deve prestar atenção a três coisas: primeiro, quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ainda ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento?[296]

Até agora, podia parecer que os espíritos livres eram produzidos fortuitamente em resistência ao constrangimento da moral, quase como subprodutos, de acordo com uma distribuição aleatória entre os tipos escravo e nobre sobre os quais recaía a moral. E de fato eles eram esses acasos felizes ou infelizes, na medida em que não se tinha consciência do processo que os engendrava. Mas, com a tese da vontade de poder, Nietzsche é capaz de isolar o traço vital da força como índice mais básico da realidade e identifica-lo tanto nos fenômenos morais – ainda que sub-repticiamente e, no caso da moral do rebanho, com tendência decadente –, quanto no tipo nobre que, em meio ao rebanho, encarna em si mesmo o movimento de autossupressão da moral, em tendência ascendente e libertadora. De modo que não existe mais um milagre ou acaso que seja diferente desse mecanismo relacional de força, o qual a partir do ponto de sua compreensão pode ser, em maior ou menor escala, conscientemente acessado e cooperado.

O espírito livre na filosofia nietzschiana se situa exatamente neste ponto teórico ou ideal: um ponto de apreensão do passado completamente redimido pela tese da necessidade e nela também educado para lançar a vontade rumo a objetivos futuros individuais e gerais. Na prática, porém, a melodia da redenção e da criação precisa ser constantemente conquistada e defendida do seu acompanhamento. – Como? Mas que *brincadeira* é essa? Então, não existe *o* espírito livre!

---

[296] H 242.

3 **LIBERDADE E ARTE**

Até o momento, conseguimos percorrer duas etapas essenciais para a compreensão do espírito livre na filosofia nietzschiana. No primeiro capítulo da dissertação, caracterizamos o quadro moral ante o qual o espírito livre quer ser resposta, alternativa, libertação, pois se trata de um quadro aprisinador, escravizador. No segundo capítulo, à luz da tese nietzschiana da vida como dinâmica de superação, gradualmente passamos da comparação entre os modos de vida escravo e livre para a concepção de uma liberdade mais alinhada com tal dinâmica e apropriada ao espírito livre. Essa liberdade atende a um modo próprio, a superação ou integração, não a eliminação daquilo que lhe opõe resistência; e também não pode prescindir dessa resistência, só enquanto (só na condição do que –) se dá como liberdade. Assim, começamos a acessar a tese nietzschiana da necessidade como condicionadora do espírito livre e da própria superação constante em que consiste a vida.

Neste terceiro capítulo, que pretende explorar mais o viés afirmativo e propositivo da filosofia nietzschiana ou da filosofia do espírito livre, pretendemos compreender como, através da tese da necessidade, esse espírito transvalora liberdade, moral, decadência, pessimismo e realiza a integração da sua liberdade com a necessidade. Aprofundando a crítica do valor da verdade, veremos a necessidade do erro transformada em necessidade de arte, levando à consequente transvaloração da crença, aspecto demasiado humano que associamos à boa vontade com a aparência (não mais entendida dicotomicamente em relação à essência). Esperamos caracterizar o espírito livre como um tipo radicalmente incluso na dinâmica de superação, segundo a tese da necessidade, justamente a partir do que restitui sua *coragem*, liberdade e querer no *instante* com vistas à produção de beleza e futuro e, por conseguinte, de vida.

3.1 **Necessidade e conhecimento: *ridendo dicere severum***[297]

Desde o que se convencionou chamar popularmente de "fase positivista" ou "iluminista" de sua obra, a qual teria iniciado por *Humano, Demasiado Humano*, é notável

[297] Podemos traduzir livremente essa frase em latim como "dizer sério rindo".

que Nietzsche não está interessado em realizar um elogio irrestrito da ciência e do método científico como o mais *adequado* instrumento para a investigação da *verdade* do que quer que seja. Como vimos, o *problema da ciência* já estava presente no *Nascimento da Tragédia*, representado pelo socratismo, posteriormente identificado à vontade de verdade. É claro que, por outro lado, muitas expressões e afirmações de Nietzsche contribuem para aquela percepção, como por exemplo: "a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural..."[298]. Mas o que Nietzsche entende por uma e outra e que o leva a fazer essa equivalência é justamente uma diferença em relação à filosofia metafísica: "a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores"[299], que os valores elevados provenham da instância verdadeira absoluta, essencial, intransitória das coisas e os valores baixos da corrupção, da aparência, de uma instância efêmera oposta. As pequenas e despretensiosas verdades alcançadas pela ciência natural, pela física, por métodos cognitivos mais rigorosos, interessam a Nietzsche não propriamente pelo lado da acuidade ou desmistificação, mas justamente pelo já citado *sentido histórico* que permitem depreender: não há opostos, mas graus, transições e, por conseguinte, parentesco, genealogia. "É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas"[300], por exemplo, bem e mal, verdade e inverdade, confiança e desconfiança...

Portanto, quando, com o auxílio da ciência, fica demonstrado que as verdades fundamentais foram assentadas em erros fundamentais, um itinerário que Nietzsche particularmente aprecia fazer, não se está simplesmente mirando um mundo mais racional, mais lógico e verdadeiro, mas sobretudo se está enxergando a *necessidade histórica* desses erros, não para corrigi-los, mas, num sentido muito preciso, justifica-los, ou melhor ainda,

---

[298] H 1 (assim como H 16, 29 e muitos outros aforismos que aparentemente conferem à ciência um papel essencialmente desmascarador à serviço de uma melhor racionalidade e maior aproximação da verdade, quando se trata apenas de um instrumento mais apto à serviço do *sentido histórico* – e este, por sua vez, à serviço da vida). A ligação entre ciência e história já é destacada por Nietzsche desde a *Segunda Extemporânea*, se bem que num contexto significativamente diferente, embora já atento ao caminho degenerado que ambas podem trilhar se escravizadas pela verdade em detrimento da vida: "E o que vemos é efetivamente um tal astro, um astro luminoso e divino se intrometendo, a constelação realmente se alterando – *através da ciência, através da exigência de que a história deve ser ciência*... Um espetáculo tão inabarcável não foi visto por nenhuma geração, tal como agora a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra: mas, sem dúvida, o mostra com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita*" (CE II 5).

[299] BM 2.

[300] Ibid.

suportá-los. "Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força"[301].

Podemos recordar aqui os erros antes estudados: a livre vontade como causa, a ação dependente de motivos conscientes, a metafísica gramatical e semântica da linguagem, os próprios erros de valoração em meio a uma moral escrava da utilidade, etc. Esses e muitos outros erros foram consagrados e louvados ao longo da história por conta de sua força, poder de conservar, e constituíram condição de vida – este é um "primeiro momento" da verdade, enquanto convicção. Somente muito depois insinua-se a propensão cética no intelecto, levando ao conhecimento dos erros passados e também demonstrando ser um poder conservador – "segundo momento" da verdade: descobre-se que "entre as condições para a vida poderia estar o erro"[302] e que tudo veio a ser e está em pleno vir a ser. Aqui, deve-se prevenir contra duas operações metafísicas possíveis a partir da tese da necessidade do erro: ela não é apenas a constatação da sua inevitabilidade e consequente justificação ou anistia com base nos resultados de utilidade ou conservação, aí pesado o antidarwinismo nietzschiano[303]; tampouco os erros são justificados a partir do ponto intelectual alcançado, a menos que ele arbitrariamente se ausente do processo que acabou de observar, como um epígono. Ao contrário, pode-se considerar o próprio caminho do avanço intelectual marcado essencialmente pelo erro.

Nos limites desse segundo momento, que é o momento iluminista, surge a questão de até que ponto, diante do decurso histórico, a verdade pode continuar como eixo, *poder* de conservação. – Haveria um terceiro momento em que verdade seria igual a erro? – Com a iminência dessa pergunta, a própria ciência aprende a exercitar a reserva diante de si mesma, a "se resfriar" continuamente, porque divisou na natureza humana sua "ilógica relação fundamental com todas as coisas"[304]. Ela só pode nos libertar "em pequena medida" e ainda precisa a seu lado do inestimável consolo do poeta.

---

[301] GC 111.

[302] GC 121. O que chamamos aqui de dois "momentos" do desenvolvimento da verdade é baseado em GC 110, aforismo intitulado "origem do conhecimento".

[303] Fazer de uma utilidade ou consequência, como a conservação, o princípio da vida (BM 13).

[304] H 31.

> Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo.[305]

3.1.1 Modulações do espírito livre

Os primeiros movimentos mais independentes da ciência, portanto, são marcados pelo ceticismo e acompanhados por certa ataraxia estoica decorrente da resolução de evitar os excessos metafísicos ora desbancados de seu pódio da verdade. Se as operações das artes e das religiões estavam destinadas a inflar e justificar de maneira sublime a existência do homem, doravante a ciência não quer se curvar, não quer ter nenhuma utilidade ou parte nessa consolação[306]. Em *Humano*, por exemplo, a ciência aparece com uma utilidade limitada, seu espírito é poderoso "na parte" e ela não está comprometida com sua importância para a vida como um todo: "Eis aqui o antagonismo entre os campos particulares da ciência e a filosofia. Esta pretende como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível; nos primeiros se procura conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte"[307]. Essa solene inconsideração da ciência é apenas fracamente mitigada quando se admite que, "sendo *a imitação da natureza em conceitos*, promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens, e alcançará o que é pertinente – mas igualmente *sem tê-lo querido*"[308], isto é, como a natureza, sem finalidade; e não *por acaso* ou acidente, pois estes termos também estariam relacionados negativamente a uma concepção teleológica do mundo. As concepções teleológicas metafísicas, sejam as orientadas pela religião, pela moral ou por uma combinação das mesmas, atuam na redenção do animal de rebanho e lhe proporcionam a fruição do sentimento de poder em meio à sua alienação e

---

[305] H 244.

[306] A 424: "Até o momento, os erros foram os poderes consoladores: agora espera-se o mesmo efeito das verdades reconhecidas, e espera-se já há algum tempo".

[307] H 6.

[308] H 38, intitulado "Em que medida é útil".

desagregação porque o conectam a um mundo desterrado, o *mundo verdadeiro* e superior, todavia, indemonstrável, desconhecido e inalcançável pela via científica mais rigorosa.[309]

> Sob o jugo da moralidade do costume, portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) um *mundo imaginário*: o chamado mundo superior. E ainda hoje vemos a consequência: onde o sentimento de um homem se eleva, de algum modo entra em jogo esse mundo imaginário. É triste, mas por enquanto *todos os sentimentos superiores* têm de ser suspeitos para o homem científico, de tal modo se acham mesclados com a ilusão e o contra-senso. Não que tenham de sê-lo em si ou para sempre: mas é certo que, de todas as graduais *purificações* que esperam a humanidade, a purificação dos sentimentos superiores será uma das mais graduais.[310]

Seguindo a dieta de abstenção do sentimento de poder proveniente dos meios metafísicos, Nietzsche chega a uma espécie de *leitmotiv* bastante presente em *Humano* e mais esparsamente em outros escritos, que, com suas modulações, faz uma apologia do puro conhecimento: "não desejar senão conhecer", "viver para conhecer", "conhecimento e nada mais" e assim vai. Esse lema de austeridade é inclusive dirigido aos espíritos livres que devem viver "sem louvor, censura ou exaltação", renunciar a quase tudo que tem valor entre os homens, podendo até ser acusados de pouco amor por causa de sua pretensa lealdade à justiça. "Um tal espírito gosta de tomar apenas a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas"[311].

Não obstante, o trecho acima já mostra que o espírito livre passa por modulações: em *Humano* tratava-se de suspender os sentimentos superiores; em *Aurora*, já se admite que tais sentimentos possam regressar purificados. Por isso, ao cabo compreendemos que o asseio intelectual não chega ao nível da vontade estropiada dos "sublimes", "homens do presente", "eruditos" – não se trata de ser o herói que suporta uma verdade *feia*, o realista refutador de toda e qualquer crença, o atleta do conhecimento. Esse puro conhecimento também não é o "imaculado conhecimento": sua frieza chama atenção mais por uma questão de contraste com o momento anterior do que por oposição; a apologia da ciência parece mais com o esforço de

---

[309] CI, Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula, 3 e 4.

[310] A 33.

[311] H 291. Outros aforismos utilizados neste parágrafo: H 34, 107; O 29; CE II 5.

uma vigília que ainda terá sua aurora. Ademais, é o próprio espírito livre que afinal "nos arranca do altar sacrifical da Justiça ou nos envolve num tecido de amianto"[312].

De qualquer maneira, a vizinhança do ceticismo com aquelas deformidades da vontade faz refletir sobre a provável exaustão dessa forma de pensamento, seu inevitável retraimento. A apatia do cético o assemelha ao eunuco com relação ao conhecimento, estéril. Nietzsche esboça tais impressões em forma de anedota no aforismo 213 de *O Andarilho e sua Sombra*, em que Pirro vai tagarelando sobre sua desconfiança até se limitar ao silêncio e ao riso[313]. É, todavia, em *Além do Bem e do Mal* que é feito um exame mais detido das insuficiências do ceticismo:

> Se hoje um filósofo dá a entender que não é cético – espero que tal se tenha subentendido nessa descrição do espírito objetivo –, todos escutam isso com desgosto; observam-no com algum receio, gostariam de lhe perguntar tantas, tantas coisas... sim, entre os ouvintes temerosos, tais como existem hoje em quantidade, ele é doravante considerado perigoso. Para eles é como se ouvissem, no seu repúdio ao ceticismo, um ruído mau e ameaçador que vem de longe, como se em alguma parte um novo explosivo fosse experimentado, uma dinamite do espírito, uma niilina russa recém-descoberta, um pessimismo *bonae voluntatis* [de boa vontade], que não apenas diz Não, quer Não, mas – horrível pensamento! – faz o Não. Contra tal espécie de "boa vontade" – uma vontade de negação real e efetiva da vida – não há, reconhecidamente, melhor sonífero e calmante do que o ceticismo, a suave, doce, afagante papoula do ceticismo... Pois o cético, essa criatura delicada, apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido. Sim! e Não! – isto repugna à sua moral; inversamente lhe agrada festejar sua virtude com uma nobre abstinência, ao dizer como Montaigne, por exemplo: "que sei eu?". Ou como Sócrates: "eu sei que nada sei"... Assim se consola um cético; e ele verdadeiramente precisa de algum consolo. Pois o ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa consituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam neurastenia e debilidade; ele surge toda vez que se cruzam, de modo súbito e decisivo, raças por longo tempo separadas... Mas o que em tais mestiços adoece e degenera mais profundamente é a *vontade*: eles não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer...[314]

O progresso científico inicialmente estimulado pelo ceticismo verificou que todos os juízos são ilógicos, que julgar significa ser injusto. Todos os valores repousaram e repousam na necessidade humana do ilógico – constituir-se uma exceção, o único ser livre, *causa sui*, num mundo de causalidade[315]. Mas o caráter deveniente mostra também que essa pretensa

---

[312] H 637. Isto é, o espírito livre protege do fogo da convicção da verdade e também da obsessão com a justiça em nome da verdade. Antes, as figuras dos "sublimes", "homens do presente", "eruditos" e do "imaculado conhecimento", como se sabe, pertencem à segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*.

[313] Guardadas as ambiguidades dessa passagem, podemos interpretar esse riso cético, como um "riso amarelo", acovardado pela impotência da sua maneira de pensar e viver.

[314] BM 208. A descrição do espírito objetivo mencionada alude ao aforismo anterior, 207.

[315] H 33. Cf. também AS 12 e NF 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888 ("trata-se sempre ainda da *ingenuidade hiperbólica* do homem...").

arbitrariedade é falaciosa: o homem não é responsável "na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes" – repita-se, elementos e influxos marcados pelo ilógico e pela injustiça. E como se não bastasse, somos "*capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência"[316]. Diante da necessária injustiça e da necessária inexorabilidade do devir que expõem uma gritante desarmonia, anunciam uma grande tormenta pessimista, o cético prefere se anular na sua "nobre abstinência" e faz dela uma verdadeira "crença na descrença" mediante a qual ainda encontra consolo em viver. Porque se não for assim, o que lhe restaria? Segundo o aforismo acima, ou o cético se anestesia ou estará entregue a um terrível pessimismo destrutivo, a toda potência da negação. Vê-se muito claramente que ele ainda sofre da falência e da nostalgia do valor da verdade, que parou na negação lógica da vida (mesmo que prefira constantemente adiá-la) e após negar determinado sentido não encontrou forças para se dar outro – é a paralisia ou doença da vontade. Feito esse diagnóstico, Nietzsche passará a se preocupar mais com as consequências da conscientização da inverdade necessária e constituinte da existência e não se permitirá demorar ainda muito na insônia cética.[317] Será preciso recuperar a capacidade para novamente dizer sim e ir além da

[316] De trás para frente: H 34 e 39. Além destes aforismos, talvez não exista melhor passagem expositiva da doutrina da necessidade que a primeira metade do aforismo 107 de *Humano*: "A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós). Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas. O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, de prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido todas as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados".

[317] Esta preocupação nos parece clara em pelo menos três aforismos de *Humano*: H 21, na forma de simples questionamento; H 34, em que o questionamento é desenvolvido ("Mas nossa filosofia não se torna assim uma

negação. Conforme indicamos na Introdução, a verdadeira aurora do espírito livre é alcançada com o sentido artístico e experimental da vida, tal como Nietzsche concebe em *A Gaia Ciência*.

3.1.2 A tese da necessidade para além do niilismo

> Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. Essa conclusão leva a uma filosofia da negação lógica do mundo: que, aliás, pode se unir tão bem a uma afirmação prática do mundo quanto a seu oposto.

No curto trecho acima, a tese da necessidade é exposta como verdadeiro divisor de águas. A negação lógica que ela implica é marcada pela *libertação da* metafísica, mas isso tanto pode derivar na permanência da negação e talvez a passagem para a negação prática da vida (tornando aquela libertação precária), quanto na *libertação* (efetiva) *para* um novo sentido de afirmação. Este novo sentido parece insinuado com a constatação de que o erro é rico em significado, profundo, maravilhoso, adjetivos que, se não são empregados como mera aprovação do erro, podem, contudo, servir para sua compreensão mais fecunda. Nessa linha, o início do aforismo 31 de *Humano* é mais assertivo: "entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o reconhecimento de que o ilógico é necessário aos homens **e que** do ilógico nasce muita coisa boa" [grifo nosso]. A partícula "e que" estabelece uma nova e perturbadora conexão em lugar da antiga: além da necessidade do erro, o conhecimento verifica que coisas boas também são produzidas a partir de erros, os quais eram considerados ruins, maus. Ora, essa nova conexão vai ao encontro do que Nietzsche pretende demonstrar logo nas primeiras linhas tanto de *Humano*, quanto de *Além do Bem e do Mal*, que não há opostos, ou que algo realmente pode nascer do seu oposto, criando um vínculo histórico inescapável de parentesco, genealogia: o lógico do ilógico, o altruísmo do egoísmo, o belo do feio, etc. Por isso, em que pese a descoberta do erro no cerne dos fenômenos religiosos e artísticos, Nietzsche não economiza expressões para também dignifica-los como coisas belas e assim não apenas reforçar o novo raciocínio, mas purga-lo do antigo que depreciava e

---

tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade?"); e H 37, em que Nietzsche se pergunta se o fim da necessidade metafísica sob os golpes de martelo do conhecimento histórico será para a benção ou maldição geral.

prejudicava o erro: as religiões e artes são chamadas de *florações* cujo aroma inebriante é o próprio valor que emprestam à vida[318]; os diversos erros que compõem nosso mundo são herdados como *tesouro*, ainda que um tesouro adquirido ilegalmente[319]. Não se trata, obviamente, de inverter o velho raciocínio que estabelecia a verdade como única via para o bem, e agora postular que as coisas boas advêm dos erros[320]. A nova conexão tem o papel pontual de desentronizar a verdade como pressuposto metafísico do bem, como seu único fundamento possível. Agora as coisas boas também podem advir do erro.

A princípio e em linhas gerais, poderíamos dizer que entre as consequências da consciência da necessidade se produz certo "relaxamento", "aliviamento" do peso da vida, na medida em que a ditadura da verdade perde sua legitimidade e nos vemos diante da consequente irresponsabilidade ou inocência do devir – relaxamento não no sentido licencioso, mas de maior flexibilidade e abertura perspectiva: "nós readquirimos a boa coragem de errar, tentar, aceitar provisoriamente... Podemos experimentar conosco mesmos!"[321]. Porém, a percepção dessa vantagem ou progresso é muito menos facilmente atingida que a decepção com a deposição da verdade, pois seu reinado foi demasiado longo e marcante na história do homem. Essa decepção ou depressão é o sintoma por excelência do niilismo, em sua versão decadente, cristã-moral.

O niilismo começa com a falência de uma interpretação de mundo que era tida como A interpretação. Ela era marcada pela valoração, pela tomada de sentido a partir de fora, "a saber, por uma qualquer *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu a acreditar nesta, procura-se, segundo o velho hábito, uma *outra autoridade* que *saiba falar incondicionalmente*, que *possa ordenar* fins e tarefas"[322]. Portanto, a interpretação hegemônica de mundo era essencialmente escrava: procurando se eximir da responsabilidade de atribuir o sentido que lhe diz respeito, obedece a um sentido alheio, conforme já vimos.

---

[318] H 29: "Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham mais próximas da raiz do mundo do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso".

[319] H 16 c/c H 249.

[320] Cf. H 30, em tom de advertência ao espírito livre.

[321] A 501.

[322] NF 9[43] do outono de 1887. Outros fragmentos utilizados neste parágrafo: 9[35] do outono de 1887; 10[192] do outono de 1887; 7[8] do final de 1886 – primavera de 1887; 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888; 11[97] de novembro de 1887 – março de 1888; 5[71] do verão de 1886 – outono de 1887.

Esse sentido se caracterizou como antípoda do tempo e do devir em nome da conservação a todo custo e se apossou das categorias mais serventes a esse interesse, as categorias totalizantes, "fim", "unidade", "ser", "Deus". Finalmente a veracidade, cultivada em razão dessas categorias, atinge o ponto de negá-las, e nesse ápice de esclarecimento também começam as reações patológicas. Inicialmente, um grande cansaço advindo da própria trajetória impetuosa da veracidade que, ao descobrir "a inexequibilidade de uma interpretação de mundo à qual foi dedicada monstruosa força – desperta a desconfiança de que *todas* as interpretações de mundo sejam falsas"[323]. Nesse estado de absoluta frustração com a convicção de que tudo é sem sentido e em vão, embora permaneça a necessidade metafísica de sentido e finalidade, torna-se penoso até levantar um dedo.[324]

> Niilismo é então o tornar-se consciente do grande e duradouro *desperdício* de força, o tormento do "em vão", a insegurança, a falta de oportunidade de recuperar-se de qualquer modo, de ainda repousar sobre alguma coisa – a vergonha de si mesmo, como de alguém que se tivesse enganado durante muito tempo...[325]

Evoluindo o quadro de degeneração a partir desse mal-estar, sofrimento por ter sido enganado, o niilismo pode levar à "enfermidade das cadeias", aquela libertação incompleta da metafísica sem a nobreza necessária, uma doença de resmungo e decepção quanto ao passado (a falência do valor da verdade como fiador de tudo o que até agora se fez) e consequente descrédito e desprezo ante tudo o que se pretende fazer, em suma e mais uma vez, paralisia da vontade.

> Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la desse poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste... traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficaram muito tempo acorrentados.[326]

---

[323] NF 2[127] do outono de 1885 – outono de 1886.

[324] Referência ao "fiel discípulo de Heráclito", Crátilo, oprimido pelo devir (CE II 1).

[325] NF 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888.

[326] H 34.

Situação ainda pior são as reações destrutivas, características do niilismo ativo, nas quais "a aniquilação pelas mãos secunda a nadificação pelo juízo"[327].

> Ele [o niilismo] pode ser um sinal de *fortaleza*: a força do espírito pode ter crescido tanto que os fins *de até* então ("convicções", artigos de fé) tornam-se inadequados...; por outro lado, um sinal de força *insuficiente* para estabelecer para si então, *produtivamente*, novamente um fim, um porquê, uma crença. Seu *máximo* de força relativa, ele o alcança como força violenta de *destruição*: *como niilismo ativo*.[328]

Enquanto o niilismo passivo e cansado contorna a depressão causada pela tese da necessidade, o ativo encarna o caráter aniquilador que observa na existência e desespera. São duas possibilidades doentias incapazes de articular a verdade da necessidade em prol da elevação da vida, o que seria tipicamente saudável, forte. Tal incapacidade reduz a necessidade a determinismo e fatalismo. O "fatalismo turco", segundo Nietzsche, ao concentrar essas alternativas decadentes, alimenta o medo que as pessoas têm de aceitar a tese da necessidade, da não-liberdade da vontade: "elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue muda-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado"[329]. Assim, as pessoas são impelidas para concepções ainda metafísicas ou tímidas formas de pessimismo e não abrem mão do consolo humano diante de uma realidade terrível a qual se contrapõem e não suportariam afirmar. Por outro lado, no aforismo 107 de *Humano* são reconhecidas a dor e a tristeza que a tese da necessidade provoca, mas elas são ao mesmo tempo auspiciosas, são "dores do parto"[330]: "Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*".

Tudo isso gira em torno do que Nietzsche chamou diversas vezes de a questão do *experimento*. "Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o

---

[327] NF 11[123] de novembro de 1887 – março de 1888.

[328] NF 9[35] do outono de 1887.

[329] AS 61.

[330] Como metaforizado por Zaratustra: "Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente" (ZA, Nas Ilhas Bem-aventuradas). Por isso mesmo, toda vida que não realiza o experimento da verdade como necessidade e desta como superação, permanece um aborto (BM 62).

experimento"[331], isto é, até que ponto da verdade (mais ou menos diluída, edulcorada?) a vida ainda constitui um corpo, uma unidade, além do qual arrebentaria, se destruiria? Com quanto de verdade há ainda força para novas produções e experiências? Esse "ponto" ou "quanto de verdade" tem a sua medida decisiva na forma de recepção da tese da necessidade: ou contornando-a, como faz o ceticismo cansado; ou sucumbindo com ela como faz o niilismo destrutivo; ou verdadeiramente suportando-a e elevando-a.[332]

Podemos dizer que dois são os problemas fundamentais que dificultam o homem a transformar a tese da necessidade de maldição em benção. Ele tem de superar o enorme desgosto com a queda dos sentidos transcendentes e aprender a não valorar mais a existência nem com base neles nem com base na falta deles. Simultaneamente e para encontrar novos sentidos imanentes e singulares, tem de se incluir radicalmente nessa nova "lógica do desperdício" – para o que tem de transvalorar a própria noção de desperdício. A tese da necessidade marca o reencontro de homem e natureza numa coisa só: "sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos"[333]. Assim como a natureza não está vinculada a um fim ou a objetivo final, o homem não está separado dela. "Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?"[334] No aforismo 346 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche reprova as concepções que

[331] GC 110. Cf. também: GC 347, BM 39 (em particular, neste aforismo, a verdade, até aqui interpretada como doutrina da necessidade, já avança para um alinhamento com a vontade de engano, o caráter artístico da própria vida, como veremos), EH, Prólogo, 3. Por último, um fragmento póstumo merece ser reproduzido ao menos parcialmente, até pelo andamento da presente discussão, às portas da apropriação positiva da tese da necessidade, que se completará com a do eterno retorno: "[*Meu novo caminho para o "sim"*.] – Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a procura voluntária também dos lados malditos e condenados da existência. A partir da longa experiência que me deu uma tal peregrinação pelo gelo e pelo deserto, aprendi a considerar de outra maneira tudo o que foi filosofado até agora: - a história *oculta* da filosofia, a psicologia dos seus grandes nomes veio à luz para mim. "Quanto de verdade *suporta*, a quanta verdade *atreve-se* um espírito?" – isso foi para mim a medida propriamente dita. O erro é uma *covardia*... cada aquisição do conhecimento *é consequência* da coragem, da dureza contra si, da limpeza em relação a si mesmo... Uma filosofia experimental assim, tal como a vivo, toma de antemão como ensaio mesmo as possibilidades do niilismo fundamental: sem que com isso fosse dito que ela estacionasse em uma negação, em um não, em uma vontade de não. Ela quer, antes, atravessar até o inverso – até um *dizer sim dionisíaco* ao mundo tal como ele é, sem subtrações, exceções e seleções – ela quer o eterno circuito – as mesmas coisas, a mesma lógica e não a lógica dos nós. O estado supremo que um filósofo pode alcançar: permanecer dionisíaco em relação à existência -: minha fórmula para tanto é *amor fati*..." (NF 10[3] do outono de 1887/16[32] da primavera-verão de 1888).

[332] Cf. Nota 199, capítulo 7.

[333] H 33.

[334] GC 109.

fazem a separação homem e mundo pela simples palavrinha "e", coisa digna de riso. Mas em seguida se indaga se tal riso já não opera nova separação, em suma, o mundo dos erros que fazem suportar viver *e* o mundo em que somos nós mesmos; o mundo das crenças *e* o mundo da suspeita que corrói a vida. Então, qual a qualidade desse riso? É um riso de desprezo, ainda niilista, ou uma "risada de ouro"[335], cômica? Não será preciso transvalorar também o riso?

> Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese de que "a espécie é tudo, o indivíduo, nada" houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas "gaia ciência".[336]

O contexto do aforismo acima é justamente inserir o homem, enquanto espécie, numa economia geral natural, "a verdade inteira", a qual encontra a sua conservação e dinâmica tanto nos movimentos trágicos (morais, religiões, etc.) que procuram dotar a existência das mais sublimes razões, quanto nos movimentos de derrisão do trágico como "comédia da existência", ou seja, essa própria economia geral insensata, desperdiçadora, necessária e livre. Trata-se, com efeito, de outra imagem para a tese da necessidade, cujo desafio é incorporar para alcançar a derradeira libertação e irresponsabilidade, a consciência da comédia, o riso homérico e a não separação homem e mundo. Também aquele fatalismo turco funciona mediante essa separação: o mundo e a vida são um fado ao qual o homem se contrapõe, mas sempre com fracasso – um pensamento trágico e atomista[337]. Ora, se o devir é um fado

---

[335] BM 294. O termo grego para riso contém uma semântica bastante visual ligada à luz, ao brilho, e daí surge a analogia com o ouro (BARBOSA, Rodrigo Francisco. "As nuances do riso na Ilíada de Homero". In: Intuitio, Porto Alegre, Vol.4 – Nº. 1, julho 2011, p. 157-179.). Conforme o aforismo citado de *Além do bem e do mal* parece sugerir ao falar também da risada dos deuses, o riso de ouro pode ser sinônimo da "gargalhada homérica" (H 16) situada ao final do primeiro livro da Ilíada (599-600), na cena em que os deuses riem copiosamente de Hefestos ou Vulcano. Comentando o motivo dessa risada, Robert Bell afirma que a maioria dos estudiosos concorda que seja o coxeio de Hefestos, porém destaca uma interpretação mais marginal segundo a qual o próprio Hefestos, diplomático e habilidoso, faz graça dele mesmo (BELL, Robert H. "Homer's Humor: Laughter in The Iliad". In: Humanitas, Volume XX, Nºs. 1 and 2, 2007, p. 96-116.). Essa não é só uma dualidade interpretativa, mas acena para o próprio caráter dual dos deuses olímpicos e pode acarretar sensíveis implicações para o que seria a "qualidade do riso" nestes desdobramentos que o conhecimento humano experimenta consigo na leitura nietzschiana. Não poderia ser essa qualidade também dual? O "rir de si mesmo" não apenas como desenlace cômico, mas *produção* cômica, afinal "nada nos faz tão bem como o *chapéu do bobo*" (GC 107).

[336] GC 1.

[337] AS 11.

contínuo, não é cômico contrapor liberdade e necessidade, posto que a primeira deve estar contida na segunda?

> Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado... As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a benção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo.[338]

O grilhão de que fala este último aforismo decerto não é do mesmo tipo que os grilhões do pensamento metafísico que acorrentavam o homem a um sentido estrangeiro, alheio. Nietzsche os substitui por um grilhão essencialmente "terreno", como por *raízes* mesmo, selando a união entre homem e existência, homem e necessidade, homem e Terra. O enraizamento que a tese da necessidade proporciona, o definitivo aprofundamento e entrelaçamento na história que trouxe até aqui, é acompanhado da elevação ao céu e ao sol, da absorção cada vez maior de luz e força: "crescemos como árvores – algo difícil de entender, como toda a vida! – ...já não somos livres para fazer qualquer coisa separadamente, para *ser* alguma coisa separadamente..."[339]. Agora, na coincidência de existência e sentido, aquela força inexorável do fado que oprimia o homem passa a ser a sua própria força, e a liberdade fatal com que se impunha tal necessidade passa a ser sua própria liberdade soberana. É aí que a necessidade encontra a liberdade, pois o homem já não se vê fora daquela. Consequentemente, fica reabilitado o caminho para a criação de novos valores afirmativos a partir da ciência e do sentido histórico que tinham operado a negação lógica do mundo – supera-se o alvo negativo e decadente destes conhecimentos; mira-se o alvo positivo.

> *Recuando alguns degraus.* – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. – No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns

[338] AS 61.

[339] GC 371. Cf. também, GM, Prefácio, 2.

> degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista.[340]

Recordamos que a tese da necessidade já tinha permitido um sólido passo para longe da concepção tradicional da verdade, ao demonstrar que coisas boas podem advir livremente do erro. De alguma forma, isso desperta a consciência e a valoração para os sentidos imanentes, em detrimento dos transcendentes metafísicos. Mas para que seja compreendida em toda sua radicalidade a necessidade precisa ser vivenciada agora, no *instante*. Faz-se necessário "um movimento para trás", como no hipódromo, virar ao final da pista e perceber que o caminho claudicante pelo qual se chegou a tal ponto do conhecimento é também aquele que se está percorrendo agora, ou seja, que na própria atividade presente há de novo abertura para o erro, para o experimento, para o provisório e por ventura para a sabedoria trágica de que o conhecimento mais puro talvez não tivesse sido capaz de produzir as florações que mencionamos, as artes e as religiões. Assim temos todo o impacto da tese da necessidade, seu aspecto liberador e superador, porque ela insere o homem no instante, desafia a ideia da própria capacidade atual e de seus pressupostos, aí incluída a atividade científica: "tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade"[341].

De todo modo, se o erro já não parece execrável, também o acerto já não tem um valor superior, e ambos se tornam possibilidades abertas no devir. Então qual o critério de avaliação pode permitir ainda falar de progresso e avanço no sentido do aforismo acima? Se notamos bem, Nietzsche condiciona os melhores resultados da humanidade *até hoje* ao movimento para trás, o qual significa não parar no alvo negativo, não apenas se *libertar da* metafísica, não apenas lhe lançar um risinho de superioridade. O movimento para trás tem o poder de inclusão do pensamento no circuito do conhecimento, só assim possibilitando a problematização do atual e suas pretensões. É somente desde essa radical inclusão que podemos falar de uma justificação (ou *suportação*) não somente dos erros do passado, mas também justificação do presente, porque em qualquer desses momentos se terá em vista o caráter superador da existência, e não meramente uma avaliação moral-metafísica. É o que fica bem claro na pergunta retórica do aforismo 107 de *Humano*: se os erros e fenômenos morais são necessários para o atingimento do seu "rebento mais elevado", da libertação que já

---

[340] H 20.

[341] H 107.

se experimenta em relação a tais erros, quem não os reconheceria como meios conduzidos em corrente sempre para uma meta? Esta meta, que aqui interpretamos com auxílio das considerações ulteriores de Nietzsche, não deve ser de novo um fim, um objetivo último, pois assim estaria traindo o movimento, a corrente[342]; como já dissemos, a meta é elevação e superação constante. Por isso, ainda naquele aforismo, fala-se de uma gradual troca do hábito anterior por um novo que produzirá, talvez "daqui a milhares de anos", o homem sábio e inocente (livre) em vez do tolo e culpado, "*que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele*". O prazo escatológico ou milenar só pode ter a intenção de distender a tarefa presente no tempo, para afastá-la do perigo de se concluir cedo demais, verde demais, ou seja, também para que ela guarde em si mesma o sentido da superação[343]. Portanto, progresso (e conceitos próximos dos quais já não precisamos esquivar: resultados, utilidade...) é algo muito mais próximo da noção de caminho – na terminologia científica, método. É quando a ciência se equipara ao método e deixa de ser escravizada pela verdade que ocorre o seu progresso: "os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado"[344].

> Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade estava vazia, vazia de significado.[345]

Recuando alguns degraus ou a partir da *virada* no hipódromo, a ciência, que não mais reproduz a ruptura homem e mundo, mas toma consciência da sua inelutável inclusão na história do pensamento, adquire uma maior clareza tanto dos seus limites quanto das suas

---

[342] A única maneira para de alcançar a *definição* é no próprio fluxo: "Se considerarmos que toda ação de um homem, não apenas um livro, de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissoluvelmente ao que vai ocorrer, perceberemos a verdadeira *imortalidade*, que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe, como um inseto no âmbar" (H 208). Nessa linha, é curiosa a antítese no título do aforismo 49 de Aurora: "*O novo sentimento fundamental: nossa definitiva transitoriedade*".

[343] Isso tem a ver com a necessidade de manter certa gravidez, certa espera, como se depreende, por exemplo, dos seguintes aforismos: A 552, GC 307 e EH, Por que eu sou tão inteligente, 9.

[344] H 635.

[345] H 16.

capacidades. Diante dos erros anteriores, por exemplo, a "coisa em si" (sinônimo de essência verdadeira do mundo, em oposição à aparência), já não há ressentimento, nem riso soberbo ou covarde, mas uma "gargalhada homérica". Isso significa um primeiro ganho importante: o homem conseguiu se extrair, se desacorrentar dos erros passados sem afetar a despedida e sem danificar o valor que esses erros produziram, isto é, faz-lhes justiça[346]. Mas além disso, a partir daí, pode inclusive superar aquela pobreza de amor, aquela frieza característica do recuo cético, e desenvolver um novo tipo de amor, pode estender novamente os braços: "É preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz – de outro modo não é possível se tornar sábio"[347]. Despedindo-se desse modo leve e amoroso, o espírito vê-se livre das concepções enfáticas, "tanto da concepção do mundo que o invectiva como daquela que o glorifica"[348] e também do "pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza"[349], e alcança uma altura além do bem e do mal em que pode "pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas"[350]. E se o mundo não vale o tanto que se acreditava, mas também não vale menos, esta é uma virada (transvaloração) igualmente para o pessimismo que agora é sinal de fortalecimento, nova aurora e não ocaso; ele se torna completo porque se nega *com prazer* já desde uma vontade de gerar liberada – pessimismo como liberação para a criação e para o crescimento.[351]

> Justamente com isso nós encontramos o *pathos* que nos impele a procurar *novos valores*. Em suma: o mundo poderia valer muito mais do que acreditávamos, - temos de remontar à *ingenuidade dos nossos ideais* e reconhecer que, talvez, para lhes dar,

---

[346] AS 82: "*Uma afetação na despedida*. – Quem quer se afastar de um partido ou de uma religião, acha que é preciso refutá-los. Mas esse é um pensamento orgulhoso. É necessário apenas que ele veja claramente que laços o prenderam a esse partido ou religião até agora, e que não mais o prendam, que intenções o levaram para ali, e que agora o levem para outro lugar. Não foi por *estritas razões do conhecimento* que passamos para esse partido ou essa religião: também não devemos *afetar* isso, ao nos distanciarmos deles". Cf. também H 31 e AS 211.

[347] H 292.

[348] H 28.

[349] H 34.

[350] Ibid.

[351] NF 10[22] do outono de 1887: "*Entendimento de conjunto*. – De fato, cada grande crescimento traz consigo um imenso esfacelamento e perecer: o sofrer, os sintomas do sucumbir *pertencem* aos tempos de imensos adiantamentos; cada movimento frutífero e potente da humanidade *criou consigo*, ao mesmo tempo, um movimento niilista. Em certas circunstâncias, seria o sinalizar para um crescimento que corta e que é o mais essencial de todos, para a transição a novas condições de existência, o fato de vir ao mundo a mais extrema forma do pessimismo, o *niilismo* propriamente. *Isso eu compreendi*". Podemos conectar este fragmento à doutrina da vontade de poder através de GM II 12.

> em consciência, a suprema interpretação, não demos à nossa existência humana sequer um valor medianamente justo.[352]

3.1.3 Liberdade e responsabilidade – o *pathos* do espírito livre

Restituído o *pathos* de criação, o homem através do conhecimento readquire a liberdade e a força para a sua tarefa, a sua responsabilidade, é investido do sentido superador que perpassa a história e a vida e *pode* dever-querer comandar, prometer. Aqui reencontramos o tema da produção do espírito livre e de uma cultura superior que lhe seja correspondente. Porém, fica claro que o *pathos* que move essa tarefa já é o *pathos* do espírito livre.

A ciência não mais se desvia de uma meta, de objetivos e fins, pois eles estão libertos do utilitarismo conservador e imbuídos de um sentido mais longividente, porém não último, inseridos que estão na cadeia, na corrente de superação chamada vida. Essa noção deve ser difundida através do "culto da cultura", a vida compreendida como uma música cuja melodia só pode se desenrolar sobre o necessário baixo contínuo do que houve e há de pequeno, fraco, mau e terrível[353]. Posto que "o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós", é possível fazer a experiência do "ego transformado em devir", processo de autoconhecimento marcado pelo oniconhecimento[354], que abre a ousada perspectiva na qual "a autodeterminação e autoeducação dos espíritos mais livres e longividentes poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura"[355]. Isso tem a ver, por seu turno, com o entendimento da própria vida enquanto meio, instrumento de crescimento pessoal e geral, conforme indicado no aforismo 292 de *Humano*: "tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral". Daí também a possibilidade da prescrição de objetivos humano-ecumênicos, os quais, segundo o

---

[352] NF 6[25] do verão de 1886 – primavera de 1887.

[353] O 186.

[354] Nesse sentido, em H 245: "sua "onisciência" [a do homem] tem que velar com olho atento o destino da cultura".

[355] O 223. Aqui também poderíamos recordar dos dois prefácios escritos para *Humano,* em que Nietzsche acredita ser lícito generalizar e *enviar* sua experiência de vida e pensamento particular para todos, como caminho de cura, em que pese o contraponto de Zaratustra: "*o* caminho – não existe!" (ZA, Do espírito de gravidade).

aforismo 25 de *Humano*, deverão ser estabelecidos com base em "*um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido"[356].

O *pathos* para criar novos valores e, com eles, novos hábitos, já pode ser vislumbrado até no ensaio intitulado *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (Segunda Consideração Extemporânea), justamente porque Nietzsche se preocupa aí com a qualidade vital do vivente mediante sua força para novas criações, para "fazer história", no caso. No momento em que o escreve, Nietzsche está profundamente incomodado com o sistema de educação e formação tradicional-moderno, e exorta a sua geração a "educar a si mesma através dela, e, em verdade, a si mesma contra si mesma, em direção a um novo hábito e a uma nova natureza, para fora da antiga e primeira natureza e do antigo e primeiro hábito"[357]. Ao comentar sobre o tipo de história *crítico*, Nietzsche discorre um pouco mais sobre esta tarefa, e a noção da necessidade que, afinal de contas, é um aporte histórico, não está ausente:

> Pois porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos consideramos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado. O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar, como que um passado a posteriori, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém – sempre uma tentativa perigosa, porque é sempre muito difícil encontrar um limite na negação do que passou e porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras.[358]

Em *Além do bem e do mal*, são frequentes os termos *disciplina* e *cultivo* com relação à educação e restauração de um tipo com vontade forte justamente por meio das condições desfavoráveis da moral e da religião, pois o homem é "o animal não determinado" e ainda está "inesgotado para as grandes possibilidades".[359]

No aforismo 24 de *Humano*, Nietzsche fala da possibilidade do progresso em direção a uma cultura consciente: "os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente". É

---

[356] Cf. também O 179.

[357] CE II 10.

[358] CE II 3. Interessante também é a preocupação já então com o "limite da negação".

[359] Referimo-nos aqui principalmente aos aforismos 61, 62 e 203.

evidente que isso não significa um novo império da consciência, posto tudo o que observamos com relação à contingência do conhecimento[360]. Todavia, até então, o desenvolvimento da consciência não havia criticado radicalmente seus fins metafísicos em relação a um mundo em pleno devir, ou pelo menos esse senso, de matriz heraclítica, não conseguiu prevalecer diante do absurdo, do acaso do "maior número" (rebanho), isto é, da concepção irrefletida acerca de uma finalidade da existência, a rigor apenas sustentada por seu poder de conservação. Joga-se o jogo da necessidade da maneira mais inconsciente, identificando como vontade ou livre-arbítrio os lances do acaso mais adequados aos fins e à racionalidade[361]. Tampouco a autocrítica do conhecimento de Kant, embora decisiva, conseguiu desvencilhar o homem da sua necessidade metafísica – parou no *can't*.[362] Indo além disso, uma cultura consciente não só toma consciência da casualidade necessária da emergência da vida, mas se inclui totalmente neste jogo da necessidade, também quer brinca-lo: "...nada é assim tão importante! –, e justamente por isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com o céu e o inferno"[363]. As tarefas vinculadas ao progresso consciente não são mais sobrecarregadas de *importância* e *seriedade* (peso, finalidade...), passando a ser dispostas em jogo com leveza e flexibilidade. – A consciência do jogo simultânea à consciência em jogo. – Uma breve consignação em *Ecce Homo* parece apontar nesta direção: "Não conheço nenhuma outra maneira de se relacionar com grandes tarefas a não ser o jogo: ele é, como indício de grandeza, um pressuposto fundamental".[364] A cultura superior, portanto, deve reaver para a consciência aquele senso heraclítico que contempla a vida em devir como jogo de criação e não como eterna destruição ou desperdício: "o tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras, vigência da criança".[365]

---

[360] E também com relação ao tema da elevação da consciência (2.2).

[361] A 130.

[362] A brincadeira com o nome de Kant aparece em CI, Incursões de um Extemporâneo, 1. Significa que o mundo inteligível *não pode* ser compreendido essencialmente.

[363] A 501.

[364] EH, Por que eu sou tão inteligente, 10.

[365] Trata-se do fragmento 53 de Heráclito (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991).

3.1.4 Sentido histórico e consciência artística

Outra tarefa que Nietzsche destaca é a "seleção estética" dentre muitas concepções de mundo, tradições, culturas que podem ser vivenciadas e comparadas na época presente em prol de uma posteridade superior[366]. Esta seria a virtude de uma "cultura da comparação" rica em "sentido histórico" ou em "espírito histórico", contanto que ela não adoeça precisamente dessa abundância. A "doença histórica" é o grande tema da *Segunda Consideração Extemporânea*. A enxurrada do saber histórico ("a memória abre todas as suas portas") conduz à um culto desordenado do conhecimento não associado à cultura, mas à barbárie. Forma-se o *filisteu da cultura*: "o tagarela precoce e sabichão que não para de falar sobre o Estado, a igreja e a arte, o *sensorium* para uma miríade de estímulos, o estômago insaciável que, porém, não sabe o que é uma fome e uma sede honestas"[367]. Esse excesso sem a *necessidade* instaura uma disparidade entre interior e exterior, a perda da "unidade de estilo"[368], também ilustrativas da divisão e decadência do homem. É neste escrito que surge o conceito de *força plástica* como a capacidade que o indivíduo ou o povo têm de manter aquela unidade em prol da intensificação de sua vida, servindo-se da história e do passado como de um alimento; a capacidade de digerir esse alimento como meio de crescimento. Mas saturada, a história deixa de servir à vida e a vida passa a servir à história. Como? Para lidar com a superabundância, adquire-se o hábito do *disfarce*, da constante troca de roupas tiradas do guarda-roupa da história: "ninguém mais ousa aparecer como é, mas se mascara como um homem culto, como erudito, como poeta, como político"[369]. O resultado disso é o enfraquecimento da personalidade, a perda dos instintos próprios, o surgimento do *ator* capaz de desempenhar muitos papéis, mas que geralmente não escolhe o seu papel. Sem dúvida, este quadro já antecipa a figura do rebanho:

---

[366] H 23: "Agora uma intensificação do sentimento estético escolherá definitivamente entre as tantas formas que se oferecem à comparação... Hoje ocorre igualmente uma seleção nas formas e hábitos da moralidade superior..."

[367] CE II 10.

[368] CE II 4.

[369] CE II 5.

> ...a época atual não é uma época de personalidades prontas e amadurecidas, de personalidades harmônicas, mas a época do trabalho conjunto mais útil possível. E isto não significa mais do que o seguinte: os homens devem ser ajustados aos propósitos da época, para ajudarem o mais cedo possível; eles devem trabalhar na fábrica das utilidades genéricas antes de estarem maduros, sim, e com isso, não amadurecerão – pois isto seria um luxo que retiraria do "mercado de trabalho" uma quantidade enorme de forças.[370]

No aforismo 224 de *Além do Bem e do Mal*, o sentido histórico é caracterizado como a capacidade tipicamente moderna de "perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o "instinto divinatório" para as relações entre essas valorações...", na prática, "trânsito secreto para toda parte... sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo". Por um lado, isso é o que permite a "cultura da comparação", mas por outro Nietzsche tem dúvidas sobre o critério que possa orientar a comparação, se se tem gosto e língua para tudo. O grande mal identificado na doença histórica é a perda da medida, que se vai embora com a unidade de estilo; em termos da *Segunda Extemporânea*, perde-se o *horizonte*. As virtudes do sentido histórico parecem então ser contrárias ao "bom gosto", ou ao gosto nobre autossuficiente, completo e limitado, elas pertencem a um gosto plebeu que sente a comichão do infinito, do imensurado. O plebeísmo também é identificado no fenômeno do ator, que medra nas classes mais humildes instadas à constante adaptação ou em estratos mais favorecidos como entre os judeus[371], e mais geralmente em todo o europeu moderno enquanto mestiço, "que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios"[372]. Se com tudo isso, o sentido histórico ainda deve ser útil para a vida a partir de uma força plástica que saiba se fortalecer com ele no presente e visando o futuro da cultura, embora não mais a partir da suspensão metafísica do histórico como propõe a *Segunda Extemporânea*, faz-se necessária a transvaloração deste gosto plebeu e deste fenômeno artístico, isto é, não se pode preteri-los, mas somente superá-los. Podemos interpretar nessa linha duas indicações: que "talvez nossa grande virtude do sentido histórico esteja necessariamente em oposição ao *bom* gosto"[373]; e que "*nós todos já não somos material para uma sociedade*"[374]. A primeira se

---

[370] CE II 7.

[371] GC 361.

[372] BM 200.

[373] BM 224.

[374] GC 356.

inclina para uma admissão e não podemos esquecer o itálico marcando a palavra "bom" – não deveria esse valor ser igualmente transvalorado? A segunda, uma constatação mais firme no contexto de uma época em que aflora *toda espécie* de atores, deixa tudo em aberto quanto aos rumos da sociedade. Não poderia neste espaço aberto pelo gosto plebeu e pelo ator como tipo ambíguo se inserir o ideal de um espírito-paródia involuntária da vida, "que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino"[375], afinal, um novo gosto de *artista*?

> O mestiço europeu – um plebeu razoavelmente feio, afinal de contas – precisa absolutamente de um traje de fantasia: ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias. Sem dúvida percebe que nenhuma delas lhe cai muito bem – está sempre mudando-as. Considerem-se, no século XIX, as súbitas predileções e mudanças das mascaradas de estilo; e também os momentos de desespero porque "nada assenta". – Inútil apresentar-se como romântico, ou clássico, cristão, florentino, barroco ou "nacional", *in moribus et artibus* [nos costumes e nas artes]: "não cai"! Mas o "espírito", em especial o "espírito histórico", divisa também uma vantagem nesse desespero: repetidamente, um novo pedaço do passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado, sobretudo *estudado* – somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] "fantasias", quero dizer morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões, preparada, como nenhuma época anterior, para o Carnaval de grande estilo, para a mais espiritural gargalhada e exuberância momesca, para a altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo. Talvez descubramos precisamente aqui o domínio da nossa invenção, esse domínio em que também nós ainda podemos ser originais, como parodistas da história universal e bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro!

Do mesmo modo que a época moderna é propícia para o agravamento da doença histórica e o enfraquecimento da personalidade, com a produção em larga escala de tipos fracos, fragmentados, atores cuja versatilidade tem mais histeria do que estilo, essa mesma época proporciona o cultivo de um outro tipo[376] que experimenta, estuda e verdadeiramente seleciona as "fantasias históricas" a partir de um estilo nascido justamente do sentido histórico, no qual, radicalmente incluso, não se desvia de sua tarefa porvir, certamente encarada de maneira bem mais leve e jocosa, assim como se encaram aquelas fantasias e o passado. Já não se trata de ser esmagado pelo sentido histórico, mas, com efeito, de dominá-lo, tornar-se senhor, de colocar o passado à serviço da vida, de uma nova vida e nova medida. Nessa condição aberta pelo total acolhimento da tese da necessidade é possível situar a

[375] GC 382.

[376] O aforismo 200 de *Além do Bem e do Mal*, pontualmente citado acima, faz exatamente essa análise ambígua das circunstâncias fracas de mestiçagem, herança múltipla, das quais pode surgir o tipo fraco que deseja "que um dia tenha fim a guerra que ele é", ou um tipo forte, predestinado à vitória, para o qual a guerra é um estímulo mais: "os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas".

mensagem redentora de Zaratustra, em dois importantes aspectos: o tipo forte, nobre, o espírito livre, compõe e transforma em um aquilo que era pedaço, enigma e cruel acaso – o homem se torna poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso; e só assim, ao mesmo tempo, ele está reabilitado para frente, pode semear futuro, criar. Este tipo também é o artista: redimido, criador e ridente. Ele parece se desprender do mero ator, seu tipo preparatório, conforme Nietzsche dá a entender no seguinte trecho:

> A falsidade com boa consciência; o prazer na dissimulação irrompendo como poder, jogando para o lado, submergindo, às vezes extinguindo o chamado "caráter"; o íntimo anseio de papel e máscara, de aparência; um excesso de capacidades de adaptação de todo tipo, que já não se satisfazem no serviço da estreita utilidade imediata: tudo isso talvez não seja apenas o ator... até que essa faculdade, armazenada de geração em geração, torna-se em fim dominadora, insensata, indômita, aprende a comandar, enquanto instinto, outros instintos, e produz o "artista" (primeiramente o bobo, o contador de lorotas, o tolo, o palhaço, e também o criado clássico, Gil Blas: pois nesses tipos temos a pré-história do artista e até do "gênio", com frequência).[377]

O artista, forjado em meio a época do maior sentido histórico, é um tipo educado no conhecimento da necessidade, mas para o qual esse conhecimento se transforma de peso em "grande liberador", justamente porque libera um excesso de vida, ou a vida como excesso, abundância (de erros, aparências, máscaras, papéis), e não falta ou fome. Aquele preceito, "conhecimento e nada mais", deixa sua severidade, frieza e desconfiança, passando a ser motivo de riso, de alegria[378]. Ao invés de um gosto duvidoso, Nietzsche acredita que os

[377] GC 356. Compartilhamos aqui a leitura positiva de Gianni Vattimo quanto a esse aforismo juntamente com GC 361 (VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara*. Trad. Silvana Cobuci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. pp. 100; 186-188). O amadurecimento do artista a partir do ator representa para a tese deste filósofo o advento da "libertação do simbólico" ou da assunção da "máscara boa" pelo novo homem do pensamento genealógico, significando a libertação do pensamento tradicional aprisionado na *ratio* socrática. Apenas discordamos que esse novo homem não seja associado ao espírito livre, tipo que Vattimo considera tão somente intermediário no processo de libertação, por seu caráter excepcional, não predominante. Vattimo interpreta essa condição como precária porque ela não romperia efetivamente a hegemonia da ratio e por vezes poderia reforça-la (Ibid, 192; 208). Perguntamo-nos se a plena realização do espírito livre requer um quadro hegemônico qualquer, diante do postulado neste trabalho sobre uma liberdade essencialmente deveniente, tensa, a cada vez conquistada pelo espírito livre; ou ao menos seria necessário precisar que tipo de hegemonia seria esta – talvez uma parecida com o exemplo da época trágica grega, uma "oligarquia do espírito" (H 261)? Voltando à concepção afirmativa do artista em Vattimo, à luz daqueles aforismos da *Gaia Ciência*: "A liberdade do simbólico é exemplificada, portanto, antes de tudo na condição do artista, na sua essência profunda de comediante. Nessa atitude estão unidas uma total disponibilidade para a aparência e uma extrema atenção alegre ao "real", entendido como aquele mundo que se formou da mistura dos erros e dos devaneios da humanidade do passado. A atenção ao real não contrasta com a boa vontade de aparência na medida em que a aparência já não é sentida ou vista como oposta a uma "verdade" que serve terroristicamente de medida, padrão, garantia e ameaça ao mesmo tempo" (Ibid., 188).

[378] GC 324: "*In media vita* [No meio da vida]. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por

artistas desenvolveram um gosto bem mais refinado, "mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes"[379]. E se esse gosto parecia contrariar o *bom* gosto nobre, é preciso constatar que ele reinventa a nobreza "precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade"[380]. Porque nobreza agora, a partir da apropriação virtuosa do sentido histórico – e com ele, da necessidade do erro –, significa a capacidade de extensão da responsabilidade, tanto para frente, quanto para trás, o que é a própria redenção e reconquista da liberdade da vontade no ensinamento de Zaratustra: "Mas assim eu quis! Assim quererei"[381]. Portanto, o artista é "o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia" capaz de suportar e de elevar; nele se forma, "elo a elo, a cadeia de um futuro sentimento bastante poderoso", que Nietzsche chama de "futura humanidade"[382]. Somente o artista, cuja nobreza é cheia de jovialidade, é capaz de sentimentos como esse, de *instantes imensos* e *belos instantes*.

3.2 **Arte e Crença**

Ao percorrermos o caminho do conhecimento através dos meandros da ciência filosófica ou da filosofia histórica nietzschiana, verificamos que seu valor não reside no encontro de uma verdade mais fundamental, senão que, ao final, o conceito de verdade se quebra no devir, em meio ao qual ele não tem maior destaque que o erro. A tese da

---

exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. "*A vida como meio de conhecimento*" – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?"

[379] GC, Prefácio, 4.

[380] BM 212. Neste aforismo Nietzsche fala de uma "nova grandeza" que se confunde com o conceito de nobreza.

[381] ZA, Das velhas e novas tábuas, 3.

[382] Estas últimas citações são extraídas do aforismo 337 de *Gaia Ciência*, em que Nietzsche faz uma interpretação afirmativa do sentido histórico, na direção dessa nova aristocracia e desse novo sentimento de unidade chamado humanidade, o qual não escondemos a intenção de vincular à doutrina do eterno retorno, encontrada em algumas passagens consagradas e noutras marginais em torno do *instante*, conforme veremos adiante.

necessidade não apenas realça a derivação do erro, como inclui genealogicamente a existência no erro, refutando assim o pensamento metafísico, a concepção que separa homem e mundo e que, por conseguinte, divide o próprio homem. Não obstante, essa tese permanece pessimista e estéril se não se faz a transvaloração do erro (e da verdade) em liberdade de criação. A percepção de que um sentido finalístico e derradeiro simplesmente não resiste provoca toda sorte de doenças, enfermidades, paralisias, cansaços, fatalismos que ameaçam e contaminam a vida bem lograda.

Portanto, a tese da necessidade é um divisor de águas: pode-se negar a metafísica e continuar gravitando ao seu redor, negativamente; ou, a partir dessa negação, seguir rumo à afirmação da vida em toda sua contradição e problema. A virtude intelectual da veracidade, à serviço da consciência, deixa de ser uma arma essencialmente destrutiva e passa a compreender o sentido superador e múltiplo da existência, substituindo os sentimentos de desgosto e vergonha pelos de amor, alegria e pertencimento, mas somente porque é nesse elo ou cadeia que a consciência aprende que também pode e deve criar, somente pertencendo a essa dinâmica tem direito a seu *pathos* eminentemente artístico. Nas palavras de Lebrun, a inclusão da vida na "necessidade da mentira" ou necessidade de arte traduz a vontade de poder em vontade de arte (*wille zur kunst*)[383].

Tudo isso conduz à uma *gaia ciência*: a ciência com autoconsciência da comédia e do lúdico jogo da existência, agradecida o bastante por estar incluída no jogo e assim disposta a jogar e criar.

3.2.1 A filosofia nietzschiana enquanto redenção artística da vida

O aforismo intitulado "*Viva a física*!" pode ser lido como um marco do estágio de desenvolvimento da consciência intelectual em que ela se entende também consciência artística. Aí é preconizado todo o rigor científico, através da retidão ou veracidade, para a compreensão "de tudo que é normativo e necessário no mundo", o que Nietzsche resume como tarefa da física. Evidentemente essa tarefa não tem pretensão de esgotamento, de descobrir uma nova incondicionalidade, mas exercita toda a reserva científica com o objetivo de refinamento daquela consciência: "*limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valorações...".

[383] LEBRUN, 2006, p. 374-378.

Um estágio refinado alcançado é a própria tese da necessidade, o erro se mostrando como normativo e necessário. Mas *quem* toma consciência dessa condição a serviço da vida e não de uma excogitação moral, nela redescobre a capacidade para criar, o que, no nível do humano, é seu si mesmo, sua própria tarefa como si mesmo; seu *inteiro* presente e futuro, visto que a avaliação moral tradicional prende ao passado e a valores alheios. Portanto, o próprio conhecimento se depara com sua *vis creativa* que redime e libera, premindo a "*criar novas tábuas de valores*".

Esse caminho de criação é afirmado por meio da tradução em vontade do lendário verso de Píndaro: "*queremos nos tornar aqueles que somos*". A frase original pertencia ao conjunto de máximas éticas gregas que preveniam o homem da *hybris*, da desmedida, do alçar-se a uma condição diversa da sua, a condição dos deuses. "Torna-te o que tu és", enquanto ode a um vencedor dos jogos olímpicos é uma recondução à humanidade e Nietzsche se serve dessa recondução do homem a sua inteireza para livrá-lo da hipérbole metafísica. "O que se é" é singular, único, deve ter sua lei e felicidade particulares, um ideal próprio, "pois ele não poderia jamais ser o de um outro, e muito menos o de todos". "Querer tornar-se o que se é" é uma fórmula de emancipação da forma tradicional, moral, metafísica, dividida, pela qual se apreende ser alguém, uma cifra no rebanho, mas não um indivíduo. Ela se assemelha àquela outra fórmula certa vez expressa: "paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas próximas"[384]. Em suma, "torne-se aquilo que você é" eclode como questão da consciência através da cuidadosa inquirição científica e se desdobra em questão de consciência artística, porque se vê em meio à tarefa de acessar, criar, liberar seu si mesmo. Mas esse caráter criativo que Nietzsche reclama ao individual não para por aí, porque aquele que cria, segundo Zaratustra, cria novas tábuas de valores, "cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro"; afinal, já não existe separação entre homem e mundo, e seria indecoroso reduzir o programa de libertação nietzschiano a um mero solipsismo. Não, além do resgate de quem se é e por meio dele, há de existir o tempo para uma nova comunhão, para a vigência daquela outra fórmula: "Paz na Terra e boa vontade aos homens uns com os outros!"[385]. O caminho do conhecimento ao ponto da tese da necessidade recobra a vontade e abre a perspectiva de criação de futuro, a mesma perspectiva de criação com a qual somos relançados a tudo que foi para redimi-lo artisticamente e ficarmos de bem conosco mesmos e com a vida.

[384] AS 350.

[385] AS 350.

Se nos é autorizado traçar um fio condutor do pensamento nietzschiano, não obstante suas próprias autocríticas, podemos dizer que ele consiste na redenção (libertação) artística da vida, do *Nascimento da Tragédia* a *Ecce Homo*. "*Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valoração da vida, puramente artística, anticristã", escreve Nietzsche no prefácio tardio ao seu primeiro livro, o qual teria entre seus temas centrais, o *problema da ciência* sob a ótica da arte, "pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência". Tratava-se já de um exercício de perspectiva. A ciência enquanto ilusão metafísica da mesma textura apolínea que o sonho tem o poder de conferir à existência um sentido, uma "vontade de vida" que se dá no conhecimento, no desvelamento, no otimismo lógico, e enquanto perdura *este* sonho, a vida é salva e redimida nele, porque essa ilusão afasta momentaneamente o "conhecimento trágico" ou pessimista da vida contido no mito trágico. Por isso, no *Nascimento da Tragédia*, a suposta vontade de vida animada pelo sonho da ciência tem um prazo de validade ou limite situado justamente no conhecimento trágico, a partir do que, ou essa ilusão se transmuta na ilusão artística que já não pode esquivar-se do elemento dionisíaco, atingindo então o mito trágico, ou degenera em vontade de morte (de verdade), conforme vimos anteriormente.

O conhecimento trágico do *Nascimento da Tragédia* mistura a intuição metafísica herdada de Kant e Schopenhauer acerca da inacessibilidade última do ser ou da Vontade com a radical afirmação da forma com que esse ser se dá em devir e aparência na existência e é essa afirmação e recepção incondicional da vida como ela é que desde já se contrapõe ao pessimismo ou resignação presentes naqueles aportes metafísicos – disparidade que posteriormente Nietzsche fez questão de execrar. Era algo como uma dupla afirmação que rapidamente lhe pareceu supérflua: afirmava-se a efemeridade e aparência constituintes da vida, mas também se mantinha um trasmundo pretensamente verdadeiro e essencial que as deveria garantir, fundamentar, como um artista garante sua obra ou um autor a sua ficção.

A partir de *Humano,* Nietzsche abandona esse trasmundo e passa a brincar cada vez mais com aquilo que se dá como aparência, erro, arte, seguro de que isso mesmo é a vida; se perdura um conhecimento ou mesmo um mito trágico ele então se configura totalmente como necessidade do erro ou necessidade de arte[386]. Nessa perspectiva, moral, religião, ciência, são tipos de arte, criações, máscaras, sonhos.

[386] "Certo, em *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche assegura ainda que 'a Arte deve, sobretudo, embelezar a vida", que ela deve "dissimular e reinterpretar (*umdeuten*) toda feiura'. O importante, todavia, como mostra a

O grande perigo da arte da ciência, entretanto, é sua presunção de autossuficiência e seu projeto de sondagem total do que seja a realidade, o que significa desconhecer a sua gênese vital, isto é, artística, e abandonar o mito trágico. Assim o Ocidente ingressa na cultura teórica faminta por conhecimento e a tragédia morre com a representação da realidade sem mito em Eurípedes. De todo modo, a partir da figura do "Sócrates musicante" ou da alusão à ironia socrática feita na *Tentativa de Autocrítica*, Nietzsche alicerça sua tese de um renascimento da cultura trágica precisamente através do desenvolvimento da ciência até sua transmutação em arte: "...ela mesma compeliu sempre à recriação da *arte*...". O cerne dessa transformação é o que parece se manter ao longo de sua obra como a própria libertação artística da vida. No *Nascimento da Tragédia*, o homem artístico (embora ainda metafísico) é a continuação do homem científico.

Em *Humano*, a relação é invertida, o homem científico é a continuação do homem artístico[387]. Isto porque, neste escrito, Nietzsche pretende, por meio da ciência, se desvencilhar da necessidade metafísica encontrada nas criações artísticas e religiosas, embora também esteja atento para a "cauda de cometa" metafísica naquilo que se apresenta como ciência. O escrutínio racional e lógico nunca pode pretender romper totalmente a relação ilógica fundamental da qual surge, ou seja, seu caráter igualmente artístico, mas apenas depurar as valorações metafísicas que impedem o conhecimento da necessidade e da inocência do devir, substituindo-as por tábuas de valores mais correspondentes à vida efetiva; e também, ao menos por instantes, elevar acima de todo evento, promover a autoconsciência da vida como fenômeno estético. Portanto, se a ciência é privilegiada neste momento, ela é a todo tempo advertida quanto ao perigo da convicção, a sua forma particular de finalismo, conservação, exigência de fundamento, fraqueza. Ao invés disso, o aforismo 256 de *Humano* tem por título "*A ciência exercita a capacidade, não o saber*", afastando-a definitivamente da convicção da verdade e destacando o rigor, a abstenção, o método e a limitação com que se acumula valiosa energia "em vista de tudo o que se fará depois" da ciência. Esse "depois da

---

sequencia desse texto, é que essa 'dissimulação e reinterpretação' não é mais uma tarefa que apenas alguns homens escolheriam, mas uma práxis da qual nenhum vivente pode escapar. A arte dos artistas não deve marcar a universalidade da *Wille zur kunst*. O artista, no sentido próprio, é aquele que se desfaz de uma superabundância das virtudes "artísticas" (no sentido amplo) – o que, no entanto, não impede que 'aquilo que se chama a Arte em sentido próprio, a arte das *obras*, não passe de um apêndice'. Nietzsche não fala ainda de *Wille zur kunst*. Mas a ideia já é nítida: o importante é a vontade de ilusão que caracteriza a vida, e não 'a arte das obras de arte', que não é senão uma forma de expressão daquela" (LEBRUN, 2006, p.375). Esse trecho ressoa por toda esta seção da dissertação.

[387] H 222.

ciência" faz suspeitar se aquela inversão que coloca o homem artístico antes do científico não é apenas aparente.

Não obstante, Nietzsche tem em foco a degeneração das criações artísticas e religiosas. A religiosidade cristã é associada à interpretação primitiva e fantasiosa da realidade e do sofrimento que lhe é inerente, insistindo na crença em um mundo verdadeiro à parte. O sonho deixa de representar uma força artística natural para sediar a origem da metafísica e de concepções antigas da humanidade, como a separação corpo e alma[388]. A arte é diagnosticada como um setor produtivo que acompanha e se alimenta da decadência cultural da sociedade, reduzindo-se à fábrica de obras de arte destinadas à distração e ao entorpecimento geral de uma massa extenuada e alienada pelo ritmo do trabalho, ora se servindo das ideias metafísicas e miraculosas – como camareira de uma religião, ora levianamente do realismo que se diz oposto àquelas ideias, mas é cego para a sua própria embriaguez metafísica: a crença no *saber* acerca da realidade. O ataque à arte setorizada e apequenada, a arte das obras de arte, é uma constante na bibliografia nietzschiana.

> *A arte na época do trabalho*. – Nós temos a consciência de uma época laboriosa: isso não nos permite dedicar à arte as melhores horas e manhãs, ainda que essa arte seja a maior e mais digna. Para nós ela faz parte do ócio, da recreação: damos-lhe o *resto* de nosso tempo, de nossas forças. – Este é o fato mais geral que alterou a posição da arte diante da vida: ao fazer *grandes* exigências de tempo e energia aos seus receptores, ela tem *contra* si a consciência dos laboriosos e capazes, é dirigida aos indolentes e sem consciência, que, no entanto, em conformidade com sua natureza, não têm ligação justamente com a *grande* arte e veem as exigências desta como pretensões. Então ela bem poderia acabar, pois faltam-lhe o ar e o espaço; ou – tentar, numa espécie de aviltamento e travestimento, aclimatar-se a esse outro ar (suportá-lo, pelo menos) que é o elemento natural apenas para a arte *pequena*, para a arte do descanso, da divertida recreação. É o que agora sucede em toda parte: também os artistas da grande arte prometem repouso e distração, também eles se dirigem ao homem cansado, também eles lhe solicitam as noites dos seus dias de trabalho – de modo igual aos artistas do entretenimento, que se satisfazem em obter uma vitória sobre o cenho franzido e os olhos fundos. Qual é, então, o artifício dos seus colegas maiores? Esses têm na sua bagagem os mais poderosos meios de excitação, que sobressaltariam até um semimorto; têm estupefações, embriaguezes, convulsões, paroxismos de lágrimas: com eles, subjugam o homem fatigado e o lançam numa vivacidade insone, num extático e atônito ausentar-se de si. Deveríamos irritar-nos com a grande arte tal como ela agora existe, como ópera, música e tragédia, devido ao caráter perigoso de seus meios – como sendo uma astuciosa pecadora? Certamente não: ela mesma preferiria mil vezes habitar o puro elemento da quietude matinal e dirigir-se às expectantes, frescas e vigorosas almas dos ouvintes e espectadores matutinos. Nós lhe somos gratos por escolher viver assim, em vez de ir embora: mas confessemos à nós mesmos, por outro lado, que nossa grande arte será inútil num tempo que reintroduza na vida momentos de festa e alegria plenos e livres.[389]

[388] H 5, 12, 13.

[389] AS 170.

Mesmo traçando um panorama desolador da arte moderna como "arte pequena", é possível perceber que Nietzsche resguarda uma consideração mais digna da arte, a chamada "grande arte". Em outro aforismo ele distingue a *necessidade artística de segunda ordem* da *necessidade artística de alto estilo*[390]. A primeira demanda apenas um refugo de arte no fim da jornada de trabalho, quando o cansaço e o tédio noturnos requerem apenas o alívio, a fuga de si através de obras de arte de impacto, similar ao prazer fugaz dos escravos nas Saturnais. "Esse dia me deu mais uma vez sentimentos fortes e elevados, e, se à noite eu pudesse ter música e arte, sei bem qual música e arte eu *não* gostaria de ter, isto é, aquela que pretende embriagar seus ouvintes e *empurrá-los* para um instante de sentimentos fortes e elevados"[391] – eles são empurrados porque não são capazes desses sentimentos por si mesmos. A segunda faz grandes exigências de tempo e energia, consagra a vida toda, arte que respira o ar abundante da manhã, mas já não dispõem de artistas à altura de sua produção e fruição. Essa metáfora entre manhã e noite representa o que Nietzsche chamou de alteração da posição da arte diante da vida. Ao final do aforismo, quando parece se anunciar um "crepúsculo da arte", devemos entender precisamente a retomada de uma posição preponderante da arte na vida, tornando-se novamente "matinal" e pujante, a própria vida transformada em arte pela arte, passando de uma época laboriosa e exausta a uma época de festas e alegria, de vida como grande arte.[392]

A possibilidade da grande arte também está contemplada em *Humano*, ainda que predominem no livro o tom de crítica à arte pequena subjugada pela metafísica e a predileção ao pendor científico – não esquecendo as nuances e ressalvas já comentadas acerca da ciência. É a arte e não a religião que Nietzsche elege como uma ponte mais adequada para se passar da filosofia metafísica a uma ciência filosófica realmente libertadora, pois a arte não se apega tanto àquelas concepções metafísicas quanto a religião[393]. Em verdade, isso decorre da típica

---

[390] O 169.

[391] GC 86.

[392] GC 89: "*Agora e outrora*. – Que importa toda a arte de nossas obras de arte, se chegamos a perder a arte superior que é a arte das festas? Antigamente as obras de arte eram expostas na grande avenida de festas da humanidade, para lembrança e comemoração de momentos felizes e elevados. Agora se pretende, com as obras de arte, atrair os miseravelmente exaustos e enfermos para fora da longa via dolorosa da humanidade, para um instantezinho de prazer; um pouco de embriaguez e de loucura lhes é oferecido".

[393] H 27. É também oportuno lembrar o aforismo H 125, intitulado "Irreligiosidade dos artistas".

veleidade do artista[394], uma espécie de fraqueza de caráter e falta de independência ("os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos"[395]), que, entretanto, permite a abertura para as novas avaliações oferecidas pela ciência[396]. Não só no capítulo quarto de *Humano*, "Da alma dos artistas e escritores", mas, sobretudo nele, encontramos um Nietzsche empenhado em depurar a arte dos preconceitos e superstições metafísicas, destacando o trabalho de seleção em detrimento da crença na inspiração (desmistificando o *gênio*, como vimos); a genuína criação a partir de si mesmo que dignifica até o vazio, diferente do talento produtivo que sempre se socorre nos cânones e faz alguma coisa; a valorização da incompletude em relação à ilusão da perfeição, etc.

Porém, mais relevante que tudo isso, é a identificação da lição específica da arte como afirmação da vida (o que implica uma noção integradora da existência e não separadora), lição que deve ser incorporada também pela ciência.

> Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: "Seja como for, é boa a vida". Esta lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento.

A lição da arte como grande afirmadora da vida era já o âmago de toda a interpretação nietzschiana do fenômeno trágico entre os gregos pré-socráticos, assim como a grande contradição de seu primeiro livro, que também afirmava um além da vida.

Estabelecido com Péricles e Tucídides que o *anseio de beleza* entre os gregos se devia a uma grande sensibilidade para a dor e o sofrimento (simbolizada na sabedoria de Sileno ou nas titanomaquias), Nietzsche se perguntou de onde viria o anseio contraposto, o *anseio do feio*, a boa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, o terrível, o aniquilador e fatídico na existência, em suma, de onde viria a tragédia e o prazer na sua fruição[397]. Sua resposta foi que a tragédia, a partir da junção do mundo olímpico-apolíneo de Homero com a lírica dionisíaca de Arquíloco, significava uma experiência estética de profunda identificação com o princípio artístico do mundo, o prazer do homem enquanto individuação elevado ao

[394] GM III 4.

[395] GM III 5.

[396] Foi o que sinalizamos na parte final do capítulo anterior.

[397] NT, Tentativa de Autocrítica, 4.

arquiprazer da Vontade como pletora de formas e contraposições responsável pela eterna dinâmica de criação e aniquilação. O desarmônico, o feio e o patético só poderiam suscitar prazer estético por meio da compreensão metafísica segundo a qual eles formam um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria[398].

A tragédia enquanto drama apolíneo, produção artística, é um jogo que promove a afirmação da vida enquanto individuação, mas na medida em que traduz uma *sabedoria dionisíaca* mítica, também promove a afirmação da vida enquanto dissolução ou a autonegação da configuração apolínea, negação que, contida naquele arquiprazer, não fica sem o consolo metafísico composto dos sentimentos de unidade e eternidade da vida, mesmo que sejam unidade e eternidade continuamente cambiantes. A tragédia se torna então a via de justificação da existência e do mundo como fenômeno estético, justificação que significa afirmação da vida, prazer com a vida em todas as suas instâncias, na medida da compreensão de um princípio subjacente de eterna criação e destruição. Esta compreensão, por sua vez, não se dá enquanto mera intelecção ou entendimento dessa dinâmica, mas pela intuição metafísica que promove uma identificação com tal princípio ativo. É o que Nietzsche chamou de "atividade estética do ouvinte" em oposição às explicações consagradas do efeito trágico, por exemplo, a de Aristóteles (a catarse) ou as interpretações modernas quase sempre morais que o precederam no classicismo germânico, situando-as numa "esfera extra-estética".

A intuição metafísica significava ver um domínio anterior ou traseiro à existência por uma série de analogias com o fenômeno fisiológico-artístico do sonho: no sonho, cada ser humano é um artista consumado – daí se pode analogamente estimar a natureza artista; o sonho, por mais real que seja, sempre deixa uma sensação de aparência – daí se estima que as produções da natureza também sejam aparências, a *nossa* realidade empírica (legado de Schopenhauer); finalmente, mesmo deixando a sensação de aparência, o sonho predispõe para a vida, ele seduz "a querer continuar sonhando" – daí se conclui o prazer e a necessidade da arte e "a suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente e uni-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa"[399].

Mas ao reconhecer uma força artística dionisíaca, pela analogia com a embriaguez e com a música, através da qual é possível a confusão, a verdadeira "consubstanciação" com esse uno-primordial artista, de modo que a criatura se sinta uma só com tal criador, se sinta

[398] NT 24.

[399] NT 4.

obra de arte viva e autopoiética – daí a insistência na "atividade estética" –, Nietzsche deixa aberta a janela por onde, só depois, sairá de sua câmara metafísica.

> Mas na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um *medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência. Pois, acima de tudo, para nossa degradação e exaltação, uma coisa nos deve ficar clara, a de que toda a comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores desse mundo da arte: mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente –, enquanto, sem dúvida, a nossa consciência a respeito dessa nossa significação mal se distingue da consciência que têm, quanto à batalha representada, os guerreiros pintados em uma tela. Portanto, todo o nosso saber artístico é no fundo inteiramente ilusório, porque nós, como sabedores, não formamos uma só e idêntica coisa com aquele ser que, na qualidade de único criador e espectador dessa comédia da arte, prepara para si mesmo um eterno desfrute. Somente na medida em que o gênio, no ato da procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo, é que ele sabe algo a respeito da perene essência da arte; pois naquele estado assemelha-se, miraculosamente, à estranha imagem do conto de fadas, que é capaz de revirar os olhos e contemplar-se a si mesma; agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador.

Neste trecho, a arte aparece como condição de união com o artista primordial do mundo e, consequentemente, de uma espécie de autoconsciência artística, nas entrelinhas da qual parece já estar presente a tese da irresponsabilidade e da necessidade[400]. Ademais, ela é um dos pontos que Nietzsche segue compartilhando com a filosofia de Schopenhauer, apesar da ruptura, a partir de *Humano*, com a chamada "liberdade inteligível" que persiste no *Nascimento da Tragédia* como "Uno-primordial", "Vontade", "Criador", etc. A libertação da individuação anunciada significa, num primeiro nível, que a individuação ou simplesmente o homem não é mais a finalidade última da existência, moral ou racionalmente, ele não cria mais do que é criado e, em verdade, só cria porque é criado, porque é obra de arte, porque depende de uma necessidade de arte ulterior que o condiciona e o ultrapassa. Aí Nietzsche já antecipa os efeitos de "degradação" (por exemplo, a resignação schopenhaueriana) dessa inclusão na necessidade, ao mesmo tempo que valoriza os efeitos de "exaltação" e "suprema dignidade" precisamente porque se trata da inclusão no fenômeno estético eterno da vida. Por mais que essa libertação ou inclusão não se façam completas em razão da manutenção da dicotomia entre um mundo verdadeiro e um aparente, a arte assume um papel extremamente

[400] "A *negação da responsabilidade* – que Nietzsche empreendera, ainda que sob formas diferenciadas, desde *O Nascimento da Tragédia* – constitui portanto o pivô, o centro nevrálgico da última e mais radical versão de seu programa filosófico." (GIACOIA JUNIOR, 2012, p.239).

ambíguo, seja como ponte entre esses mundos, seja como verdadeira fusão dos mesmos; ambiguidade transmitida ao artista, ora *medium*, ora "uma só e idêntica coisa com aquele ser" criador e espectador. Outrossim, Nietzsche destaca uma oposição entre saber (arte apolínea arrancada do solo dionisíaco) e vida (arte que combina o apolíneo e o dionisíaco), entre sabedores e artistas, mas depois fala de um saber brotado da própria arte na forma de autoconsciência da comédia que se cria e se é. Isso também corresponde à "atividade estética" por meio da qual o ouvinte estético é levado a uma espécie de "onisciência", a própria sabedoria dionisíaca, o cerne da experiência trágica: contempla-se o mundo apolíneo da beleza com um prazer que o transcende, o nega, a partir da sabedoria do jogo estético da vida. Por isso Nietzsche afirma que "segundo a exclusiva categoria da aparência e da beleza, não é possível derivar de maneira alguma, honestamente, o trágico"[401] e que o *Nascimento da Tragédia* teria sido sua primeira transvaloração[402].

De fato, o trágico é transvalorado ao ser retirado de uma concepção que contrapõe homem e mundo, necessidade e liberdade, concepção em que é levado a transfigurar a existência do ponto de vista moral ou racional para salvaguardar, na prática, a liberdade do homem e a dignidade dos seus investimentos, enquanto a vida não é afirmada em sua totalidade. Com Nietzsche, já no seu primeiro livro, há o ensaio ou o prenúncio de uma concepção integradora da liberdade na necessidade em que o trágico transfigura a existência de modo eminentemente estético, "de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los". Essa transfiguração estética tem o condão de afirmar a vida radicalmente a ponto de distender a tensão trágica em "comédia da arte", em brincadeira de criança, precisamente a partir de uma sabedoria ou autoconsciência artística que emerge dessa interpretação, a qual Nietzsche logo perceberá pode prescindir de um deus artista (Dionísio) e consistir então simplesmente na afirmação de uma vida artista (dionisíaca) em que o homem está totalmente inserido – "a arte sob a ótica da vida"[403].

---

[401] NT 16.

[402] CI, O que devo aos antigos, 5. Sobre o conceito do trágico em geral, incluindo Nietzsche, cf. MACHADO, 2006.

[403] Esta seção buscou uma continuidade do problema da redenção ou libertação artística na filosofia de Nietzsche desde *O Nascimento da Tragédia*. É o que faz também Lebrun no célebre texto "Quem era Dioniso", destacando no interior desta continuidade a mutação de Dioniso a partir de *Humano*. O Dioniso pós-metafísico é um "deus equívoco" (BM 295), bifronte, a própria realidade artística da efetividade na qual o homem se

3.2.2 Sonho, aparência e "princípio enganador"

Podemos seguir o desenvolvimento dessa concepção de uma vida artista em Nietzsche, acompanhando (ou continuando a acompanhar) as variações do tema do sonho em sua filosofia.

Após simbolizar apolineamente a própria redenção da vida pela aparência no *Nascimento da Tragédia*, o sonho ganha destaque no escrito *Verdade e Mentira em sentido Extramoral*. Aí o homem é dotado de uma percepção criativa produtora de metáforas, seu instinto verdadeiramente fundamental, um instinto artístico e onírico, portanto. Ocorre que ao assentar o edifício conceitual sobre "metáforas gastas", as verdades, o homem vive *literalmente* um sonho repetido, e aquele instinto é relegado a um "trabalho escravo", a uma situação de indigência: "ele procura um novo domínio e um outro canal para a sua atividade, e os encontra no mito e de maneira geral na arte"[404]. Evoca-se então os antigos gregos, povo estimulado pelo mito que vive uma vigília bastante parecida com um sonho, não repetido, mas a cada vez reinventado, renovado, recriado, mediante a potência ilimitada daquele instinto artístico. Sem precisar citar a tragédia, é claro que Nietzsche também está se referindo à experiência dos antigos gregos com o mito trágico, além da sua concepção olímpica de mundo.

Em *Humano* o sonho retrocede a lugar de origem de ideias metafísicas primitivas[405], mas já em *O andarilho e sua sombra* temos um sutil e importante resgate do sonho sob a perspectiva da arte em íntima ligação com a vida: "Gastamos muita arte no sonho – e, por isso, frequentemente somos pobres dela durante o dia"[406]. Com essa observação, parece se postular certa "continuidade artística" entre sono e vigília, apenas diferente em grau. É o que Nietzsche afirma em *Aurora* a partir da hipótese de que os sonhos compensam a má alimentação de certos impulsos durante o dia, alimentação que consiste em interpretação, o

---

inclui e, por isso, não mais se esconde como fundo trágico, mas pode *aparecer* continuamente como arte, ou nas curiosas palavras de Lebrun, como "fantasmatologia" (LEBRUN, 2006, p. 376).

[404] VM 2.

[405] Cf. Nota 301. Não se pode dizer, entretanto, que uma concepção artística da vida esteja de todo ausente em *Humano*: mesmo enfatizando o caráter errôneo das ideias metafísicas, elas são chamadas de "cores" que deixam o mundo variegado, profundo de significado, sendo o homem o colorista (H 16).

[406] AS 194.

que, de certa maneira, reenvia ao instinto artístico de *Verdade e Mentira*, cuja alimentação interpretativa se dá na criação de metáforas.

> A vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida que sonha, é menos inventiva e desenfreada – mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as "causas" deles? que não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? que, mesmo comparando estágios de cultura bem diversos, a liberdade de interpretação desperta, em um, não fica atrás da liberdade do outro em sonhos? que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? que tudo isso que chamamos consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não "sabível", porém sentido? ...O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?[407]

O final do aforismo acima não deixa dúvidas quanto à direção que toma a concepção nietzschiana da vida como arte, invenção, jogo de criação. E não por acaso, o livro seguinte, *Gaia Ciência*, já é inteiramente tomado por essa concepção. Além do aforismo 335, "*Viva a física*!", citado anteriormente, o aforismo 301 afirma o homem como encarnação da *vis creativa* da vida com sua capacidade criativa de valores: "o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores!". A criação é aquilo que entretece continuamente o jogo entre aparência e essência, sendo que esta última se embasa justamente na aparência mais preponderante e não num fundo de realidade em oposição à aparência[408]. "Não seria antes bem provável que justamente o que é mais superficial e exterior na existência – o que ela tem de mais aparente, sua sensualização, sua pele – fosse a primeira coisa a se deixar apreender? Ou talvez a única coisa?"[409]. Se existe uma realidade ela é feita das trocas e permanências de aparências, de "mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são" e, portanto, somente sonhando, construindo, criando é possível transformá-la ou mesmo conhecê-la, tarefa própria de artistas, de "sonâmbulos diurnos"[410]. Todas essas impressões são condensadas no famoso aforismo seguinte, em que se reconhece o tecido da vida como aparência e sonho:

---

[407] A 119.

[408] GC 58.

[409] GC 373.

[410] GC 59.

> *A consciência da aparência*. – Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o "homem do conhecimento", danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a *duração do sonho*.[411]

Este último aforismo é paradigmático porque situa a concepção da vida como aparência e arte, sonho e dança, enquanto um ponto do conhecimento e da consciência certamente *sui generis* porque "zomba de si mesmo". Temos aí uma espécie de conclusão do percurso do capítulo anterior, pois após mergulhar na tese trágica da necessidade, o conhecimento emerge ridente em posição "ao mesmo tempo, horrível e irônica". É a autoconsciência da comédia da existência. O mais abissal desse pensamento é que o conhecimento é considerado uma dança entre danças, um sonho entre sonhos, perdendo toda sua "importância", seriedade, mas não sua necessidade para a própria duração da vida. Cumpre-se um vaticínio de *Humano*: "Quanto mais profunda a compreensão que alguém tiver da vida, tanto menos zombará, mas afinal talvez ainda zombe da "profundidade da sua compreensão""[412].

Tudo isso, sem dúvida, contribui para a produção nietzschiana do período 1883-1886, em que temos *Assim Falou Zaratustra*, *Além do bem e do Mal*, os prefácios para os livros anteriores e o Livro V acrescentado à *Gaia Ciência*. Essa fase é profundamente grafada no registro da arte, o que é evidente no estilo de *Zaratustra*, mas também sobressai na escrita mais teórica de *Além do bem e do mal*. Neste livro, o sonho continua a aparecer como analogia do conhecer criativo, mas o próprio conhecimento é levado então a zombar de si mesmo, na esteira do que pressentia o aforismo 54 de *Gaia Ciência*, ainda em tom admirado.

---

[411] GC 54.

[412] H 240.

Esse zombar não significa desdém ou desprezo e sim que o conhecimento é compreendido total e genealogicamente no registro lúdico da arte, no qual tudo o que há pode e deve ser ironizado[413]. Assim, na abertura do capítulo intitulado, talvez não por acaso, "O espírito livre", Nietzsche situa o conhecimento, a ciência, sobre uma base mais "profunda" de ignorância, simplificação, falsificação, isto é, um fundamento a-fundado ou sem fundo, que na verdade só pode sustentar o que seja da mesma consistência que a sua: "a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento!"[414] Essa vontade de valor mais alto e fundamental para a vida é chamada, no aforismo 2, de "vontade de engano", em relação a qual a vontade de verdade não é contraponto, mas desdobramento, tão inocente de sua ascendência, quanto culpada do esquecimento dela. Por conta de sua ascendência numa vontade fundamental de engano e aparência, a vontade de verdade também ama a vida – é o que Nietzsche observará no livro seguinte, *Genealogia da Moral* –, mas conforme estaciona ou enrijece na convicção da verdade, esse amor passa a ser mesquinho, doentio e, a longo prazo, leva à morte. Por outro lado, se essa vontade de verdade desenvolve a virtude da veracidade até o ponto de ultrapassar a estupidez da convicção, redescobre sua ascendência, adquire a boa vontade para com seu parentesco artístico, e pode continuar a existir como refinamento, luxo:

> ...que *podem* vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade?... Basta, eu ainda vivo; e a vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão...[415]

A partir da ótica amoral, vida é considerada arte e vice-versa. A veracidade, em aparente contradição com a vontade de arte, é apenas um artigo de luxo, uma "máscara desmascaradora" por meio da qual a vida continua sua suprema fruição na falsidade, na

---

[413] Isso também ecoa uma máxima de *Humano*: "*Tudo* o que é humano merece, no que toca à sua *gênese*, ser considerado ironicamente: por isso há tal *excesso* de ironia no mundo" (H 252). Em *Além do Bem e do Mal*, o excesso de mentira é considerado ironicamente como excesso de arte: "Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de não contemplar como "inventores" algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – *habituados a mentir*. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos" (BM 192).

[414] BM 24.

[415] H, Prefácio, 1.

aparência, na superfície. Obviamente isso não leva a um "tanto faz", a um relativismo das máscaras, "porque afinal, a vida é engano...", o que seria resignação ou revolta, posturas inscritas no lado moral do pessimismo. Se Nietzsche privilegia alguma máscara durante seu trajeto filosófico é a do pendor ao conhecimento, a da veracidade como uma tendência aparentemente cruel e moralizante contra a vontade fundamental do espírito: "em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade"[416]. Conforme vimos, essa tendência é identificada no próprio espírito livre. Mas por que esta máscara? Por que conhecimento? Em que termos pode a crueldade do conhecimento não contrariar a própria dinâmica da vida, mas estar totalmente integrada à mesma? Há pelo menos duas respostas complementares que Nietzsche fornece a respeito: "nisso o espírito frui a astúcia e diversidade de suas máscaras, frui também o sentimento de sua certeza – justamente por suas artes de Proteu ele é bem protegido e escondido!"[417] e "a aprendizagem nos transforma"[418]. A transformação e a superação que constituem a dinâmica própria da vida são uma constante troca de pele e máscaras, não somente como fruição e jogo de esconde-esconde, mas como aprendizado. Aprendizagem é a meta que Nietzsche percebe nessa dinâmica: transformação em fruição e gradual conquista do si mesmo, ou novamente, 'como alguém se torna o que se é'; o novo, o singular que se é, e não uma repetição, expressão de uma só máscara rígida. O caminho da aprendizagem tem uma aparente direção: para o fundo, um fundo granítico. Mas o aprofundamento no si mesmo só se mostra como troca de máscaras: mais uma máscara, uma segunda máscara[419], uma terceira...

A crueldade do conhecimento, a da moral e a da vida compartilham um mesmo "texto" ou natureza. A vida é constituída de uma crueldade contra si mesma quando desperdiça, estraga, sufoca, mas tudo isso acontece por conta de sua "magnificência pródiga" rica ao ponto de se conservar e se expandir assim. Como vimos, a moral também pode ser encarada sob essa mesma "naturalidade": enquanto coerção, supressão do *laisser aller*, ela pode estimular justamente sua superação no tipo nobre ou forte; ela é uma das formas pela qual a vida desperdiça a si mesma e só então fomenta a si mesma. Isso ocorre pela via do conhecimento que, em meio a moral, desenvolve-se ao ponto de negá-la, mas não

[416] BM 229.

[417] BM 230.

[418] BM 231.

[419] BM 278.

moralmente, e sim descobrindo que "a moral é mentira necessária" e que "a besta que existe em nós quer ser enganada"[420]. Nega-se a moral a partir de uma prodigalidade própria da consciência, posto seu caráter artístico, Proteu. Portanto, quando o conhecimento faz cair a máscara da moral, ele sabe que não revela nada, a não ser a necessidade de novas máscaras, novos enganos, novos "desperdícios", assumindo-os de bom grado como sua transformação e aprendizagem, sua autoconsciência artística e sua crueldade sumamente espiritualizada. Neste ponto do conhecimento, onde podemos situar o espírito livre, adquire-se o *direito* à máscara, o *poder* ser artístico, a serviço do qual a veracidade é recepcionada enquanto um extravagante luxo: a tendência de desmascarar a serviço da vida produtora de máscaras, a serviço da transformação e da superação. Em diferentes lugares da obra nietzschiana, luxo significa a mais elevada resposta à "questão do experimento", já aludida: o quanto de verdade se suporta, não simplesmente à moda estoica, mas se suporta elevando ou incorporando[421]. A veracidade é o ápice de luxo que uma vontade fundamental de engano pode se dar sem se pulverizar. Luxo é um incitar contra si não autodestrutivo, mas manifestação da riqueza de valores que se é; não se estes formam um caos de contradições, porém só quando estão sob o senhorio de uma afirmação mais larga que supera e integra as contradições; e ainda algo mais elevado que uma reconciliação dialética e que realmente preserve a multiplicidade. Através da veracidade, a arte é cruel consigo mesma, o tanto bastante para manter a sua *duração* e a sua liberdade.

A vida como arte leva Nietzsche a admitir, também no capítulo "O espírito livre", a existência de um "princípio enganador na essência das coisas". Mais uma vez ele brinca com o paradoxo – um princípio ou essência que nada informa de fundamental ou essencial, mas é o próprio engano –, para em seguida confessar: "eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado"[422].

Para explicar essa outra maneira de pensar o caráter artístico ou enganador da existência, podemos recorrer ao aforismo 344 de *Gaia Ciência*, em que se sugere uma sutil diferenciação: ""vontade de verdade" não significa "Não quero me deixar enganar", mas –

---

[420] H 40.

[421] Além das limitadas considerações aqui presentes sobre o tema do "luxo", gostaríamos de sinalizar que ele se conecta à concepção de vida como excesso, abundância, prodigalidade, que também se mostra no desperdício, esbanjamento e no acolhimento de contradições. Outros textos importantes a respeito: GM II 10 (a graça como luxo da justiça); A 202 ("...a saúde de uma sociedade e dos indivíduos pelo número de parasitas que podem suportar..."); GC 354 (o esbanjamento do excesso da virtude da comunicação em arte); H, Prefácio, 1 (veracidade como luxo da falsidade). Até mesmo uma noção transvalorada de nobreza parece se afinar com o tema do luxo: "...como a *alma mais elevada* não teria os piores parasitas?" (ZA, De Velhas e novas tábuas).

[422] BM 34.

não há alternativa – "Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo"". Nietzsche diferencia "não querer se deixar enganar" e "não querer enganar" explicando que a primeira resolução nasce da suposição de que "ser enganado" é prejudicial, não obstante haja suficientes evidências mostrando igualmente ser vantajoso se deixar enganar em dadas circunstâncias; a segunda resolução ignora essa casuística vital e se impõe apesar dela como um preceito moral e incondicional que veta enganar e ser enganado. "Não querer se deixar enganar" não soa como uma oposição veemente em face de um dado da vida, qual seja, o engano, o erro, etc. Soa como uma suspeita, uma desconfiança, quase uma curiosidade, sem implicar, entretanto, a negação da vida e a afirmação de outra: há boa vontade para com tal "princípio enganador". E mesmo se domina a "paixão pelo conhecimento", similar a um "amor infeliz"[423], pois é sempre atraída a desmascarar, embora sempre defasada neste empenho, não se suprime justamente o amor, a atração, o gosto pela vida, capaz de transvalorar essa frustração do conhecimento total em "alegria com o X", aquilo que é antepenúltimo, provisório, problemático[424]. "Não querer se deixar enganar" seria uma condição semelhante ao "amor a uma mulher da qual se duvida"[425], condição na qual dúvida e amor não se excluem, enquanto "não querer enganar" significa não querer fazer o que a vida faz, negar-lhe seu caráter próprio, e ressentidamente, afirmar outra vida. "Avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado" é amar e ser atraído pelo misterioso jeito da vida tal como ele é, transvalorando engano em charme, pudor, encanto – *vita femina*[426].

As diversas analogias da vida e da verdade com a mulher[427] têm o objetivo de operar a transvaloração do princípio enganador em jogo, efeito de atração e sedução para a vida. É precisamente nessa transvaloração que toda profundeza e todo mistério sobe à superfície do plano artístico propriamente dito, onde o jogo de máscaras é jogado – como falou Zaratustra: "isto é conhecimento para mim: tudo profundo deve subir..."[428]. A máscara não é mais aquilo que subtrai, que oculta insidiosamente, senão o que atrai e seduz a viver e amar, e com tal

---

[423] A 429.

[424] GC, Prefácio, 3.

[425] Ibid.

[426] GC 339.

[427] Cf. BM 127, 220 e Prefácio, NF 8[1] do verão de 1887, além dos outros trechos referenciados deste parágrafo.

[428] ZA, Do Imaculado Conhecimento.

sedução protege, mantém, faz durar a vida. Essa camada de proteção com a espessura de uma pele equivale à distância necessária que a vida requer para continuar sendo: "O encanto e poderoso efeito das mulheres é, para usar a linguagem dos filósofos, um efeito à distância, uma *actio in distans*: o que requer, antes e acima de tudo – *distância*!"[429]. O respeito a essa distância que protege e mantém a vida é chamado de pudor[430]. Em Nietzsche, muitas passagens indicam uma diferença crucial entre pudor e vergonha. A vergonha é a má consciência com o que quer que seja da própria constituição, quando a arte vira refém do ressentimento e da vingança e acarreta uma idealização dessensualizada, sem sangue. Já o pudor representa a sublime reverência pelo que é da própria constituição e, consequentemente, gera uma arte exuberante com a missão de transbordar e sensualizar, isto é, ornar, exteriorizar, superficializar essa constituição. (Por 'constituição' compreendemos a necessidade da vontade de engano na vida em geral e no indivíduo em particular.) A vergonha quer evitar a exposição e ao mesmo tempo matar a dúvida; o pudor quer convidar pela exposição e manter a duração de uma atrativa suspeita que estimula a viver, aprender e transformar. Se suspeita e aprendizagem apontam para a profundeza, para um trabalho subterrâneo, esse trabalho se manifesta na transformação das máscaras, portanto, no retorno à superfície, ao plano artístico. Semelhante ao que já tinha sido posto sobre a relação entre aparência e essência na *Gaia Ciência*, o profundo se dá a conhecer na superfície; mais: só se redime e liberta superficialmente. Por isso, "tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile"[431], pois a imagem tapa a profundidade e seca a vida, enquanto a máscara seduz a continuar vivendo e bebendo da profundidade da vida.

---

[429] GC 60.

[430] "Deveríamos respeitar mais o pudor com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões?" (GC, Prefácio, 4).

[431] BM 40.

3.2.3 Os gregos como intérpretes

> "Epidermidade." – Todo homem das profundezas acha felicidade em igualar vez por outra os peixes voadores, brincando nas cristas das ondas; estimam que o melhor, nas coisas, é terem uma superfície: a sua "epidermidade" – *sit venia verbo* [com o perdão da palavra].[432]

O exemplo de epidermidade que Nietzsche conhece e enaltece em todas as suas obras é o dos antigos gregos: eles "eram superficiais por profundidade"[433], artistas consumados[434], povo da *grande saúde* nietzschiana[435].

No final do quarto capítulo do *Nascimento da Tragédia* é feita uma espécie de periodização-resumo antes da abordagem direta da tragédia ática, na qual fica claro o elemento característico helênico ou grego que Nietzsche privilegia: a sabedoria dionisíaca é sempre transfigurada apolineamente. Isso teria ocorrido primeiro com o desenvolvimento do mundo homérico e depois com a tragédia. Tal transfiguração às vezes é chamada de "vitória", "conquista", como se o impulso apolíneo realmente vencesse o dionisíaco – perspectiva mais ligada ao mundo homérico, às vezes chamada de "união conjugal", "aliança fraterna" – perspectiva mais pertinente ao trágico. Em ambos os casos pressupõe-se a relação entre os impulsos regida pelo "anseio de beleza" grego, porém, apenas a tragédia alcança uma satisfação (efeito) que transcende o véu do belo porque nela o apolíneo fala a língua dionisíaca e o "anseio do feio" é suprido apolineamente; em outras palavras: o mais profundo e obscuro sobe à máxima clareza e superfície, traz-se à medida o mais desmesurado, faz-se liberdade da necessidade.

---

[432] GC 256.

[433] GC, Prefácio, 4.

[434] Em *Aurora*, os gregos são chamados por Nietzsche de atores natos (A 29) e atores consumados (A 306). – Mesmo que compreendamos aí o termo ator mais próximo do de artista, é sempre prudente considerar a própria degeneração dos gregos também enquanto artistas (o "graeculus"), mencionada em GC 356 e antes ainda em NT 10.– O ideal grego representado por Ulisses (ou Odisseu) é o do artista a altura de qualquer papel, no qual não se sente qualquer oposição entre ser e aparência (A 306). No aforismo 154 de *Humano*, Nietzsche afirma que os gregos, desde um intelecto aguçado para a dor, teriam seguido o conselho de Simônides, brincar com a vida como se ela fosse um jogo, o que acabou os tornando realmente poetas que vivem prazerosamente na mentira e na ilusão. Outra importante caracterização do espírito artístico grego é fornecida no aforismo 221 da *Gaia Ciência*: "Tomar emprestadas as formas ao estrangeiro, não criá-las, mas sim transmutá-las na mais bela aparência – isso é grego: imitar, não para o uso, mas para a ilusão artística, sempre assenhorear-se de novo da seriedade imposta, ordenar, embelezar, aplanar – assim ocorre de Homero aos sofistas do terceiro e quarto séculos da nova contagem do tempo, que são totalmente lado exterior, palavra pomposa, gesto entusiasmado, e se dirigem a almas escavadas, ávidas de brilho, efeito e som".

[435] Recordamos que no aforismo 382 da *Gaia Ciência* a grande saúde é associada a um ideal artista e parodista.

> *O caráter adquirido dos gregos*. – A famosa clareza, transparência, simplicidade e ordem dos gregos, o natural-cristalino e também artificial-cristalino das obras gregas nos levam facilmente a crer que tudo foi presenteado aos gregos: que eles, por exemplo, não podiam senão escrever bem, como chegou a dizer Lichtenberg. Nada é mais precipitado e insustentável, porém. De Górgias a Demóstenes, o desenvolvimento da prosa mostra um tal trabalho e empenho em sair do obscuro, sobrecarregado e sem gosto, em direção à luz, que somos lembrados da labuta dos heróis que tiveram de abrir as primeiras trilhas em meio às florestas e pântanos. O diálogo da tragédia é o autêntico feito dos dramaturgos, devido à sua incomum clareza e definição, quando a disposição natural do povo se regalava no simbólico e alusivo, para o qual fora expressamente educado pela grande lírica coral: como foi realização de Homero libertar os gregos da pompa e opacidade asiática e alcançar a limpidez da arquitetura, no todo e no particular. E também não era tido por coisa fácil dizer algo de maneira pura e luminosa; se não como explicar a alta admiração pelo epigrama de Simônides, que simplesmente se apresenta, sem arremates dourados, sem arabescos do espírito – mas dizendo o que tem a dizer, claramente, com a tranquilidade do sol, não com os efeitos de um raio? Porque é grego aspirar à luz desde um crepúsculo quase inato, um júbilo percorre o povo, ao ouvir uma sentença lacônica, na linguagem da elegia, nos ditos dos Sete Sábios. Por isso o promulgar leis em versos, algo chocante para nós, era tão estimado, como autêntica tarefa apolínea para o espírito helênico, a fim de se tornar vencedor dos perigos da métrica, da obscuridade que normalmente é própria da poesia. A singeleza, a ductibilidade, a sobriedade foram *arrancadas* à disposição natural do povo, não eram dádivas – o perigo de uma recaída no asiático sempre pairou acima dos gregos, e, realmente, de quando em quando lhes sobrevinha como que uma escura, transbordante corrente de impulsos místicos, de selvageria e trevas elementares. Vemo-los submergirem, vemos a Europa como que arrastada, inundada – pois a Europa era bem pequena então –, mas eles sempre retornam à luz, bons nadadores e mergulhadores que são, o povo de Ulisses.[436]

Ao tomar os gregos como exemplo ou como "intérpretes", a primeira e última coisa que Nietzsche deseja neles destacar é a arte que investiram em si próprios para justamente se darem, adquirirem o caráter da beleza e jovialidade com que depois ficaram imortalizados. Nisto consiste a tese nietzschiana: sendo naturalmente almas escavadas e suscetíveis à dor, vide sua acre e crepuscular filosofia popular, os gregos se educaram tanto no anseio de beleza que transmutaram sua fragilidade em força e excesso de saúde, triunfando uma vez com a fundação homérica e a concepção dos deuses olímpicos, e outra vez, no ápice de sua arte, abraçando o trágico: "Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?"[437] Portanto, essa plenitude foi arrancada, cultivada, aprendida; tornou-se necessária por necessidade. Nos primórdios da autoeducação grega, Nietzsche recorda o poema didático de Hesíodo chamado "Os trabalhos e os Dias", que fala de duas deusas Éris, uma má, "aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil

[436] O 219.

[437] NT, Tentativa de Autocrítica, 2.

entre si", e uma boa, posta por Zeus, "aquela que como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa"[438]. Essa distinção ética é o que caracteriza propriamente a alternativa helênica à interpretação pessimista da existência como movida pela aniquilação e por isso desgraçada, culpada. Ao invés de amaldiçoar a luta presente na vida, os gregos a interpretaram favoravelmente como via de crescimento, vitória e glorificação da vida, ingressando num contínuo exercício artístico de transfiguração de si mesmos sancionado e fomentado pela disputa, pela competição.[439]

> Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para o seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor.[440]

Assim, os artistas trágicos criavam para vencer. Mas isso tem um duplo significado: não apenas vencer os rivais nas batalhas de tragédias, mas "que sua obra mantivesse a excelência máxima *aos seus próprios olhos*"[441], ou seja, eles tinham que vencer a si mesmos, ou como Nietzsche escreve em outro lugar, os poetas deviam ser mestres de si mesmos, tornar-se eles mesmos um bom poema, uma bela criação[442]. E se isso passa por uma autoeducação em critérios artísticos, tem sua raiz mais funda na própria interpretação artística da vida, uma tal que diviniza (isto é, cria deuses para –) e mesmo festeja cada força inevitável que tem poder sobre o humano, qualquer poder, seja bom ou mau, como se vê no exemplo das Eris e em todo o Olimpo[443]. O que queremos dizer é que a arte dessa interpretação divinatória

---

[438] CP, A disputa de Homero.

[439] Cf. A 29, AS 226.

[440] CP, loc. cit.

[441] H 170.

[442] O 172.

[443] "*O propriamente pagão*. – Talvez nada seja mais estranho, para quem contempla o mundo grego, do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chagaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão do seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido, jamais compreensível e sempre combatido e desprezado da maneira mais implacável. – Eles viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem *poder* no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu" (O 220). Cf. também H 214.

conferiu aos gregos saúde, cultura e excelência aos seus próprios olhos, a ponto de que suas obras de arte significassem o duplo dessa existência vitoriosa[444]. Quando Nietzsche enfatiza que o grego ia ao teatro para ouvir belas falas, suportar deleitosamente a pouca naturalidade do verso dramático, retrata-se justamente um povo educado artisticamente na interpretação da vida que se jubila com a reprise dessa interpretação vencedora no diálogo dos variados gêneros teatrais, "expressão de uma elevada, heroica inaturalidade e convenção"[445]. O teatro era uma segunda autofruição para artistas já consumados, desejosos de festejar sua condição vitoriosa na comunhão da convenção. Porque a própria interpretação artística da vida cultivada no grego, sua capacidade para arrancar a beleza da necessidade, baseava-se na conquista de idealizações, as quais consistiam em convenções, leis, medidas. A convenção é uma coação que ao mesmo tempo restringe e libera, e o grande estilo em vida e arte deve alcançar o equilíbrio entre esses momentos.

O expediente da convenção, que representa a via artística grega para o restabelecimento da liberdade diante da necessidade e a transfiguração da existência em sua totalidade, relaciona-se com nossas considerações anteriores sobre como o tipo nobre encarna o princípio hierárquico típico da vida, aquele que a condiciona a superar-se constantemente. A convenção é o próprio tino para este princípio, pois significa a imitação, na vida como arte e uma vez mais na obra de arte, da expressão de uma força que limita, ordena, embeleza, e também, a imitação da própria liberdade dessa expressão. Segundo Nietzsche, "três quartos de Homero são convenção" e também os poetas trágicos teriam trabalhado com temas e recursos limitados, mas justamente para obterem "uma floração *mais rica* no interior desses delimitados, cercados canteiros de jardim"[446]. Antes mesmo da arte, contudo, o grego é equiparado a esse artista da jardinagem de sua própria vida, ideal que Nietzsche associa ao tipo nobre, ao espírito livre, ao além-do-homem. "Ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!"[447]. Nesse sentido, a jardinagem é a arte que o homem "não

---

[444] "...muito diferentemente dos gregos, que sentiam na sua arte o emanar e transbordar de sua própria saúde e bem-estar e que amavam ver sua perfeição uma vez mais fora de si mesmos: - eram conduzidos à arte pela fruição de si, e estes nossos contemporâneos, pela aversão a si" (O 169).

[445] GC 80. A fruição da convenção artística na tragédia é, portanto, um tônico, um prazer com a transfiguração da vida vivenciado artisticamente, e por isso Nietzsche rechaça terminantemente em diversas passagens – por exemplo, em NT 22; em NF 15[10] da primavera de 1888 – as interpretações morais do efeito trágico e a ideia da purificação de afetos perigosos (medo e compaixão), a catarse aristotélica.

[446] AS 113.

[447] A 382. Cf. também A 560, que conjuga liberdade e jardinagem.

emprega *em obras*, mas *em si como obra*"[448], tornando-se, aprendendo o que se é, desde uma liberdade própria. É sob o paradigma da arte e sob a influência dos gregos que Nietzsche então pensa num modo de vida e de valoração da vida eminentemente artístico e no tipo de homem que lhe seja correspondente.

> A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não-educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e do calar no momento certo. Depois a arte deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o *significativo*. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um *apêndice*: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo.[449]

Todo esse programa de valoração artística da vida é explorado intensamente na *Gaia Ciência*. Os aforismos 78 e 107 do Livro II têm títulos que explicitam a gratidão para com a arte. Ela é zeladora da distância e do pudor que transvaloram o princípio enganador e a profundidade abismal da vida em encanto e beleza superficiais. Os artistas ensinaram "a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se "por em cena" para si mesmo"[450]. A distância artística coincide com a aproximação do si mesmo na forma de uma transbordante idealização e produção de beleza[451], orientadas por uma convenção própria, chamada estilo ou gosto. Conforme o aforismo 290 da *Gaia Ciência*, dar estilo ao caráter é uma rara arte de interpretação "praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas

---

[448] A 548.

[449] O 174.

[450] GC 78.

[451] A idealização, comumente criticada por Nietzsche, é outro dos termos que o filósofo transvalora: "Livremo-nos aqui de um preconceito: a idealização *não* consiste, como geralmente se acredita, em tirar ou subtrair o que é pequeno, secundário. O decisivo, antes, é um colossal *transbordar* dos traços principais, de modo que os demais desaparecem"; "Nesse estado enriquecemos todas as coisas com a nossa própria plenitude: o que se vê, o que se quer, é visto intumescido, apinhado, enérgico, sobrecarregado de força. O homem que se encontra nesse estado transforma as coisas até que reflitam o seu poder – até que sejam reflexos de sua perfeição. Esse *ter de* transformar em perfeição é – arte" (CI, Incursões de um Extemporâneo, 8 e 9). E ainda: "o homem se torna o transfigurador da existência quando aprende a transfigurar a si mesmo" (NF 37[12] junho-julho de 1885).

aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar"[452]. Em outras palavras, isso significa *amor fati*: "aprender a ver como belo aquilo que é necessário"[453], ter a liberdade de afirmar e transfigurar artisticamente a necessidade que se é.

> *O que devemos aprender com os artistas.* – De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? – e eu acho que em si elas nunca o são! Aí temos algo a aprender dos médicos, quando eles, por exemplo, diluem o que é amargo ou acrescentam açúcar e vinho à mistura; ainda mais dos artistas, porém, que permanentemente se dedicam a tais invenções e artifícios. Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente – ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas.[454]

3.2.4 Crença: a boa vontade para a aparência

Posto que os gregos, em regra, teriam sido um exemplo de tais poetas-autores, nos quais a arte das obras de arte simplesmente continuava, transbordava a arte inerente às suas vidas, e que assim imitavam e encarnavam o princípio hierárquico da existência, resta dizer que tal princípio é, afinal, um princípio artístico, "enganador", a própria vontade de arte ou de engano que vive em superação e transformação. A exemplaridade dos gregos reside na filiação de bom grado a tal princípio: eles o assumem enquanto constituição própria e assim testemunham uma grande fé em si mesmos. Inegavelmente essa fé terá reflexos na religiosidade grega, mas em nada se parecerá com a fé da religiosidade cristã que Nietzsche

---

[452] Chamamos o "dar estilo" de arte de interpretação correlacionando GC 290 não só a O 174, como também a GC 277, que fala de um "ponto alto" de interpretação. E ainda podemos associar interpretação à arte da jardinagem, há pouco mencionada: "*Dando motivo à sua pobreza*. – É certo que por nenhum artifício podemos tornar rica e abundante uma virtude pobre, mas podemos reinterpretar sua pobreza como necessidade, de modo que a sua visão não mais incomode, e que devido a ela não lancemos ao destino um olhar de censura. Assim faz o jardineiro sábio, que põe o pobre fio d'água do seu jardim nos braços de uma ninfa, e com isso dá um motivo à pobreza: - e quem, como ele, não precisa de ninfas?" (GC 17).

[453] Portanto, a tarefa da arte é também contemplada na fórmula nietzschiana "amor fati" (GC 276). Esse dizer sim ao necessário e não querer diferente parece-nos resumido na expressão "amor", para cuja exegese pode-se recorrer a GC 334, aforismo em que "amar" significa justamente dedicar-se ao necessário até que ele "recompense" o amor com a beleza.

[454] GC 299.

associa ao tipo fraco e já criticamos em algumas oportunidades. No máximo, observamos Nietzsche reinterpretar o fenômeno religioso em geral, nele incluído o cristianismo, à luz do paradigma grego. O que importa reter neste ponto é que a dinâmica da vida não só pressupõe o engano, mas depende igualmente da crença, do "ter-por-verdadeiro"[455], da boa vontade ou boa consciência para a aparência – "avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado".

> O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de "arte" incluiria bem mais do que normalmente se crê.[456]

A "invenção da boa consciência" aqui compreendemos como a parcela de crença que a dinâmica da vontade de engano demanda para viabilizar sua consecução artística. Nietzsche parece se dar conta muito cedo, em meio ao problema da ciência, da combinação do fator da crença com a afirmação estética da existência. Já no *Nascimento da Tragédia*, ao analisar a ilusão científica e concordar com Lessing sobre "o segredo fundamental da ciência" estar na busca da verdade e não na verdade em si, fica patente que essa busca indica muito mais a disposição e abertura para a ilusão do que a aparente obstinação com uma única verdade derradeira. "Não haveria ciência se ela tivesse a ver apenas com essa *única* deusa nua e nenhuma outra"[457].

Em seguida, no período apelidado de "positivista", além de todas as ponderações que já destacamos a respeito da primazia dada à ciência, podemos dizer que é a crença aquilo que Nietzsche identifica em diversas passagens como "paixão pelo conhecimento". No aforismo 98 de *Opiniões e Sentenças Diversas*, intitulado não por acaso "Histrionismo e honestidade dos não-crentes", o histrionismo dos homens da ciência é caracterizado por um "capuz da renúncia" com o qual se pretendem distinguir radicalmente do fervor dos religiosos pela verdade só porque aparentemente seriam mais modestos em relação a ela e dispostos a renunciar a seus grandes efeitos, enquanto sua honestidade seria admitirem que isso não constitui uma diferença de qualidade, mas tão somente de quantidade de fé e religiosidade.

---

[455] NF 9[41] do outono de 1887.

[456] BM 291.

[457] NT 15. E isso nos remete quase imediatamente a Baubo, deusa grega feminina de estranha representação (sem cabeça, rosto no torso) citada por Nietzsche no Prefácio de Gaia Ciência (4) para tratar justamente da verdade como mulher.

"Se um pouco de fé, amor e esperança não conduzisse a nossa alma para o conhecimento, que mais nos atrairia para a ciência?... Se não tivéssemos permanecido homens *não científicos* em alguma medida, que poderia nos interessar a ciência?" Em suma, a honestidade dos não-crentes é admitir também seu grau de crença, seu elemento não científico que precisamente se compõe com o científico, visto que não são opostos, mas complementares. Isto também fica claro no aforismo 43 de *O Andarilho e sua sombra*: ao problematizar o dever para com a verdade, o pensador vê sua própria atividade entrar em curto-circuito, "na medida em que aí parece ser necessário, para o aquecimento da máquina, o mesmo elemento a ser investigado por ela", o que desloca o dever para o campo das suposições, hipóteses, interpretações, deslocamento que não elimina tal elemento não científico, sem o qual a máquina nem funcionaria. Mesmo no âmbito da interpretação e da perspectiva, que já ultrapassa a crença metafísica-moral na verdade, subsiste a crença enquanto impulso ao conhecimento, "paixão pelo conhecimento", pathos. Do ponto de vista estético ora tomado, este pathos tanto pode ser considerado cômico, quando incluído no círculo artístico da vida, quanto trágico, se analisado isoladamente. É o que Nietzsche observa em pelo menos dois aforismos de *Aurora*, 45 e 429, em que a paixão pelo conhecimento inspira o homem a se sacrificar (viver e morrer nessa paixão), não obstante nenhum sacrifício seja grande o bastante para o conhecimento e por isso o homem sempre permaneça na condição de "amante infeliz". No entanto, importa mais o traço heroico dessas passagens, implicando não a condenação ou lamentação daquele pathos, e sim a afirmação da vida por meio dele.

3.2.5 Religião e Crença[458]

Conforme assinalamos e é fácil constatar, há uma forte imbricação entre religião e pathos da crença; cumpre examinar sob que formas isso se dá, se decadente ou ascendente. Nesse sentido, o comentário do aforismo 123 da *Gaia Ciência* sobre a paixão do conhecimento é certeiro ao identificar o movimento de liberação do conhecimento das malhas

[458] As considerações que tecemos sobre a crença enquanto fenômeno artístico em Nietzsche encontram respaldo, por exemplo, no trabalho de Lauter. Destacando o aspecto religioso do eterno retorno, Lauter também comenta o processo de "formação de deus" das formas ascendente e decadente no âmbito da vontade de poder. E ainda: "o pensar de Nietzsche tem, de fato, a pretensão de preparar a substituição da formação humana de Deus pelo tornar-se Deus do homem" (LAUTER, 2009, 243).

do domínio religioso como algo novo (o despertar de uma paixão própria), já que até então ele se desenvolvia como meio interno àquele domínio, numa relação decadente, cativa. Manter cativo o conhecimento significava aprisionar o pathos da crença e com ele a arte. Através da religião, o homem perpetuou seu caráter venerador, devoto, crente, inegavelmente banhado em arte, criação, falsificação, embora esse aspecto artístico tenha sido escamoteado, durante longo período, pela vontade de verdade, a arte dos homens religiosos, certamente artistas, todavia não consumados. Em cativeiro, crença e arte não perderam, mas restringiram enormemente sua potência de conservar e embelezar servindo a um sonho repetido. Essa estreita relação também indica a interseção entre o tipo religioso decadente e o tipo artista ascendente, na forma de um parentesco genealógico reiteradas vezes destacado por Nietzsche. Em *Aurora*, por exemplo, filósofos, artistas, homens religiosos e trabalhadores científicos estão unidos ao tronco da *vita contemplativa*;[459] e na Terceira Dissertação de *Genealogia da Moral*, o filósofo é mesmo gestado no ventre do sacerdote ascético[460].

> Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais. É o seu instinto conservador que lhes ensina a ser volúveis, ligeiros e falsos. Aqui e ali encontramos, entre filósofos e artistas, um culto apaixonado e excessivo das "formas puras": ninguém duvide que quem *necessita* de tal maneira adorar a superfície, em algum momento fez uma incursão infeliz *por baixo* dela. Talvez haja até mesmo uma hierarquia entre essas crianças escaldadas que são os artistas natos, cujo prazer na vida se resume à intenção de lhe *falsear* a imagem (como que numa prolongada vingança da vida –): o grau de desgosto que a vida alcançou neles poderia ser medido pelo quanto desejam vê-la falseada, diluída, idealizada, divinizada – os *homines religiosi* poderiam ser colocados entre os artistas, como sua categoria suprema. É o profundo e desconfiado temor a um pessimismo incurável, o que obriga milênios inteiros a abraçar firmemente uma interpretação religiosa do existir: o temor daquele instinto que pressente que se poderia ter a verdade *cedo demais*, antes que o homem se tenha tornado forte, duro e artista o bastante... Vista com esse olhar, a devoção, a "vida em Deus", apareceria como rebento último e mais sutil do *temor* à verdade, como adoração e embriaguez de artista face à mais consequente das falsificações, como vontade de inversão da verdade, de inverdade a todo preço. Talvez não tenha havido até hoje um meio mais eficaz de embelezar o próprio homem do que a devoção: através dela o homem pode se tornar de tal modo arte, superfície, trama de cores, bondade, que já não sofremos com sua visão. –

Também o aforismo acima, de *Além do Bem e do Mal*, estabelece uma genealogia comum entre artistas, filósofos e homens religiosos, enfatizando claramente o aspecto decadente da arte destes últimos: ela surge por vingança, após uma incursão infeliz e pessimista na profundidade, emergindo como culto excessivo que abraça firmemente

[459] A 41. Cf. também A 60, em que a religião teria sido responsável por tipos dos mais refinados, nobres e belos.

[460] GM III 10.

determinada inverdade, a interpretação religiosa do existir, enquanto "forma pura", justamente por medo de uma verdade ainda mais artística, sensual, plural, perspectivista. A arte religiosa (evidentemente a da versão cristã) é tão suprema quanto o grau de desgosto que a anima, e por mais que arte e crença (devoção) consigam embelezar o homem, também aí estamos diante de um refugo da arte e não da arte inteira, não da arte da exuberância que embeleza por força e fé em si mesma, mas da arte que embeleza por fraqueza, fiada por uma fé alheia. "Assim, o "amor ao belo" pode ser algo diverso da *capacidade* de ver uma coisa bela, de *criar o* belo: o referido "amor ao belo" pode ser justamente a expressão da *impotência* para isso"[461].

Se no âmbito religioso cristão, crença e arte só foram capazes de criar e louvar apenas um único deus – o que Nietzsche apelida ironicamente de *monotonoteísmo* [462]–, uma única e derradeira inverdade, por medo de todas as outras, Nietzsche ressalta o exemplo totalmente diferente da religiosidade grega, na qual atua uma força muito maior de transfiguração, capaz de criar e sustentar um Olimpo de deuses. E como vimos isso diz respeito à própria constituição plenamente artística dos gregos para consigo mesmos[463]. Notamos, portanto, duas concepções humanas distintas com seus respectivos quinhões de arte, uma mesquinha que deseja embelezar puramente para se conservar, outra bem mais rica e que por isso experimenta embelezar de maneira mais livre e multiforme. Notamos também as diferenças entre as criações: enquanto o deus cristão é um "deus humanitário"[464] idealizado a partir da impotência, da vingança, do desgosto do seu criador, os deuses olímpicos são idealizados como "reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo"[465]. Nietzsche chega a dizer que deuses e homens pertenciam a uma mesma casta, apenas diferiam em grau, os deuses como ideais e não como opostos dos homens, uns não se envergonhavam dos outros[466] – muito pelo contrário: também os deuses deviam sentir a Eris (inveja) dos homens[467]; e ainda

---

[461] NF 12[1] do início de 1888/10[168] do outono de 1887.

[462] AC 19.

[463] O 222: "o heleno *consagrado* e *ofertante* pôde então se entregar, com toda a bem aventurança, ao seu gosto de fazer deus se tornar homem".

[464] NF 2[153] do outono de 1885 – outono de 1886.

[465] GM II 23.

[466] H 111, 114 ("O homem faz uma ideia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim...").

[467] CP, A disputa de Homero.

podiam ser culpados pelos atos de loucura e insensatez dos homens, para justificar também seu mal e afastar a má consciência[468].

A religiosidade grega, também chamada pagã, é um parâmetro para Nietzsche justamente porque ela conjuga crença e arte intimamente. É a partir dela que o componente da crença é enfocado, no sentido de uma fé autônoma, genuína e transbordante no fenômeno artístico, na capacidade transfiguradora que se é; e a partir dela é reinterpretado todo o fenômeno religioso (inclusive aspectos do cristianismo) como ensaio e preparação *necessários* do modo de vida artístico[469]. É na *Gaia Ciência* que encontramos essa etapa mais desenvolvida. Já no supracitado aforismo 78, que comenta a "distância artística", a religião é intrometida como uma possível escola da distância artística, ainda em termos decadentes, ao cercar o homem com perspectivas eternas relacionadas ao pecado; ela ensina certo olhar "inteiro", embora não através da melhor lente. Já no aforismo 143, intitulado "Grande vantagem do politeísmo" (certamente uma referência velada aos gregos), a "maravilhosa arte e energia de criar deuses" é associada ao desenvolvimento "do amor próprio e da soberania do indivíduo", meio pelo qual o indivíduo restabelece liberdade e fé diante de si mesmo e pode se investir na tarefa de poeta-autor da própria vida: "No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus". Finalmente, o aforismo 300 assinala expressamente que a religião, sendo uma escola das promessas exorbitantes, não teria o papel de cumpri-las, mas de formar Prometeus, no sentido de plenos artífices cônscios de sua capacidade criativa, promissora e auto-redentora:

> *Prelúdios da ciência*. – Então vocês acham que as ciências teriam surgido e progredido, se os feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não as tivessem precedido, como aqueles que tinham antes de criar, com suas promessas e miragens, sede, fome e gosto por potências *escondidas e proibidas*? Não vêem que foi preciso *prometer* infinitamente mais do que o que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento? – Talvez, da mesma forma como nos aparecem hoje os prelúdios e exercícios prévios da ciência, que *não* foram praticados e percebidos como tais, também a *religião* inteira se apresente como exercício e prelúdio para alguma época distante: ela poderá ter sido o meio singular de alguns indivíduos poderem fruir toda a autossuficiência de um deus e toda a sua

[468] GM, loc. cit.

[469] Como exemplos dessa reinterpretação podemos citar GM III 12, em que as inversões de perspectivas urdidas em meio ao ideal ascético são consideradas "disciplina e preparação do intelecto para sua futura "objetividade", o perspectivismo; e também BM 61, onde encontramos todo um programa de utilização das religiões para fins de educação e cultivo: "Para os fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando, nos quais se encarnam razão e a arte de uma raça dominante, a religião é mais um meio de vencer resistências para dominar...".

> força de auto redenção. Sim – é lícito perguntar –, teria o ser humano aprendido, sem a escola e pré-história da religião,a sentir fome e sede *de si* e encontrar saciedade e plenitude *em si*? Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, ao *ansiar por ela*, e que não apenas o ser humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens? – assim como a ilusão, o furto, o Cáucaso, o abutre e toda a trágica *Prometéia* dos homens do conhecimento?

Portanto, os últimos rebentos da religião experimentam artisticamente a plena fé e saciedade em si mesmos, em suma, "a autossuficiência de um deus". Na *Gaia Ciência* realiza-se a personificação do deus artista do *Nascimento da Tragédia*. No seu livro "primogênito", sob a influência de Schopenhauer, Nietzsche concebe o deus artista ainda como uma instância metafísica responsável pela criação. Claro que essa responsabilidade já não era culpada para Nietzsche, não era o "cristianismo de cabeça para baixo" schopenhaueriano, em que a existência expiava o pecado de deus[470], e sim uma responsabilidade gratificante, pois significava a justificação estética do homem, ele mesmo elevado à categoria da arte, uma categoria afirmadora da vida tal como ela é. Mas é no desenvolvimento da filosofia nietzschiana que gratidão e responsabilidade deixam de se referir a um deus artista metafisicamente concebido para serem integradas no próprio tipo forte e artista, grato a si mesmo, responsável por si mesmo. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche fala ainda como homem religioso que interpreta falsamente sua boa experiência a partir de uma força externa: "o amor, com que no fundo ama a si mesmo, aparece como amor divino; aquilo que chama de graça e prelúdio da redenção é, na verdade, graça para consigo e redenção de si mesmo"[471]. Isso também é descrito em *Aurora*, associado ao nascimento das religiões por *revelação*, em razão de uma "dúvida pessimista" que o homem tem a seu respeito: "ele não ousa sentir-se criador de uma tal felicidade e atribui a seu Deus a causa dela"[472]. E mesmo quando o homem chega a um ponto alto da sua interpretação, a tentação persiste: "Haverá mais perigosa tentação a renunciar à fé nos deuses de Epicuro, esses indiferentes desconhecidos, e crer em alguma divindade zelosa e mesquinha..."[473]. Por mais que nestas passagens a figura divina apareça como providente, zelosa, amorosa – o "deus humanitário" – e difira totalmente do criador dionisíaco inconsiderado e apenas interessado em se redimir artisticamente, cumpre

---

[470] O 33.

[471] H 134.

[472] A 62.

[473] GC 277.

acentuar o ponto de vista decadente do homem que, mesmo diante de uma experiência afirmativa, não sabe se atribuir valor e carece de uma permissão externa. Isso significa que ele ainda não crê em si mesmo e depende de uma testemunha, seja para acusar, seja para chancelar. Entretanto, no próprio *Nascimento da Tragédia*, encontramos um grande elogio ao mito prometeico, recordado nas versões de Ésquilo e Goethe, no qual o roubo do fogo significa um sacrilégio necessário que representa tanto a elevação do homem quanto o crepúsculo dos deuses por tal feito desafiados. Mesmo ainda rodeado de ideias metafísicas, esse sacrilégio se distingue do pecado porque não proscreve, mas justifica a contradição e o mal na essência das coisas, logo, afirma a vida. Justifica também o "orgulho do artista" que "conquista por si a sua cultura e obriga os deuses a se aliarem a ele, porque, em sua autônoma sabedoria, ele tem na mão a existência e os limites desta"[474]. É neste sentido que Prometeu é o protótipo do artista consumado: antes de ganhar a autoconsciência de que tem na mão a capacidade criadora do fogo, da luz, dos homens e dos deuses, ele ainda sofre de um testemunho que o acusa de roubo, testemunho também criado, imaginado por ele; assim cria a religião e as perspectivas metafísicas, mas só para então continuar criando, roubando, traindo, e adquirindo cada vez mais a crença em si mesmo como deus artista, esquecendo-se, por fim, da testemunha. Talvez não seja demais equiparar Prometeu ao que Nietzsche chamou de "artista monológico": "Não conheço mais profunda diferença na ótica geral de um artista do que esta: se ele olha para sua obra de arte em formação (para "si" –) com o olhar da testemunha ou se "esqueceu do mundo""[475].

3.2.6 Morte de deus e espírito livre

Talvez também não seja impertinente compreender Prometeu como a prefiguração da morte de Deus, ou melhor, do assassinato de Deus, se acompanhamos atentamente o anúncio do "louco" no aforismo 125 da *Gaia Ciência*. Um dos mais curiosos detalhes é que esse louco carregava uma lanterna acesa em plena manhã, indicando que mesmo com deus já morto, o homem ainda não tomou posse de sua própria luz, seu próprio fogo. Ao concluir que vem cedo demais, o louco diz que "a luz das estrelas precisa de tempo". Muito depois, Nietzsche

[474] NT 9.

[475] GC 367.

fará uma breve, mas decisiva asserção com relação a isso: "A luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e enquanto ela não chega, os homens *negam* que ali – haja estrelas"[476]. O homem que ainda não tomou consciência de seu caráter artístico não tem luz própria e nega, ainda não afirma a vida e a si mesmo. Por isso, embora gritasse por Deus, também o louco, como o cínico Diógenes, procurava homens, homens que fossem senhores de si, inteiros, nobres e artistas – ou deuses artistas, homens poetas.

> *Homo poeta*. – "Eu mesmo, que fiz inteiramente só essa tragédia das tragédias, até onde ela possa estar pronta; eu, que primeiramente atei o nó da moral na existência, e depois o apertei de forma tal que somente um deus o poderá desatar – como exige Horácio! –, eu próprio matei agora todos os deuses no quarto ato – por moralidade! Que será agora do quinto ato? De onde tirarei a solução trágica? – Devo começar a imaginar uma solução cômica?"[477]

O desfecho cômico da tragédia das tragédias está implícito. Após o assassinato de deus é preciso assumir o seu lugar, não como outro dogma, mas como homem poeta que cria e destrói deuses, que ata e desata nós e que crê em si mesmo. Na mesma linha segue a suspeita do louco: "A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?"[478]

O acontecimento da morte de deus povoa o primeiro aforismo do Livro V da *Gaia Ciência*, e não à toa alguns aforismos subsequentes tem entre suas questões centrais o elemento da crença. Parece leviano compreender o aforismo 344, examinado parcialmente acima e intitulado "Em que medida também nós ainda somos devotos", apenas como uma acusação da crença metafísica na verdade em meio à moral. Se Nietzsche admite que também "nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo", o fogo da crença platônica e cristã na divindade da verdade, logo em seguida se vê numa nova questão: "Mas como... se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira...?" Ao terminar assim o aforismo, notamos que a crença em si não é perturbada, mas a pergunta muda para o que é então divino e digno de crença, a verdade ou a mentira. E retornando ao aforismo, vemos que ambas constituem a "economia da crença", por assim dizer: a ciência tem sua confiança incondicional na verdade justamente porque está assentada

---

[476] BM 285.

[477] GC 153.

[478] Alguns fragmentos póstumos também apontam nessa direção do homem mesmo transformar-se em deus ou formar os seus deuses: "E quantos novos deuses são ainda possíveis! Mesmo em mim o instinto religioso, isto é, o instinto *formador* de Deus quer às vezes tornar-se vivo novamente: quão distinta e diversamente o divino manifestou-se a mim cada vez!..." (NF 17[4] de maio-junho de 1888; 14[16] da primavera de 1888).

na inverdade; se não houvesse a desconfiança não haveria também a confiança. E se a vida é engano, "deixar-se enganar", não perder a capacidade de crer, parece ser uma opção mais equilibrada do que "não querer enganar" e se excluir da vida. Isso parece conduzir à conclusão expressa no aforismo 346: o homem é um animal venerador e também um animal desconfiado. Conforme venera, sobrepuja a desconfiança; conforme desconfia, solapa a veneração. Por muitas vezes a veneração fez valer mais e a desconfiança menos. Surge então uma perigosa questão que põe ambas as tendências humanas em oposição, como se fosse preciso escolher uma delas, mas esse "e" (venerador *e* desconfiado) nunca pode consistir numa alternativa, senão numa integração, sob pena de terminar em niilismo. A via da crença sem a via da desconfiança, é uma via de fraqueza, de acordo com o aforismo 347: há uma necessidade de crer por medo, insegurança, adoecimento da vontade, pessimismo[479]. A via de uma inexorável desconfiança pode nos levar a rir com desprezo das venerações e abatendo uma a uma, terminar abatendo a nós mesmos. Portanto, apenas um outro tipo de riso poderia conter essa dicotomia humana, demasiado humana, e pairar acima dela, o riso da autoconsciência da comédia da existência, ou o riso do homo-poeta diante do "final" cômico da tragédia que ele mesmo tece continuamente. O homo-poeta reencontrou seu caminho criador e seu comando próprio, podendo se despedir da "crença dos crentes" ou fracos para assumir a crença dos fortes que é a crença em si mesmo e na sua capacidade de equilíbrio entre possibilidades, uma crença muito mais afirmativa e multifária que dança com a desconfiança[480]. Tudo isso está intimamente relacionado ao espírito livre:

> ...pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.[481]

É possível encontrar essa noção de equilíbrio já em *Humano*, escrito no qual o espírito livre é expressamente indicado como tipo de uma cultura superior. Num curioso aforismo pertencente ao capítulo quinto já perpassado, afirma-se que "uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência,

---

[479] Os aforismos 346 e 347 da *Gaia Ciência* tratam budismo e cristianismo como religiões pessimistas.

[480] ZA, Do Ler e do Escrever: "Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar".

[481] GC 347.

outra para o que não é ciência", e isso como "exigência de saúde"[482]. Por ciência e não ciência, interpretamos aqui os dois impulsos citados acima, o da desconfiança e o da veneração, respectivamente. Percebemos que eles não brigam um com o outro, mas estão sob um domínio maior que os une complementarmente: a não ciência provoca o aquecimento ("da máquina", conforme vimos) e a ciência o regula. Outro aforismo de *Humano* afirma que a cultura superior "semelhará uma dança ousada" que exige muita força e flexibilidade, seja para exercer o rigor científico no conhecer, seja para "deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão cem passos à frente, por assim dizer, apreciando-lhes o poderio e a beleza"[483]. E também no Livro III da *Gaia Ciência* essa união ou dança envolvendo saber e arte é vaticinada: "...como ainda está longe o tempo em que as forças artísticas e a sabedoria prática da vida se juntarão ao pensamento científico, em que se formará um sistema orgânico mais elevado..."[484].

No entanto, esses primeiros acenos à noção de equilíbrio entre confiança e desconfiança, ciência e não ciência, tendem a conservar certa dualidade de natureza que apenas gradualmente vai desaparecendo na medida em que a arte passa a constituir essa natureza comum em ambos os lados que devem se equilibrar. Se também aquilo que a ciência produz está incluído na necessidade de arte, âmbito no qual nada responde derradeiramente como fundamento, mas somente como trocas de superfície, de pele, de máscaras, a crença não figura mais como algo distinto da ciência, mas como benção da própria dinâmica artística da vida. Para cada Não que a arte coloca após si mesma, a crença dá o Sim para a criação seguinte[485]. Crença significa então boa vontade para com a aparência, para a consciência da aparência. E *esta* crença efetivamente salva, redime, liberta: "*nós temos a arte* para não sucumbirmos junto à verdade"[486]. O aforismo 107 da *Gaia Ciência* nos parece decisivo para a compreensão desse componente intrínseco à arte, a crença, ao começar tratando de uma aprovação, um sim mais essencial, um "culto" ao não-verdadeiro, à arte:

---

[482] H 251.

[483] H 278.

[484] GC 113.

[485] GC 377: "O oculto Sim que há em vocês é mais forte que todos os Nãos e Talvezes de que estão enfermos, juntamente com seu tempo; e quando têm de lançar-se ao mar, vocês, emigrantes, o que a isso os impele é também – uma *crença*!".

[486] NF 16[40] da primavera-verão de 1888.

> *Nossa derradeira gratidão para com a arte*. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a naúsea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa* vontade de aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornarmo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? – E enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós!

Neste riquíssimo aforismo que resume sob muitos aspectos todo o itinerário desta dissertação, gostaríamos de ressaltar uma possível nuance que diferencia a apreensão estética da vida no *Nascimento da Tragédia* da apreensão estética posteriormente desenvolvida por Nietzsche. Aquele primeiro escrito foi marcado por uma sentença que condensa tal ótica estética da seguinte maneira: "só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente". Ao passo que, no aforismo acima, ao invés de ter de ser justificável, a vida nos deve ser *suportável*. A ideia de uma justificativa talvez sinalize um ranço decadente (que com certeza entraria em contradição com outras perspectivas afirmativas da obra) ou simplesmente uma palavra mal escolhida. O fato é que a vida era justificada como arte de uma vontade primordial, aparência de uma instância verdadeira, e o artista, ao criar "aparência de aparência", deveria experimentar uma união mística com aquela vontade, e de algum modo acessar assim a sua verdade, a sua justificativa. Na *Gaia Ciência*, por outro lado, suportar significa que a arte é o meio com que nós mesmos nos tornamos fenômeno estético, e assim suportamos, sustentamos, construímos e criamos nós mesmos a vida; suportar é *poder*. A necessidade de justificação da existência pode indicar a presença do sentimento de vergonha (e possivelmente também de uma lógica testemunhal) pelo seu caráter artístico, enganoso, errático, por mais que Nietzsche estivesse longe de tal sentimento;

enquanto que suportar, manter a duração da vida mediante a arte, pressupõe a boa vontade de aparência.

Certa vez, ao comentar a arte meridional em comparação com a do norte da Europa, Nietzsche confessa que o elemento vulgar do Sul não o ofende: "Seria que a vergonha está ausente, e que tudo o que aí é vulgar se apresenta com a certeza e segurança de si de qualquer coisa nobre...?"[487] Isto é, no Sul observa-se a boa consciência com a máscara. Essa comparação é estendida para o âmbito religioso, sempre considerando a reforma protestante, o recrudescimento do cristianismo no "Norte" por meio do intelecto e não dos sentidos, um retrocesso em relação à liberalidade católica meridional, seu mimetismo pagão, em suma, sua mascarada com boa consciência[488]. A diferença giraria em torno da crença mesmo: para o catolicismo, a incredulidade seria como "uma espécie de revolta contra o espírito (ou falta de –) da raça"[489]. Por isso, Nietzsche se diz um "meridional por crença" e qualifica o espírito do Sul como "existência que é soberana e acredita em si"[490]. Em meio a consciência artística da existência, como já sinalizamos ao final do capítulo anterior, ocorre uma redefinição de gosto e de nobreza: nobreza é a disponibilidade, fé, reverência ante o gosto artístico que se é.

> Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma*.[491]

A reverência por si mesmo desdobra o nobre em reverente e reverenciado, amante e amado. O reverente oferta, doa, dá a partir de uma riqueza que lhe é própria[492]. O reverenciado recebe de boa vontade, acredita a doação. Assim se conjugam arte e crença no próprio tipo nobre, artista ou espírito livre. Em Nietzsche, arte também se refere ao exercício da generosidade, da prodigalidade. Já em *Aurora*, ao lado da consciência de que nós somos os emprestadores dos predicados das coisas, é feito um alerta para que não fiquemos avaros com

---

[487] GC 77.

[488] O 97, GC 358.

[489] BM 48.

[490] BM 255.

[491] BM 287.

[492] "o amante torna-se pródigo: é bastante rico para isso" (NF 14[120] da primavera de 1888).

esse entendimento e percamos a capacidade de emprestar[493], tornando-nos simultaneamente ricos e empobrecidos por dispensar o recebimento, a partilha. Neste sentido, talvez possamos recordar de um trecho do diálogo de Zaratustra com sua alma, seu foro artístico mais íntimo – ou em vez de diálogo deveríamos dizer *oração*?

> Ó minha alma, eu te dei tudo, e todas as minhas mãos se esvaziaram por ti: – e agora? Agora me dizes, sorrindo e cheia de melancolia: "Quem de nós dois deve agradecer? – o doador não deve agradecer que o recebedor receba? Dar não é uma necessidade? Receber não é – misericórdia?" – [494]

3.3 **Excurso: liberdade e retorno**

Neste excurso, não só temos a oportunidade de rapidamente retomar as etapas precedentes que pretenderam situar e caracterizar o espírito livre em um registro artístico e afirmativo, representante da libertação *da* moral *para* encarnar uma liberdade criativa que joga o jogo da vida, mas também intentamos articular em linhas muito gerais a tese do *eterno retorno* como corolário deste modo de vida e de liberdade genuinamente livres.

Postulamos que o caminho realizado pelas teses do conhecimento como necessidade e da necessidade como arte e crença possibilita a restituição do querer e do poder (a *coragem*) na exata medida da inclusão do vivente na vida que se perfaz de constante superação artística, medida somente apreensível no *instante*. Portanto, arriscamos uma possível interpretação do eterno retorno (associado à *morte de deus*) como desdobramento extremo do espírito livre, cônscios de que ela se mostra provisória, superficial, e de que este tema tem uma particular complexidade que foge ao escopo geral desta dissertação.

Utilizaremos majoritariamente a exposição do pensamento do retorno feita por Zaratustra no discurso intitulado *Da visão e do Enigma*. Zaratustra sobe uma dura trilha cheia de pedregulhos com seu anão nas costas, o espírito do peso. Ele o perturba com pensamentos como: "tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada tem de cair!"[495]. Até que se deparam com o portal do instante, ponto de convergência de dois caminhos que

---

[493] A 210.

[494] ZA, Do grande anseio.

[495] ZA, Da visão e do enigma. Doravante, quando não indicadas, as referências à Zaratustra remeterão a este discurso.

aparentemente se opõem eternamente, um para trás e o outro para frente. Zaratustra pergunta ao anão se ele acredita nessa eterna oposição entre passado e futuro. O anão é peso, mas já está a certa altura (trazido para o alto por Zaratustra) quando é capaz de responder que tudo que é reto mente. No entanto, não só parece dizê-lo com menosprezo, como conclui precipitadamente que o tempo é um círculo. Logo, ele não acredita que os caminhos se oponham eternamente, mas que precisamente, segundo a lógica da verdade, a qual pensa ter desmascarado por completo, a mentira (ou o "em vão" da verdade, ou a pedra arremessada) sempre volta, o tempo é o circuito eterno da mentira.

No pano de fundo dessa visão há a ideia de eternidade, ideia paradoxal, pois quer dar conta de uma totalidade temporal sem que haja qualquer experiência disso: mesmo que ninguém jamais a tenha percorrido até o fim, a eternidade impõe sua delimitação. Mas o que é eterno? "Nada", seria a resposta mais adequada – não como se "O Nada" fosse efetivamente eterno, mas, ao contrário, que a efetividade ou a existência é marcada pela finitude. O homem é seduzido pela ideia de eternidade, embora se imaginássemos um homem de 80 mil anos ele teria de reconhecer a efemeridade geral[496]. Nada existe para além do sentido que há, mas a ideia de eternidade atrai a noção de um sentido transcendente. Em razão desse descompasso temporal, vive-se no tempo errado e eternidade passa a valer como defesa contra a efemeridade, como necessidade metafísica de um tipo que precisa de garantias eternas para não desesperar: o ideal ascético representado na vontade de verdade. A eternidade pode assumir um viés otimista ou pessimista. O otimista conserva a primazia da verdade como valor positivo: pode ser o otimismo lógico-científico ou religioso. No viés pessimista, a primazia da verdade foi desacreditada, mas permanece como valor negativo – sua falta é sentida e ressentida, isto é, ainda permanece seu poder totalitário, a necessidade metafísica, o sentido transcendente agora como falta de *verdade* ou falta de *ser*. Neste caso, a vontade de eternizar pode ser a "vontade tirânica de um ser que sofre atrozmente... a imagem da sua tortura"[497], ou seja, todo evento se torna mau olhado porque já não corresponde àquela verdade; tudo é em vão. A fala do anão sobre a pedra lançada que volta a cair e parece querer desestimular a subida de Zaratustra, e também sua conclusão sobre um tempo circular, não são tanto sobre um número infinito de repetições do mesmo, quanto sobre o "nada eterno", já que coisa nenhuma tem mais (aquele) valor: "mesmo" equivale a nada. Para o anão, a figura do círculo não delimita simplesmente um circuito a ser incessantemente repetido como a

[496] H 41.

[497] GC 370.

eterna reprise de um filme, mas literalmente tem a função de ligar "o nada a lugar nenhum"; conecta aquelas duas eternidades supostamente divergentes sob o signo do niilismo.

> Resta demonstrar que esse "em vão!" seja o caráter do nosso niilismo atual. A desconfiança em relação à nossa valoração anterior eleva-se até a questão: "Todos os 'valores' não são engodos com os quais a comédia se prolonga, sem que, todavia, aproxime-se de uma solução?" A *duração*, com um "em vão" sem fim e sem objetivo, *é* o pensamento *mais paralisante*, especialmente quando se compreende que se é iludido e, mesmo assim, não se tem o poder de não se deixar iludir.
> Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um *finale* no nada: "o eterno retorno".
> Essa é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o "sem sentido") eterno!
> Forma europeia do budismo: a energia do saber e da força *constrange* a uma tal crença. É a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos fins-conclusões: se a existência tivesse um, então deveria estar alcançado.[498]

O fragmento acima mostra o eterno retorno como pensamento extremo e abismal do niilismo. Ele é uma consequência do percurso filosófico moderno que também é acompanhado por Nietzsche, mas uma consequência paralisante e decadente. O eterno retorno aparece ainda como crença, espécie de budismo científico e hipótese mais provável, qual seja: vida como uma duração sem fins ou conclusões, sem sentido, portanto. Não esqueçamos, porém, que o próprio niilismo pode e deve ser transvalorado, assim como a decadência[499]. Talvez seja possível apontar um indício dessa transvaloração no próprio trecho final do fragmento: "se a existência tivesse um [final, conclusão], então deveria estar alcançado". Essa afirmação se entrelaça com a própria concepção teórica do eterno retorno, segundo a qual o mundo ou a vida são compreendidos como uma imensidão de força (uma dada grandeza fixa), ela própria um espaço-tempo de natureza fluída, cambiante, transformante. Fixa-fluída, tal grandeza engendraria uma determinada série de combinações que seria inevitavelmente repetível, e daí temos o "eterno retorno do mesmo"[500]. Essa interpretação que Nietzsche concebeu sob a influência de aportes da física, da química e da matemática de seu tempo, embora passível de muitas problematizações, não nos parece prejudicar a intenção filosófica transvaloradora em questão. Basta dizer por enquanto que o "mesmo" no "eterno retorno do mesmo" corresponde a uma valoração absolutamente distinta do "mesmo" implícito no tempo

---

[498] NF 5[71] do verão de 1886 – outono de 1887.

[499] "*Em que medida um niilismo poderia ser uma maneira de pensar divina, como negação de um mundo verdadeiro, de* um *ser*" (NF 9[41] do outono de 1887).

[500] Essas explicações mais teóricas do eterno retorno podem ser encontradas sobretudo nos fragmentos NF 35[54] [55] de maio-julho de 1885 e NF 14[188] da primavera de 1888.

circular do anão. Por isso Zaratustra o adverte: "tu não conheces meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportar!". A vida como grandeza fixa-fluída não passa, não começa nem termina, não tem final ou sentido, senão ele teria sido alcançado. "Mas ele não foi alcançado: donde se segue..."[501] – O que se segue? O que foi alcançado, senão justamente a possibilidade de transvalorar o niilismo que constata o "sem sentido" e *suportar* uma nova concepção da vida pautada na necessidade da livre (inocente, não culpada ante o tribunal-testemunha do sentido, da verdade) transformação?[502] O que foi alcançado, senão a possibilidade de transvalorar a eternidade segundo o poder do instante?

> Olha, continuei a falar, esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade.
> Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?
> E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já – ter estado aí?
> E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo *todas* as coisas por vir? *Portanto* – – também a si mesmo?
> Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá – tem* de andar ainda alguma vez! –

O instante parece ser a única medida possível para abarcar a grandeza fixa-fluída chamada vida, instante que abarca o próprio Zaratustra, o anão e todas as coisas que *podem* ocorrer tanto para frente quanto para trás. Mas o que pode ou não ocorrer?

O instante marca o lugar de um novo poder. Esse novo poder advém da consciência conquistada através do caminho que percorremos com Nietzsche nas teses do conhecimento como necessidade e da necessidade como arte e crença. Quanto ao primeiro movimento, vimos como Nietzsche se acerca da ciência não porque ela seria mais adequada à verdade, mas porque dá acesso ao *sentido histórico*, chave de seu método genealógico, através do que a verdade é reconduzida a uma sucessão ou história de erros necessários. Não obstante, como divisor de águas, a tese da necessidade possibilita tanto a negação lógica (e prática) do mundo, quanto sua afirmação: é possível advir coisas boas do ilógico. Esse conhecimento não se adquire prontamente, mas é obstado pela depressão com a deposição do status da verdade. Inicia-se a "questão do experimento": o quanto *se suporta*. Em meio à tese da necessidade,

---

[501] NF 14[188] da primavera de 1888.

[502] "Meios de suportá-lo: a transvaloração de todos os valores: não mais o prazer na certeza, mas na incerteza; não mais "causa e efeito", mas o constante criativo; não mais vontade de conservar-se, mas antes vontade de poder etc., não mais o modo de dizer humilde "tudo é somente subjetivo", mas sim "isso é também nossa obra!", fiquemos orgulhosos com isso!" (NF 26[284] do verão-outono de 1884).

suportar significa se incluir radicalmente na própria lógica da necessidade do erro, estar firmemente enraizado nela, o que simultaneamente proporciona a coincidência de sentido com tal necessidade e o reencontro da liberdade, do pathos para criação de novos valores. Vimos que este processo resulta numa espécie de riso amoroso que irrompe da consciência de filiação à comédia da necessidade. E este tipo ridente é o espírito livre, parodista, artista, que brinca e dança livremente nessa comédia, porque também é seu poeta e criador de máscaras, aparências. Justamente a identificação com a comédia da existência é o próprio acontecimento do instante. Por isso também assinalamos que tal tipo representa uma nova aristocracia ou nobreza capaz de suportar e elevar, de estender sua responsabilidade, seu querer e seu poder. O instante é a medida correspondente à tese da necessidade, pois é a consciência da necessidade que faz com que todas as coisas se achem firmemente atadas – mas somente aquelas que *podem*, aquelas abraçadas pelo poder que vige no instante. Se dependesse do anão, espírito do peso, nada seria digno de existência, nada poderia ocorrer, nem uma pedra poderia ser lançada. Zaratustra, por seu turno, afirmando a imensidão do instante ou da grandeza que é a vida, quer poder dizer sim a todas as coisas; como tal instante o contém e também contém todas as coisas, e não apenas contém, mas *arrasta* (perdura, continua, envia), ele quer sancioná-lo, abençoa-lo. Porém...

> E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós?
> – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? –
> Assim falei eu, e cada vez mais baixo: pois temia meus próprios pensamentos e intenções ocultas. Então escutei, subitamente, um cão *uivar* na vizinhança.

Quando o cão uiva, a visão se muda para um pastor sufocando com uma serpente pendendo pela boca. O pastor é o próprio Zaratustra, cujos pensamentos do eterno retorno vão como que descendo de volume pessimistamente e o oprimindo novamente; ele tinha *subido* seu pensamento abismal, mas ainda não tinha noção do que ele representava: "Viva! Vem! Dá-me a mão – – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – ai de mim!"[503] Se antes parecia haver disposição para sancionar o instante inteiro, Zaratustra começa a engasgar de nojo com tudo que efetivamente teria de retornar. Em seguida, confessa duas vezes que o cão lhe trouxe uma memória da infância de ter *sentido pena* pelo sofrimento de outro cão assustado.

[503] ZA, O convalescente.

Também o cão que uivava ao lado do pastor estava compadecido de seu sofrimento. O eterno retorno regride ao plano decadente à medida que o sofrimento anuncia a sua volta despertando compaixão. Zaratustra tombou de nojo e de sofrimento pelo retorno do "pequeno homem", o tipo decadente simbolizado pelo anão, e depois convalesceu durante sete dias. A compaixão é o afeto paralisante que encerra o homem na lamúria e depressão eternas, impedindo-lhe de afirmar a vida inteiramente no instante e restringindo seu poder.

No discurso intitulado *O Regresso* entendemos que a compaixão é a maior tentação de Zaratustra: "Poupar e compadecer sempre foi meu maior perigo – e todo ser humano quer ser poupado e compadecido". A compaixão não se apresenta cruamente como o nojo e o desprezo pelo homem no puro e simples fatalismo; ela se disfarça de virtude piedosa, mas também condena a existência e a tem engasgada na garganta. Antes de tudo, ela é um comportamento de testemunha, de testemunha despudorada, acusadora, que rapidamente avista, acusa o sofrimento, e o compreende, seja na manifestação ou na recepção da compaixão. Um dos primeiros aforismos em que Nietzsche se detém na investigação da compaixão, à luz das observações de La Rouchefoucauld, fala de como o sofredor "obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo"[504]. Este é seu particular tipo de vingança, ostentar seu sofrimento, como a criança que chora para ser vista, ser testemunhada. Por outro lado, o compassivo também é movido pelo impulso de prazer e de poder acionado para aplacar o próprio sofrimento testemunhando e socorrendo ao sofrimento alheio[505]. Os dois lados se completam[506] porque em ambos a compaixão serve a um egoísmo centrado no temor pela própria conservação, em termos de bem-estar, prazer e segurança, e treinado como um *cão* para testemunhar o sofrimento e compreendê-lo rapidamente, simpatizar-se. A comparação não é fortuita: o egoísmo moral presente na compaixão não passa de animalidade refinada, crueldade ainda grosseira: "Quando o grande homem grita –: logo o pequeno homem vem correndo; e tem a língua fora da boca, de concupiscência. Mas a isso ele chama sua "compaixão""[507]. E ademais, cabe lembrar, trata-se daquele egoísmo aparente, não autêntico, "de modo que a sede de compaixão é uma sede de

[504] H 50.

[505] A 133.

[506] A 145.

[507] ZA, O convalescente.

gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo; ela mostra o homem na total desconsideração de seu querido Eu...”[508], isto é, dividido, alienado. Observando o mecanismo da compaixão, não é difícil perceber como, no geral, ela aumenta o sofrimento do mundo. E não por acaso a sede de compaixão aludida é associada à “sede de sociedade” porque é no mundo de fantasmas social que aquele mecanismo é amplificado.

Em meio a tal condição decadente, a compreensão do sofrimento só pode se tornar má compreensão ou incompreensão, e se resumir, como já indicamos, à aversão ao sofrimento e à infelicidade, resultando não apenas em atos de compaixão, mas em complexos sistemas filosóficos compassivos, através dos quais fica bastante clara a imbricação de compaixão e vontade de verdade na moral do rebanho. Pois a necessidade de pôr o sofrimento à mostra (testemunhá-lo) e então compreendê-lo, isto é, apanhá-lo e dominá-lo no quadro de uma verdade, é um caso de conservação talvez dos mais urgentes: conduzir o sofredor a fazer não a experiência do seu sofrimento, mas a do sofrimento segundo a verdade geral e igual para todos; aliená-lo, dividi-lo, também e principalmente aí na iminência em que está de um contato mais íntimo consigo. A verdade conservadora do rebanho acerca do sofrimento, atrás da benevolência que o cerca, é sua condenação justamente por parte de um tipo de vida fraco, doente, não só oprimido por ele, mas certamente ressentido pela diferença essencial constituinte do sofrimento. As filosofias compassivas e totalizantes, Deus e suas sombras, surgem como exata contrapartida dessa condenação.

> Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos. Mas naquele outro caso, mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia –: que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? ...sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de

[508] H, loc. cit. Nietzsche repete este diagnóstico em pelo menos mais dois lugares: “a compaixão como princípio de ação com essa exigência: “sofre o mal do outro como ele próprio o sofre”, levaria, pelo contrário, forçosamente o ponto de vista do eu, com seu exagero e seus desvios, a se tornar também o ponto de vista do outro, do compassivo: de tal maneira que teríamos de sofrer ao mesmo tempo de nosso eu e do eu do outro, carregando-nos assim, voluntariamente, de um duplo absurdo, em lugar de tornar o peso do nosso tão leve quanto possível” (A 137); “sim, todo esse despertar de compaixão e clamor por ajuda exerce uma oculta sedução: pois nosso “próprio caminho” é coisa muito dura e exigente, distante do amor e da gratidão dos demais – não é de mau grado que a ele escapamos, a ele e a nossa consciência mais própria, para nos refugiar sob a consciência dos demais e no gracioso templo da religião da compaixão” (GC 338).

> qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.[509]

As filosofias submetidas pela doença, que condenam e proscrevem o sofrimento, como vimos, terminam por prejudica-lo, já que lhe roubam sua riqueza particular, sua singularidade, aquilo de essencialmente diferente e novo que o constitui. Entretanto, por mais hegemônica que seja essa prevaricação do sofrimento, ele sempre insiste no convite à reaproximação de si e talvez seja ele mesmo o meio mais eficaz de romper aquela hegemonia para que o homem possa novamente receber seu *ego ipsissimum* e sua saúde. Se acompanhamos os prefácios, preferencialmente os dedicados a *Humano* e à *Gaia Ciência*, este último de onde extraímos o trecho acima (e naturalmente não só os prefácios), percebemos que Nietzsche deu especial atenção à experiência da doença e do sofrimento a partir de seu caso particular, composto, como é sabido, de severos tormentos físicos e graves desalentos intelectuais, sobretudo em torno de seu rompimento com Wagner. Interpretando seu processo de cura, ele chega a sugerir que sua doença de algum modo foi o pagamento pela sua demorada vizinhança junto ao que chamou de pessimismo romântico[510], mas para além dessa sugestão, importa que doença e sofrimento são encarados como chamados internos à própria tarefa, a qual nada mais é do que o restabelecimento do si mesmo, da liberdade própria. Nesse sentido: "Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*... A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema"[511]. A liberação de que se fala é a libertação da compreensão moral do sofrimento que o encerra numa verdade geral e imprópria, acreditada mediante a fé. Para o tipo que é sensível à experiência pessoal do sofrimento, ela pode lhe proporcionar a restauração da vontade própria e livre, que se manifesta como suspeita e quebra daquela verdade, direito (*poder*) de dúvida, ou seja, novamente pessimismo, mas agora um pessimismo da força, um pessimismo que tem boa vontade para com o pessimismo, o que significa também um jeito novo de amar a vida como problema[512].

---

[509] GC, Prefácio, 2.

[510] Também o pessimismo e, no preciso sentido que Nietzsche lhe dá, o romantismo (GC 370), inscrevem-se entre as filosofias compassivas que aqui mencionamos. Não por acaso, a compaixão tem um lugar especial na filosofia pessimista schopenhaueriana como fonte de toda ação moral e processo místico de compreensão geral no sofrimento.

[511] GC, Prefácio, 3.

[512] Nietzsche caracterizou esse pessimismo de diversos modos e em vários lugares diferentes de sua obra: pessimismo dionisíaco, vontade de trágico, pessimismo clássico – esta última denominação se refere à tese nietzschiana de que este tipo de pessimismo teria existido entre os gregos da era trágica. Nos lugares em que

O sofrimento parece então ter um papel fundamental naquele processo de autoeducação que mencionamos a propósito da questão da produção do espírito livre, correspondendo simultaneamente, já à luz da tese da necessidade, ao ferimento experimentado e à chance de enobrecimento por meio do mesmo. Isto, recordamos, pressuposto o tipo sensível à experiência pessoal do sofrimento e que descobre nela o seu valor[513].

Para a apreensão ascendente do pensamento do retorno, portanto, é conveniente o alerta prévio feito por Nietzsche no aforismo 134 de *Aurora* acerca do sentimento da compaixão: "aquele que quer, *num sentido ou em outro*, servir de médico à humanidade deveria usar de muita prudência em relação a este sentimento – que o paralisa em todos os momentos decisivos, bloqueia seu saber e sua mão hábil e compassiva". A partir daí, qual deve ser a "compreensão médica" do retorno que não prejudica o sofrimento, mas apreende sua necessidade, evita seus sintomas paralisantes e restitui a liberdade decisória no homem?

> A economia geral de minha alma e o seu equilíbrio mediante a "infelicidade", a irrupção de novas fontes e necessidades, o fechamento de velhas feridas, o afastamento de passados inteiros – tudo isso, que pode estar envolvido com a infelicidade, deixa de preocupar o querido compassivo: ele quer *ajudar*, e não pensa que exista uma necessidade pessoal de infortúnio, que para mim e para você haja terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros tão necessários quanto o seu oposto, e que, para me expressar misticamente, a trilha para o céu de cada um sempre passe pela volúpia do seu próprio inferno. Não, disso ele nada sabe: a "religião da compaixão" (ou "o coração") ordena que ajude, e acredita-se haver ajudado melhor quando se ajudou rapidamente! Se vocês, adeptos dessa religião, tiverem para consigo realmente a mesma atitude que têm para com os seus semelhantes; se não querem deixar que o seu próprio sofrer permaneça uma hora consigo e sempre evitam já à distância todo infortúnio possível, se veem o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas na existência: bem, então vocês levam no coração, além de sua religião da compaixão, ainda uma outra, que será talvez a mãe dessa: – a *religião da comodidade*. Ah, como sabem vocês pouco acerca da humana *felicidade*, seres cômodos e benévolos! – pois felicidade e infelicidade são irmãs gêmeas, que crescem juntamente ou, no seu caso, juntamente – *continuam pequenas*![514]

---

revisita sua obra inaugural (por exemplo, GC 370; Tentativa de Autocrítica; EH...), Nietzsche afirma que essa tese, ou melhor, este pessimismo já integrava o espírito daquela obra, embora, dentre outros problemas, ele teria se enganado terrivelmente nos exemplos que escolheu para ilustrá-lo: a música wagneriana e a filosofia schopenhaueriana. "Existe uma vontade de trágico... essa foi minha perspectiva desde o começo" (Humano II, Prefácio).

[513] H 289: "*Valor da doença*. – O homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade, e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga". Cf. também: H 109; A 114.

[514] GC 338.

A noção de uma "economia geral" em que deve haver uma "necessidade pessoal de infortúnio" e sofrimento como parcela inseparável de uma felicidade também pessoal e crescente, nos remete ao percurso que fizemos para caracterizar os conceitos de liberdade e de espírito livre em Nietzsche. Com efeito, na seção intitulada "Sobre comando e obediência" apreendemos que a dinâmica mais genuína da vida, a da contínua superação (*lei da autossupressão*) por meio do pathos hierárquico, é encarnada no tipo nobre ou ascendente, o qual é capaz de *comandar* a partir de seu si próprio, de sua própria lei, mas justamente porque mantém o antagonismo, a tensão (do arco) com a moral do rebanho, de onde retira sua necessidade. Isto mesmo podemos chamar de "caminho do criador", conforme o discurso homônimo de Zaratustra: caminho de solidão e de aflição rumo ao si mesmo, portanto, caminho de sofrimento: "Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir dos teus sete demônios!". A moral se torna então condição de possibilidade de sua própria superação no tipo que se torna necessário através dela e em contradição com ela, ou seja, que sofre dela, é ferido por ela, mas ao mesmo tempo a fere com sua independência, singularidade. Com isso, acessamos o que é liberdade para este tipo. Liberdade "é" alguma coisa somente enquanto devém, só se experimenta no espaço aberto *entre* as condições desfavoráveis e a resistência, e somente neste espaço fugaz, deveniente, em jogo, é que o espírito livre pode existir. Por isso insistimos no duplo significado do termo necessidade: por um lado, aquilo que constrange e limita – onde situamos a moral; por outro, aquilo que condiciona a superação, que a torna necessária. E assim surge a consciência de uma inelutável dependência (*do* sofrer *para* superar) que se desenvolve como sentido histórico, genealogia e finalmente tese da necessidade. O caráter mais próprio da vida não seria de superação contínua se não fosse justamente a necessidade, embora exista o tipo decadente, paralisado e compadecido da necessidade de forma fatalista ou niilista – ele não tem força para criar, mas somente conservar. Já o tipo nobre ou o espírito livre não se compadece, pois isso seria excluir-se do processo da vida; ele se inclui radicalmente na necessidade, nela também descobre a *sua* responsabilidade e liberdade e *pode querer* superar, criar novos valores. Essa consciência é uma conquista do instante, outro nome para aquele "entre". Quando, no instante, ocorre a assunção pelo si mesmo da tese da necessidade com vistas à superação, nasce um novo poder, chamado metaforicamente de *coragem* por Zaratustra. A coragem dispensa a compaixão, pois o instante é lugar do poder de integração (suportação-elevação) da necessidade, do *fatum*; lugar de querer e desejar o retorno de tudo que está firmemente atado e que assim dá a condição (*promessa*) para gerar futuro – arrastar a si mesmo.

> Mas existe algo, em mim, que chamo de coragem: até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Por fim, essa coragem me mandou parar e falar: "Anão! Ou tu, ou eu!" –
> É que a coragem é o melhor matador – coragem que *ataca*: pois em todo ataque há fanfarra.
> O homem, porém, é o animal mais corajoso: assim superou qualquer animal. Com fanfarra superou também qualquer dor; mas a dor humana é a dor mais profunda.
> A coragem mata também a vertigem ante os abismos: e onde o ser humano não estaria diante de abismos? O próprio ver não é – ver abismos?
> A coragem é o melhor matador: coragem também mata a compaixão. Mas compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer.
> Mas coragem é o melhor matador, coragem que ataca: ela mata até mesmo a morte, pois diz: "*Isso* era vida? Muito bem! Mais uma vez!"
> Mas há muita fanfarra num dito como esse. Quem tiver ouvidos, que ouça. –

Zaratustra faz questão de qualificar a coragem, que interpretamos como o poder de integração da vida no instante. A coragem não é resignação, estoicismo, mas uma coragem proativa, *coragem que ataca*, uma redundância, na verdade: coragem que age. Com efeito, o termo latino *coraticum* é composto por "cor-" (coração) e o sufixo "-aticum" que indica ação referente ao radical anterior. O coração da vida, sua necessidade, é ação. Trata-se de mais uma metáfora para a consciência da radical inclusão na dinâmica da necessidade, contato que nessa inclusão também esteja contemplada a recuperação da liberdade do querer, a vontade de superação, reanimando o que estava paralisado, preso, matando a compaixão precisamente ao atacar, ao abraçar a necessidade na certeza de que ela também contém o comando, a superação, o ataque. Ataque diz respeito diretamente à dinâmica de constante superação da vida, ao jogo (*spiel*) da vida ou, numa das analogias preferidas de Nietzsche, à guerra (*krieg*). Por isso, no ataque há fanfarra. As traduções que resultam neste termo são diversas: *fanfare* (francês), *sound of triumph* (inglês), *toque de clarim* (português), *fanfara* (italiano). A evocação geral é a do som ou da música de batalha que desde tempos imemoriais anima e dignifica a guerra. No original alemão, a alusão é ao jogo: *klingenden spiel* – jogo de som. É em meio à vida fixa-fluída como em meio a jogo e guerra que viver só se realiza plenamente na afirmação do/no instante – a afirmação que pode querer o retorno, porque quer a partir da única medida vital que pode contê-lo; e a cada instante afirma, arrasta, comanda, ataca, e assim mata a compaixão, o espírito do peso, "anão-demônio"[515] que oprime, que quer ancorar no mais profundo abismo e não brincar na superfície.

[515] Em "Do ler e Escrever" notamos a imbricação entre as figuras do demônio, do espírito do peso e por conseguinte, do anão: "Quando vi meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem".

A figura do 'anão-demônio-espírito do peso' também povoa um dos trechos mais discutidos quando o tema é o eterno retorno do mesmo, o aforismo 341 da *Gaia Ciência*, propositalmente intitulado "O maior dos pesos". O aforismo tem a forma de uma situação-dilema hipotética: "E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse..." O demônio anuncia que a vida que você já viveu e está vivendo, cada dor e prazer, tudo terá de suceder novamente, da mesma forma, e também esta aranha, este luar, este instante... Qual seria então sua reação? Ranger os dentes e amaldiçoar o demônio? Sentir-se esmagado por tal anúncio e por uma pergunta fatal que doravante pesaria sobre cada ato como o maior dos pesos: "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?" Parece persistir uma interpretação desse dilema nietzschiano como o surgimento de um novo imperativo moral e talvez isso esteja presente numa certa má-compreensão da leitura deleuziana do retorno, quando se diz: "Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: o que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno"[516]. Ora, Deleuze parece não deixar dúvidas quanto a uma ética do pensamento do retorno ao tratar do *modo* de querer que pode querer o retorno e não de determinada coisa que se quer repetida eternamente. Se assim fosse, a própria ética estaria perdida. Portanto, a hipótese que o demônio faz se transforma numa pergunta eticamente furada e vertiginosa para *quem* assim se oprime dizendo: "Quero *isso* de novo e de novo e de novo?" Ao passo que outra recepção daquele anúncio, tomada por um modo de vida e de querer totalmente diferentes, poderia justamente se perguntar: "*Como* não querer tudo de novo!?" Se a realidade que se tem é a repetição, não importa fundamentalmente um querer futuro, já que na frente o que há é a repetição do que passou, mas importa o modo do querer no instante. Daí, com que direito, *como* é possível não querer o retorno? Sim, é possível desde um instante oprimido, pequeno, mesquinho, ressentido e compadecido, desde um modo de querer assim constituído. Mas também é possível um modo de querer intrinsecamente transvalorador, liberto e corajoso, que não deseja excluir nada que já lhe condicionou essa liberação, que amou tudo como necessário (com *amor fati*) e desde então é livre para amar. Tal modo de querer sempre quer a partir de um *instante imenso*, um em que cada coisa se encontra atada e só por isso cada coisa é suportável e superável, e mais ainda: desejável[517]. Portanto, o "instante imenso" que se destaca neste importante aforismo

[516] DELEUZE, 1976, p. 56.

[517] "Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: "Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!"... 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).

não é um momento qualificativo ou sumamente sentimental que justifica ou reconcilia o retorno de todas as coisas, mas o momento que contém todas as coisas e por isso é imenso, cheio, pleno, belo[518], o momento em que todas as coisas são afirmadas, desejadas e amadas, o prazer e a dor, não compensados, mas atados.

O tipo que vivencia o instante imenso, o espírito livre, recepciona o anúncio do demônio como uma benção porque "está de bem consigo mesmo e com a vida"; e porque vive dentro do coração da vida, ele a deseja de novo. Consideramos que uma das melhores exegeses feitas a respeito do eterno retorno, do *amor fati* – seu corolário – e, consequentemente, do aforismo citado, encontra-se no fragmento 1032 da Vontade de Poder, inclusive perpassando a tese da necessidade:

> A questão de se estamos contentes conosco não é absolutamente a primeira, mas sim a de se estamos contentes com alguma coisa em geral. Se dissermos sim em um único instante, então teremos dito sim não só a nós mesmos, mas à existência como um todo. Pois nada se sustenta por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se só por uma única vez nossa alma vibrou e soou de felicidade como uma corda de um instrumento, então todas as eternidades foram necessárias para condicionar esse único acontecer – e toda eternidade foi abençoada, libertada, justificada e assentida nesse único momento do nosso dizer sim.

O tipo que recepciona com júbilo o anúncio do demônio desde um espírito essencialmente transvalorador e artístico também não vê mais um demônio na sua frente, mas transfigurou-o em deus: "Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!"[519]. Se a aparição do demônio no aforismo 341 da *Gaia Ciência* fosse encenada teatralmente, ela teria de ser uma comédia para tal tipo. Nietzsche descreve uma chegada furtiva, algo que surpreenderia alguém na sua solidão – um susto! E o susto subitamente põe em guarda, tensiona: a coisa fica *séria*. Então, aquela criatura começa a proferir o que deveria soar como uma insuportável praga, mas o assustado de repente se dá conta, como se tudo aquilo não passasse de um disfarce, uma aparência, e corajosamente diz: '-Ei! Não, tu não és demônio coisa nenhuma! És um deus! Que palavras divinas!' E esse desenlace com certeza seria acompanhado de homéricas risadas, e talvez não apenas de um, mas risadas de ambos! Em *Humano*, acerca do fenômeno do cômico, Nietzsche afirma que "diante de tudo o que seja repentino e inesperado em palavras e ação, quando sobrevém sem perigo ou dano", o homem desafoga para o oposto

[518] Parece-nos possível interpretar o *instante imenso*, que concentra a consciência artística da necessidade e da superação, porque irmanado à dinâmica da vida, como um *belo instante* ou um instante de produção de beleza, transfiguração. E talvez essa interpretação devesse contemplar os aforismos H 586 e GC 339.

[519] GC 341.

do temor: "o ser encolhido e trêmulo de medo se ergue e se expande – o homem ri."[520] A diferença para a cena retratada é que, a partir de uma consciência artística, o homem *descobriu* o demônio, transformando o disfarce de espírito de peso em vestes leves e soltas de um deus. Assim, "matou a charada", a brincadeira, mas despertou o riso.

Por trás desse jogo semântico e cênico, encontramos novamente a coragem que ataca e mata a compaixão. O tipo oprimido pelo pensamento do retorno corresponde ao pastor engasgado pela serpente e já vimos que esse asco surge com a compaixão que não afirma a vida com a necessidade do sofrimento, mas funciona como instrumento de julgamento, testemunha de acusação. O tipo ridente que transfigura demônio em deus só pode fazê-lo diante da radical inclusão da sua liberdade na necessidade, poder manifestado no instante: ele compreende que o retorno não o impede de nada, antes condiciona inexoravelmente a vida agora, a possibilidade de *atacar*, e assim destrava sua mandíbula que morde a serpente, arranca sua cabeça e a cospe fora[521]. A mordida quer representar novamente o poder decisório do instante com tudo que ele convoca.

A morte da compaixão também pode ser comparada à morte de deus. No discurso intitulado "O mais feio dos homens", Zaratustra se depara com uma horrenda criatura que habita um tenebroso vale: "Zaratustra mergulhou em negra recordação, pois era como se já tivesse estado naquele vale uma vez. E muita coisa pesada lhe assomou o espírito..."[522]. A criatura então lhe propõe um enigma, dizer quem ela era a partir da seguinte dica: "*a vingança contra a testemunha*". Num primeiro momento, Zaratustra fica compadecido pela grande feiura da criatura e tomba. Depois se soergue e soluciona rapidamente o enigma: "*és o assassino de Deus*! Deixa-me ir. Não suportaste aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feíssimo! Te vingaste daquela testemunha!" O mais feio dos homens ratifica a decifração e confessa que foge da compaixão e dos compassivos, reconhecendo ainda que Zaratustra não manifestou compaixão, mas honrou sua feiura ao sentir vergonha, termo que nesta passagem tem o mesmo sentido de pudor. O deus humanitário cristão, "superimportuno e supercompassivo", representa o ápice de uma filosofia totalizante e hegemônica através da qual se testemunha despudoradamente e se acusa, em contrapartida, a

---

[520] H 169.

[521] "Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. – Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!" (ZA, Da visão e do Enigma, 2).

[522] O vale se chama "Morte das Serpentes" em franca alusão à visão do pastor sufocando.

superfealdade da vida, ao mesmo tempo que oferece um sentido alheio para tal sofrimento. Diante de tamanha comiseração, compadecimento, o mais feio dos homens encontra-se oprimido e como que no meio do caminho. Ele recusa a frivolidade da compreensão alheia, mas quer fazer a autêntica experiência do seu próprio sofrimento. Para tanto, percebe que é preciso eliminar a maligna lógica testemunhal e então decide matar Deus, que sente como demoníaco peso. O mais feio dos homens destrói Deus, porém o que cria no seu lugar? – Porque "somente enquanto criadores podemos destruir".– Ora, ele não cria nada, mas seu caminho permanece destrutivo, cheio de desprezo e feiura, ele continua atolado naquele vale horripilante. E ele mesmo dá duas pistas importantes para entendermos a motivação que o levou ao assassinato de Deus: "...de uma testemunha assim eu desejava me vingar – ou não mais viver"; "o homem não *suporta* que viva uma testemunha assim". O mais feio dos homens agiu por vingança e tinha na vingança sua derradeira razão para viver, o que nos remete a toda a análise do tipo decadente feita no início deste trabalho, à qual não necessitamos voltar. Este tipo é incapaz de suportar (e elevar) o sofrimento inerente à vida. Por tudo isso, Zaratustra se mostra impaciente, quer logo ir embora, mas não sem apontar para o mais feio dos homens um outro caminho de subida, de suportação-elevação, transvaloração e coragem: "Tu, exilado que a ti mesmo te exilaste, não queres viver no meio dos homens e da compaixão dos homens? Pois muito bem, faze como eu! Aprende também alguma coisa de mim; somente agindo se aprende". Talvez não fosse necessário destruir Deus, mas transfigurá-lo, como aliás já indicamos, o que conferiria a 'matar' uma nova conotação, um valor diferente. E qual seria esse outro modo de matar a compaixão?

> Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar.
> Quando vi meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem.
> Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito de gravidade!
> 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.[523]

"Não com a ira, mas com o riso é que se mata". No mesmo discurso Zaratustra afirma que "a coragem quer rir". A forma como o mais feio dos homens mata deus certamente não diz respeito àquela transfiguração artística e cômica de demônio em deus, pois nasce da ira, da vontade de vingança e da incapacidade para suportar e transvalorar o sofrimento. O

[523] ZA, Do ler e do escrever.

assassinato de deus, embora necessário, permanece um acontecimento apenas destrutivo, leonino. É preciso que se completem as metamorfoses do espírito, tema do primeiro discurso de Zaratustra: de camelo (espírito escravo) a leão (espírito destruidor e negador), de leão à criança (espírito criador e afirmador). Com a destruição de deus, o leão cria a liberdade para nova criação, novos valores, mas não os cria efetivamente ainda. É a criança que diz sim ao jogo da criação, que trata os conceitos sagrados como brinquedos e os parodia livremente. Entendemos que essa última metamorfose do espírito em criança não se trate de uma regressão, mas, após todo itinerário filosófico percorrido, seja um despertar para a autoconsciência da comédia e da arte da existência – "gaia ciência", somente pela qual se recuperam liberdade e alegria de criar.

No trecho acima, Zaratustra convoca o assassinato do demônio, do espírito do peso, que também é essencialmente o mesmo assassinato do deus-testemunha. Mas essa morte deve ser conduzida pela coragem que ataca (morde) *e* ri, assim como o espírito livre, nobre, ascendente, artista, "matou a charada" do demônio que lhe apareceu de susto: adivinhou a máscara, o disfarce de demônio que ocultava um deus divertido e dançarino. Da mesma forma, o pastor morde a serpente e ri copiosamente. A lição disso tudo é novamente a dinâmica de superação constante da vida, sua fluidez e transformação, fruição de máscaras e aprendizado artístico: "Não deveria o *oposto* ser o disfarce adequado para que o pudor de um deus se apresentasse?"[524] A morte de deus, a indecente testemunha, não poderia ser igualmente um ato de despudor, mas, em meio à consciência artística (e divina!) da vida, deve se dar como transfiguração, troca de máscara, uma picardia que faça rir, uma piada para espíritos livres.

> Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei* a – rir![525]

[524] BM 40. Cf. também BM 66 e EH, Além do Bem e do Mal.

[525] ZA, Do Homem superior, 20.

CONCLUSÃO

A presente dissertação teve por objetivo geral caracterizar o espírito livre como expressão de uma possível noção nietzschiana de liberdade apreensível através do desenvolvimento da tese da vontade de poder como dinâmica mais elementar da vida. Para tanto, estruturou-se o trabalho em dois grandes movimentos. Um primeiro capítulo eminentemente crítico acompanhando as principais desconstruções operadas por Nietzsche a respeito da moral tradicional que o levaram a compreendê-la como moral do rebanho ou escrava, portadora de uma falsa liberdade e de um querer acorrentado por forças ressentidas; e dois capítulos dedicados a articular espírito livre e a concepção de liberdade nietzschiana nos marcos da vontade de poder, compondo uma parte propositiva ou positiva da filosofia de Nietzsche.

O capítulo primeiro, "A Liberdade prisioneira", coloca a moral tradicional sob suspeita e inicia sua crítica baseado no aforismo 103 de *Aurora* (1.1). Nele, Nietzsche expõe a moral sob dois ângulos diferentes: o da crença nos motivos morais e o ângulo da própria moral com sua verdade, a qual deveria garantir aquela crença. Assim como Nietzsche procedeu, optamos por iniciar a crítica pela suposta verdade dos motivos morais, pois essa crítica não se limitará a denunciar a falsidade dos motivos, mas recairá sobre a própria noção de verdade ao longo do método genealógico nietzschiano, o que já acena para a transvaloração da verdade e da crença, conforme veremos no decorrer deste trabalho.

O capítulo inicial apresenta então o que Nietzsche entende por moral e por preconceitos morais: a primeira, um regime de valores consolidado socialmente; os últimos, responsáveis pelo clima da *moralidade* e por uma verdadeira metafísica dos costumes, como carapaça mais resistente daquele regime, sua verdade e valor (1.1.1. A moralidade dos costumes). Através do método genealógico (que, mesmo sem a estampa 'genealogia', consideramos aplicado por Nietzsche desde *Humano* como *filosofia histórica*) tal verdade metafísica é reconduzida a motivos físicos da ordem da utilidade bastante aparentados com motivos animais. Isso pode ser ilustrado por um dos exemplos preferidos de Nietzsche, o altruísmo ou a consideração pelo outro ou próximo como valor *bom* e *verdadeiro*. Em meio à moral tradicional, Nietzsche identifica que o auge do homem alcançado é um "indivíduo coletivo" que considera o outro em sociedade não muito diferente de como os animais se consideram, espelhando-se mutuamente para obterem segurança e conservação. O indivíduo coletivo é movido pelo *instinto de rebanho*. E é esse espelhamento ou rebanho que se

consolida como moral relegando o que seja realmente individual, pessoal, singular. Para garantir sua existência, o homem depende da vigência do jogo de espelhos, do indivíduo coletivo, e não de si mesmo, o que leva Nietzsche a sentenciar: "na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*"[526]. A autodivisão é um dos aspectos mais graves da decadência do homem na moral tradicional. Neste capítulo, veremos como ela é o eixo central de dois mecanismos correlacionados: o da *vaidade*, posto que o homem aprende a extrair sua imagem, seu aparente ego, do processo de espelhamento; e o da *escravidão*, posto que se torna refém de um modo de valoração divisório e alienador.

A segurança e a conservação proporcionadas pela moral levam o homem a acomodar-se e a cada vez mais reforçar os costumes canonizados, acreditando pelo *hábito* que neles reside sua definitiva liberdade e poder (1.1.2. Moral, autodivisão e sentimento de poder). Constitui-se um *pathos* de poder e liberdade, mas se oculta a real qualidade dessas instâncias que nem são próprias nem decorrem do homem *inteiro*. Em sequencia ao processo de divisão, que por si já implica sofrimento, o homem passa a exercitar esse *sentimento de poder* decadente contra si mesmo, aumentando o sofrimento. É o que Nietzsche observa no ascetismo cristão como moralidade levada aos estertores. Veremos também que a moralidade como animalidade refinada é ainda um estágio grosseiro do sentimento de poder exercitado através da crueldade, tanto no imperativo categórico moral quanto na necessidade de redenção religiosa (1.1.3. Moral e religião). Em meio à moral, liberdade e poder estão presos a uma compreensão causal radicada no *testemunho* da dor como produtor de memória e promessa, estas por sua vez comprometidas com a manutenção da ordem dos costumes estabelecida – é o que rege um tipo de vontade ou querer preso e degenerado, conforme abordamos melhor nas seções 1.3 e 1.5 exclusivamente dedicadas ao tema da liberdade.

Após este primeiro fôlego crítico que lança muitas bases conceituais retomadas ao longo do trabalho, fazemos uma espécie de excurso intitulado "Escravidão e decadência" a fim de melhor delinear estes conceitos espalhados pela obra nietzschiana, mais uma vez sem ânimo de esgotamento. Para tanto acompanhamos a leitura *típica* que Nietzsche empreende de dois tipos *décadents*, Wagner e Sócrates. A análise do primeiro reflete a fase mais madura e talvez mais complexa de tratamento daqueles conceitos, pois muitos elementos entram em cena para caracterizar a decadência wagneriana: a desordem ou anarquia dos instintos traduzida em falta de estilo, decadência rítmica; a adesão a sistemas de pensamento religiosos

[526] H 57.

pessimistas, o budismo e o cristianismo; o histrionismo ou histerismo, também típicos da modernidade, etc.

Por seu turno, Sócrates é analisado e criticado desde o primeiro até o último livro de Nietzsche, e em sua figura se condensam muitos aspectos da decadência basilares da moral tradicional: o racionalismo (*ratio* socrática); a dialética e o pressuposto do valor afirmativo da verdade ou do valor em si da verdade; a ciência privilegiada como meio para alcançar e guardar tal valor. Em Sócrates, Nietzsche também explora o modo confessional ou religioso pelo qual são honrados e transmitidos esses valores: a convicção na verdade absoluta, a necessidade de firmeza (como sintoma de fraqueza). A *fé* surge como expressão degenerada do aspecto demasiado humano da *crença*, da veneração, da acreditação e doação (1.2.3. Fé *versus* vontade). O *crente* é uma das configurações alienadas do humano porque sua fé manifesta uma necessidade de dependência dirigida para fora; a fé é uma hipertrofia da crença, desenvolvida em função da conservação de um tipo fraco e profundamente pessimista. Aliás, o pessimismo de fundo no tipo decadente teórico-racional, também identificado no Sócrates moribundo, é um dos mais relevantes temas a serem enfrentados para o atingimento do que seja o espírito livre e já está presente nesta parte.

Segundo Nietzsche, a fé na verdade, que é constituinte daquele pathos de poder e liberdade na moral escrava, proporciona ainda "uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer". Por isso, em "Liberdade I: querer algo complexo" (1.3) estendemos a crítica nietzschiana para o tema da liberdade, buscando compreender melhor como liberdade e vontade (querer) se encontram em meio à decadência. Um dos textos fundamentais desta etapa é o aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche destrincha o querer como um campo complexo formado por *sensações*, *pensamento que comanda* e *afeto do comando*. Procuramos então aprofundar cada um destes extratos, vinculando as sensações ao mecanismo da memória da vontade e do hábito (antes apenas referidos em associação à dor, à crueldade e ao sofrimento), o pensamento que comanda a uma consciência gregária (rebanho) já dividida e alienada e, por fim, o afeto do comando a uma *aparência* de liberdade e poder, chamada *livre-arbítrio* (conceito examinado à parte em 1.5.).

Em 1.3 também tocamos dois dos principais erros fundamentais do pensamento que contribuem para a mencionada aparência geral de liberdade: a vontade como causa; e a ação como dependente de motivos causais conscientemente dispostos para (disponíveis para a "livre escolha" do –) o homem, por trás do que sempre se esconde um ideal de verdade acerca desses motivos e daquela vontade. Ao final da seção, fica um pouco mais claro como a aparência de liberdade e poder é resultado de uma transposição metafísica da liberdade

operada pelo tipo escravo ou fraco, ao passo que já é sinalizada qual seria a forma de experiência da liberdade do espírito livre (do tipo nobre ou forte): a transfiguração ou integração da necessidade em genuína liberdade, conforme paulatinamente mostramos ao longo da segunda e terceira partes do trabalho.

A seguir, pretendemos aprofundar os aspectos da decadência moral até então levantados sob o signo de um regime escravo, alicerçado num tipo de metafísica ressentida (1.4. O regime escravo: metafísica e ressentimento). Primeiro, à luz de vários textos nietzschianos, sobretudo *Verdade e Mentira em sentido extramoral*, verificamos que o homem é dotado de uma percepção artística que lhe possibilita uma relação estética com o mundo através da produção sempre criativa de metáforas. Ocorre que esse mecanismo é de certo modo capturado pelo instinto de rebanho, por forças conservadoras que tendem a cristalizar determinadas metáforas como conceitos e depois verdades, constituindo uma metafísica paralisante. Em seguida, observamos mais detidamente as características dessas forças conservadoras e decadentes: a *reatividade* – ela reapresenta o modo de vida alienado, dividido e vaidoso, dependente do que vem de fora para valorar, por exemplo, o valor designado como bom pelo tipo nobre, que então é invertido em mau; o *ressentimento* – a relação doentia que o tipo escravo tem com o tempo e com o devir que desafiam sua vontade de conservação a todo custo; e, por fim, a *vingança* – a forma de querer deste tipo, o exercício degenerado de sua liberdade, consistente de pura negação. No regime escravo, a metafísica trabalha em favor da negação do mundo por ressentimento, naufraga em pessimismo. Em função de um além verdadeiro, experimenta-se uma liberdade alheia, a vingança, que se dá como negação, juízo e condenação das forças afirmativas e bem logradas: tudo isso se condensa no coração da liberdade escrava, o conceito de livre-arbítrio.

Na seção 1.5 verificamos que o livre-arbítrio é um instrumento de produção simultânea de culpa e poder, servindo tanto aos esquemas morais quanto religiosos, sendo que este poder ainda se nutre da lógica testemunhal e expiatória do prazer com a dor, a crueldade e o sofrimento. Fruto da negação da força e do devir, a liberdade no regime escravo está acorrentada a um sentido conservador e degenerativo; portanto, não é livre e nem pode ser própria, diante de uma dinâmica da vida que seja marcada pela superação.

Iniciamos o segundo capítulo, “Liberdade e Vontade de poder”, procurando consolidar o entendimento desta dinâmica da vida como superação. De acordo com o discurso de Zaratustra chamado *Da Superação de Si mesmo*, vida é “aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*”, o que interpretamos como uma metáfora para a tese nietzschiana da *vontade de pode*. Também integram o mesmo discurso três constatações sobre as relações de comando e

obediência que perfazem tudo o que vive, resultando em duas configurações vitais ou de poder diferentes, as quais remetem uma vez mais aos tipos escravo e senhor (ou nobre, livre). Essas relações de comando e obediência traduzem a luta interna dos impulsos da qual emerge o querer como *hierarquia* alcançada entre os mesmos, conforme indicamos nas seções 1.1.2 e 1.3. Grosso modo, ou essa luta reflete um concerto interior dos impulsos em prol do desenvolvimento e crescimento próprios, e assim diz respeito a uma escuta e uma obediência própria; ou essa luta é cooptada por uma voz externa, alheia ao si mesmo, resultando numa obediência servil, alienada. Neste último caso, Nietzsche/Zaratustra identifica um componente nocivo à própria corrente transformadora e constantemente revigoradora da vida: esse comando externo visa tão somente conservar e estancar, sabotar a dinâmica de luta e a produção de hierarquias, e tende assim ao esfacelamento, ao nada e a morte. Por outro lado, a relação genuinamente própria encarna em si o sentido de superação e constante (re)criação que anima a vida.

Na seção 2.1, portanto, a vontade de poder é o operador privilegiado para lançar a moral diante de um crivo positivo que marca a vida – a superação (2.1.1), fazendo com que ela se torne, não simplesmente uma forma degenerada que represente um caminho errado ou algo que deve ser extirpado (a castração é uma escolha escrava), mas sim uma forma degenerada que precisa ser superada, o que significa: atravessada e ultrapassada. Tudo isso também atende ao método genealógico e reconduz a moral à naturalidade agônica da existência, onde ela perde o status sagrado e ganha uma duração tão somente relativa (2.1.2). Assim, lançam-se as bases do *modo* de libertação pelo qual o espírito livre deixa a moral: ele não a nega ressentidamente, mas "nega com prazer" e se despede superando-a. Ele toma *consciência* de que aquela contrição, momentânea escravidão, estupidez e crueldade fazem parte, mais ainda, condicionam a (dão a *necessidade* da–) superação e a libertação, e que essa tendência ou dinâmica precisa continuar ascendente, elevando-se.

A hipótese de leitura que se apresenta no capítulo anterior e constitui um dos pilares da proposta interpretativa a respeito da caracterização do espírito livre nesta dissertação, redunda na seção "Liberdade III" (2.2), onde pretendemos abordar a acepção ascendente, nobre ou genuinamente forte da noção de liberdade para Nietzsche. O tipo nobre alcança uma liberdade transvalorada ao reter da moral, como seu objetivo fundamental, o caráter hierárquico, o comando e obediência próprios, e isso só porque leva até o fim, até o acabamento, a consciência enquanto *veracidade* preconizada pela própria moral, aceitando ser seu rebento, herdeiro. Veremos que o caminho trilhado pela veracidade não pode mais contornar o pessimismo subjacente com a falência de um regime de verdade, porém pode

justamente aí enxergar a oportunidade de negar com prazer (boa vontade com o pessimismo), porque nega para criar novos valores de acordo um regime de transitoriedade e perspectivas. Aí se recupera a liberdade na exata medida de uma nova responsabilidade (torna-se "herdeiro com obrigações") para criar, e se cumpre o projeto de transvaloração no tocante à moral e ao pessimismo, já que eles se tornam momentos indispensáveis para este novo tipo de liberdade. Ao final desta seção, o espírito livre fica caracterizado como tipo capaz de uma vontade livre e criativa, mais sintonizada com a dinâmica da vida, e por isso tipo grávido de destino, promissor, cuja promessa é de ordem emissora e superadora, não mais conservadora. No entanto, asseveramos que essa liberdade jamais pode se substancializar como acontece com o livre-arbítrio, mas continua sendo uma experiência imanente, deveniente e instável, jogo vivo com a necessidade, a qual dá a condição, o antagonismo, e incita a resistência e a superação.

Na seção 2.3, "A produção do espírito livre: comentários ao capítulo quinto de *Humano*", procedemos à coleta no referido capítulo de subsídios que sustentem a interpretação do processo de libertação estreitamente vinculado ao processo de restrição, aprisionamento e ferimento em meio à moral escrava. Trata-se de um movimento retrospectivo, como assinalamos, o qual também procura justificar nossa perspectiva metodológica integrativa da obra nietzschiana como um todo. Esta hipótese de leitura procura responder como é possível o surgimento e relativo fortalecimento do espírito livre justamente em antagonismo com uma moral tradicional escrava predominante. O espírito livre é aquele que consegue encetar e manter um movimento de auto-educação motivado precisamente pela necessidade de libertação, levando-o ao conhecimento da necessidade como condição de sua possibilidade. Consequentemente, alcança-se uma liberdade transvalorada tanto em relação às cadeias morais, quanto para uma vontade criadora de novos valores.

Os detalhes da transvaloração da liberdade operada pelo espírito livre só são conhecidos no aprofundamento da tese nietzschiana da necessidade associada ao conhecimento, após o que compreendemos a genuína integração de liberdade e necessidade. Este é o objetivo da seção "3.1. Necessidade e conhecimento: ridendo dicere severum". Aí retomamos a crítica nietzschiana ao valor absoluto da verdade em contraponto com a genealogia que desvenda o parentesco, o *sentido histórico* inerente ao desenvolvimento dos valores, com o que também observações modulações na figura do espírito livre (3.1.1). Em linhas gerais, constata-se que verdade é apenas o nome de um erro sacramentado ou de um erro que vem suplantar outro mais obsoleto em meio à "ilógica relação fundamental" do homem com as coisas. A deposição do valor absoluto da verdade (como se o investimento humano sempre fosse "em vão" ou desperdício dada a impossibilidade de uma verdade

derradeira) é oportunidade para o enfrentamento mais contundente do pessimismo (e do niilismo) com seus comportamentos de negação, abstenção cética, até mesmo destruição, determinismo ou fatalismo, todos eles degenerações da vontade. Veremos que a tese da necessidade tem o condão de promover uma radical inclusão do vivente na vida que é feita de erros e de desperdício. Encarnar esta inclusão, a *questão do experimento*, significa *suportar* a necessidade do erro, e também restituir a liberdade para criar, *elevar*, realizando o reencontro da liberdade na necessidade; e isso mesmo vai ao encontro da dinâmica de superação da vida (3.1.2). Ao longo do capítulo, a consciência da inclusão na necessidade do conhecimento, do erro, vai se transvalorando em necessidade de arte: o trágico (a verdade falida) dá lugar ao cômico, ao circuito do erro e da arte, que mantém a vida em mudança, sempre revigorada. Ao final, o espírito livre fica caracterizado também como artista, parodista e ridente; incluso na vida e não mais deslocado e escravizado por um sentido alheio, o espírito livre vive a coincidência de existência e sentido, vive o *instante* e é dotado de *coragem* para criar (3.1.3 e 3.1.4). Estes últimos aspectos procuram preparar a articulação da tese da necessidade com a concepção artística da vida (3.2) e com a tese do *eterno retorno* (3.3).

Em "Arte e Crença" (3.2) exploramos a consciência artística que se desprende da transvaloração da verdade por meio da tese da necessidade. O espírito livre encarna a redenção artística da vida (3.2.1). A busca por este modo de redenção é então resgatada desde *O Nascimento da Tragédia*, onde encontramos muitos elementos importantes para a madura concepção artística da vida de Nietzsche: a autoconsciência da vida como fenômeno estético que interpretamos como prenúncio da inclusão possibilitada pela tese da necessidade; a chamada "atividade estética" que a partir de uma identificação metafísica com o deus artista já intenta um movimento de liberdade do homem, embora provisório e ainda insuficiente; a transvaloração do trágico na integração da necessidade e da liberdade, produzindo beleza, prazer e afirmação em vida, entre outros. Na sequencia, destacamos vários trechos de *Além do Bem e do Mal*, em que Nietzsche identifica uma "vontade de engano" e um "princípio enganador" fundamentais na vida, conquanto também seja transvalorado o "enganar e ser enganado" à luz da necessidade de arte, de máscara, de superfície e aparência, as instâncias pelas quais a vida mesma se dá e se desdobra (3.2.2). A boa vontade para com tal engano ou arte abre caminho para uma nova compreensão do aspecto venerador do humano, sua necessidade de crença, de ser doador de valor e transfigurador da existência. Surge então o modelo dos gregos (3.2.3), nos quais Nietzsche observa arte e superficialidade por profundidade: há um modelo de autoeducação grego que ultrapassa a filosofia pessimista e reencontra o prazer no trágico, no exercício da arte com vistas à produção de beleza até que

ela transfigure o caráter doloroso e impermanente da existência. Já desde o poema didático de Hesíodo, Nietzsche considera que o grego encarna a boa Éris, a dinâmica agônica da existência, sim, sua dinâmica de superação, experimentando aí sua liberdade e triunfando artisticamente sobre si mesmo (3.2.4).

Com as seções 3.2.5 e 3.2.6, associamos esse pendor grego para a autotransfiguração com a figura de Prometeu, titã artista que desafia os deuses e prenuncia o acontecimento da *morte de Deus*, anunciado por Nietzsche em *A Gaia Ciência*. Prometeu também se semelha ao *homo-poeta*, aquele que representa um novo tipo de crença em si mesmo em função da sua consciência artística integrada a uma vida artista, isto é, que se sabe também ele livre criador e poeta autor de sua vida. Tais são as variações do tema do espírito livre no registro da arte.

O excurso intitulado "Liberdade e Retorno" pretende recapitular os principais passos da dissertação conectando-os com uma possível interpretação da tese do eterno retorno, interpretação tão somente esboçada e deixada a guisa de provocação que possa fomentar desdobramentos e melhoramentos posteriores da pesquisa. A passagem que estrutura esta última seção é o discurso *Da visão e do enigma*, de *Assim falou Zaratustra*. Embora também tratemos de outros textos nietzschianos sobre o eterno retorno, o discurso citado parece paradigmático e didático, ao contrapor a percepção do anão com a de Zaratustra.

O eterno retorno para o anão é o ápice de uma consideração decadente, pesada, ressentida e escrava: o que volta é o nada eterno, o tempo é o circuito eterno da mentira depois que a verdade se mostrou "em vão" como sentido transcendente. A concepção do anão, portanto, nos remete de volta ao que estudamos sobre o regime escravo. Por esse lado, o eterno retorno é apresentado como "forma mais extrema do niilismo". Já pela concepção de Zaratustra há uma transvaloração do eterno retorno segundo um modo de vida cujo eixo não mais passa pela eternidade ou por sentidos transcendentes, mas pelo sentido possível conforme um novo poder de afirmação da vida no *instante*. A conquista desse novo poder se articula com o caminho realizado pelas teses do conhecimento como necessidade e da necessidade como arte e crença. O instante se mostra a medida adequada à tese da necessidade, a qual vimos proporciona uma radical inclusão do vivente na vida e por isso mesmo restitui a liberdade: no instante todas as coisas estão atadas e ele mesmo as arrasta em porvir, como diz Zaratustra.

Em seguida, ainda nos guiando pela mesma passagem que então muda para a cena de um pastor engasgando com uma serpente, enfrentamos o problema da *compaixão* como um dos maiores desafios para uma concepção do eterno retorno transvalorada. A compaixão geralmente serve a uma compreensão alheia e totalitária do sofrimento humano e por isso é

típica do regime escravo. Por outro lado, o sofrimento se mostra como o índice mais particular, singular do humano, aquilo de essencialmente diferente e novo, chave para o restabelecimento do si mesmo, da liberdade e da tarefa próprias. Assim, o sofrimento abre a perspectiva da autoeducação mediante os ferimentos produzidos em meio à moral, o caminho de libertação e superação do próprio espírito livre que quer criar seu próprio deus a partir de seus demônios.

Ao invés da compaixão, surge a *coragem*, símbolo da liberdade recuperada, promessa do retorno da arte e da possibilidade de criação. Ao final do terceiro capítulo também reencontramos o modo de libertação e poder típico do espírito livre: modo de querer que não deseja excluir nada que já lhe condicionou a vivencia e libertação no instante, não deseja excluir a necessidade, mas amando-a, quer produzir beleza a partir dela – o que veremos se traduzir na fórmula nietzschiana *amor fati*. Esse aspecto produtivo e criativo é o que realiza a *morte de deus* como acontecimento afirmativo: no instante se desencadeia uma autoconsciência artística da comédia da existência que permite matar deus com o riso e não por vingança.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Orgs: Giorgio Colli e Mazzino Montinari). 15 vols. Munique/Berlim/Nova York: Deutscher Taschenbuch/De Gruyter, 1980.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O Anticristo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *O caso Wagner/Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____.*Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2013.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

___. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *O nascimento da Tragédia*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

2. Bibliografia secundária

BARBOSA, Rodrigo Francisco. "As nuances do riso na Ilíada de Homero". In: *Intuitio,* Porto Alegre, Vol.4 – Nº. 1, julho 2011, p. 157-179.

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BELL, Robert H. "Homer's Humor: Laughter in The Iliad". In: *Humanitas,* Volume XX, Nºs. 1 and 2, 2007, p. 96-116.

BILATE, Danilo. "Apêndice à resenha sobre a tradução brasileira de *A vontade de poder*: Lista de concordâncias entre *A vontade de poder* e a edição Colli-Montinari". In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 1º semestre 2010, Vol.3, nº 1. pp. 164-172.

BRITTO, Fabiano de Lemos. "Nietzsche belle époque: decadência e performatividade". In: *Cad. Nietzsche* nº 33. São Paulo: 2013.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRUSOTTI, Marco. "La passion del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciencia jovial". In: *Nietzsche en perspectiva*. Meléndez, German (org). Bogotá: Siglo del hombre Editores, 2001.

CABRAL, Alexandre Marques. *Niilismo e Hierofania*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2014.

CASANOVA, Marco Antonio. *O instante extraordinário*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. “O Platão de Nietzsche; o Nietzsche de Platão”. In: *Cadernos Nietzsche* 3, p. 23-36. São Paulo: 1997.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Denise Bottman. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LOBOSQUE, Ana Marta. *A vontade livre em Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/UFMG. 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Crítica da faculdade do juízo.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SÜSSEKIND, Pedro. “Considerações sobre a teoria filosófica do gênio”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. III, n. 7 (jul-dez/2009), pp. 27-37.

VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara*. Trad. Silvana Cobuci Leite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Diálogo com Nietzsche*. Trad. Silvana Cobuci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.