

RODRIGO RABELO

**DO RESENTIMENTO À GAIA CIÊNCIA.
A FUNÇÃO DA ARTE NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DE
“PARA A GENEALOGIA DA MORAL” DE NIETZSCHE.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 16 / 02 / 2007.

BANCA:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (orientador)
Prof. Dr. Luiz Benedicto de Lacerda Orlandi (membro)
Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (membro)
Prof. Dr. Peter Pal Pelbart (suplente)
Prof. Dr. Tristan Guillermo Torriani (suplente)

FEVEREIRO/2007

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Rabelo, Rodrigo Cumpre.

R112d Do ressentimento à gaia ciência. A função da arte na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” de Nietzsche. / Rodrigo Cumpre Rabelo. - - Campinas, SP: [s.n.], 2007.

**Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Arte e moral. 2. Arte - Filosofia. 3. Nietzsche,
Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 4. Arte e ciência. 5. Verdade
(Filosofia) 6. Verdade e falsidade. I. Giacoia Junior,
Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: From resentment to gay science. The function of art in the
Third Inquire of Nietzsche’s “Toward the genealogy of morals”.**

Palavras-chave em inglês (Keywords):

Art and morals
Art – Philosophy
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900
Art and science
Truth (Philosophy)
Truthfulness and falsehood

Área de concentração: História da Filosofia Contemporânea

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (orientador)
Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi
Prof. Dr . Silvio Donizetti de Oliveira Gallo**

Data da defesa: 16/02/2007

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Agradeço a

Adriano Januário
Luiz Orlandi
Oswaldo Giacoia Junior
Peter Pelbart
Roberto Duarte
Rogério Ribeiro
Silvio Gallo
Tatiana Lussari.

Cada um de vocês, à sua maneira, tornou as coisas melhores para mim; cada um, em certa medida, possibilitou a existência deste trabalho.

Por tudo que fizeram, meu **muito obrigado!**

O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq - Brasil.

RABELO, Rodrigo. **Do ressentimento à gaia ciência. A função da arte na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” de Nietzsche.** Dissertação (mestrado): UNICAMP, IFCH. Campinas, SP: [s.n.], 2007.

Palavras-chave: arte, ascetismo, gaia ciência, “Para a genealogia da moral” (NIETZSCHE, 1887), vontade de verdade, reavaliação de todos os valores.

RESUMO

O texto visa evidenciar e depurar a função da arte no interior da análise crítica do ascetismo entendido como subsequência do ressentimento, função essa necessariamente imbricada com a idéia de uma gaia ciência em oposição aos valores metafísico-niilistas.

Conforme a tese dos escritos de Nietzsche, o tipo homem deu-se, via de regra, sob a égide dos valores negativos do ressentimento, cujo corolário é o ideal ascético, atual paradigma dominante de todas as áreas da vida humana (e de todo “conhecimento” sobre essas áreas). Contra esse processo de decadência que corresponde a um castramento do homem, a um enfraquecimento de seus impulsos positivos, criadores, apenas a arte poderá indicar o caminho para novas possibilidades de existência, posto que é a única atividade humana que exemplifica uma valoração não-asceta da existência. O espírito livre, o filósofo do futuro, tem na arte a matriz operacional que permitirá idealizar novamente o mundo, levar o homem a assumir, agora de forma consciente e plena, a função “divina” de auto-criador e modelador da vida, no espírito de Dioniso (do segundo Dioniso, o do velho Nietzsche). Ao invés do auto-apequenamento do homem, ter-se-ia, com e a partir da “arte” (isto é, com a auto-criação de cunho nobre, regida pela gaia ciência), as diretrizes para a auto-superação da vida humana atual, dando lugar e vazão a novas, “até agora não desejadas”, realidades. Estas se traduzirão, por exemplo, numa grande saúde, numa grande política, numa grande razão, e mesmo numa grande seriedade; numa palavra, à existência em grande estilo, inédita na história, senão por alguns “acazos felizes”.

O ponto de viragem é a chamada morte de Deus, perpetrada pela própria vontade de verdade ascética, numa imensa e inédita auto-implosão que implica, inclusive, na auto-superação-supressão ou metamorfose da Filosofia em gaia ciência. Seus herdeiros diretos serão uma nova espécie de pensadores-que-sentem-e-criam, que englobarão e extrapolarão e superarão o filósofo, o artista, o médico, o legislador.

Conclui-se, então, que a função da arte na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” tem lugar e se constitui no entremeio das engrenagens que movem a necessária, auto-programada superação-supressão da vontade de verdade ascética em direção à gaia ciência. Conclui-se que na tessitura do aberto plano existencial humano há, entre arte e ciência-filosofia (*Wissenschaft*) uma contínua, inesgotável, instigante e produtiva tensão; uma relação, de mão dupla, entre dois pólos opostos-complementares, relação que se desdobra historicamente através de complexos tipos de formas de vida. Conclui-se que, na prática, “a filosofia —na medida em que genuinamente olhe para dentro do ‘abismo’ da realidade— necessita das ilusões embelezadoras da arte a fim de não ‘perecer pela verdade’. Pois a arte constitui a melhor força de oposição contra o pessimismo negador do mundo e o maior estimulante para a vontade” [MAY, 1999, p. 35 (tr. pr.¹)]. Conclui-se que Nietzsche quer, conscientemente, pôr em evidência e manter ativada essa relação na configuração filosofia-arte, bem como nas descrições do artista autêntico e do filósofo da gaia ciência.

¹ “[P]hilosophy —insofar as it genuinely looks into the ‘abyss’ of reality— needs the beautifying illusions of art lest it ‘perish of the truth’. For art constitutes the best counterforce against world-denying pessimism and the greatest stimulant of the will.”

RABELO, Rodrigo. **From resentment to gay science. The function of art in the Third Inquire of Nietzsche's "Toward the genealogy of morals"**. Dissertation (master's degree): UNICAMP, IFCH. Campinas, SP: [s.n.], 2007.

Key-words: art, asceticism, gay science, "Toward the genealogy of morals" (NIETZSCHE, 1887), will to truth, revaluation of all values.

ABSTRACT

The text aims to select and put in evidence the function of art in the interior of Nietzsche's critical analysis of asceticism, understood as a subsequence of resentment, function which necessarily imbricates with the idea of a gay science in opposition to the metaphysical-nihilistic values.

As the thesis of Nietzsche's writings puts it, man type was given, usually, under the sign of the negative values of resentment, corollary of which is the ascetic ideal, current dominant paradigm of all human life realms (and of all "knowledge" on these areas). Against this process of decay that corresponds to a castration of man, to a weakness of its positive, creative impulses, only art will be able to indicate the way for new existence possibilities, given that is the sole human activity that exemplifies a non-ascetic valuation of the existence. The free spirit, the philosopher of the future, has in art the operational matrix that will allow idealizing the world again, to take man to assume, now in a conscientious and plain way, the "divine" function of self-creator and life shaper, in the spirit of Dionysus (of the second Dionysus, the one of the old Nietzsche). Instead of the self-diminishing of man, the lines of direction for current human life's self-overcoming would transpire with and from "art" (that is, the auto-creation of noble matrix, conducted by a gay science), giving place and outflow to new, "not yet desired", realities. These will be expressed, for example, in a great health, a great politics, a great reason, even in a great seriousness; in a word, in the existence in great style, unknown to history but for some "happy accidents".

The turning point is the so-called death of God, perpetrated by the ascetic will to truth itself, an immense and unknown self-implosion that also implies the self-overcoming-suppression or metamorphosis of Philosophy in gay science. Its inheritors by right shall be a new species of thinkers-who-feel-and-create, who shall encompass and overcome and overpass the philosopher, the artist, the doctor, and the legislator.

One then concludes that the function of art in the Third Inquire of "Toward the genealogy of morals" has place and constitutes itself in the in between of the gears that move the necessary, self-programmed, overcoming-suppression of the ascetic will to truth toward gay science. One concludes that upon the open plain of human existential tissue there is a continuum, inexhaustible, exciting and productive tension between art and science-philosophy (*Wissenschaft*); a double-handed relation between two opposite-complementary polar poles that historically unfolds through complex life form types. One concludes that, in short, "philosophy —insofar as it genuinely looks into the 'abyss' of reality— needs the beautifying illusions of art lest it 'perish of the truth'. For art constitutes the best counterforce against world-denying pessimism and the greatest stimulant of the will." [MAY, 1999, p. 35]. One concludes that Nietzsche wants, conscientiously, to put in evidence and to keep activated this relation in the philosophy-art configuration as well as in the descriptions of the authentic artist and of the gay science philosopher.

SIGLAS PARA AS OBRAS DE NIETZSCHE CITADAS

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* / O nascimento da tragédia (1872)

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* / A filosofia na época trágica dos gregos (1873)

MA/HH - *Mensliches, Allzumensliches Bd. 1* / Humano, demasiado humano vol. 1 (1878)

VM/OS - *Mensliches, Allzumensliches Bd. 2. Vermischte Meinungen* / Humano, demasiado humano vol. 2. Miscelânea de opiniões e sentenças (1879)

WS/AS - *Mensliches, Allzumensliches Bd. 2. Der Wanderer und sein Schatten* / Humano, demasiado humano vol. 2. O andarilho e sua sombra (1880)

M/A - *Morgenröthe* / Aurora (1881)

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* / A gaia ciência (1882; Prefácio, V, Posfácio “Canções do Príncipe Vogelfrei”: 1886)

Za/Z - *Also sprach Zarathustra* / Assim falou Zarathustra (I-II: 1883; III: 1884; IV: 1885/1892)

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* / Para além de bem e mal (1886)

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* / Para a genealogia da moral (1887)

WA/CW - *Der Fall Wagner* / O caso Wagner (1888)

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* / Crepúsculo dos ídolos (1888/1889)

AC/AC - *Der Antichrist* / O anticristo (1888/1902)

EH/EH - *Ecce homo* / Ecce homo (1888/1908)

“WM/VP” - “*Der Wille zur Macht*” / “A vontade de poder” (trechos dos fragmentos póstumos traduzidos na Col. Os Pensadores)

KGA - *Kritische Gesamtausgabe*

KSA - *Kritische Studiensausgabe*

OUTRAS SIGLAS

des. acr. - destaque acrescentado

tr. alt. - tradução alterada

tr. br. - da tradução brasileira

tr. pr. - tradução própria

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	p. 01
Do Ressentimento à Gaia Ciência	p. 03
A FUNÇÃO DA ARTE NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DE “PARA A GENEALOGIA DA MORAL”	p. 07
1. INTRODUÇÃO (§ 1)	p. 07
1.1. Uma Dissertação-Exegese	p. 07
1.2. A Epígrafe	p. 08
1.3. Gaia Ciência	p. 08
1.3.1. Morte de Deus	p. 09
1.3.2. Conhecimento, Sabedoria, Arte	p. 14
1.3.3. Seriedade	p. 19
1.3.4. Perspectivismo	p. 21
1.4. Genealogia	p. 22
1.4.1. O que é / O que significa	p. 23
1.4.2. Origem / Proveniência-Emergência	p. 25
1.4.3. Para quem?	p. 27
1.5. Ressentimento	p. 28
1.5.1. Memória e Ressentimento	p. 31
1.5.2. Má Consciência	p. 34
1.5.3. “Esquizofrenia” Moderna	p. 38
1.6. Objetivo do Homem = Meta para a Vontade	p. 39
2. 1ª ANÁLISE DA ARTE (§§ 2-6)	p. 42
2.1. A Veleidade do Artista	p. 44
2.2. Função Descritiva da Obra de Arte	p. 47
2.3. Arte e Verdade	p. 49
2.4. Duas Estéticas?	p. 51
2.5. Wagner	p. 53
2.5.1. Fisiologia e <i>Décadence</i>	p. 54
2.5.2. O Artista da <i>Décadence</i>	p. 56
2.5.3. Wagner “Ator”	p. 57
2.5.3.1. Teatro; “Teatralidade”	p. 62

2.5.4. Ator e <i>Décadent</i> : Sintoma da Modernidade	p. 65
Conclusão	p. 66
3. FILÓSOFO (§§ 6-10)	p. 68
3.1. O Filósofo Como Sacerdote do Ascetismo	p. 71
3.1.1. Linguagem, “Conhecimento”, Filosofia	p. 71
3.1.2. O caso Platão	p. 75
Conclusão	p. 79
4. SACERDOTE (§§ 11-22)	p. 83
4.1. Seriedade	p. 83
4.1.1. Uma “horrrível contrapartida do riso”	p. 85
4.2. O tipo sacerdote	p. 88
4.3. Ressentimento e Entorpecimento	p. 89
4.3.1. O Artista Como Sacerdote do Ascetismo (Wagner)	p. 92
Conclusão	p. 95
5. CIÊNCIA (§§ 23-25)	p. 99
Conclusão	p. 104
6. 2ª ANÁLISE DA ARTE (§ 25)	p. 106
6.1. Homero	p. 107
6.2. “Aparências”; Vontade de Ilusão	p. 110
Conclusão	p. 113
7. ARTE E O SENTIDO DO HOMEM (§§ 26-28)	p. 115
7.1. Auto-supressão da Vontade de Verdade	p. 116
7.2. “Idealizar”	p. 118
7.3. Sentido do Sofrimento	p. 122
7.4. O Contra-ideal	p. 127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 131
BIBLIOGRAFIA	p. 134

ANEXOS	p. 141
A) ANTES DO ASCETISMO: NOTAS SOBRE A ÉTICA HOMÉRICA	p. 143
Bibliografia	p. 147
B) NOTAS SOBRE ANTECEDENTES DO ASCETISMO PLATÔNICO	p. 148
Orfismo	p. 148
Pitágoras	p. 151
Sócrates	p. 152
Subseqüência	p. 153
Bibliografia	p. 154
C) NOTAS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO DO ASCETISMO NO NOVO TESTAMENTO	p. 156
Conclusão	p. 160
Bibliografia	p. 160
D) QUADRO ESQUEMÁTICO DE FW/GC 370	p. 162

APRESENTAÇÃO

“Para a genealogia da moral” é uma investigação que se vê inserida na “história do conhecimento religioso e moral” [cf. *WA/CW* Epílogo - Nota do autor]: nela Nietzsche apresenta suas interpretações da moral e da religião, dentro do contexto maior da história da formação cultural do homem; e o faz através da sua particular forma de exercer “psicologia”. Nietzsche descreve a obra como “[t]rês decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma reavaliação [*Umwerthung*¹] de todos os valores.” [*EH/EH* “Para a genealogia da moral” (p. 98 tr. br. - tr. alt.)]. A Primeira Dissertação apresenta sua psicologia do cristianismo, através da dupla origem do valor “bom” (para o tipo² “nobre” e para o tipo “escravo”); a Segunda Dissertação, a psicologia da consciência, através da análise da economia pulsional³; e a Terceira Dissertação, objeto do presente trabalho, trata do significado do ideal ascético, sacerdotal, através da psicologia baseada na noção de vontade de poder [cf. id.].

Com efeito, são ensaios que formam um conjunto coeso: completam-se mutuamente e são guiados por um mesmo projeto, qual seja, a mencionada “reavaliação” —*i.e.*, fazer ver a urgente necessidade de se erigir um novo conjunto de valores para a humanidade, um “contra-ideal”, de operar uma reavaliação dos valores mesmos—. O conceito que age como unificador das três “psicologias” em consideração é o ressentimento [v. item 1.5]: ele está na base da valoração reativa que origina a “revolta dos escravos na moral” (Primeira Dissertação), assim ‘como na da formação da “má consciência” (Segunda Dissertação), a qual por sua vez é transformada em “pecado” e assim continuamente explorada pelo sacerdote ascético (Terceira

¹ Adota-se aqui essa tradução conforme à argumentação apresentada por Thomas Brobjer: “*Sometimes Umwerthung is translated, less accurately, as transvaluation. This translation is less suitable since the meaning of Umwerthung for Nietzsche is closer to revaluation than to transvaluation [...]. This is also shown by the synonyms which he uses for Umwerthung, such as Umkehrung (= reversal) and umkehren (= turn back) and Umdrehung (= turn, revolution, rotation) and umdrehen (= turn round, turn over, turn back). Finally, considering that Nietzsche was no stranger to the coining of words and phrases, it seems likely that he would have coined the words Transwerthung and transwerthen if transvaluation was what he meant.*” [BROBJER, 1995, p. 296 n. 10]. Cabe mencionar ainda que o tradutor brasileiro Paulo César de Souza, que antes utilizava-se do neologismo “tresvaloração”, atualmente reconhece não ser essa a melhor opção (mas tampouco, parece, seria adequado “reviravolta”, como sugere: aí se perderia o sentido forte da expressão nietzscheana, que exige que se substitua os “valores” vigentes exatamente através de um processo não diferente de uma re-**valoração**) [cf. NIETZSCHE, 2006, p. 111-112)].

² As aspas são em respeito à seguinte ressalva, que cabe sempre manter em mente: “os tipos psicológicos do ativo e do reativo —que estão na raiz da diferenciação entre forte e fraco, bem como entre moral de senhores e de escravos— **não podem designar** categorias sociológicas ou políticas. Eles devem antes ser considerados como **tipos psicológicos**, em sentido nietzscheano, tomados em sua pureza abstrata.

Do ponto de vista do efetivamente existente, os diferentes sistemas históricos de moral constituem uma profusão variada de misturas entre esses tipos ideais. [...] Do mesmo modo como não recobrem categorias sociopolíticas, os tipos do senhor e do escravo também não designam indivíduos singulares, porém **figuras culturais, tipos psicológicos.**” [GIACOIA, 2001, p. 88].

³ Serão usados como sinônimos entre si os termos “afeto”, “instinto”, “pulsão”, “impulsão”, pois para este trabalho a distinção entre eles não traria maiores efeitos.

Dissertação). Para entender a investigação de Nietzsche acerca do significado do ideal ascético, é inescapável tratar concomitantemente das outras duas Dissertações que a precedem; do mesmo modo, essas encontram naquela o ápice de suas significações e conseqüências.

Que dizer da “origem de nossos preconceitos morais” [GM/GM Prefácio 2 (p. 8 tr. br.)]? Como abordá-la? Como avaliá-la? Nesse período mais maduro de sua produção, Nietzsche considera a moral sob a ótica das relações de poder, pratica a investigação da moral “como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.” [JGB/ABM 19 (p. 25 tr. br.)]. Todos os elementos considerados, a tarefa capital de “Para a genealogia da moral” é preparar⁴ a reavaliação de todos os valores, ao proporcionar o necessário “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” os valores morais [GM/GM Prefácio 6 (p. 12 tr. br.)], para que, então, “o próprio valor desses valores [seja] colocado em questão” [id.]. Esse valor dos “valores” vigentes deve ser problematizado para que se pergunte (“pela primeira vez”, no ver de Nietzsche), acerca dos mesmos, se “[o]bstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” [GM/GM Prefácio 3 (p. 9 tr. br.)]. Responder tal dúvida, quanto ao valor da moral, significa tratar primeiramente “do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício” [GM/GM Prefácio 5 (p. 11 tr. br.)], posto que esse é tido como o valor norteador da moral vigente, qual seja, a moral cristã.

Sendo o cristianismo a “moral da compaixão”, a crítica nietzscheana ao ascetismo é também uma crítica ao sentimento de compaixão, e à sua aceitação incondicional, como se se tratasse da moral “em si” [cf.: M/A 63 e 133-138; FW/GC 13 e 38]. Seus ataques à compaixão podem ser considerados sob três pontos principais: 1) deprecia a compaixão como oriunda da fraqueza, sintoma do “amolecimento moderno dos sentimentos” [GM/GM Prefácio 6 (p. 12 tr. br.)]⁵; 2) questiona o embasamento teórico da compaixão enquanto princípio ético; 3) aponta (como na crítica ao livre-arbítrio) que há, no trato com relação à compaixão, confusão entre causa e efeito, que leva ao equívoco de sua valorização. Especialmente contra Schopenhauer, e, genericamente,

⁴ Assim, não é adequado traduzir o título da obra **sem** a preposição “para” (“zu”), como faz Paulo César de Souza. Ele baseia essa sua omissão em uma opção pessoal quanto a uma questão estilística [cf. NIETZSCHE, 1998, p. 151]; mas essa questão não pode suplantar o rigor necessário à clareza de leitura do texto, do entendimento de sua proposta, forma e conteúdo. Se o livro fosse considerado por Nietzsche não uma preparação para, mas já a apresentação acabada da “genealogia da moral”, não haveria, por exemplo, razão para inserir a Nota que encerra a Primeira Dissertação, onde ele afirma que aquele seu trabalho é ainda um incentivo inicial, e apela às insituições acadêmicas para que fomentem mais outras investigações ainda necessárias [cf. GM/GM I - Nota do autor].

⁵ —“Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do **fazer-sofrer**, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro **chamariz à vida**.” [GM/GM II 7 (p. 57 tr. br.)].

contra o cristianismo, Nietzsche avalia desfavoravelmente aqueles valores, e os instintos por detrás deles:

[p]recisamente contra esses instintos manifestava-se^[6] em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o **grande** perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação —a quê? ao nada?—; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa inquietante cultura européia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um —**niilismo**?... [GM/GM Prefácio 5 (p. 11-12 tr. br.)].

A partir dessa suspeita quanto ao valor da compaixão, abre-se a perspectiva da falta de valor de toda a moral [cf. GM/GM Prefácio 6]; e dessa perspectiva surge o projeto premente de “reavaliação de todos os valores”.

Do Ressentimento à Gaia Ciência

O ascetismo, como conceito-chave da compreensão nietzscheana referente à configuração do homem, tem implicações diretas para todas as áreas da cultura, inclusive para a arte. Mas, no contexto da análise crítica do ascetismo, depreende-se que a função da arte está relacionada diretamente com a origem moral da ciência e com a superação de sua “seriedade” metafísica ressentida (bem como da correlata debilidade “fisiológica”). Gaia ciência é o termo que Nietzsche emprega para designar um tal estado de superação. A associação riso-sabedoria contra o trinômio moral-seriedade-ciência aparece já no primeiro aforismo do livro de 1882 (“A gaia ciência”), bem como a figura mais importante dessa oposição, o tipo “sacerdote”: o sacerdote como máscara da vida em luta⁷, como representante da seriedade⁸, e ainda, o seu papel na compreensão da problemática existência humana —a de um animal que, porque consciente de si, precisa criar sentido para sua vida⁹—. Mas essa oposição de valores, para se propor de maneira cabal, necessitava, ou certamente se beneficiaria, para dizer o mínimo, do embasamento que “Para a

⁶ Principalmente a partir de 1877, com o primeiro volume de “Humano, demasiado humano” [cf. GM/GM Prefácio 4].

⁷ “É evidente que esses trágicos também trabalham no interesse da **espécie**, ainda que pensem trabalhar no interesse de Deus e como seus enviados. Também eles promovem a vida da espécie, **ao promover a fé na vida.**” [FW/GC 1 (p. 52 tr. br.)].

⁸ “Sim, ele não quer absolutamente que **riamos** da existência, tampouco de nós —e tampouco dele” [FW/GC 1 (p. 53 tr. br.)].

⁹ “O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele **tem** de acreditar saber, de quando em quando, **por que** existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na **razão da vida!**” [FW/GC 1 (p. 53-54 tr. br.)].

genealogia da moral” apresenta; e, de fato, ela é retomada, a partir de bases mais sólidas e profundas, na Terceira Dissertação.

Antes ainda, em 1872, Nietzsche já empreendera uma primeira tentativa do problema do valor da ciência a partir da arte. Mas isso ainda não seria suficiente: é necessário, julgaria ele mais tarde, “**ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida**” [GT/NT Prefácio (1886) 2 (p. 15 tr. br.)]. Faltara então, ao jovem Nietzsche, principalmente uma concepção nova, não-metafísica, do fundamento da “vida” mesma —“uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios” [GT/NT Prefácio (1886) 6 (p. 20 tr. br.)]—: aquela que desenvolveria em sua doutrina da vontade de poder. Em 1887, todos esse elementos já se encontram desenvolvidos e são mobilizados na trama conceitual de “Para a genealogia da moral”. Na Terceira Dissertação, ciência e arte são problematizadas a partir da crítica à instituição cultural “moral”; esta, por sua vez, o é a partir da medida de valor maior: “[o] que significa, vista sob a óptica da **vida**, —a moral?...” [GT/NT Prefácio (1886) 4 (p. 18 tr. br.)].

Que importância pode-se atribuir então a “Para a genealogia da moral”, dentro do *corpus* nietzscheano? Dificilmente ela poderá ser exagerada, se se considerar o que a seu respeito diz o próprio autor: “[a] oposição entre ‘moral nobre’ e ‘moral cristã’ foi explicada inicialmente na minha **Genealogia da moral**: talvez não exista virada mais decisiva na história do conhecimento religioso e moral.” [WA/CW Epílogo - Nota do autor (p. 45 tr. br.)]. Trata-se, para Nietzsche, de um livro decisivo para seu trabalho e para seus leitores, inclusive na determinação de quem estaria ou não à altura de seu pensamento:

[e]sse livro, minha pedra de toque para aqueles que estão do meu lado, tem a fortuna de ser acessível apenas aos mais elevados e mais rigorosos espíritos: ao resto faltam ouvidos para ele. É preciso ter sua paixão em coisas nas quais hoje em dia ninguém a tem... [id.].

Segundo essa observação, trata-se então de um livro indispensável para o estudo do pensamento nietzscheano. Além disso, conecta-se a essa nota do autor uma dupla caracterização do referido livro: ele constitui uma privilegiada via de acesso ao seu universo, pois nele Nietzsche despendeu tempo para ser “didático” e explicar mais detidamente as bases de suas análises e críticas; por outro lado, ele supõe também algum conhecimento prévio dos principais temas nietzscheanos. Essas duas características encontram-se sintetizadas na seguinte advertência:

[s]e este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha. Ele é bastante claro, supondo-se —e eu suponho— que se tenha lido minhas obras anteriores, com alguma aplicação na leitura: elas realmente não são fáceis. [GM/GM Prefácio 8 (p. 14 tr. br.)].

Portanto, serão utilizados nesta dissertação vários textos de outros livros de Nietzsche, como recurso de explicação e/ou desdobramento dos pontos em foco. Não haveria como ser de outro

modo: é quase regra que o desenvolvimento de uma mesma idéia de Nietzsche encontre-se espalhado por vários trechos, sob perspectivas alteradas, e em de diferentes contextos¹⁰. Fontes notavelmente importantes serão o livro V de “A gaia ciência”, adicionado em 1886, assim como os Prefácios do mesmo ano: textos que efetivamente pertencem ao mesmo plano de “Para a genealogia da moral”; e “O caso Wagner” (1888), onde se desdobram as críticas empreendidas ao compositor, críticas essas que formam a mais importante peça da função da arte no território da Terceira Dissertação.

Colocando-se sobre tal plano, o objetivo do presente estudo será evidenciar e depurar a função da arte no interior da análise crítica do ascetismo entendido como subsequência do ressentimento, função essa necessariamente imbricada com a idéia de uma gaia ciência em oposição aos valores metafísico-niilistas. Cumprido tal objetivo, terá se traçado um percurso de análise consideravelmente consistente —e, na mesma medida, elucidativo— do pensamento maduro de Nietzsche. Tal percurso se torna possível e digno de interesse, sobretudo e precisamente, graças à Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral”, texto de relevância ímpar, e no qual aqueles conceitos-chave são relacionados entre si de maneira exemplar e profícua. Outros dos grandes temas nietzscheanos (e.g., morte de Deus, perspectivismo, fisiologismo, *décadence*, vontade de poder, “Dioniso”) deverão ser visitados, mas em função desse objetivo, ou seja, até o ponto em que o entendimento deles se faça necessário na reconstrução analítica da função da arte ao longo do arco filosófico que se estende do ressentimento à gaia ciência.

Por fim, quanto à justificativa da escolha por esse foco de leitura e não outro: é acertado observar que geralmente se estuda a importância da arte nos primeiros textos de Nietzsche, mas não freqüentemente na chamada terceira fase de sua obra (de 1882-1883 a 1888), na qual se inclui o livro aqui em vista; ora, se justamente se reconhece que, nesse período, seu pensamento como um todo atingiu maturidade superior aos períodos anteriores (conforme o próprio autor reconhece), há de ser justificável e desejável investigar também o papel da arte em tal período, posto que é o mais decisivo no conjunto da obra por ele legada. Devido ao caráter mormente subsidiário das considerações do velho Nietzsche sobre a arte, muitas vezes não se consegue distinguir o papel dessas, e com isso pode-se ser levado a desconsiderá-lo, o que seria

¹⁰ Isso é ilustrado poeticamente no aforismo intitulado “Nós, os incompreensíveis”: “Crescemos como árvores —algo difícil de entender, como toda a vida!—, não em um só lugar, mas em toda a parte, não só numa direção, mas tanto para cima e para fora como para dentro e para baixo —nossa energia brota igualmente no tronco, nos galhos e raízes, já não somos livres para fazer qualquer coisa separadamente, para **ser** alguma coisa separadamente.” [FW/GC 371 (p. 275 tr. br.)]. Esse trecho descreve tanto o caráter fragmentário das idéias, espalhadas ao longo de vários livros, quanto a unidade através dos temas principais que se repetem, criando fios condutores de investigação que unem uma rede **aparentemente** incoerente (além de, obviamente, remeter à concepção de unidade entre as vivências e as considerações teóricas do filósofo tal como Nietzsche o entende). (V. item 1.3.4., sobre a noção de “perspectivismo”).

uma falha e uma perda: pois, embora não tão alardeado quanto em “O nascimento da tragédia”, o papel da arte nesse contexto constitui um ponto que não pode ser ignorado, se se almejar uma compreensão minimamente coesa da constituição do referido universo conceitual. O conteúdo da pesquisa aqui apresentada é constituído, passo a passo, pela reconstrução argumentativa dessa análise, pela demonstração do modo e medida de influência de tal função performativa.

A FUNÇÃO DA ARTE NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DE “PARA A GENEALOGIA DA MORAL”

1. INTRODUÇÃO (§ 1)

1.1. Uma Dissertação-Exegese

Na década de 1990 apontou-se, na pesquisa mundial sobre Nietzsche, um problema de abordagem relacionado à compreensão da Terceira Dissertação. O problema reside no anúncio, feito por Nietzsche no Prefácio do livro, de que a referida Dissertação constituiria um exemplo de exegese¹ (*Auslegung*) de um aforismo seu [GM/GM Prefácio 8 (p. 14 tr. br.)]. Tinha-se por evidente até então —ainda que tacitamente, na maior parte dos estudos pertinentes— que o “aforismo” no caso seria a epígrafe retirada de “Assim falou Zaratustra”: “[d]escuidados, zombeteiros, violentos —assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro” [Za/Z I Do ler e escrever]. Mas então foram levantadas evidências de que na verdade o aforismo em questão é o de número 1 da própria Terceira Dissertação². Dessa época (1997-1998) em diante, estabeleceu-se um quase-consenso³ de que é mais razoável considerar essa vertente de abordagem, já que aqueles que a defenderam originalmente foram os primeiros a chamar atenção para o ponto, que têm argumentos textuais e circunstanciais para corroborá-la (o que não ocorre com a outra posição), e que essa visão permite uma leitura mais bem estruturada, harmônica e convincente da Terceira Dissertação. Sem necessidade de esmiuçar os argumentos envolvidos, cabe apenas levar o problema em consideração e estabelecer que essa é a abordagem que se toma como referência na presente dissertação: o aforismo comentado não é a Epígrafe, mas o próprio § 1, que apresenta um resumo condensado de toda a Dissertação e concomitantemente é estendido, aprofundado, alçado, dotado de sentido, “ruminado”, ao longo dos parágrafos seguintes.

¹ Prefere-se aqui esse termo, utilizado por John Wilcox, em lugar de “interpretação”, que aparece na tradução brasileira [v. GM/GM Prefácio 8]. O intuito é determinar, (ao menos) para as necessidades presentes (i.e., neste estudo), um sentido mais específico da aplicação nietzscheana do termo interpretação [*Interpretation*, cf. GM/GM III 24, 26 e JGB/ABM 22].

² Mais precisamente, segundo Wilcox, todo o § 1 até (**menos**) o diálogo imaginário de Nietzsche com algum provável leitor-decifrador de aforismos: “—Compreendem?... Fui compreendido?... ‘Absolutamente não, caro senhor!’ —Então começemos do início.” [p. 88 tr. br.]. Esse diálogo funcionaria como ponte entre o aforismo “já cunhado e moldado mas ainda não decifrado” [cf. GM/GM Prefácio 8], e sua respectiva interpretação (§§ 2-28), desdobrada pelo próprio autor.

³ Além dos autores que ainda tendem a achar que o aforismo interpretado é a epígrafe que precede o texto da Dissertação, há um grande número de outros que simplesmente não comentam a questão. No entanto, uma opção relativa a essa abordagem não é facilmente dispensável, haja visto a relevância, para o próprio Nietzsche, da tal *Auslegung* —segundo pesquisa feita diretamente nos Arquivos Nietzsche, tanto o § 8 do Prefácio como o § 1 da Terceira Dissertação foram acrescentados por Nietzsche após a primeira prova do livro; a epígrafe, depois ainda (cf. WILCOX, 1998)—, e as conseqüências exegéticas derivadas da abordagem que se adote.

No entanto, isso não desobriga ninguém de considerar também a pertinência da Epígrafe adicionada por Nietzsche. Para o estudo aqui desenvolvido, tal consideração será, inclusive, de grande utilidade: a análise da Epígrafe permite perceber, desde a saída, a idéia de gaia ciência como o pano de fundo em relação ao qual deve-se considerar o objetivo de Nietzsche com esse seu trabalho.

1.2. A Epígrafe

“Descuidados, zombeteiros, violentos —assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro” [Za/Z I Do ler e escrever]. Por que a sabedoria “é uma mulher”? Por que é necessário ser um “guerreiro”, e conquistá-la?

Lendo a Epígrafe na chave da idéia de “*gaya scienza*”⁴, pode-se entender que os “guerreiros” são aqueles que conquistam o conhecimento: o verdadeiro “espírito livre”, o “filósofo trágico”. A verdade é uma mulher, diz Nietzsche em “Para além de bem e mal” [JGB/ABM Prefácio]: ela não pode ser descoberta, simplesmente; demanda ser conquistada. Trata-se de uma tarefa árdua, um verdadeiro desafio a ser tomado, após a morte de Deus: para tanto é necessário características “viris”, “guerreiras”; a bem dizer, um “estado de espírito” (entenda-se: um tipo de vontade) ao qual se relaciona a revalorização dos valores e aqueles à altura dela, conforme se poderá inferir mais adiante.

1.3. Gaia Ciência

A associação do objetivo de “Para a genealogia da moral” com a idéia de gaia ciência é oferecida pelo próprio Nietzsche. Ele afirma ser esse seu livro o primeiro a querer e conseguir “levar os problemas morais a sério” [GM/GM Prefácio 7 (p. 13 tr. br.)] —está se referindo, no caso, à ingenuidade, à superficialidade e aos mal-entendidos dos trabalhos dos “psicólogos ingleses” contra os quais polemiza—; e em seguida acrescenta que

⁴ Nietzsche amiúde utiliza-se da expressão provençal, em lugar da alemã “*fröhliche Wissenschaft*”. A expressão designa originariamente, para Nietzsche, uma “unidade de **trovador**, **cavaleiro** e **espírito livre** com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas.” [EH/EH “A gaia ciência” (p. 81 tr. br.)]. E mais: “o amor-**paixão** —nossa especialidade européia— deve absolutamente ter uma procedência nobre: é notório que ele foi invenção dos cavaleiros-poetas provençais, aqueles magníficos, inventivos homens do ‘*gai saber*’, aos quais a Europa tanto deve, se não deve ela mesma.” [JGB/ABM 260 (p. 175 tr. br.)].

não existem coisas que mais **compensem** serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las **na brincadeira**, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, **a gaia ciência**, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. [id.].

Para se chegar à jovialidade para com as ciências⁵, inclusive a moral, é necessário primeiro um longo estágio de “valente, laboriosa e subterrânea seriedade”. Não há dúvida de que, para Nietzsche, o conhecimento tem de ser adquirido, e que dedicar-se a tal busca constitui um árduo desafio, para o qual poucos estão à altura:

O nosso ar. —Nós bem sabemos que, para quem lança um olhar à ciência como que de passagem, à maneira das mulheres e, infelizmente, de muitos artistas, o rigor que pede o seu serviço, a inflexibilidade nas pequenas como nas grandes coisas, a rapidez em ponderar, julgar, condenar, têm algo que infunde temor e dá vertigem. Assusta, particularmente, o fato de aí se requerer o mais difícil e se fazer o melhor possível, sem que louvor e distinções sejam ouvidos, mas apenas censuras e admoestações, como entre soldados —pois o bem-feito é tido como norma, o fracasso, como exceção; e a norma, como sempre, guarda silêncio. Com este “rigor da ciência” dá-se o mesmo que com a forma e a cortesia da melhor sociedade: —ele assusta os não-iniciados. Mas quem a ele se habitua talvez não consiga viver senão nesse ar claro, transparente, vigoroso e bastante elétrico, nesse ar **viril**. [FW/GC 293 (p. 198 tr. br.)].

Por que o conhecimento (no sentido enfático do termo) é árduo de ser adquirido? O principal motivo reside naquilo que Nietzsche denomina “morte de Deus”.

1.3.1. Morte de Deus

A morte de Deus significa o fim da validade metafísica da ciência, do conhecimento “absoluto”. Para se chegar a essa leitura, é preciso perceber que em Nietzsche o tema da morte de Deus é diferenciado em relação a outras “mortes de Deus”, ou seja, em relação à abordagem e o tratamento que o tema recebe em outros autores. Principalmente porque em Nietzsche não se trata apenas de uma morte no sentido teológico, apenas de uma morte do Deus das religiões. Também se encontra isto; mas, não semelhante a qualquer pensador até então —quicá, até hoje—, ele não se limita a este aspecto:

[t]omando-se o conceito “Deus” em toda a sua gravidade, como em Nietzsche, ele não representa meramente um ser mais elevado, no qual se pode crer ou não, mas a suma de toda a metafísica, o que significa que, caindo Deus, cai todo o Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico. Desaparece então toda verdade objetiva, na qual o intelecto humano poderia agarrar-se para fazer face à instabilidade da labuta cotidiana e a alma humana poderia encontrar um consolo. [TÜRCKE, 1993, p. 31].

⁵ Lembrando que Nietzsche, conforme à sua época, não distingue precisamente entre um conceito de ciências do espírito ou da natureza, nem mesmo com relação à própria Filosofia: todos os campos de saber organizado estão ou podem estar contidos sob a nomenclatura *Wissenschaft(en)*.

Para o presente caso, de toda essa reflexão far-se-á necessário reconstruir especificamente a analítica nietzscheana que liga a crença no absoluto “Deus” com o absoluto “verdade”.

Para essa reconstrução, geralmente se recorre ao § 125 de “A gaia ciência”, intitulado “O homem louco”, que é com efeito o mais estridente e, talvez por isso, também o mais famoso no trato do tema. Ele inicia assim:

—Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”?
—E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. [FW/GC 125 (p. 147 tr. br.)].

Considere-se primeiramente o ambiente da cena: o “mercado”. Isto remete ao nascimento da própria filosofia: remete à *agora* da Grécia antiga, que era a praça do mercado da *pólis*. A *ágora* era o coração da cidade, um lugar de ebulição, inclusive intelectual —basta lembrar das aulas dos sofistas, de Sócrates “corrompendo” a juventude, ou dos diálogos de Platão: todas estas atividades se davam privilegiadamente na *ágora*—. Além disso, os primeiros missionários cristãos (exemplarmente Paulo de Tarso) também utilizaram-se do mesmo espaço público para pregar sua “boa nova”. Mas é claro que o mais importante nessa história não é a simples topografia urbana, mas as idéias por trás das atividades: a metafísica grega, —que, a partir de Parmênides, “define o verdadeiro Ser como uma realidade não material, incriada e imperecível, indivisível e homogênea, imperturbável e perfeita que, sendo idêntica a si mesma e permanecendo em si mesma, exclui rigorosamente de si tudo que não lhe é idêntico, portanto todo o mundo dos sentidos, como um Não-Ser” [TÜRCKE, 1993, p. 21]— vinculada ao cristianismo:

[c]om efeito, muito tempo antes da teoria platônica do protótipo e da cópia já se conhecia o Deus judaico como aquele que criou o homem “à sua imagem” e, enquanto atribui explicitamente, em um escrito posterior, o surgimento do mundo concreto a um demiurgo, um arquiteto divino, portanto, que teria unido idéia e matéria à base do plano e da arte, Platão apenas torna transparente a consequência interna da metafísica, à qual o judaísmo já havia chegado ao seu modo. Se o Ser ideal não deve ser ele mesmo cego e sem nexos —e então não levaria qualquer vantagem em relação à diversidade caótica do mundo fenomênico ou ao “Tohuwabohu” bíblico—, então não se pode finalmente deixar de pensá-lo como sujeito divino —como puro espírito, que é infinitamente superior e no entanto análogo ao espírito humano. O pensar grego e o pensar judeu convergem por força de uma lógica interna. [TÜRCKE, 1993, p. 23].

Pode-se dizer então que a praça do mercado é o espaço que funciona como a maternidade da filosofia; e é neste espaço onde Nietzsche, deliberadamente, encena a ação do aforismo.

E quem se encontra lá nesse espaço? “Muitos daqueles que não criam em Deus”. Este é um ponto importante: deve-se atentar para o fato de que Nietzsche não escreve que lá estavam muitos ateus, simplesmente. Karl Löwith chama atenção para a distinção entre *Atheist* (ateu) e *Gottlos* (sem-Deus) [cf. LÖWITH, 1967, p. 63-s]: o adjetivo *los* indica algo ou alguém solto, livre (*frei*), assim como *lose* = solto, móvel, movediço, e o verbo *lösen* = soltar, desligar, dissolver

(química). A significação de descarrilamento, de desnorreamento, é explorada ao paroxismo pela descrição que o louco faz da situação do homem após a perda da crença em Deus. Nietzsche remete à metáfora platônica do Sol representando o Ser ideal, enquanto Razão e sumo Bem:

[q]ue fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? [FW/GC 125 (p. 148 tr. br.)].

Com isso Nietzsche, através do louco, quer chamar a atenção para a verdadeira dimensão do que significa se livrar da idéia de Deus. Exatamente por não terem consciência de como essa idéia fundava a própria humanidade até então, moral e epistemologicamente, os tais “descrentes” [v. GM/GM III 24] não percebem que, desfazendo-se de Deus, estão solapando toda a realidade a partir dela construída, e que esse vácuo tem, a partir de então, de ser preenchido novamente. “O grande acontecimento da morte de Deus significa que se esvaneceu todo o horizonte no qual o homem europeu fundou sua existência desde [há] dois mil anos.” [LÖWITH, 1967, p. 66 (tr. pr.⁶)].

Por outro lado, eles não sentem tais efeitos porque não se desfizeram totalmente de Deus; na verdade apenas abandonaram a palavra Deus, porém continuam crentes, crentes em substitutivos de Deus, em diferentes máscaras que cumprem a mesma função que eles julgavam ter superado com uma negação nada mais que simplória. Trocar o conceito absoluto “Deus” pelo conceito absoluto “Razão” não constitui mudança essencial; a necessidade de uma verdade total ainda está pressuposta. Os “ateus” apenas operam uma variação sobre um mesmo princípio, trocam uma fé por outra: foram de Deus para Razão, sem mudar de terreno, pois não questionam a “Verdade”, não duvidam de que há um ponto fixo, um universal seguro, um absoluto, e que esse absoluto necessariamente se opõe a e tem mais valor que o mundo do vir-a-ser em que vivemos. Apesar do processo de “desdivinação” que se infiltra pela Idade Moderna adentro, podendo-se tomar Copérnico (século XVI) como um marco inicial, os homens da ciência não se deram conta do que realmente se desenrolava. Na filosofia, a mesma falta de clarividência ocorre: seja um Kant, ou um Schopenhauer, ou um Feuerbach, nenhum pensador teria de fato se apropriado da morte de Deus até as últimas conseqüências⁷, a saber, que ela significa também a morte da verdade, e no limite, a morte do próprio homem tal como se construiu e se reconheceu até então; —com isto surge uma constatação que Nietzsche explora provocativamente na Terceira Dissertação: na

⁶ “*Le grand événement de la mort de Dieu signifie que tout l’horizon dans lequel l’homme européen depuis deux mille ans a fondé son existence s’est évanoui.*”

⁷ V.: Ludwig Feuerbach: “Preleções sobre a essência da religião”, “A essência do cristianismo”; Immanuel Kant: “Crítica da razão pura” (I, parte segunda, divisão segunda, livro segundo, cap. III, seções terceira a sétima), “A religião dentro dos limites da simples razão”; Arthur Schopenhauer: “O mundo como vontade e representação” (livro III), “Parerga e paralipomena”.

verdade, a figura do filósofo foi, até agora, essencialmente uma repetição, um decalque, da do sacerdote [v. cap. 3 e 4]—.

Essas conseqüências da morte de Deus são compreendidas pelo louco, mas não pelos “ateus” da praça do mercado. Aliás, é exatamente por tudo isso que o louco se tornou louco: por todas as conseqüências do “crime” (por aquilo a que Christoph Türcke dá o nome de “escândalo ptolomaico” [cf. TÜRCKE, 1993, p. 31-s]). O homem não suportaria tais verdades; Nietzsche considera inclusive que a maioria dos homens não são capazes de autonomia, de viver sem o amparo de conceitos absolutos e fixos, de viver conforme os ditames do trágico. Após tentar conscientizar os ateus e não ser compreendido, o louco se dá conta da situação: “ ‘[e]u venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme ainda está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens.’ ” [FW/GC 125 (p. 148 tr. br.)]. É o que Nietzsche quer fazer ver, basicamente, com esse aforismo: que seus antecessores e seus contemporâneos homens racionais não se deram conta do que significa viver sem Deus. “Aqueles que não criam em Deus” são todos “homens de conhecimento”: livre-pensadores, cientistas, historiadores, ateus em geral —Nietzsche não quer se referir apenas ao “ateu” propriamente dito; este é um subtipo de um tipo maior—. Para Nietzsche, ser esclarecido significa realmente não crer em Deus; como ele escreve em “Ecce homo”: “Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores —no fundo até mesmo uma grosseira **proibição** para nós: não devem pensar!...” [EH/EH Porque sou tão inteligente 1 (p. 35 tr. br.)]. O próprio Nietzsche considera-se, por sua vez, ateu e esclarecido:

[e]m toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal —a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo” [...] [o] ateísmo incondicional e reto (—e somente **seu** ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) [GM/GM III 27 (p. 147 tr. br.)].

“Negação de Deus é esclarecimento, mas um esclarecimento que não sabe o que faz não é de fato um esclarecimento.” [TÜRCKE, 1993, p. 28]. O que acontece no aforismo 125 é que o louco, também ele ateu, é menos ingênuo, portanto mais esclarecido, que os restantes. Os “ateus” julgam-se livres de Deus, julgam que ele não mais é necessário. No entanto nem perceberam ainda as reais conseqüências do deicídio; se percebessem, sofreriam também do duplo caráter de sentimentos que tal consciência desperta. Uma ilustração disso encontra-se no § 124 de “A gaia ciência”. Nele, Nietzsche procura descrever, através de metáforas, como seria viver após a real apreensão da morte de Deus —viver sabendo que não há um ponto fixo⁸ redentor—:

No horizonte do infinito. —Deixamos a terra firme e embarcamos. Queimamos a ponte —mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela,

⁸ A esse respeito, deve-se considerar a destruição do atomismo, tanto físico quanto psíquico, efetuada por Nietzsche [v. GIACCOIA, 2001, p. 46-62].

pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais **liberdade** —e já não existe mais “terra” alguma! [FW/GC 124 (p. 147 tr. br. - tr. alt.)].

O último aspecto é o de desnorteamento, do qual já se disse o bastante; o outro é, em contrapartida,

algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa —enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o **nosso** mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. [FW/GC 343 (p. 234 tr. br.)].

É este o outro sentido principal para *Gottlos*: não mais desnorteado e sem chão porque sem-Deus, mas sim livre e solto, desperto para o desafio e dele desejoso, por ver-se (finalmente) sem-Deus. Esse é o sentido com que caracteriza sua figura do Zarathustra, “*Zarathustra der Gottlos...*” [cf. *GM/GM II 25* (p. 85 tr. br.)].

Todas essas considerações sobre o tema da morte de Deus, conquanto acertadas e informativas, são ainda insuficientes. O § 125 de “A gaia ciência” não explica porquê a morte de Deus equivale ao fim da “verdade” e vice-versa; ele já pressupõe considerações anteriores que em “Para a genealogia da moral” são explicitadas e conseqüenciadas de forma praticamente definitiva.

Por que, segundo Nietzsche, a ciência se torna problema após a morte de Deus?

Da idéia de Deus a ciência adota, inconscientemente, o ingênuo paradigma antropomórfico da causalidade teleológica. Os cientistas crêem na ordem do universo, que essa ordem tem um *telos*, que esse *telos* é o próprio homem, etc., **porque** assim o universo é por eles “desvelado”. Esse paradigma começa a ser implodido pela própria vontade de verdade: Copérnico mostra que a Terra não é o centro do universo, Kant elucida as condições de possibilidade para que o conhecimento se dê, Darwin afirma que o homem descende do macaco; mas, ainda assim, argumenta Nietzsche, a ciência não é “descobrimento” da “verdade”, é apenas interpretação, e interpretação equivocada, “péssima filologia” acerca do “texto” que constitui a realidade tal como nós a podemos apreender;

e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder —um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora —demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas **não** porque nele vigoram leis,

e sim porque **faltam** absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante suas últimas conseqüências. [JGB/ABM 22 (p. 28 tr. br.)].

Tal objeção se casa com o § 109 de “A gaia ciência”, onde as operações ingênuas dessa “razão científica” são descritas e acompanhadas por argumentos no sentido de que se as descarte e as evite.

A ciência, assim como a moral dominante, tem na idéia de Deus seu paradigma, sua garantia, sua razão (em todos os sentidos do termo: causa, justificação, objetivo). A ciência é essencialmente vontade de verdade; essa vontade, demonstra a genealogia, tem origem moral; a moral dominante é ascética, ou seja, nega o mundo e valoriza o bem “em si”, concebido como “puro espírito”, como única Verdade posto que é o único Ser propriamente dito —numa palavra: Deus—. Se a verdade é no fundo Deus, a ciência tem em Deus sua base e seu sentido; portanto, com a queda do Deus religioso, cai também o paradigma até então vigente no conhecimento, e a ciência passa a requerer uma justificação [v. cap. 3 e 5].

1.3.2. Conhecimento, Sabedoria, Arte

O conhecimento, sobretudo o mais profundo, o conhecimento filosófico, não é dado, tem de ser construído, adquirido por direito e com esforço; e essa não é uma tarefa fácil, é um desafio; nesse sentido, a aquisição da verdade pode ser comparada metaforicamente à “conquista” de uma “mulher”: “[s]upondo que a verdade seja uma mulher —não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que forma dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” [JGB/ABM Prefácio (p. 7 tr. br.)]. Assim, prossegue a metáfora, os “dogmáticos” mostraram-se sempre ineptos a uma tal empreitada galante: suas investidas deram mostras de “terrível seriedade” e “desajeitada insistência”, características pouco aptas para a conquista da pudenda e misteriosa verdade.

“Dogmáticos” são aqueles que, a partir de Platão, acreditam no “pior, mais persistente e perigoso dos erros”: o puro espírito e o bem em si—e com isso faz-se a ligação da gaia ciência com a morte de Deus—:

[m]as agora que [o erro] está superado, agora que a Europa respira novamente após o pesadelo, e pode ao menos gozar um sono mais sadio, somos nós, **cuja tarefa é precisamente a vigília**, os herdeiros de toda a força engendrada no combate a esse erro. [...] [A] luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios —pois o cristianismo é platonismo para o “povo” [JGB/ABM Prefácio (p. 8 tr. br.)].

Aqueles que superaram o erro dogmático do plato-cristianismo são aqueles aos quais se recomenda a gaia ciência, tanto porque dela necessitam quanto porque só após a superação do dogmatismo ela é possível:

Nós, os sem-pátria. —Não faltam, entre os europeus de hoje, aqueles que possuem o direito de denominar-se sem pátria, num sentido honroso e eminente, e a eles é encarecidamente recomendada a minha secreta sabedoria e *gaya scienza*. [...] Somos, numa palavra —e será nossa palavra de honra!— **bons europeus**, herdeiros da Europa, os ricos abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu [FW/GC 377 (p. 280-ss tr. br.)].

Para esses, que são também os “vigilantes” supracitados, o conhecimento se impõe como desafio: “[p]ois é dura a sua sina, incerta a sua esperança, é uma proeza imaginar-lhes consolo —e de que adiantaria! Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa nesse presente?” [FW/GC 377 (p. 280 tr. br.)]. O que os separa dos outros, do “povo”, é a consciência da morte de Deus e de suas problemáticas conseqüências:

sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu: como tais, havendo superado e sendo adversos ao cristianismo, e justamente por termos saído dele, por nossos ancestrais haverem sido cristãos implacavelmente retos em seu cristianismo, que de boa vontade sacrificaram à sua crença posses e posição, pátria e sangue. Nós —fazemos o mesmo. Mas pelo quê? Por nossa descrença? Por todo tipo de descrença? Não, vocês sabem mais do que isso, meus amigos! 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 tem de lançar-se ao mar, vocês, emigrantes, o que a isso os impele é também —uma **crença!** [FW/GC 377 (p. 281 tr. br.)].

A probidade intelectual (vontade de verdade) é a derradeira virtude advinda do longo e penoso processo de espiritualização da moral, do paradigma que identifica verdade e divindade. Por isso,

[n]a figura da moderna consciência histórica, isto é, na forma moderna da virtude —a inflexível probidade intelectual do homem científico—, efetiva-se a vontade de verdade que anima e dá corpo ao Cristianismo, mas nela se efetiva igualmente a antítese entre fé e saber, que constitui o móvel interno de sua história. Ao aplicar-se a si mesma, retornando reflexivamente a si (neste movimento que Nietzsche denominou de “suprema auto-reflexão da humanidade”), a veracidade cristã consome tanto sua determinação originária quanto sua **catástrofe**, realizando seu destino como auto-supressão exigida pela lógica de seus próprios valores, o que somente se torna possível pela compreensão histórica do sentido do desenvolvimento da veracidade cristã. [GIACOIA, 1997, p. 108].

Assim, a “crença” dos “bons europeus” é ainda uma vontade de verdade⁹, mas uma transmutada: ainda retendo a probidade e retidão duramente conquistadas pelos antepassados, porém não mais associada ao ascetismo, ela completa o processo de autoesgotamento e autosuperação da intelectualidade desenvolvida ao longo de dois milênios de cristianismo. Eis porquê Nietzsche completa a defesa do ateísmo do qual participa dizendo que

⁹ “Constata-se, assim, que o fundamento (*Grund*) a partir do qual se originou a questão do valor continua sendo a veracidade, ou vontade de verdade. Ainda é ela quem nos induz a tal ousadia. É porque queremos conhecer a verdade sobre a vontade de verdade e sobre sua origem que nos colocamos diante da pergunta pelo valor da veracidade, uma vez que é a pergunta pelo valor que propicia a perspectiva da origem (para além do horizonte de visibilidade fixado até aqui pela pergunta metafísica tradicional a respeito da causa)” [GIACOIA, 1997, p. 133].

“[e]m toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal —a expressão popular para essa abstinência é ‘ateísmo’—: **excetuada a sua vontade de verdade.**” [GM/GM III 27 (p. 147 tr. br.); v. cap. 5 e 7].

Os “dogmáticos” estão ainda aquém de tudo isso. Suas “verdades” serviam para consolar; após a morte de Deus, a ciência torna-se problema: não consola mais, não compactua, portanto, com a natureza dos que pregam “a compaixão dos que padecem” no espírito da “doentia sensibilidade e suscetibilidade para a dor” [JGB/ABM 293 (p. 194 tr. br.)]. O conhecimento, agora entendido e procurado no espírito de uma gaia ciência, demanda a superação dessa “invirilidade” [cf. id. (p. 195 tr. br.)]: exige, portanto, que se tenha a “virilidade” (e.g., “descuido”, “zombaria”, “violência”) de um “guerreiro”, conforme diz a epígrafe da Terceira Dissertação.

Mas o que Nietzsche quer dizer com essa metáfora guerreira? O que entende por “guerra”? **“Da escola de guerra da vida.** —O que não me mata me fortalece.” [GD/CI I 5 (p. 10 tr. br.)]. Essa postura “guerreira” diz respeito ao sofrer, ao lidar com o sofrimento [v. item 7.3]: “aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem **heróico**” [GD/CI IX 24 (p. 78 tr. br.)], justifica nobremente o sofrer porque visa à superação e à criação. Nietzsche considera essa uma relação inescapável: “todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro **implica** a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, **tem** de haver também eternamente a ‘dor da mulher que pare’...” [GD/CI X 4 (p. 106 tr. br.)]. Logo, a dor age, nesse sentido¹⁰, como estimulante [cf. GD/CI X 5]. Essa afirmação da criação proporcionada pela dor acompanha ainda um querer a destruição: “além do pavor e da compaixão, **ser em si mesmo** o eterno prazer do vir-a-ser —esse prazer que traz em si também o **prazer no destruir...**” [GD/CI X 5 (p. 106 tr. br.)]. Mesmo a destruição pode ser afirmativa —sendo criativa—: “[s]omente enquanto criadores podemos destruir.” [FW/GC 58 (p. 96 tr. br.)]; é quando a “abundância”, não a fome, se faz criadora (caso da “energia dionisíaca”); a “fome” destrói por ódio e não tem capacidade criativa (e.g., “nossos anarquistas”) [cf. Anexo D].

Com o que foi considerado até aqui se explica as metáforas da Epígrafe. Mas ainda resta considerar mais de perto a associação, inerente ao conceito de gaia ciência, entre jovialidade e conhecimento. Nietzsche diviniza o riso, caracteriza-o como “o vício olímpico”: “rir de maneira nova e sobre-humana —e à custa de todas as coisas sérias!” [JGB/ABM 294 (p. 195 tr. br.)]. A noção de “seriedade”, crucial para o presente estudo, será objeto de atenção mais adiante [itens 1.3.3 e 4.1]; antes, porém, da análise mais particular, cabe considerar que parece haver (ao menos) dois motivos principais, apresentados por Nietzsche, para que se reconheça a ligação própria e necessária de jovialidade e ciência.

Primeiro, no que se pode chamar de um argumento existencial, a gaia ciência é caracterizada, pela visão panorâmica da história e pré-história da formação humana, como a constatação de que a existência individual de cada um serve aos interesses da espécie toda, de um modo que escapa à compreensão e aos anseios do próprio indivíduo, o que o levaria à consciência de sua relativa insignificância em relação ao todo:

[n]ão sei mais se você, caro próximo e semelhante, é **capaz** de viver em detrimento da espécie, ou seja, de forma “irracional” e “má”; o que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios e está entre as coisas que nem Deus pode mais conceber. Siga os seus melhores ou os seus piores desejos e, sobretudo, pereça! Em ambos os casos você provavelmente ainda é, de algum modo, fomentador e benfeitor da humanidade, e por isso tem direito a seus apologistas —mas também a seus detratores! Mas você nunca achará quem possa zombar de você, indivíduo, também no que tem de melhor, fazendo-o perceber, tanto quanto exigiria a verdade, sua ilimitada miséria de rã e de mosca! Rir de si mesmo, como se deveria ri 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, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso e tenha aliado à sabedoria, talvez haja apenas então “gaia ciência”. [FW/GC 1 (p. 51-52 tr. br. - tr. alt.)].

Além disso, no registro epistemológico, a gaia ciência é para Nietzsche a sabedoria daquele que viu por trás da ciência, e percebeu a necessária (e mormente inconsciente) falsidade do conhecer humano, portanto também da ciência—:

O sancta simplicitas! —Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! —como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! [JGB/ABM 24 (p. 31 tr. br.)].

Esse aspecto da análise descritiva do conhecimento —qual seja, como “falsificação” do mundo, “vontade de não-saber” que possibilita a própria existência do homem enquanto ser cognitivo— pode ser verificado mais detalhadamente no famoso (embora não por ele publicado) texto de Nietzsche “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (1873), onde encontra-se ainda enriquecido e aprofundado pela ligação com a análise da linguagem e da razão a partir da linguagem [v. item 3.1.1]; aqui importa destacar o quê a consciência desse aspecto desperta nos “homens de saber”, entre os quais o próprio autor se inclui:

foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como —seu refinamento! Pois embora a **linguagem**, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma

¹⁰ Pois essa afirmação aparece também no contexto da análise da crueldade [cf. GM/GM II 7].

sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens de saber: de quando em quando nos apercebemos, e **rimos** [des. acr.], de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo **simplificado**, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida! [JGB/ABM 24 (p. 31 tr. br.)].

Trata-se aí da auto-consciência daquele que conhece e que conhece inclusive os alicerces desse “conhecer”; e que, mesmo percebendo —ou melhor, exatamente por perceber— a falsidade em que se baseia todo o processo, ainda se atém a ele, por ser necessário à vida e à sua expansão. O diferencial é que sua perspectiva mudou em relação aos outros (pseudo-) “homens de saber”, e com isso muda sua valoração: não procurar o conhecimento a partir da seriedade moral (procurar a “verdade”), tendo como parâmetros a ingênua “objetividade” absolutista, procedente da perspectiva teológica; mas sim, com a consciência emancipada, verdadeiramente esclarecida sobre si, sobre o mundo e seu papel neste (com vistas à promoção de uma espécie mais elevada de homem, conforme se depreenderá). A jovialidade viria, assim, da percepção de que aquilo que era mais valorizado, e tido como sério e importante, na verdade constitui tanto um grande equívoco quanto um sintoma de um substrato dos mais nefastos, e que portanto demanda ser superado.

A partir dessas bases pode-se entender a conexão entre a “gaia ciência” e a arte (*lato sensu*, ou seja, como toda atividade de plasmação, transformação, interpretação, extrapolando o campo das obras de arte propriamente ditas): “nós somos, até a medula e desde o começo —**habitados a mentir**. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos.” [JGB/ABM 192 (p. 92 tr. br.)]. Essa arte de “arredondamento” do mundo pela nossa percepção, que para Nietzsche constitui o âmago da relação do ser humano com o mundo (uma relação facilitadora), torna-se sabedoria quando reconhecida conscientemente: “[q]uem 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.” [JGB/ABM 59 (p. 62 tr. br.)]. Nesse sentido entende-se o trecho de onde se partiu em primeiro lugar: lembre-se que essa “jovialidade” para com o conhecimento é uma recompensa, e que o estágio necessário para atingi-la —“de longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade”— não é para todos [GM/GM Prefácio 7 (p. 13 tr. br.)]. No tocante à moral, por exemplo, o conhecimento mais profundo de seu vir-a-ser e significados pode levar a um vácuo de sentido para a própria existência: o “nojo” ao homem. Nesse ponto Nietzsche insere a principal função da arte a seu ver, aí entra a “nossa derradeira gratidão para com a arte” [v. FW/GC 107].

Nietzsche percebe essa sabedoria artística operando tanto de modo negativo, por exemplo, no caso do sacerdote¹¹, quanto afirmativo, no caso dos gregos antigos e dos que chegam à gaia ciência:

[o]h, esses gregos! Eles entendiam do **viver!** Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais —**por profundidade!** E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, que de lá olhamos **para baixo?** Não somos precisamente nisso —gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso —artistas? [FW/GC Prefácio 4 (p. 15 tr. br.)].

Em resumo: “[d]e uma vez por todas, muitas coisas eu **não** quero saber. —A sabedoria traça limites também para o conhecimento.” [GD/CI I 5 (p. 10 tr. br.)]. Tanto para o afirmador quanto para o negador, o princípio é, formalmente, o mesmo; se se quiser distinguir o valor de cada um, faz-se necessário o critério apresentado no § 370 de “A gaia ciência”¹².

O desafio da gaia ciência é o de **querer** dançar sobre a verdade e sobre a moral:

[m]inha gaita de foles já está pronta, e também minha garganta —ela pode soar um pouco rouca, paciência! estamos nas montanhas. Mas o que ouvirão é algo novo, pelo menos; e se não o compreendem, se entendem mal o **cantor**, que importa isso? É a “maldição do cantor”. Mais claramente poderão ouvir sua música e seu modo de tocar, e ao som de sua flauta poderão também melhor —dançar. É o que **querem?**... [FW/GC 383 (p. 288 tr. br.)]¹³

Trechos como esse ilustram poeticamente o coroamento de análises que em “Para a genealogia da moral” são construídas da forma mais completa.

1.3.3. Seriedade

O ponto de partida da antropologia cultural de Nietzsche é a **responsabilidade**, *i.e.*, a inter-subjetividade: “fazer promessas” a alguém, haver-se perante o outro. Não há homem se não há a capacidade de prometer; e não se pode prometer se não há memória. A memória é **ativa**:

¹¹ “[E]ssas 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—); [...] Vista com esse olhar, a devoção, a ‘vida em Deus’, apareceria como o rebento último e mais sutil do **temor** à verdade, como adoração e embriaguez de artista face à mais conseqüente 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 a sua visão.” [JGB/ABM 59 (p. 62 tr. br.)]. Embora Nietzsche reconheça a eficácia dessa “vingança da vida”, isto não significa que ela seja desejável.

¹² “Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’ ” [FW/GC 370 (p. 273 tr. br.)]. Nietzsche aí considera como arte todos os processos de interpretação, entre eles os dos artistas *stricto sensu*, conforme se evidencia pelos exemplos que Nietzsche oferece na seqüência do mesmo texto.

¹³ V. também o § 381: “eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu ‘culto divino’...” [FW/GC 381 (p. 286 tr. br.)].

contra a disposição inicial de esquecer, deixar passar; é uma memória da vontade: **querer** não se esquecer. Na Segunda Dissertação, Nietzsche oferece uma hipótese para a gênese da faculdade da memória: esta se inculcaria, na humanidade em sua aurora, através da dor. O processo se desdobra em três pontos principais, segundo a genealogia nietzscheana. Primeiro: para tornar possível a vida em sociedade, o homem teve que se tornar um “animal capaz de fazer promessas” [cf. *GM/GM* II 1 (p. 47-48 tr. br.)]; segundo: a capacidade de fazer promessas “traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” [*GM/GM* II 2 (p. 48 tr. br.)]; terceiro: o estado original, animal, sendo um eterno presente, demanda uma atividade contrária ao esquecimento; a “mnemotécnica” (entendida como a criação da própria memória, não como técnica para fixação de conteúdos numa memória já existente) deve ter sido a dor, pois nada mais chama a atenção, por assim dizer, de tal modo: “ ‘apenas o que não cessa de **causar dor** fica na memória’ —eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra.” [*GM/GM* II 3 (p. 50 tr. br.)]. Assim, a humanidade forma-se, desde seus primeiros passos, com o auxílio e a vigilância da dor. Só a partir disso é que se aprendeu a prometer, a empenhar e cumprir a palavra —ou seja, apenas a partir disso o homem hominizou-se, no sentido mais básico—: sob a égide da dor, do medo à dor.

Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, **persiste** algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos “sérios”. [*GM/GM* II 3 (p. 50-51)].

Pode-se agora voltar a considerar o projeto de “Para a genealogia da moral”, associado à idéia de gaia ciência. Ele afirma ser esse seu livro o primeiro a querer e conseguir “levar os problemas morais a sério”; e em seguida acrescenta que

não existem coisas que mais **compensem** serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las **na brincadeira**, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, **a gaia ciência**, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: ‘avante! Também a nossa velha moral é coisa de **comédia!**’ —teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!... [*GM/GM* Prefácio 7 (p. 14 tr. br.)].

O “brincar com os ideais” do espírito que alcançou a gaia ciência é (ainda) um estágio complementar a um outro, “com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce **a grande seriedade**, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia **comece**...” [*FW/GC* 382 (p. 287 tr. br.)].

Pode-se entender então que há dois tipos de “seriedade” diferenciados por Nietzsche: a seriedade moral, dos fracos e ingênuos; a seriedade trágica, do filósofo do futuro [cf. *GD/CI VIII 3*].

Assim, a ciência (*Wissenschaft*), fundada no campo ascético de negação moralizada do mundo, é subserviente a essa seriedade “sangrenta”, e sem aperceber-se disso. “**Ao lado** da má consciência cresceu, até aqui, toda a ciência [*Wissen*]!” [*Z/Za III De velhas e novas tábuas 7* (p. 239 tr. br.)]. Querer a gaia ciência significa querer ousar o inédito contrário: a “leveza”, o “dançar”. Na análise do ascetismo Nietzsche traça a íntima ligação entre seriedade-peso-moral, de um lado, e jovialidade-leveza-arte, de outro [v. cap. 4-s].

1.3.4. Perspectivismo

Para acessar o texto de “Para a genealogia da moral” com um mínimo de propriedade, é preciso considerar também, ainda que rapidamente, o perspectivismo professado no mesmo texto.

O perspectivismo de Nietzsche se propõe aos filósofos do futuro, em superação à “objetividade” ingênuo dos dogmáticos, esta, apenas uma

grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” —a qual não é entendida como “observação desinteressada” —um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra **sob controle** e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento e **diversidade** de perspectivas e interpretações afetivas. [*GM/GM III 12* (p. 108-109 tr. br.)].

Vê-se aí refletidos sobre a noção de conhecimento duas noções nietzscheanas já mencionadas anteriormente, quais sejam, a de que a interpretação do mundo (também o “conhecimento”) se dá a partir de um substrato pulsional (“afetos”) [v. p. 1 acima], e a noção de autarquía e autonomia, de constituição hierárquica nobre [v. p. 28-s], personificada no filósofo do futuro.

Por que Nietzsche considera a tradicional “observação desinteressada” um “absurdo sem sentido”? Nesse contexto específico, porque

isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. [*GM/GM III 12* (p. 109 tr. br.)].

É impossível qualquer acesso ao real que não seja interpretativo [cf. *JGB/ABM 22*]; a única “objetividade” possível é a do perspectivismo. “Objetividade” é portanto, em Nietzsche, a possibilidade de multiplicar perspectivas: “[e]xiste **apenas** uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e **quanto mais** afetos permitirmos falar sobre uma coisa, **quanto mais**

olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” [GM/GM III 12 (p. 109 tr. br.)]. Um exemplo é a própria questão do valor dos valores: para tal empreitada faz-se necessário usar várias perspectivas (e.g., filologia, fisiologia, medicina, psicologia, filosofia), “pois ‘vale **para quê?**’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil”¹⁴ [GM/GM I - Nota do autor (p. 45-46 tr. br.)].

A percepção só pode se dar a partir de um estado de forças constituinte do indivíduo, de seus afetos; a qualidade desse estado de forças determina a perspectiva de visão de mundo, a natureza dos julgamentos. Nesse sentido, os exemplos de que Nietzsche trata são tipológicos: “tipos” são, no fundo, “formas de vida” [cf. GD/CI IX 45]. Ao considerar assim os tipos, suas obras —arte, filosofia— serão considerados enquanto “sintomas” de formas de vida, *i.e.*, linguagem de sinais, linguagem cifrada, sintomatologia, “semiótica dos afetos” [cf. JGB/ABM 187], a qual permite, pela doutrina da vontade de poder, um julgamento de valor que para Nietzsche é o mais fundamental: o valor para a vida. Como sintoma e exemplo é que Nietzsche toma sob consideração, nos §§ 2-5 da Terceira Dissertação, a Wagner e sua obra [v. cap. 2].

1.4. Genealogia

O procedimento genealógico pode ser identificado ao longo de praticamente toda a obra nietzscheana e não somente, como poderia parecer, em “Para a genealogia da moral”¹⁵; poder-se-ia, talvez, dizer que a natureza própria deste procedimento caracteriza o tom típico do pensamento do autor. Uma genealogia pressupõe uma vir-a-ser: o objeto em análise —seja uma instituição, um costume, um conceito, um valor— deve ter uma *genesis*, ou seja, uma origem localizável (se não cronológica, ao menos logicamente, sempre podendo ser hipotética), e um posterior processo de transformações. Ao imaginar-se um tal preceito aplicado às mais sagradas instituições humanas, ter-se-á idéia da força e das conseqüências de tal questionar: ele permite considerar qualquer elemento como dotado de historicidade, inclusive aquilo que, fora dessa perspectiva, é tomado como natural ou mesmo eterno (e é nesses casos que os resultados mostram-se os mais relevantes).

No procedimento genealógico pergunta-se muito mais por “quem”, “como” e “quando” do que por “o quê” simplesmente; nada é um dado “em si”. Quando Nietzsche faz

¹⁴ Comparar essa “sutileza” com a “desajeitada insistência” dos dogmáticos [cf. JGB/ABM Prefácio].

¹⁵ Para exemplos de textos que operam geneallogicamente e/ou anunciam investigações genealógicas, especialmente quanto à moral, ao direito e à justiça, verificar: MA/HH 45, 92, 94, 96, 99, 136; VM/OS 89; WS/AS 22, 26, 33; M/A 9, 18, 42, 77, 95, 102, 112, 113, 189; FW/GC 7, 13, 34, 117, 269, 326, 328, 335, 345; JGB/ABM 229, 260.

genealogia da moral e da cultura, da ligação entre vida e conhecimento, fica evidente que os conceitos e os valores dependem das personagens que se queira investigar, personagens por sua vez dependentes das condições em que viveram ou vivem; e por fim, acerca desse mundo que determina personagens criadores de conceitos e cunhadores de valores, pouco se pode afirmar —só se pode querer localizar-se, definindo este mundo, de uma maneira relativa, limitada e hipotética—. O procedimento genealógico permite, essencialmente, romper com toda interpretação de base metafísico-religiosa, com tudo, enfim, que se pretenda eterno, absoluto, inquestionável. A crítica de fundo feita ao proceder genealógicamente vale para todos que se considerem donos da “Verdade”, todos que não reconheçam sua limitação enquanto meros intérpretes de um mundo em que tudo é devir; é endereçada contra a atitude de tomar o mundo e o ser humano como mais óbvios do que eles são, contra a atitude de querer alçar “ordens” artificiais da “razão” ao *status* de leis infalíveis [cf. *FW/GC* 109].

1.4.1. O que é / O que significa

A Terceira Dissertação fala do ideal ascético. Para alguém que achasse necessário primeiro definir o objeto para depois dele tratar, a Dissertação deveria, naturalmente, iniciar-se com considerações em torno da pergunta: que é ascetismo?

Começar-se-ia, talvez, considerando o que a coisa é segundo o “senso comum”. Consultando-se dois dicionários dos mais conhecidos e respeitados, encontra-se as seguintes definições:

ascese. *s.f.* Exercício prático que leva à efetiva realização da virtude, à plenitude da vida moral.

ascetismo. *s.m.* 1. Prática da ascese. 2. Doutrina que considera a ascese como o essencial da vida moral. 3. Moral que desvaloriza os aspectos corpóreos e sensíveis do homem.¹⁶

ASCETISMO, *s.m.* (teol.) moral fundada no desprezo do corpo e das sensações físicas. || Profissão de vida ascética. || Práticas ascéticas.

ASCETA, *s.m.* ou *f.* pessoa devota que se dedica inteiramente aos exercícios espirituais, mortificando o corpo.

ASCESE, *s.f.* o exercício da devoção ascética, a meditação religiosa que absorve toda a atividade.¹⁷

A única característica comum entre os dois é que há, no ascetismo, algum “desprezo” pelo corpo. Mas pode-se indagar: que significa, afinal, “desprezo pelo corpo”? —pois fala-se em

¹⁶ AURÉLIO B. de H. Ferreira. **Novo dicionário da língua portuguesa.** 2ª ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 180.

¹⁷ **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa** Caldas Aulete. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Delta, 1974, p. 365.

“desvalorização”, “desprezo”, e “mortificação”—; qual o grau mínimo que caracterizaria propriamente o ascetismo? Depois, em se aceitando a definição geral de ascetismo igual a desprezo pelo corpo: qual a razão para tal conduta? que argumentos a sustentam? Consultando-se literatura especializada (história das idéias, história da Filosofia), na qual esperar-se-ia fosse o termo empregado com maior clareza, esta tampouco se faz presente. Apresenta-se o cristianismo como fonte do ascetismo ocidental, mas também se diz que há ascetismo em Platão. No entanto, um cristão fervoroso não concederia ter sido Platão um asceta, antes o consideraria um ímpio. De fato, não se encontra um, mas uma pluralidade de ascetismos.

O ponto é: uma tal linha de investigação partiria do princípio de que **há** uma essência em cada objeto de análise, e que esse pode ser definido de acordo com a sua essência; e, quando tal essência não se mostra na história, ela terá, talvez, que ser remetida a um outro plano —ideal, metafísico—.

Já o ponto de partida de Nietzsche é diametralmente oposto: “definível é apenas aquilo que não tem história” [GM/GM II 13 (p. 68 tr. br.)] —e o que haveria de não ter história, posto que Deus morreu?— Que Nietzsche não se propõe a discutir, na Terceira Dissertação, o que **são**, simplesmente, os ideais ascéticos, é inegável; seu intuito é ir além e entender seu **significado**, interpretá-lo. O seguinte trecho enuncia essa disposição capital: “**Que significa** isto? Pois é preciso interpretar este fato: em si ele está aí, estúpido em toda a eternidade, como toda ‘coisa em si’.” [GM/GM III 7 (p. 96 da tr. br.)]. O fundamento dessa sua linha de investigação tem a ver com o princípio do “método histórico”, tal como Nietzsche o concebe e aplica:

não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou mas que também **deveria** estar realmente conquistado —o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um **subjugar** e **assenhorar-se**, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. [GM/GM II 12 (p. 65-66 tr. br.)].

Atendo-se à distinção entre dizer o que uma coisa é e o que ela significa, o fundamento da genealogia encontra-se, portanto, no entendimento de que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” [GM/GM II 13 (p. 68 tr. br.)].

Como se percebe, a genealogia não pode considerar o desenvolvimento de seus objetos de análise segundo a perspectiva do “progresso”, “mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nel[e] ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de

defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas.” [GM/GM II 12 (p. 66 tr. br.)]. Contra a idéia de “progresso”, contra o teleologismo, Nietzsche sentencia: a origem (*Ursprung*) nada tem a ver com a finalidade (*Zweck*): sob a influência do sentido que se fez dominante, acreditamos ver nele próprio a origem e finalidade (*telos*) da “coisa” em foco [cf. GM/GM II 12]. Para a análise nietzscheana, o que importa investigar é “sob que condições se originaram” as coisas [cf. GM/GM Prefácio 3], o que lhe permite, além de expor a origem do valor atribuído das mesmas, ter condições de avaliar essas próprias origens e com isso o valor dos próprios “valores” analisados.

Nietzsche aponta como um dos grandes preconceitos dos filósofos a falta de “sentido histórico” [cf. JGB/ABM 204 e 224]. Este é definido por ele como “a capacidade 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, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes” [JGB/ABM 224 (p. 128-129 tr. br.)]. No exercício desse seu “instinto divinatório” opera um tipo de lógica através do qual seu autor apresenta suas leituras das obras humanas enquanto índices de substratos mais primordiais: “[t]oda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores.” [FW/GC 370 (p. 272 tr. br.)]. A essa lógica Nietzsche chama “**inferência regressiva**”, “a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que **dele necessita**, de todo modo de pensar e valorar à necessidade que por trás dele comanda.” [id. (p. 273 tr. br.)]. É necessário treinar o olhar para ler através da inferência regressiva, pois esse é um método de leitura “difícil e insidioso”, como qual “se comete a maioria dos erros” [id.]. Um exemplo de erro com esse método seria a genealogia da moral dos “psicólogos ingleses” que Nietzsche critica.

1.4.2. Origem / Proveniência-Emergência

Mas com essa sua inquirição genealógica, não incorreria Nietzsche ainda numa petição de princípio, a saber, a de que **existe uma origem**, e que ela pode ser descoberta? Para não pensar assim equivocadamente, deve-se proceder a uma distinção mais fina entre o que se entende por origem e o que Nietzsche busca oferecer. Nesse ponto cabe recorrer ao texto de Michel Foucault no qual precisamente essa distinção é feita: “Nietzsche, a genealogia e a história”.

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é

externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. [FOUCAULT, 1979, p. 17-18].

Se o que Nietzsche expõe não é a origem (*Ursprung*) tal como o senso comum a concebe, o quê, então?

Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. São ordinariamente traduzidos por “origem”, mas é preciso tentar a reconstituição de sua articulação própria.

Herkunft: é o tronco de uma raça, é a **proveniência**; é o antigo pertencimento a um grupo —do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza.

[...]

Entstehung designa de preferência a **emergência**, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento. [FOUCAULT, 1979, p. 20 e 23].

Assim concebida, a investigação de cunho histórico permite chegar a um ganho mais importante do que a simples reconstituição: “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos —não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável —e a *Herkunft* nunca o é— é crítica.” [FOUCAULT, 1979, p. 21]. Com essa compreensão mais refinada do procedimento genealógico, pode-se entender com mais propriedade a crítica de Nietzsche tanto aos filósofos quanto aos historiadores:

o sentido histórico escapará da metafísica para tornar-se um instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apóia sobre nenhum absoluto.

[...]

Creemos que nosso presente se apóia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disto. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. [FOUCAULT, 1979, p. 27 e 29].

Assim unem-se em Nietzsche o seu perspectivismo e o seu sentido histórico:

[o]s historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam —o incontrolável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. [FOUCAULT, 1979, p. 30].

O perspectivismo de Nietzsche não pode arrogar-se chegar a um texto definitivo, pois assim invalidaria seu próprio princípio interpretativo, precisamente o princípio de que não há texto, ou “fatos” (*Tatbestand*), e que não é possível que aja fatos como dogmaticamente se os concebe —apenas interpretações—. Nesse sentido, cada parágrafo que Nietzsche escreveu poderia terminar com a nota que encerra o de número 22 de “Para além de bem e mal”: “[a]contecendo de

também isto ser apenas interpretação —e vocês se apressarão em objetar isso, não?— bem, tanto melhor!” [JGB/ABM 22 (p. 28-29 tr. br.)]. O segredo parece ser entender que, se não se aceita o perspectivismo, toma-se o ônus da prova para si: tornar-se-ia necessário demonstrar o “absurdo”, ou seja, um conhecimento “objetivo”, que **não seja** perspectivo; e que, por fim, dentre todas as perspectivas possíveis, Nietzsche encontra uma cuja importância de valoração não pode ser suplantada: a perspectiva da vida (a perspectiva da “vontade de poder”, em seu vocabulário maduro). De acordo com isso tudo, ele pode dizer que nada tem a ver com “refutações”, e que o que busca é, “como convém num espírito positivo”, “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” [GM/GM Prefácio 4 (p. 10 tr. br.)].

1.4.3. Para quem?

O § 1 principia com a pergunta que guia a Dissertação final das investigações “Para a genealogia da moral”: o que significam ideais ascéticos? De saída, há já um dado a ser considerado: o termo está no plural. Seriam então vários tipos de ideais que merecem a designação?, ou a pluralidade é de tipos-casos em que o ideal se manifesta? Anunciando o programa da Dissertação, Nietzsche enumera: o ideal ascético encontra-se manifesto em (e deve ter significado para) “artistas”, “filósofos e eruditos”, “mulheres”, “os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais)”, e “sacerdotes” [GM/GM III 1 (p. 87 tr. br.)].

Perguntar o significado do ideal ascético para categorias humanas variadas pressupõe a percepção de que esse ideal, tal como toda instituição criada pelo homem (*i.e.*, dentro da historicidade) foi desenvolvido e utilizado de acordo com diferentes necessidades, e em momentos diferentes, da existência humana concreta¹⁸. Todas as categorias passíveis de serem distinguidas são, no entanto, subsumidas a uma irreduzível: o homem enquanto vontade de poder, enquanto uma situação específica de vontade de poder; e há, para a análise nietzscheana, um “dado fundamental” do homem enquanto vontade de poder: “ele precisa de um objetivo” [id.]. Nesse momento fala-se do ideal, no singular: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem” [id.]. Como compreende Sarah Kofman, “a pluralidade de significados não impede uma

¹⁸ “[A]lgo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um **subjugar** e **assenhorar-se**, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.” [GM/GM II 12 (p. 66 tr. br.)].

unidade tipológica: toda força que se apossa desse ideal quer o nada” [KOFMAN, 1994, p. 194 (tr. pr.¹⁹)].

Percebe-se tal “unidade tipológica” através do conceito de ressentimento.

1.5. Ressentimento

Ressentimento é para Nietzsche sinônimo de sentimento e instinto de vingança (*Rache*). A vingança permite a manutenção do equilíbrio interno de um sistema de forças, e portanto a sua conservação (não-implosão). A fonte da inversão moral (“revolta dos escravos”) está no ressentimento como criador de valores [cf. *GM/GM I* 10-11].

Como texto polêmico (*Streitschrift*) que é, “Para a genealogia da moral” constrói esse conceito opondo-se a outras concepções do processo de vingança. O principal adversário nesse caso é outro alemão, o filósofo e economista político Eugen Dühring, cuja explicação para a vingança se resume no seguinte esquema: ação (lesiva) → reação (vingança) = necessidade mecânica. Essa explicação proporia a equivalência entre ação e reação como uma lei natural, responsável pelo equilíbrio interno do sistema. No plano das relações do homem com seu meio-ambiente, verificar-se-ia, com a mesma necessidade, uma reação sob a forma de um sentimento de lesão que desencadeia o ato reativo da vingança, ou seja: lesão (desencadeante) / sentimento de ser lesado / sensação reativa (desejo de vingança) / ação reativa (vingança). “Dühring considera o ressentimento o fundamento da justiça: o sentimento de vingança é, no essencial, um ressentimento. Ele funda sua ética no ressentimento.” [BRUSOTTI, 2000, p. 25].

Contra o modelo mecanicista de força de Dühring, Nietzsche propõe o modelo dinâmico da vontade de poder. Este tem por base dois diferentes tipos/momentos de descarga de força: 1) descarga espontânea a partir de si próprio (sentido enfático de espontaneidade); 2) teoria da “elaboração ativa” (“*aktive Reizverarbeitung*”) de Wilhelm Roux²⁰: não mecânica (cega, puramente reativa) como em Dühring; é ativa, mesmo que a partir de um estímulo prévio externo.

¹⁹ “[T]he plurality of meanings does not preclude a typological unity: every force that seizes upon this ideal wills nothingness”.

²⁰ “Vimos que moral aristocrática é caracterizada por Nietzsche como ativa e afirmativa. Tais propriedades estão relacionadas, por sua vez, às modalidades de descarga de força. Nesse sentido, pode-se

‘diferenciar duas espécies de descarga, segundo a força seja descarregada por meio de um estímulo interno ou externo. Fala-se em atividade quando a força espontaneamente, a partir da própria exuberância, explode para fora. Do mesmo modo, pode-se falar de atividade quando um ser vivo não reage de modo meramente mecânico a um estímulo externo, porém o elabora ativamente. Esta é a **ativa elaboração dos estímulos** postulada por Nietzsche, com Wilhelm Roux... Quando um excedente de força não é dado, esta só pode ser descarregada por meio de um estímulo externo, o que também pode acontecer, a despeito de sua menor potência.’ [BRUSOTTI, M. *Die ‘Selbstverkleinerung des Menschen’ in der Moderne*. In: Nietzsche-Studien 20, 1992, p. 83, nota 7.] [GIACIOIA, 2001, p. 80].

Com o auxílio de trabalhos científicos em Fisiologia²¹, Nietzsche considera graus de complexidade do movimento reflexo. Este tem por fim encerrar um sofrimento, por fuga ou afastamento via movimento corporal. Ora, isso não pode ser interpretado segundo o modelo mecânico, pois o reflexo supõe uma finalidade que não se coaduna com o mecanicismo: o fim necessariamente é exterior aos elementos mecanicamente relacionados. Para Nietzsche um movimento corporal pertence a um de dois tipos básicos: 1) reflexo (não-automático, ou seja, não são movimentos a partir de si próprio; re-ativo); 2) automático (não é simplesmente re-ação ao estímulo, mas **processamento** interno; movimentos voluntários). Se o próprio movimento reflexo não é automático, que dirá o sentimento de vingança; logo, vingança nada tem a ver com auto-conservação. Ademais, o estímulo pode ser altamente desproporcional à resposta. “Contra a presumida necessidade universal da reação, segundo Dühring, Nietzsche opõe a necessidade da ação. [...] Nem o ressentimento é uma simples reação, nem surge, necessariamente, a partir de uma ofensa.” [BRUSOTTI, 2000, p. 27].

Conclui-se por fim que, para Nietzsche, ação é igual a descarga externa da força; sentido externo (ação) difere de sentido interno (imaginação). O ressentido não chega nem a uma elaboração ativa para reagir; ele não age, não descarrega força para o exterior. O ressentimento inibe a ação (seja como 1 ou 2); o ressentido é **impotente**. Só o “nobre” (não-ressentido) age, propriamente [cf. *GM/GM I 10*]. No nobre há uma **reação imediata**, espontânea; ao ressentido está vedada a reação autêntica (*i.e.*, uma re-**ação**, outra ação), espontânea²²; ele tem que se contentar com uma vingança imaginária. Como no impotente não há reação, ele se envenena com seu próprio ressentimento. O impotente não consegue reagir porque lhe falta a força plástica para a “elaboração ativa” que se descarrega imediatamente no exterior. O impotente não digere, não esquece, não reage, não se desfaz de; com isso se **envenena** e, em seu interior, cria uma vingança contra o outro, ou antes, contra uma efígie do outro odiado —seu “inimigo”: que é o oposto de si, e portanto o oposto do inimigo do nobre—. O nobre também pode falsear, desfigurar o outro; mas o faz simplesmente por ignorância, pela falta de conhecimento-contato com o inferior, devido à distância, ao “*pathos* da distância”: desprezo, altivo despreendimento, afirmação independente de **si** próprio. Já o fraco **precisa** falsear o seu outro [cf. *GM/GM I 10*].

A falsificação escrava reside na construção artificial do outro como desgraçado: pois “os ‘bem-nascidos’ se **sentiam** mesmo como os ‘felizes’ “ [*GM/GM 10* (p. 30 tr. br.)]; quem **não**

²¹ Exemplo: FOSTER, M.. *Leherbuch der Physiologie*. 1881.

²² “Portanto, o que diferencia o ressentimento da ‘elaboração ativa dos estímulos externos’, que é uma forma de ação, é que o ressentimento é um processo reativo, que pressupõe a vivência de sofrimento e a necessidade de desembaraçar-se dela por meio de uma descarga súbita de um afeto vigoroso, como meio de narcotização da consciência. O entorpecimento é o elemento positivo e principal, a busca de um culpado e a própria descarga são efeitos secundários, reação à experiência de sofrimento.” [GIACCOIA, 2001, p. 84].

se sente bem, desde o princípio do processo, é o escravo. Desde esse seu ponto de vista desfavorável (o pólo mais fraco de uma relação de poder), o escravo reinterpreta sua própria desgraça como benção, virtude “—e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ —ele mesmo!...” [GM/GM I 10 (p. 31 tr. br.)]. A criação do “escravo” é **negação**, não é ação; é desfiguração do outro (do “senhor”) com o propósito de negá-lo, é uma aniquilação **imaginária** do outro.

Advinhamos o que quer a criatura do ressentimento: quer que os outros sejam maus, ela tem necessidade de que os outros sejam maus para poder sentir-se boa. **Você é mau, portanto eu sou bom**: esta é a fórmula fundamental do escravo, ela traduz o essencial do ressentimento do ponto de vista tipológico [...]. Que se compare esta fórmula com aquela do senhor: **eu sou bom, portanto você é ruim**. A diferença entre as duas mede a revolta do escravo e de seu triunfo [DELEUZE, 1962, p. 137 (tr. pr.²³)].

Isso é, no seu caso, mais importante que qualquer tipo de reação. Ele carece, depende do outro, do externo; o nobre prescinde do outro, do externo.

Nessa perspectiva insere-se a análise nietzscheana da origem dos valores morais mais básicos, a saber, bom e mau. Nos §§ 2-3 da Primeira Dissertação Nietzsche se ocupa com a caracterização das hipóteses dos “historiadores da moral” (em especial Herbert Spencer) para a elas se opor; e nos §§ 4-6 apresenta argumentos, baseando-se principalmente na filologia, para fazer valer a sua hipótese acerca da gênese dos referidos valores.

Trata-se para Nietzsche de uma dupla origem. A primeira, onde se opõe o “bom” ao “ruim” (*schlecht*) é a atividade fundante, de origem nobre²⁴. Desse “modo de valoração cavalheiresco-aristocrático” derivou-se, por um processo de inversão, o “modo de valoração sacerdotal”²⁵.

“Eu sou bom, portanto você é ruim”: na boca dos senhores, a palavra portanto introduz somente uma conclusão negativa. O que é negativo é a conclusão. [...] “Você é mau, portanto eu sou bom”. Tudo mudou: o negativo passa para as premissas, o positivo é concebido como uma conclusão, conclusão de premissas negativas. É o negativo que

²³ “*Nous devinons ce que veut la créature du ressentiment : elle veut que les autres soient méchants[,] elle a besoin que les autres soient méchants pour pouvoir se sentir bonne. Tu es méchant, donc je suis bon : telle est la formule fondamentale de l’esclave, elle traduit l’essentiel du ressentiment du point de vue typologique [...]. Que l’on compare cette formule avec celle du maître : je suis bon, donc tu es méchant. La différence entre les deux mesure la révolte de l’esclave et son triomphe*”.

²⁴ “Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. [...] O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ —eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’.” [GM/GM I 2 (p. 19 tr. br.)].

²⁵ “Foram os judeus, que com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, ‘os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança, mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” [GM/GM I 7 (p. 26 tr. br.)].

contém o essencial, e o positivo existe apenas pela negação. [DELEUZE, 1962, p. 138 (tr. pr.²⁶)].

1.5.1. Memória e Ressentimento

O ponto de partida da antropologia cultural de Nietzsche é a **responsabilidade**, *i.e.*, a inter-subjetividade: “fazer promessas” a alguém. Não há homem sem a capacidade de prometer; não se pode prometer se não há memória. A memória é **ativa**: contra a disposição inicial de esquecer, deixar passar; é uma memória da vontade: **querer** não se esquecer. Daí surge a primeira configuração de representação causal²⁷:

eu quero, eu farei ação futura
|
memória da vontade
=
suspensão ativa do esquecimento

Com isso, também o **esquecimento** tem de ser **ativo** [cf. *GM/GM* II 1 (p. 47 tr. br.)]. O forte é forte porque consegue esquecer; o fraco não esquece, ele sente de novo e de novo (re-sente) [cf. *GM/GM* I 10]. O trauma (dor) o paralisa, torna-o impotente: o ressentido não assimila o vivido; sua consciência não se libera para novas vivências, permanece atolada no sofrimento e no re-sentimento do mesmo sofrimento. O exemplo máximo de descarga nobre, de reação não-venenosa: a ira de Aquiles.

O ressentido é aquele que não esquece porque suas faculdades estão debilitadas. O ressentimento como malfuncionamento da faculdade ativa do esquecimento é assim descrito por Gilles Deleuze:

[s]uponhamos uma insuficiência da faculdade de esquecimento: a cera da consciência está como que endurecida, a excitação tende a se confundir com seu traço no inconsciente, e inversamente, a reação aos traços sobe à consciência e a invade. **É então**

²⁶ “ <<Je suis bon, donc tu es méchant>> : dans la bouche des maîtres, le mot **donc** introduit seulement une conclusion négative. Ce qui est négative, c’est la conclusion. [...] <<Tu es méchant, donc je suis bon.>> Tout a changé : le négatif passe dans les prémisses, le positif est conçu comme une conclusion, conclusion de prémisses négatives. C’est le négatif qui contient l’essentiel, et le positif n’existe que par la négation.”

²⁷ Isso explica a ligação da vontade à causalidade **no contexto** da seguinte explanação da doutrina da vontade de poder: “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como **atuante**, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo —e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma—, **temos** então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única.” [JGB/ABM 36 (p. 43 tr. br.)]. A partir dessa primeira percepção interna de “causalidade”, o homem teria, segundo Nietzsche, desenvolvido o cânone racional da inferência causal, tornando-o posteriormente hábito.

que, ao mesmo tempo, a reação aos traços torna-se algo sensível e que a reação à excitação deixa de ser acionada. [DELEUZE, 1962, p. 130 (tr. pr.²⁸)].

Daí sua definição do ressentimento: “o ressentimento é uma reação que, de uma só vez, torna-se sensível e deixa de ser acionada. Fórmula que define a doença em geral” [DELEUZE, 1962, p. 131 (tr. pr.²⁹)].

É, portanto, a partir da distinção entre atividade ou reatividade da salutar faculdade do esquecimento que Nietzsche fala de **tipos** (ideais) ativo e reativo, e conseqüentemente de suas imagens (“senhor”, “escravo”) [cf. GIACOIA, 2001, p. 80-89].

Em sua origem judaica, o ascetismo foi uma inversão de valoração, advinda do conflito entre classe guerreira e classe sacerdotal: impotência contra potência (para o sacerdote, “a guerra é mau negócio!” [GM/GM I 7 (p. 25 tr. br.)]). Para Nietzsche, os judeus constituem o sumo exemplo do ódio dos impotentes: um povo de dominados que, para se vingarem de seus dominadores, inverteu os valores destes. Na revalorização judaica está o início da “revolta dos escravos na moral”, que levou ao cristianismo (“amor” como continuidade do ódio), e por fim aos preconceitos da moral moderna [cf. GM/GM I 7-11] Com a cristalização da moral cristã, está-se mais longe que nunca de uma moral nobre³⁰. Impressionante é o poder desse ideal da “ralé”: “[c]erto é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo] [(‘Deus na cruz’)] [...] Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais **mais nobres.**” [GM/GM I 8 (p. 27 tr. br.)]. Nietzsche faz um balanço histórico das vitórias do ascetismo cristão: Roma vs. Judéia, Renascença vs. Reforma, Revolução Francesa vs. Napoleão [cf. GM/GM I 16] —em todos esses diferentes momentos, saíram vencedores os valores menos nobres—.

A revolta moral tem sucesso quando o ressentido consegue fazer o nobre (ativo) sentir-se culpado. O ressentido se aproveita inclusive dos “erros” da razão (e.g., sujeito, causa-efeito) para adquirir o “direito de **imputar** à ave de rapina o fato de ser o que é...” [GM/GM I 13 (p. 37 tr. br.)]. O mais importante desses erros parece ser a “invenção do livre-arbítrio”:

a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. [...] Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. [...] Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para

²⁸ “*Supposons une défaillance de la faculté d’oubli: la cire de la conscience est comme durcie, l’excitation tend à se confondre avec sa trace dans l’inconscient, et inversement, la réaction aux traces monte dans la conscience et l’envahit. C’est donc en même temps que la réaction aux traces devient quelque chose de sensible et que la réaction à l’excitation cesse d’être agie.*”.

²⁹ “[L]e ressentiment est une réaction qui, à la fois, devient sensible et cesse d’être agie. Formule qui définit la maladie en général”.

³⁰ “ ‘Apenas quando você **se arrepende** Deus lhe mostra sua graça’ —isto seria, para um grego, motivo de risada e irritação; ele diria: ‘Escravos talvez pensem dessa forma.’ ” [FW/GC 135 (p. 153 tr. br.)]; “O cristianismo foi uma vitória, um modo de pensar **mais nobre** caiu por terra diante dele, o cristianismo foi até agora a maior desgraça da humanidade.” [AC/AC 51 (tr. pr.)]. (“*Das Christenthum war ein Sieg, ein vornehmere Gesinnung gieng an ihm zu Grunde —das Christenthum war bisher das grösste Unglück der Menschheit.*” [KGA VI, 3, S. 230]).

quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das conseqüências.” [MA/HH 39 (p. 48-49 tr. br.); cf. § 99].

A reação à “teoria da completa irresponsabilidade” [v. MA/HH 105] pode ser uma dentre duas básicas, quer seja o sujeito mais ou menos nobre. Para o mais nobre, há o choque de ver cair por terra a noção de causalidade; porém ele pode, após o aparente prejuízo inicial, reerguer-se enriquecido [cf. MA/HH 107]. Já o “populacho” se veria contrariado, irremediavelmente lesado pela perda de seu principal instrumento de reação [cf. GM/GM I 13].

O livre-arbítrio implica um provável paralogismo do ressentimento; utilizando-se da imagem do cordeiro e da ave de rapina [cf. GM/GM I 13], Deleuze o descreve como o silogismo do “cordeiro lógico”. Este, de sua posição de dominado, entende-se como vítima, formulando o seguinte raciocínio reativo: “as aves de rapina são más (isto é, as aves de rapina são todos os maus, os maus são aves de rapina); ora, eu sou o contrário de uma ave de rapina: portanto eu sou bom.” [DELEUZE, 1962, p. 140 (tr. pr.³¹)]. Todo esse mecanismo do ressentimento é descrito analiticamente por Deleuze em três momentos, a saber: 1) momento da causalidade: quando se desdobra a manifestação de força como sendo efeito de uma causa anterior, distinta da manifestação (que na verdade nada mais é senão a própria força); 2) momento da substância: essa causa é substantivada num sujeito, o qual pode ou não manifestar sua força; com isso “[n]eutraliza-se a força”; 3) momento da determinação: a coroação do ressentimento: “moraliza-se a força assim neutralizada” —

”[p]ois se se supõe que uma força pode muito bem não manifestar a força que ‘tem’, não é mais absurdo supor inversamente que uma força poderia manifestar a força que ‘não tem’. [...] Em lugar da distinção concreta entre as forças, da diferença original entre forças qualificadas (o bom e o ruim), se substitui pela oposição moral entre forças substancializadas (o bem e o mal).” [DELEUZE, 1962, p. 141-142 (tr. pr.³²)]—

Nietzsche apresenta três argumentos para sustentar sua recusa a aceitar a noção de livre-arbítrio: 1) considera que há uma multiplicidade da “vontade”³³, que, 2) mal-entendida, leva a uma confusão entre causa e efeito, e 3) denuncia o interesse pernicioso, por parte da moral dos “fracos”, em defender a existência do livre-arbítrio. Este é a cunha que divide a força contra si

³¹ “[L]es oiseaux de proie sont méchants (c’est-à-dire les oiseaux de proie sont tous les méchants, les méchants sont oiseaux de proie) ; or je suis le contraire d’un oiseaux de proie ; donc je suis bon.”

³² “[O]n moralise la force ainsi neutralisée” — “[c]ar si l’on suppose qu’une force peut fort bien ainsi ne pas manifester la force qu’elle <<a>>, il n’est pas plus absurde inversement de supposer qu’une force pourrait manifester la force qu’elle <<n’a pas>>. [...] A la distinction concrète entre les forces, à la différence originelle entre forces qualifiées (le bon et le mauvais), on substitue l’opposition morale entre forces substantialisées (le bien et le mal).”

³³ “ ‘Livres arbitrio’ 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. Desse modo o querente juntas às sensações de prazer de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as ‘subvontades’, ou sub-almas —pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas— à sua sensação como aquele que ordena.” [JGB/ABM 19 (p. 25 tr. br.)].

mesma, o principal instrumento da sublevação do escravo, da inversão moral (e da relação de poder) que ele opera, o veneno com o qual contaminaram os “fortes”—:

[f]oi a moral, portanto, que ensinou mais profundamente a **odiar** e **desprezar** aquilo que é o traço característico fundamental dos dominantes: **sua vontade de poder**. Abolir, negar, decompor essa moral: seria encarar o impulso melhor odiado com uma sensação e valoração **inversas**. Se o sofredor, o oprimido, **perdesse a crença** de ter um **direito** a seu desprezo pela vontade de poder, ele entraria no estágio da desesperação sem esperança. Esse seria o caso, se esse traço da vida fosse essencial, se se verificasse que mesmo naquela vontade de moral somente essa “vontade de poder” está embuçada, que também aquele odiar e desprezar é ainda uma vontade de poder. O oprimido veria que ele está **sobre o mesmo chão** que o opressor, que ele não tem nenhuma **prerrogativa**, nenhuma **superioridade hierárquica** em relação a este.” [“WM/VP 55” (NIETZSCHE, 1999, p. 434)].

Esse tipo de “ficção” do ressentido³⁴ funciona como vetor do desenvolvimento do ressentimento, em seus diferentes estágios. Esses serão analisados à frente [item 4.3], na medida em que contribuirão com a investigação prioritária deste trabalho.

1.5.2. Má Consciência

Para pensar de modo causal é necessário ao homem, primeiramente, ter-se tornado ele mesmo regular, previsível. A reverência aos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*³⁵) passa da coerção externa para uma representação interna de bem (virtude): faculdade de representar o próprio bem, agir em vista de valores. O homem virtuoso é aquele que incorporou essa faculdade não-natural. O homem não é moral por ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, mas por ter **incorporado** o agir por regras. É o resultado do processo cruel, “sangrento”, de hominização. [Cf. *GM/GM II 1-3*]

Se o indivíduo virtuoso se comporta de acordo com valores tradicionais, herdados, o indivíduo soberano, além de obedecer a normas e reconhecer valores estabelecidos, ultrapassa as tábuas de valores tradicionais apresentadas: ele é capaz de ditar ele próprio a regra de sua

³⁴ “Cessant d’être agies, les forces réactives **projetent** l’image renversée. C’est cette projection réactive que Nietzsche appelle une fiction: fiction d’un monde supra-sensible en opposition avec ce monde, fiction d’un Dieu en contradiction avec la vie. C’est elle que Nietzsche distingue de la puissance active du rêve, et même de l’image positive de dieux qui affirment et glorifient la vie: <<Alors que le monde des rêves reflète la réalité, le monde des fictions ne fait que la fausser, la déprécier et la nier>>. C’est elle qui préside à toute l’évolution du ressentiment, c’est-à-dire aux opérations par lesquelles, à la fois, la force active est séparée de ce qu’elle peut (falsification), accusée et traitée de coupable (dépréciation), les valeurs correspondantes renversées (négation). C’est dans cette fiction, par cette fiction, que les forces réactives **se représentent comme supérieures**.” [DELEUZE, 1962, p. 143].

³⁵ “Ao trabalho pré-histórico de autoformação da humanidade, Nietzsche dá o nome de eticidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*); trata-se do processo de consolidação de hábitos, usos e praxes, por meio do qual a humanidade fixa e desenvolve, para si mesma, as formas regulares do *ethos*, dos fundamentos daqueles que doravante seriam os seus principais modos de existência.” [GIACCOIA, 2001, p. 109].

vontade; ele é titular da autarquia (domínio de si). Por isso Nietzsche afirma que “ ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem” [cf. *GM/GM* II 2 (p. 49 tr. br.)].

O espaço possível para a liberdade, segundo Nietzsche, se dá a partir do domínio de sua própria vontade; sem esse auto-domínio não há causalidade da vontade (eu quero → eu faço), a primeira forma de modo causal do pensamento. A figura por excelência do indivíduo capaz de prometer é a do indivíduo autárquico. Aquele que não tem controle sobre si, *i.e.*, sobre sua própria vontade, não tem, no limite, condições de prometer (pois falta-lhe precisamente a condição primeira, a **regularidade**). Só o forte pode garantir a palavra empenhada, responder por si. O indivíduo soberano é superior a tudo que é incapaz de prometer. Com o domínio sobre si ganha-se também o domínio das circunstâncias externas [cf. *GM/GM* II 2]; o indivíduo autárquico é o indivíduo “heróico”: merece confiança, respeito, temor, porque afirma sua vontade até mesmo contra o destino [cf. *id.*]. Assim, liberdade é a consciência de poder e de responsabilidade perante si mesmo. A introjeção dessa consciência, até ser tornada instinto, e instinto dominante, vem a ser a chamada **consciência moral**³⁶ [cf. *GM/GM* II 2-3].

Percebe-se, no limite, dois tipos de responsabilidade: uma “responsabilidade-dívida”, necessária para se chegar ao indivíduo soberano³⁷, mas que dará lugar à graça³⁸, numa futura auto-supressão (*selbst-Aufhebung*) da justiça³⁹; e uma “responsabilidade-culpabilidade”, que

³⁶ *Gewissen* = com-ciência: ciência compartilhada —como se um acompanhante interno de nossa consciência soubesse, junto conosco, do bem e do mal de nossas ações—.

³⁷ “ [C]ada coisa tem seu preço; **tudo pode** ser pago’ —o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso —e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si.” [*GM/GM* II 8 (p. 60 tr. br.)].

³⁸ A questão da graça, da gratidão, é um ponto de importância culminante —tanto para a moral e arte—: “A moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer-sim **a si** —é auto-afirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas ‘porque o coração lhe está muito cheio’. Toda a arte **bela**, toda arte **grande** está nisso: a essência das duas é gratidão.” [*WA/CW* Epílogo (p. 44 tr. br.)] —quanto para a religião—: “Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia —é uma espécie muito nobre de homem, a que **assim** se coloca perante a vida e a natureza! —Mas tarde, quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o **medo** prolifera também na religião; o cristianismo se preparava.” [*JGB/ABM* 49 (p. 55-56 tr. br.)] —e para a justiça—: “O credor se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal **consciência de poder** que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar **impunes** seus ofensores. ‘Que me importam meus parasitas?’, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar —sou forte o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes— termina como toda coisa boa sobre a terra, **suprimindo a si mesma**. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta —graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’.” [*GM/GM* II 10 (p. 62 tr. br.)].

³⁹ “O ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal **consciência de poder** que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar **impunes** seus ofensores. ‘Que me importam meus parasitas?’, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar —sou forte o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes —termina como toda coisa boa sobre a terra, suprimindo a si mesma. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta —graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’.” [*GM/GM* II 10 (p. 62 tr. br.)].

não permite se esgotar porque faz parte do ciclo vicioso do ressentimento [v. DELEUZE, 1962, p. 162 tr. pr.⁴⁰].

Consciência moral (*Gewissen*) difere de má consciência (*schlechtes Gewissen*) [cf. *GM/GM* II 4]: esta significa consciência de culpa (*Bewusstsein der Schuld*); é uma corrupção da consciência de poder nobre:

[o] homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho **mais livre**, a consciência **melhor**: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má consciência” —o homem do ressentimento! [*GM/GM* II 11 (p. 63-64 tr. br.)].

Têm-se então dois tipos de moral, dois tipos de valoração, dois tipos de homens e povos [v. *JGB/ABM* 260]. A primeira é criadora, naturalmente forte e agonística, afirmadora de si e amante da vida; a outra, uma sombra, uma triste derivação, essencialmente fraca e ressentida, negadora e odiadora do mundo e da vida. Os “fracos”, exatamente por sua impotência, por não darem conta da luta, da realidade como ela é, negam-na, querem fugir dela; querem o “bem”, o “bom”, ou seja, aquilo que não oferece perigo, que não quer, ou tampouco pode, dominá-los ou destruí-los —algo exatamente inverso à natureza, ao mundo real⁴¹—. Então, para legitimar essa fuga oriunda de sua fraqueza, criam sua moral, que é a inversão da moral original, do agir puro dos “fortes”: onde antes a força, o desejo, a ação, agora a debilidade, a abstenção, a negação; onde antes o esquecimento, a inseqüência, agora o castigo, a culpa; onde antes o indivíduo, agora o rebanho [cf. *MA/HH* 195, *GM/GM* I].

Na Segunda Dissertação de “Para a genealogia da moral”, especificamente nos §§ 19-22, Nietzsche expõe sua genealogia da religião, ligando diretamente o surgimento da religião cristã, desde seu seio semita, à gênese da má consciência por ele descrita. —Com o suceder das gerações e a solidificação da sociedade, volatiliza-se a má consciência originada pelo poder do Estado (Pré-Histórico) sobre o homem: primeiramente, há o culto aos ancestrais fundadores da tribo, em retribuição ao estabelecimento da organização que lhes permitiu defenderem-se contra as dificuldades da sobrevivência —e assim os ancestrais se tornaram uma espécie de “credores”, e os indivíduos pertencentes à sociedade, “devedores”—; depois, os ancestrais adquiriram um estatuto

⁴⁰ “On verra une différence de nature entre les deux formes de responsabilité, la responsabilité-dette et la responsabilité-culpabilité. L’une a pour origine l’activité de la culture; elle est seulement le moyen de cette activité, elle développe le sens externe de la douleur, elle doit disparaître dans le produit pour faire place à la belle irresponsabilité. Tout dans l’autre est réactif: elle a pour origine l’accusation du ressentiment, elle se greffe sur la culture et la détourne de son sens, elle entraîne elle-même un changement de direction du ressentiment qui ne cherche plus un coupable au-dehors, elle s’éternise en même temps qu’elle intériorise la douleur.”

divino, até fundirem-se num grande “pai” —paga-se ao deus com o culto, porém esta é uma dívida que, quando **internalizada** (passagem da relação jurídica de dívida para a moral de culpa⁴²) não pode ser saldada. O cristianismo aparece por fim, na interpretação nietzscheana, como conseqüência do que sua genealogia da religião aponta⁴³.

E os “fracos”, considera Nietzsche, prosseguem com sua vingança odienta, com a perpetuação de seus invertidos valores: criam a Igreja, a Filosofia (deturpada, a partir de Sócrates⁴⁴), a Ciência —sempre baseados em princípios metafísicos, no “outro” mundo, o mundo da “verdade”, o mundo do “bem”, e com ojeriza ao devir, ao que é “mau”—. Esses princípios metafísicos são, pregam eles (os “sacerdotes”: religiosos, filósofos, até artistas), absolutos e eternos, transcendentais ao nosso miserável mundo; são o que realmente existe, são o “verdadeiro ser”. Assim, a metafísica (ao menos no que Nietzsche entende por “metafísica”), a grande tradição filosófica, é fundamentalmente propaganda moral, e da moral dos escravos.

Configura-se aí para Nietzsche uma imensa ingenuidade e uma absurda pretensão: querer para invenções advindas da debilidade o estatuto de verdade, e mais, de única e imperecível “Verdade”. Nietzsche ataca essa atitude de negação que se quer (e consegue) passar

⁴¹ “A condição de existência dos bons é a **mentira**— : expresso de outra maneira, o não-**querer-ver** a todo preço como a realidade é no fundo constituída, ou seja, **não** de modo a sempre provocar instintos benevolentes, menos ainda de modo a sempre admitir a interferência de mãos míopes e simplórias” [EH/EH Por que sou um destino 4 (p. 111 tr. br.)].

⁴² “Uma dívida para com **Deus**: esse pensamento se converte num instrumento de tortura. É desse modo que a vontade de autoflagelação reinterpreta a figura do devedor: o indivíduo é culpado precisamente por pulsarem nele aqueles inextirpáveis instintos do semi-animal selvagem, pulsões nas quais agora reconhece as forças da maldade. Desse modo, essa vontade de se autotorturar se aprofunda de tal maneira que se transfigura como sentimento de permanência ad aeternum de uma dívida que não se pode resgatar, gerando a conseqüente necessidade de uma eterna expiação: paralelamente ao processo supradescrito, passa por uma reinterpretação correlata a figura do credor; uma vez que a origem da culpa radica na própria natureza ‘maligna’ do homem, sua existência não pode mais ser vivenciada como o mais precioso dos bens. Ao contrário, ela deve ser interpretada como castigo e expiação, punição pela impiedade de um crime de desobediência perpetrado já pelos primitivos ancestrais. O verdadeiro credor não é mais o pai comum da humanidade, ele passa a ser o outro absoluto da natureza humana.” [GIACOIA, 2001, p. 123].

⁴³ “Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu afundamento na **má** consciência, houve a tentativa de **inverter** a direção do desenvolvimento acima descrito, ou ao menos de deter o seu movimento: justamente a perspectiva de um resgate definitivo **deve** se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever devem se voltar para trás —contra **quem**? Não se pode duvidar: primeiramente contra o ‘devedor’, no qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipó, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o ‘castigo **eterno**’); mas finalmente se voltam até mesmo contra o ‘credor’: recordemos a causa prima do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado (‘Adão’, ‘pecado original’, ‘privação do livre-arbítrio’), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau (‘demonização da natureza’), ou a própria existência, que resta como algo **em si sem valor** (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro, budismo e similares) —até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do **cristianismo**: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível —o credor se sacrificando por seu devedor, por **amor** (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!...” [GM/GM II 21 (p. 80 tr. br.)].

⁴⁴ No sentido mais amplo, a Filosofia é de fato criação de cunho ressentido, advinda do tipo sacerdotal [v. cap. 3]. Qual, então, o sentido da afirmação de que ela é “deturpada” por Sócrates? Seria no sentido mais específico de que com ele a Filosofia se coloca a serviço da moral, ou seja, adere totalmente ao ideal ascético que já a animava desde sempre.

por afirmação, esse ódio disfarçado de amor, dos que se consideram “bons” e “conhecedores” de verdades (da “Verdade”), e que não reconhecem a limitação de mera interpretação, num mundo em que tudo é devir —seja essa atitude fruto de fraqueza ingênua (no caso dos que a absorvem), seja por vingança odienta (naqueles que a fomentam)—.

A má consciência pode ser vista como subsequência do ressentimento, como um ressentimento auto-consciente que aumenta a si mesmo alimentando-se **de** si mesmo, um ressentimento que se acusa a si mesmo como culpado⁴⁵. Isso se dá em dois momentos principais⁴⁶: o da “simples consciência animal” [cf. *GM/GM* II 16-17] e o mais sofisticado, elaborado pelo sacerdote ascético, que se configura como pecado [v. cap. 4].

1.5.3. “Esquizofrenia” Moderna

Não há ninguém, atualmente, que seja totalmente livre de ressentimento: esse já tornou traço constitutivo do homem; não há, na realidade concreta, nenhum tipo nobre puro [cf. GIACOIA, 2001, p. 87-89]: “[o] homem moderno constitui, biologicamente, **uma contradição de valores**; ele está sentado entre duas cadeiras, ele diz Sim e Não com o mesmo fôlego. [...] [T]odos nós carregamos, sem o saber e contra nossa vontade, valores, palavras, fórmulas, morais de procedências **contrárias** —somos **falsos**, psicologicamente considerados...” [WA/CW Epílogo (p. 45 tr. br.); cf. *GM/GM* I 16]. À medida da força-nobreza corresponde então a medida de resistência à capitulação total, à degeneração acabada. Manter a tensão entre os opostos, sem sucumbir, é o sinal da força-nobreza **hoje**; não se pode voltar ao ideal de nobreza guerreira homérica, **porque** não é possível (e nem seria desejável, para Nietzsche) desfazer-se da “espiritualização” perpetrada pelo ascetismo [v. *GM/GM* I 16].⁴⁷ A bem dizer, Nietzsche considera mesmo que “[a] história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram” [*GM/GM* I 7 (p. 25 tr. br.)]; os guerreiros aristocráticos podem ser nobres, porém são também tolos, isto é, não têm a profundidade nem a argúcia que a natureza fornece ao impotente como suas armas mais eficientes. Do espírito —o qual, para todos os efeitos, advém originalmente da reatividade do impotente—

⁴⁵ “*Dans le ressentiment, la force réactive accuse et se projette. Mais le ressentiment ne serait rien s’il n’amenait l’accusé lui-même à reconnaître ses torts, à <<se tourner en dedans>> : l’introjection de la force active n’est pas le contraire de la projection, mais la conséquence et la suite de la projection réactive. [...] la mauvaise conscience prolonge le ressentiment, nous mène encore plus loin dans un domaine où la contagion gagne. La force active devient réactive, le maître devient esclave.*” [DELEUZE, 1962, p. 147].

⁴⁶ Na leitura deleuzeana isso significa dizer: “*La définition du premier aspect de la mauvaise conscience était : multiplication de la douleur par intériorisation de la force. La définition du deuxième aspect est : intériorisation de la douleur par changement de direction du ressentiment.*” [DELEUZE, 1962, p. 152].

nascem também coisas “boas” (*i.e.*, com capacidade de aumentar o poder ativo do homem) como, aliás, o próprio pensamento nietzscheano. Mesmo a superação do ascetismo só pode se dar a partir do espírito: da naturalização do espírito, de sua auto-superação em “espírito livre”.

A modernidade é uma contradição fisiológica [cf. *WA/CW* Epílogo]. Nietzsche utiliza-se de (sua interpretação de) Rousseau como exemplo para ilustrar o lado decadente dessa natureza dispersa: Rousseau, “esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* numa só pessoa”, “esse aborto”⁴⁸, “doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo” [*GD/CI* IX 48 (p. 98 tr. br.)]. Esse tipo de caracterização será retomado adiante, no contexto do estudo das críticas de Nietzsche a Wagner.

1.6. Objetivo do Homem = Meta para a Vontade

Nietzsche utiliza-se dos exemplos de “ascetas” para, chegando ao significado mais nuclear do ideal ascético, a seu momento mais representativo e original, dar conta de caracterizar o fundamento da situação humana, deslindando-a ao longo da história de sua constituição mesma⁴⁹: esse é, em suma, o programa da Terceira Dissertação, tal qual apresentado de forma comprimida em sua primeira seção. Na conclusão do aforismo, Nietzsche já apresenta sua tese para solucionar o problema proposto: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o fato fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: ele precisa de um objetivo —e preferirá ainda querer o nada a não querer.” [*GM/GM* III 1 (p. 87-88 tr. br. - tr. alt.)]. Esse trecho carrega certos pontos que Nietzsche irá contemplar, de alguma forma, em seu texto. A saber:

1) Ele considera que tal ideal teve importância inegável. Um dos percursos do texto será mostrar que, de fato, o ideal ascético foi o único presente até o momento. Numa análise

⁴⁷ Cabe notar, inclusive, que essa guerra interna de impulsos e valores contraditórios pode, também, engendrar “nobres exceções” (*e.g.*, “Alcibiades”, “César”, “Leonardo da Vinci”) [cf. *JGB/ABM* 200].

⁴⁸ “O homem moderno é fraco, porque puramente artifício, porque em sua alma não vibram mais as forças vitais autênticas. Ele configura aquele tipo de aleijão por excesso, que Zaratustra tanto ironizava, o aleijado cuja mostruosidade não consiste na privação de um órgão, mas no hiperdesenvolvimento de um deles, em detrimento da integridade do corpo. Esse é o retrato do homem moderno, para Nietzsche, a quem o descomunal desenvolvimento da consciência e da faculdade de conhecimento implicou a teratológica atrofia de todos os outros órgãos vitais; em quem o escrupuloso refinamento da consciência moral resulta numa intensificação patológica do sentimento de culpa, que hipnotiza o psiquismo e esteriliza o agir.” [GIACOIA, 2001, p. 89].

⁴⁹ Sob o aspecto formal, esse processo descreve o operar da vontade de poder enquanto “interpretação”: “Nietzsche argues that the ascetic ideal itself is an interpretation of certain phenomena which it has tried to master by establishing its own aims, purposes, and values. Nietzsche wants to expose these values for what they are, and his essay is therefore a reinterpretation of the interpretation involved in the ascetic ideal. As such, his own text embodies aims, purposes, and values of its own; his effort to establish them in place of the values of asceticism is therefore an effort to master that ideal in the very process of understanding its nature” [NEHAMAS, 1985, p. 115].

crítica da cultura, empreendida pela descrição da constituição (dito de outro modo, pela genealogia) de suas instituições (religião, filosofia, ciência), ele mostrará que desde sua formação inicial (já analisada na Segunda Dissertação), essa particular espécie de animal “ainda indeterminado” foi dominada e conduzida por este ideal, e por nenhum outro. (Falta um contra-ideal, diz Nietzsche, e sua filosofia, em seu aspecto “positivo”, “construtivo”, é uma busca nesse sentido [v. item 7.4]).

2) Outro ponto, ligado ao primeiro, é que ele afirma que o homem precisa de um objetivo⁵⁰. Dizer que ele necessita de um objetivo (“*er braucht ein Ziel*”) é afirmar uma compreensão da existência humana como sendo problemática, ou seja, sem sentido em si, por um lado, e tendo a necessidade de sentido, por outro. (Numa compreensão oposta, definida como dogmática, o sentido poderia ter de ser “explicado”, mas não se questionaria sua presença efetiva.) Tal objetivo pode faltar —só se pode ter “horror ao vácuo” [*horror vacui*] se se acredita na possibilidade de um vácuo, se já se sentiu sua presença—; não obstante, ele se faz necessário; deverá ser construído e só poderá ser construído pelo próprio interessado, *i.e.*, pelo homem. O objetivo não é (pelo menos, não é mais) acreditado como estabelecido *a priori*; é o que quer, não por coincidência, a perspectiva da morte de Deus, que se faz presente como o plano em referência ao qual essa compreensão ganha toda sua significação propriamente nietzscheana.

3) Isso remete à caracterização do homem pela sua vontade. Sendo a natureza, para Nietzsche, vontade de poder, também o homem é vontade de poder, e nada além disso. Ora, sem objetivo, a vontade de poder não pode exercer-se: ela é avaliar, interpretar, apropriar-se de outra vontade de poder⁵¹; logo, o homem precisa de um objetivo. Querer o nada não é um nada de vontade, querer o nada é ainda querer⁵². O nada salva a vontade de poder, e assim, salva o homem, impede o “nihilismo suicida” [cf. *GM/GM* III 28].

4) Por fim, o significado geral da tese une os três pontos acima: sendo por princípio indeterminado, o homem não suporta ver-se sem objetivo, e adotou o único disponível, um que na verdade é uma vontade de nada. O detalhamento dos pontos, bem como as relativas

⁵⁰ O termo alemão traduzido como “objetivo” é das *Ziel*. No sentido de enriquecer a tradução, vale considerar que este vocábulo também pode ser utilizado para dizer alvo (militar), meta (em esportes), e fim (*Ende*).

⁵¹ “ ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ —e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo—): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade” [*JGB/ABM* 36 (p. 43 tr. br.)].

⁵² O alvo aqui é Schopenhauer [v. BRUSOTTI, 2000, *passim*].

articulações, e suas conseqüências, serão considerações desenvolvidas pelo autor ao longo das outras subseções da Terceira Dissertação.

2. 1ª ANÁLISE DA ARTE (§§ 2-6)

Recordando: Nietzsche utiliza-se do artista como primeiro dos exemplos de significados do ascetismo; e como último exemplo, o sacerdote. A ordem de anúncio não é casual, e será seguida: primeiro trata-se do artista, em segundo do filósofo e depois, do sacerdote. Entre os dois exemplos, existe uma tensão fundamental para todo o percurso e sentido do texto, conforme poder-se-á perceber. O fato é que o artista é escolhido como primeiro a ser analisado. Quais as razões dessa primazia?

Nietzsche inicia o § 2 considerando o exemplo individual de Richard Wagner, sua “homenagem” à idéia de castidade: “num certo sentido ele sempre o fez; mas apenas bem no final em um sentido ascético” [GM/GM III 2 (p. 88 tr. br.)]. Essa mudança de sentido (de não-ascético para ascético) não é uma mudança qualquer, trata-se de uma “radical reviravolta do senso” no caso de um artista: “[o] que significa um artista virar seu oposto?” [id.]. Aqui está embutida a afirmação que o artista é (ou deveria ser) o oposto do ideal ascético. Nietzsche introduz assim uma pista importante sobre a posição do artista em sua análise [v. cap. 6]; porém, a deixa de lado por enquanto, e volta sua atenção à análise do significado da oposição.

Uma tal “oposição trágica” contraria a realidade efetiva segundo Nietzsche a vê (vontade de poder). O exemplo da “castidade” é exemplo da ótica asceta: se desagrega, cria oposições inconciliáveis porque lhe falta força plástica para sínteses que lhe permitiriam estabelecer relações dinâmicas, produtivas. “Pois entre castidade e sensualidade não há oposição necessária [...]. Mesmo no caso em que há realmente oposição entre castidade e sensualidade, ela felizmente não precisa ser uma oposição trágica.” [GM/GM III 2 (p. 88 tr. br.)]. Uma oposição trágica seria, assim, aquela onde o sujeito em questão, frente a apenas duas possibilidades opostas e irreconciliáveis, se vê obrigado a uma escolha fatal; uma oposição não-trágica (agonística), por sua vez, seria aquela em que, adotando a ótica da vontade de poder, o sujeito é visto sentindo como suplementares caminhos aparentemente “opostos”.

Ora, a vida difere da tragédia no sentido em que não admite nem oposição nem dialética, mas apenas conflito entre forças divergentes. A vida estabelece uma relação de complementaridade ao invés de oposição entre sensualidade e castidade. A castidade é uma “atração suplementar” que a vida fornece à sensualidade. É um ingrediente estimulante na vida sexual, dando a esta todo o seu sal e tempero. [KOFMAN, 1994, p. 199 (tr. pr.¹)].

¹ “Now life differs from tragedy in that it admits neither opposition nor dialectic, but only conflict among divergent forces. Life establishes a relation of supplementary rather than of opposition between sensuality and chastity. Chastity is a ‘supplementary attraction’ that life furnishes to sensuality. It is a stimulating ingredient in sexual life, giving it all of its salt and spice.”

Na verdade, para Nietzsche a castidade é um exemplo de prática ascética (uma prática apropriada pelo ascetismo) que pode ser estimulante não só sexual, mas para todo tipo de fecundidade, de “maternidade” [cf. *GM/GM* III 8]. Uma oposição desse tipo só caberia àqueles que julgam precisar da castidade porque, de fato, não têm controle sobre seus impulsos —algo mais parecido com um porco do que com um ser humano, no comando de suas capacidades [*GM/GM* III 2; cf. *M/A* 332]—. O ideal ascético transforma o homem num ser que só se preocupa com suas necessidades mais básicas, e limitadas e fixas, não permitindo espaço para a criatividade do “espírito livre” [cf. KOFMAN, 1994, p. 199-200]. Assim, também nesse registro encontra-se a análise a partir dos dois tipos básicos, o abundante e o débil [v. Anexo D]. Este último é fraco, o que não é (e a quem não é possível ser) “côncio de suas energias criadoras e de uma consciência de artista” [*JGB/ABM* 225 (p. 131 tr. br.)].

Na seqüência, faz-se presente a gaia ciência, no campo da crítica a Wagner: fosse o último Wagner grandioso, seu Parsifal seria uma paródia, uma comédia, não seria a sério, e Wagner teria assim se despedido de modo “propriamente digno de um grande trágico: o qual, como todo artista, somente então chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo e à sua arte como **abaixo** de si —ao **rir** de si mesmo.” [*GM/GM* III 3 (p. 89 tr. br.)]. Esse trecho remete ao tema da superação de si, que Nietzsche desenvolve desde pelo menos “Humano, demasiado humano”, na figura do “espírito livre”. Portanto, pode-se considerar: (1) a perspectiva descrita pelo desenvolvimento do “espírito livre” —que “viu **abaixo** de si uma multiplicidade imensa” de coisas que “lhe dizem respeito” mas “que não mais o **preocupam**” [*MA/HH* Prefácio 4 (p. 11 tr. br.)]; (2) a descrição do “cume da grandeza” do artista; (3) a “quase serena e curiosa frieza do psicólogo, que toma posteriormente uma multidão de coisas dolorosas, que tem **abaixo** de si, atrás de si, e ainda as fixa para si mesmo e como que as **espeta** com alguma ponta de agulha” [*VM/OS* Prefácio 1 (NIETZSCHE, 1999, p. 104)] —pode-se, então, considerar essas passagens, e outras semelhantes, sob um mesmo sentido norteador, qual seja: a “superação de si” de alguém que aprendeu a “digerir” suas vivências a partir de uma “grande saúde” (*i.e.*, livrando-se do ressentimento), e ainda, que é a partir desse ponto de vista que Nietzsche acredita escrever, e que por isso prega que só se deve falar “daquilo que se superou” [*VM/OS* Prefácio 1 (NIETZSCHE, 1999, p. 103)]—. Esse indivíduo assim maturado, assim emancipado, ri de si mesmo, no sentido da consciência sobre a sua relativa insignificância de si mesmo [cf. p. 17-s] e de suas obras.

Mas um Wagner “comediante” é apenas uma hipótese que Nietzsche aventaria; a realidade é que a intenção de Wagner com seu Parsifal foi séria²; e com isso ele incorre numa veleidade: a veleidade do artista.

2.1. A Veleidade do Artista

Provavelmente o ponto mais nodal para o entendimento da função da arte no pensamento maduro de Nietzsche seja a (inter)relação de existência (entendida como vontade de poder) e as duas (principais) concepções de “arte” das quais ele se utiliza. Trata-se de uma relação sutil, quase dúbia, que pode levar a várias interpretações e a alguns equívocos. Aaron Ridley [1998], por exemplo³, é levado a distinguir duas estéticas operando na Terceira Dissertação, às quais chama de “estética oficial” (acerca das obras de arte) e “estética inoficial” (dar estilo ao caráter).

É correto assumir, como ele faz [cf. RIDLEY, 1998, p. 132], que o significado do ideal ascético para o artista não é relevante; isso é dito textualmente por Nietzsche [cf. *GM/GM III 5*]. Mas ele entende esse descarte de maneira não totalmente acertada: afirma que “[o]bras de arte, para Nietzsche, são, na melhor das hipóteses, sintomas de uma ‘superabundância de vida’ ” [RIDLEY, 1998, p. 144 (tr. pr.⁴)]. O problema está no fato de que esse é apenas um aspecto parcial do trato de Nietzsche sobre a obra de arte: ela é mais do que um sintoma: é (pode, deve ser) um estimulante, “o grande estimulante a viver” [*GD/CI IX 24* (NIETZSCHE, 1999, p. 382)]. Em acordo com essa parcialidade, Ridley cria sua leitura da função da arte na Terceira Dissertação: afirma que Nietzsche menospreza o papel do artista *qua* artista, e que o faz apenas para apresentar sua forma de “arte” (enquanto “estética da caráter”) contra o ideal ascético, como uma melhor opção do que a arte em seu sentido “trivial” (de obras de arte), representada por Wagner [cf. RIDLEY, 1998, p. 143-s].

Nesse momento é oportuno analisar a relativa desconsideração de Nietzsche quanto ao papel do artista, já anunciada no aforismo inicial e depois repetida: “[o] que significam então ideais ascéticos? No caso de um artista, já o compreendemos: nada absolutamente!... ou tantas coisas, que resultam em nada!...” [*GM/GM III 5* (p. 91 tr. br.); cf. *GM/GM III 1*]. Que significa

² Em “Para a genealogia da moral” isso é afirmado paulatinamente; em “O caso Wagner” (1888) é já um pressuposto.

³ Posto que é um dos poucos textos que tratam do ponto específico da arte na Terceira Dissertação, o caso faz-se necessário abordar, mesmo não constituindo uma leitura feliz acerca da questão: porque, em não o conhecendo, passar-se-ia por iniciante e, em o conhecendo mas não o contestando, por relapso, haja vista a considerável fama que o dito comentador angariou nos últimos dez anos, dentro dos círculos nietzscheanos anglófonos.

⁴ “*Works of art, for Nietzsche, are, at best, symptoms of an ‘overfullness of life’.*”

isto agora se, como visto a pouco, Nietzsche também afirma que o artista corresponde ao oposto do ideal ascético? É um passo que exige atenção, constitui uma distinção complexa a ser feita no percurso em questão.

Nietzsche explica porque os artistas devem ser descartados, se o que se busca é apreender o significado do ideal ascético: “eles estão longe de se colocarem independentemente no mundo, e contra o mundo, para que suas avaliações, e a mudança delas, mereçam **em si** interesse” [GM/GM III 5 (p. 92 tr. br.)]. Entenda-se: um artista não pode responder o quê significa o ideal ascético, pois ele nada tem a ver, originalmente, com este⁵. O artista pode apenas instrumentalizá-lo, parasitá-lo de acordo com um interesse específico, uma espécie de “veleidade”: um desejo equivocado de ser “real”, do qual só faz sentido Nietzsche falar especificamente no caso do artista *stricto sensu*.

Wagner é para Nietzsche o caso exemplar para o entendimento da lógica do ascetismo em relação aos artistas. Ele o considera um “caso típico” da “típica veleidade do artista” [GM/GM III 4], qual seja: renunciar à sua condição de “enganador”, de afirmador das aparências, e sucumbir à tentação de ser “real”, de participar da autoridade da “verdade”. No caso em foco: quando Wagner deixa de seguir o “sensualismo sadio” de Feuerbach [cf. GM/GM III 3] para seguir o pessimismo asceta de Schopenhauer —mais em voga na época (década de 1870), portanto mais poderoso e interessante como anteparo [cf. GM/GM III 5]—, ele está, segundo Nietzsche, reforçando a debilidade dos artistas enquanto agentes determinantes da realidade:

[os artistas] sempre foram criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; sem contar que, infelizmente, não raro foram dóceis cortesãos de seus seguidores e patronos⁶, e sagazes bajuladores de poderes antigos, ou poderes novos e ascendentes. Ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos. [GM/GM III 5 (p. 92 tr. br.)].

O que está em destaque aqui é essa forma de agir —o parasitar algo mais fundamentado, de maior autoridade, mais poderoso—, e não o conteúdo: se para Wagner coube o ascetismo à *la* Schopenhauer, um outro artista poderia usar, *e.g.*, até mesmo o hedonismo para os mesmos fins (atender à “veleidade”), e assim por diante. Pensando nessa veleidade flutuante é que Nietzsche

⁵ Dito em outras palavras: “*chez un artiste véritable, l'idéal ascétique ne possède aucune signification; simple emprunt superficiel, suggéré par le caractère dominant d'une table de valeurs, il ne traduit pas, en profondeur, un mode d'interprétation exigé par l'état des instincts, comme c'est le cas pour le prêtre.*” [WOTLING, 1999, p. 5; cf. GM/GM III 4].

⁶ “Os artistas glorificam sem cessar —não fazem outra coisa— todos aqueles estados e coisas que têm a reputação de fazer o homem sentir-se bom ou grande, ébrio, divertido, são e sábio. Tais coisas e estados **seletos**, cujo valor para a **felicidade** humana é tido por certo e estabelecido, são os temas dos artistas: estes se acham sempre à espreita, para descobrir coisas assim e transporta-las para o domínio da arte. Quero dizer que eles não são os aferidores da felicidade e do que é feliz, mas que sempre ficam próximos desses aferidores, com enorme curiosidade e desejando utilizar imediatamente as avaliações deles. [...]—E quem são estes? —São os ricos e os ociosos.” [FW/GC 85 (p. 114 tr. br.)].

anuncia que, para os artistas, os ideais ascéticos significam “nada” [GM/GM III 1]: para eles não interessa o ideal ascético *per se*, mas por sua “proteção” e seu poder.

No que diz respeito ao caso específico, um artista adotar o ideal ascético não é apenas uma veleidade entre outras, é a pior possível:

[u]m artista inteiro e consumado está sempre divorciado do “real”, do efetivo; por outro lado, compreende-se que ele às vezes possa cansar-se desesperadamente dessa eterna “irrealidade” e falsidade de sua existência mais íntima —e faça então a tentativa de irromper no que lhe é mais proibido, no real, a tentativa de ser real. Com que êxito? Fácil adivinhar... Eis a **típica veleidade** do artista [...]. [GM/GM III 4 (p. 91 tr. br.)].

Esse é, ainda, o porquê de Nietzsche dizer que para os artistas, o ideal ascético significa, num certo sentido, “coisas demais” [GM/GM III 1]. Quando analisa o caso especificamente, através da pergunta “o que significa um artista virar seu oposto?” [GM/GM III 2], Nietzsche desdobra várias explicações, mas não as que realmente importam: são coisas que dizem respeito à situação particular do artista, não sobre o significado do ideal ascético para o homem em geral.

Essas idéias serão ainda retomadas mais à frente, pois Nietzsche as reitera na segunda análise da arte, § 25. Por hora, já é possível detalhar por que motivo os artistas não são capazes de ser “reais” (eles “não se sustentam por si sós”, sentencia o autor [GM/GM III 5 (p. 92 tr. br.)]). Por que o artista “puro” encontra-se sempre separado do que é “real”? Porque, segundo Nietzsche, ele precisa dessa distância para dar à luz suas obras. É mister manter essa distância entre artista e obra⁷, tanto para desfrutá-la (espectador) quanto para produzi-la (artista autêntico), e não cair na tentação de confundir os dois elementos,

como se ele mesmo [o artista] fosse o que é capaz de **representar, conceber, exprimir**. Na verdade, se ele o fosse, não o poderia representar, conceber, exprimir; um Homero não teria criado um Aquiles, um Goethe não teria criado um Fausto, se Homero tivesse sido um Aquiles, e Goethe um Fausto. [GM/GM III 4 (p. 91 tr. br.)].

Lembrando-se da problemática situação existencial do homem, pode-se entender porquê o artista “às vezes possa cansar-se desesperadamente dessa eterna ‘irrealidade’ e falsidade de sua existência mais íntima” [id.], e caia na referida “veleidade”, ou seja, “faça então a tentativa de irromper no que lhe é mais proibido, no real, a tentativa de ser real” [id.]. Isso envolve toda a fisiologia empregada por Nietzsche a serviço de sua doutrina da vontade de poder: “[c]ertas condições determinadas —aquelas de uma decadência fisiológica— permitem-nos entender que um artista necessite aproveitar-se do ideal ascético para seu uso próprio.” [KOFMAN, 1994, p. 196 (tr. pr.⁸)].

⁷ Aliás, o ponto máximo de realização para um artista corresponde, segundo Nietzsche, ao ponto máximo de distanciamento e de não-“seriedade”, onde ele menos valoriza sua própria obra: “todo artista somente então chega ao cume de sua grandeza, ao ver a si mesmo e à sua arte como abaixo de si —ao **rir** de si mesmo” [GM/GM III 3 (p. 89 tr. br.)].

⁸ “*Certain determinate conditions —those of a physiological decadence— allow us to understand that an artist needs to seize upon the ascetic ideal for his own use.*”

Essas caracterizações podem dar a entender que Nietzsche despreza os artistas por não serem capazes de tomar o caminho filosófico da distância e da solidão para então poderem se colocar contra o mundo para que suas avaliações pudessem ter valor em si. Mas a análise da veleidade do artista mostra antes o contrário: Nietzsche sublinha que o artista deve se manter assim, sob o preço de, em não se contendo, assinar sua sentença de morte enquanto artista. Assim, além de apenas apontar a inépcia do artistas enquanto constituidores da “realidade”, faz-se mais relevante entender de que modo e por quais motivos Nietzsche insiste que exatamente nisso reside a função e o poder do artista, e que precisamente assim ele deve permanecer.

Para Nietzsche, a natureza é ilusão; afirmar a vida é afirmar a ilusão. Ele constrói uma perspectiva segundo a qual a realidade deve ser afirmada sem oposições e/ou parcialidades metafísicas mendaciosas: também o terrível e o árduo devem ser afirmados. A perspectiva moral não quer e não é capaz de fazê-lo, posto que descende do ressentimento, o qual opera a dicotomia fundamental do ascetismo, a saber, aquela entre realidade e ilusão, bem e mal. Somente a arte é capaz disso: afirmar a totalidade, e ainda embelezá-la, potencializá-la. “Através de sua vontade de ilusão, a arte ‘imita’ uma vida que vive na ilusão, portanto afirmando a vida e querendo-a novamente. [...] A arte é um culto de superfícies, e educa o homem a querer brincadeira e ilusão, não ‘realidade’ ou verdade.” [KOFMAN, 1994, p. 195 (tr. pr.⁹)].

Como no artista a “boa consciência” para com a aparência¹⁰ encontra-se em sua natureza mais íntima [cf. cap. 6], querer-se como “real” constitui uma veleidade; mais: constitui, propriamente, “a típica veleidade do artista” [GM/GM III 4] —e “infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista.” [GM/GM III 25 (p. 141 tr. br.)]—.

2.2. Função Descritiva da Obra de Arte

Pois bem: se os artistas não criam propriamente a realidade, o que fazem eles? O que um artista pode (ou deve, para não cair na veleidade) fazer em relação a ela? Numa palavra: ele a descreve¹¹. Para Nietzsche, dizer que o artista apenas “descreve” não é pouco; significa que ele “louva”¹², “glorifica”, “elega”, “prefere” e, em o fazendo, “**fortalece** ou **enfraquece** certas estimativas de valor” [GD/CI IX 24 (NIETZSCHE, 1999, p. 382)]. Se o artista “fortalece ou

⁹ “Through its will to illusion, art ‘imitates’ a life that lives in illusion, thereby reaffirming life and willing it once again. [...] Art is a cult of surfaces, and it educates man to will playfulness and illusion, not ‘reality’ or truth.”

¹⁰ Este ponto ainda será considerado mais de perto ao longo do presente capítulo.

¹¹ O descrever do artista, está claro, não é o mesmo que aparece criticado em outro contexto, com relação à suposta “isenção” do historiógrafo que se recusa a interpretar, e que quer apenas “descrever” [cf. GM/GM III 26].

enfraquece certas estimativas de valor”, quer dizer que ele (*qua* artista, ou seja, como produtor-de-obras-de-arte) não cria, propriamente, tais estimativas; elas advêm, portanto, de outrem. O criador de valores —nesse sentido (especificamente nietzscheano), o criador da realidade— é (preferencialmente) o filósofo:

o artista puro, diferente do filósofo, não pode e não deve criar valores ou dedicar-se a procurar verdades proposicionais. Ele não pode fazê-lo porque ele é incapaz, *qua* artista, de tomar as posições independentes necessárias para criar valores ou procurar verdades proposicionais [MAY, 1999, p. 31 (tr. pr.¹³)].

Quem quer que crie avaliações ou interpretações próprias está sendo “artista” de acordo com o sentido *lato* nietzscheano; preferencialmente Nietzsche atribui essa criação ao filósofo (“do futuro”¹⁴), mas também o sacerdote, o “senhor”, o “nobre”, ou até mesmo a “besta loira”, exerceram tal poder de plasmação, de “legislação”. Mas o filósofo, espírito verdadeiramente lúcido, liberto e potente, deverá ser o legislador e líder do futuro da humanidade, através da instituição de valores:

para onde apontaremos **nós** as nossas esperanças? —Para **novos filósofos**, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e revalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos **novos** à vontade de milênios. [...] [P]ara isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado. É a imagem de tais líderes que paira ante os **nossos** olhos. [JGB/ABM 203 (p. 103 tr. br.)].¹⁵

É dito que “um artista inteiro e consumado está sempre divorciado do “real”, do efetivo” [GM/GM III 4 (p. 91 tr. br.)]: essa é a descrição de sua atividade própria, quando exercida de modo autêntico. Ele deve manter-se distanciado do real (criação de valores) para poder “representar”, “conceber”, “expressar” [id.] esse mesmo real. Num sentido mais prosaico, isso quer dizer simplesmente que, se Homero fosse um homem de ação, não teria as condições para (e/ou a necessidade de) conceber um Aquiles; sendo artista, ele é um homem talhado mais para a contemplação, que pode-quer representar, expressar, descrever. Num sentido mais profundo, porém, essa distância significa que o artista só pode representar, expressar, descrever, a partir de ou sobre esse real —posto que não o cria—. Ao mesmo tempo, só restringindo-se com boa consciência

¹² “**Louvor na escolha.** —O artista escolhe sua matéria: é sua forma de louvar.” [FW/GC 245 (p. 181)].

¹³ “[T]he pure artist, unlike the philosopher, cannot and must not create values or dedicate himself to seeking propositional truth. He cannot do so because he is incapable, *qua* artist, of taking up the independent positions needed to create values or seek propositional truth.”

¹⁴ “[A] tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o **problema do valor**, deve determinar a **hierarquia dos valores.**” [GM/GM I - Nota do autor (p. 46 tr. br.)].

¹⁵ E ainda: “**os autênticos filósofos 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.** —Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não **têm** que existir tais filósofos?...” [JGB/ABM 211 (p. 118 tr. br.)].

(*Gewissen*) à função descritiva de suas obras, ele estará sendo propriamente artista, “idealizando” (no sentido nietzscheano [v. item 7.2]) a realidade, ou seleções de realidades, sem a pretensão (veleidade) de falar a “Verdade”, de ser “uma espécie de porta-voz do ‘em si’ das coisas, um telefone do além” [GM/GM III 5 (p. 93 tr. br.)].

A função do artista no sentido estrito é, assim, relativa à relação entre verdade e mentira, realidade e ficção. Isso indica o teor das próximas considerações.

2.3. Arte e Verdade

A função do artista na primeira análise da arte na Terceira Dissertação está relacionada com a questão maior da “verdade” em Nietzsche, da qual não é possível tratar, por ora, com o vagar e a extensão por ela demandados. Minimamente, no entanto, deve-se considerar que em sua obra ele opera uma inversão nessa questão. A “Verdade” tradicionalmente concebida —universal, eterna, imutável— é para ele propriamente uma ficção, um necessário auto-engano experimentado¹⁶ pelo homem desde os graus mais recuados de sua constituição cognitiva (como descrito especialmente em “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”), e sedimentado, ao longo de eras, também por outros motivos (de ordem moral, cf. “Para a genealogia da moral”). Essa “verdade” é o nada, a negação do mundo, se se entender, como Nietzsche entende, que o mundo é constante devir, e que a verdade é um constructo da particular perspectiva humana. Isso não quer dizer que ele abandone toda ambição a obter e sustentar juízos que considere como verdadeiros¹⁷. Sob a égide da doutrina da vontade de poder, “Nietzsche substitui o ideal do conhecimento, a descoberta do verdadeiro, pela **interpretação e avaliação**”¹⁸ [DELEUZE, 1965, p. 17 (tr. pr.¹⁹)].

¹⁶ Concomitantemente nos dois sentidos do termo, quais sejam, de **sofrer** algo e de **testar** algo.

¹⁷ Sobre esse particular, a posição sustentada (exemplarmente) por Richard Schacht parece ser das mais razoáveis e proveitosas para uma leitura coerente e construtiva do pensamento nietzscheano. V.: SCHACHT, 1983, Ch. II, e SCHACHT, 2000.

¹⁸ Essa “substituição” a que Deleuze se refere é vista por Günter Abel mais como complementação:

[o] grau de verdade de uma interpretação depende: (i) da **relevância** da interpretação para o indivíduo; (ii) do **enraizamento** e da **firmeza** da interpretação dentro do corpus de interpretações; (iii) da **capacidade de coalizão** com outras interpretações; (iv) da aptidão para poder ser **adotada** pela malha das interpretações já existentes; (v) da capacidade de organizar nossa experiência de forma mais abrangente e simples do que até hoje; (vi) da força de poder contribuir para a **intensificação** de experiência; (vii) da **liberação** de perspectivas diferentes e também convergentes e (viii) do **transcender** horizontes estreitos e da capacidade de **abrir novos** horizontes da interpretação.

Os primeiros cinco aspectos podem servir, ao mesmo tempo, para reformular a concepção de verdade de acordo com o **esquema antigo** (isto é, a verdade no sentido do fixar, do “prender”). Mas os três últimos aspectos citados dizem respeito mais ao **novo sentido** do discurso da “verdade da interpretação”. Esse novo sentido é referente ao não fixável fluxo das interpretações, ao constante fluir das coisas do mundo e da vida. [ABEL, 2002, p. 50-51].

¹⁹ “*A l'idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, Nietzsche substitue l'interprétation et l'évaluation.*”

No mesmo sentido, percebe-se que Nietzsche distingue diferentes valores referentes a diferentes tipos de “mentira”; e.g., cristianismo versus sonhos: “[e]sse puro mundo de ficções [do cristianismo] distingue-se, muito em seu desfavor, do mundo dos sonhos, por este último espelhar a efetividade, enquanto ele falsifica, desvaloriza, nega a efetividade” [AC/AC 15 (NIETZSCHE, 1999, p. 395)]. O critério decisivo é qual a posição fundamental que se perceba ter sido a adotada pela “estimativa de valor”, por trás da “mentira”, em relação ao caráter mais íntimo da existência tal como entendido por Nietzsche: se se afirma o devir (vontade de poder), tem-se a ficção de “boa consciência”, a arte autêntica; se se o nega (niilismo metafísico), tem-se a falsificação, o ideal ascético.

A tarefa distintiva do artista de descrever (no significado nietzscheano) é o melhor exemplo de “mentira” ao mesmo tempo necessária, desejável e estimulante; a “aparência” que o artista estima significa “**novamente** a realidade, mas numa seleção, correção, reforço”; ele não a nega como o pessimista-romântico-asceta, “ele diz justamente **Sim** a tudo questionável e mesmo terrível, ele é **dionisíaco**...” [GD/CI III 6 (p. 29 tr. br.)]. Por isso esse tipo de artista se diferencia irredutivelmente de outros que também interpretam a realidade, falsificando-a negativamente através de seus valores. O termo a que Nietzsche recorre para designar, neste sentido, tanto Schopenhauer quanto Wagner é “moedeiro falso” (“*Falschmünzer*”) [v. WA/CW 10 (p. 30 tr. br.) e WA/CW Pós-Escrito (p. 35 tr. br.)].

Essas considerações remetem, por fim, ao “realismo do símbolo” que Erich Heller apreende no quadro do último período do pensamento nietzscheano, com relação à função-produção dos artistas (*qua* artistas no sentido estrito):

o problema que é [para Goethe] “mais fundamental que a questão sobre a certeza do conhecimento”: o problema dos valores. A resposta jaz no realismo de Goethe tal como entendido por Nietzsche. É o **realismo do símbolo**; não do obscuro símbolo atirado pelo coletivo inconsciente dos simbolistas, invadindo as cascas de memórias mortas com significações sonhadas e não-sonhadas; nem do símbolo que se refere a abstrações, na maneira de uma alegoria [...]. Esse realismo do símbolo é a propriedade comum a toda grande arte. Esta não esmera-se em comparação a uma esfera ideal que possa redimir a prosaica indignidade desse mundo (como faz a arte de Schiller), nem procura libertação do terror da verdade na curativa irrealidade da “*schöner Schein*” (como cria o jovem Nietzsche), nem usa auto-conscientemente sonhos e pesadelos, agradável ou desagradavelmente, para franzir a entediante lisura da superfície da vida. Ela descreve; e em descrevendo, abre nossos olhos para aquilo que realmente é. E o que realmente é não é um sonho ou sombra, nem a agonia sem significado da Vontade, nem as abstrações da Razão, mas a vivente revelação do insondável. [HELLER, 1988, p. 29-30 (tr. pr.²⁰)].

²⁰ “[T]he problem which is ‘more fundamental than the question of the certainty of knowledge’: the problem of values. The answer lies in Goethe’s realism as understood by Nietzsche. It is the **realism of the symbol**; not of the obscure symbol thrown up by the collective unconscious of the symbolists, invading the husks of dead memories with dreamt and undreamt-of significances; nor of the symbol which refers to abstractions, in the manner of an allegory [...]. This realism of the symbol is the common property of all great art. It does not strain after an ideal sphere which may redeem the prosaic unworthiness of this world (as Schiller’s art does), nor does it seek deliverance from the terror of truth in the healing unreality of the ‘*schöner Schein*’ (as the young Nietzsche believed), nor does it self-consciously call on dreams and

Essa “vidente revelação” do “insondável” que funda e permeia a (verdadeira) realidade é tomada por Nietzsche como vontade de poder. Ora, se a vida é entendida como vontade de poder, qual o significado da afirmação de que “a arte é o grande estimulante para a vida” [GD/CI IX 24 (p. 77 tr. br.)]? Um estimulante (*Stimulans*) é algo que desperta, excita; algo que desperta e excita “para a vida” significa, em Nietzsche, “tudo que eleve no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder em si”, em oposição a “tudo que advém da fraqueza” [AC/AC 2 (tr. pr.²¹)]. Reconhece-se que um artista e sua obra não advém da fraqueza quando ele afirma o mundo, quando “ele diz justamente **Sim** a tudo questionável e mesmo terrível” [GD/CI III 6 (p. 29 tr. br.)]. Assim, a arte bem lograda é benfazeja: representa e estimula os instintos criadores, tão massacrados pelos ideais de cunho ascético [cf. SCHACHT, 1983, p. 523-s.].

2.4. Duas Estéticas?

Haveria, afinal, necessidade, ou mesmo pertinência, de se falar em “duas estéticas diferentes” operando na Terceira Dissertação? A presente leitura tende a indicar que certamente não da forma como Aaron Ridley propõe.

Ridley considera que Nietzsche execra Wagner na Terceira Dissertação apenas porque precisava de um subterfúgio para afirmar sua “estética da caráter” [cf. RIDLEY, 1998, p. 145-146]. Isso é contestável, pois destaca apenas uma das concepções de arte no conceito amplo nietzscheano presente na Terceira Dissertação, e que não é a mais decisiva no caso. Ademais, quem seguisse sua leitura também perderia de vista a importância particular do exemplo de Wagner nesse contexto: para Nietzsche, ele não é reprovável (apenas) por não conseguir mais dar “estilo” ao seu caráter, mas (principalmente) por adotar o ideal ascético, renegando sua natureza artística²² —a qual fora antes um exemplo positivo, talvez dos melhores: “um artista que com todo o poder da sua vontade até então perseguira o oposto, ou seja, a mais alta espiritualização e sensualização de sua arte[.] E não só da sua arte: também da sua vida.” [GM/GM III 3 (p. 90 tr. br.)]—.²³

Talvez a confusão do referido comentador pudesse, até, dar-se a partir dessa última observação sobre a vida de Wagner (embora ele não a aproveite, citando-a, em favor de sua

nightmares pleasantly or unpleasantly to ruffle the boring smoothness of life's surface. It describes; and in describing it opens our eyes to what really is. And what really is is not a dream or shadow, nor the meaningless agony of the Will, nor the abstractions of Reason, but the living revelation of the unfathomable.

²¹ “Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht”; “Alles, was aus der Schwäche stammt” [KGA VI, 3, S. 168].

²² Dito de modo mais explícito: “Wagner, que oferece talvez o maior exemplo de autoviolentação na história das artes” [WA/CW 11].

leitura): poder-se-ia entender que Wagner trai sua essência artística porque abandona a busca pelo “grande estilo” em sua vida, e que, de fato, no limite o que importa para a “estética” de Nietzsche é apenas a arte entendida como demiurgia, mais especificamente, apenas como demiurgia de si mesmo. O próprio texto nietzscheano, conforme tudo já foi exposto até aqui, apresenta, porém, elementos que levam a distinções mais esclarecedoras. O que Nietzsche diz é que Wagner, além de ter subsumido sua arte ao ideal ascético, também deixou de, enquanto indivíduo, ser uma das “felizes exceções” que conseguem independentemente dar “estilo” a seu caráter numa hierarquia “nobre” dos instintos, e não que, como quer Ridley [1998, p. 132-s], que a arte de Wagner simplesmente não pode servir como antídoto ao ascetismo por ser preocupada em produzir “objetos de arte externos, públicos” —o qual seria, aliás, o caso de qualquer outro artista *qua* artista— deixando, com isso, de dedicar-se apenas a operar o “artesanato da alma”. Pode-se inclusive argumentar que Nietzsche nem esperasse isso (particular ou necessariamente) de um artista (*qua* produtor-de-obras-de-arte): “artistas tendem a ser particularmente inadequados a uma tal habilidade especial relativa ao caráter, tanto porque eles são deficientes em busca introspectiva da verdade, quanto porque suas energias estão direcionadas à criação exterior.” [MAY, 1999, p. 189 (tr. pr.²⁴)].

Um argumento como este último apenas torna o “caso Wagner” mais especial ainda. O fato de que, além do Wagner “da primeira fase”, outros artistas (e.g. Goethe, Hafiz, Stendhal) sejam invocados por Nietzsche como exemplos de “artistas do caráter” pode ser entendido da seguinte forma: por um lado, as obras que eles produziram são sintomas de tal nobreza interna; esta, por outro lado, não teria como ser propriamente verificada, não fosse as próprias obras que lhe dão testemunho, ou ao menos, não encontraria modo melhor de ser manifesta para Nietzsche. O ponto é que não há relação necessária entre uma e outra: o artista *stricto sensu* pode sê-lo autenticamente (*i.e.*, sem incorrer na “veleidade”) mesmo sem ser um ideal de “nobreza interna” (ainda que, segundo o ideal de “grande estilo” de Nietzsche, a qualidade de sua produção não seja das melhores); e pode-se conceber que alguém seja nobre em seu caráter mas nem por isso produza necessariamente obras de arte. Wagner, por sua vez, teria conseguido, segundo testemunho e avaliação de Nietzsche, ambas as coisas: não só dar (ou chegar perto de dar) “estilo” e “hierarquia” nobres ao seu caráter, mas também atender à sua natureza artística produzindo obras-primas do grande estilo. Nesse caso apenas, Ridley poderia estar certo em considerar que “[o]bras de arte, para Nietzsche, são, na melhor das hipóteses, sintomas de uma ‘superabundância de vida’, de uma alma que se pôs a trabalhar sobre si mesma, tornou-se bela, e

²³ O operar da veleidade em Wagner é descrito por Nietzsche ao final de *GM/GM* III 5.

²⁴ “[A]rtists themselves are likely to be particularly unsuited to such artistry of character, both because they are poor at introspective truth-seeking and because their energies are diverted into external creation.”

ainda tem energia sobrando.” [RIDLEY, 1998, p. 144 (tr. pr.²⁵)]; o problema é que ele toma esse caso excepcional, que Nietzsche inclusive destaca como exceção, e o considera como critério único e geral, em Nietzsche, sobre os artistas *qua* artistas. Essa premissa equivocada (ou prejudicialmente parcial, em todo caso) acompanha, mesmo antes de expressada textualmente, todo o desenrolar da leitura da função da arte na Terceira Dissertação perpetrada pelo comentador norte-americano.

Se se puder atentar à posição ímpar com que Nietzsche utiliza o exemplo dos artistas na escalada do ascetismo; se puder separar o recurso à análise da obra de arte como sintoma da necessidade de entender a separação do artista da “realidade”; se se puder considerar a função distintiva da obra de arte, de descrição estimulante e de matriz para a “idealização” nietzscheana [cf. item 7.2]; se se puder entender que Nietzsche não confunde, por fim, os dois sentidos principais em que usa o termo arte, e que quando exalta certas plasmações fora da esfera artística *stricto sensu* e critica algumas produções de Wagner, isso é feito por motivos vários, e que não têm a ver com uma suposta tentativa “desesperada” de fazer frente ao ideal ascético, não haverá, então, sentido em se falar de uma “estética oficial” e uma “estética inoficial” e muito menos que Nietzsche enxerta a primeira apenas para desvalorizá-la, como recurso retórico para exaltar a outra, a qual por sua vez teria sido “inventada” de forma sub-reptícia; e, certamente, não será possível sequer considerar a afirmação de que Nietzsche teria achado “peculiarmente gratificante descobrir, sob tais circunstâncias, que ambos objetivos poderiam ser alcançados sendo desagradavelmente cruel, em algumas páginas, para com Wagner.” [Cf. RIDLEY, 1998, p. 146 (tr. pr.²⁶)].

2.5. Wagner

O que significa, então, a posição ímpar de Wagner no contexto dos primeiros movimentos da Terceira Dissertação? Por que constitui ele “talvez o maior exemplo de autoviolentação na história das artes” [WA/CW 11 (p. 33 tr. br.)] ?

Nietzsche julga poder ler Wagner melhor que este a si próprio: “não devemos nos deixar enganar por seus próprios mal-entendidos a seu respeito —é raro que um gênio da sua espécie tenha a prerrogativa de se compreender.” [JGB/ABM 256 (p. 166 tr. br.)]. Tal prerrogativa

²⁵ “Works of art, for Nietzsche, are, at best, symptoms of an ‘overfullness of life’ of a soul that has gone to work on itself, made itself beautiful, and still has energy to spare.”

²⁶ “How peculiarly gratifying it must have been, under the circumstances, to find that both objects could be achieved by being nasty for a few pages about Wagner.”

Nietzsche julga possuir, de maneira incontestada²⁷, especialmente a partir de sua análise da *décadence*²⁸. Da maneira mais geral, Nietzsche entende a “decadência” como desagregação da vontade: “o todo já não é um todo” [WA/CW 7 (p. 23 tr. br.)]; desagregação é sintoma de uma vontade doente. Considerar o conceito de decadência significa ter que considerar a idéia de fisiologia de Nietzsche, uma vez que ele afirma que suas “objeções à música de Wagner são fisiológicas” [FW/GC 368 (p. 270 tr. br.)]. O que significam, portanto, fisiologia e decadência para Nietzsche, e como ele as relaciona?

2.5.1. Fisiologia e *Décadence*

Que significa, comumente, “fisiologia”, estudo sobre a natureza (*physis*)? Há para esse vocábulo dois usos principais registrados²⁹: 1) na História Natural: “ciência dos fenômenos da vida e das funções dos órgãos, tanto dos animais como dos vegetais: **fisiologia** animal; **fisiologia** vegetal; **fisiologia** comparada”; 2) na Literatura: “[e]studo de um caráter considerado como tipo ou de um estado especial e característico. A **fisiologia** do comediante; a **fisiologia** do casamento.” Há momentos em que a fisiologia de Nietzsche pende mais para o primeiro uso, outros, para o segundo; e há momentos em que parece ser uma sobreposição ou entrecruzamento das duas, quando define sua psicologia como “fisiopsicologia”, “o caminho para os problemas fundamentais”, “para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” [JGB/ABM 23 (p. 30 tr. br.)]. Nesse mesmo sentido de “rainha das ciências”, a fisiologia aparece na Nota que encerra a Primeira Dissertação [v. GM/GM I - Nota do autor].

Wolfgang Müller-Lauter percebe, no uso nietzscheano de “fisiologia”, três determinações gerais, que “se sobrepõem com freqüência”: 1) “o uso da palavra ‘fisiologia’ feito pelas ciências de sua época”; 2) a determinação somática “(e por isso fundamental)” dos homens —somático refere-se, aí, tanto às funções orgânicas quanto “ao efetivo no sentido do imediato corpóreo”—; 3) a interpretação dos processos fisiológicos “como a luta de *quanta* de poder que ‘interpretam’ —sejam esses *quanta* um povo, um homem, uma célula— [cf. MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 21-22]. A esta última determinação subsume-se o “corpo”, entendido como um rótulo que apenas denomina a pluralidade continuamente mutante de vontades de poder que constitui cada

²⁷ “ ‘Sou, em questões de *décadence*, a mais alta instância que agora existe sobre a Terra’ (carta 1131), escreve Nietzsche de Turim, em 18 de outubro de 1888, a Malwida von Meysenbug, com cuja resposta ao envio do **Caso Wagner** se sentira ofendido.” [MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 11; cf. EH/EH Por que sou tão sábio 1].

²⁸ Nietzsche mormente escreve o termo em francês, seguindo sua fonte principal no assunto, o psiquiatra francês Paul Bourget [cf. MÜLLER-LAUTER, 1999].

²⁹ Cf.: **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa Caldas Aulete**. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Delta, 1974, p. 1608.

homem [cf. *ib.*, p. 22-23]. Com as três determinações, o comentador julga que “pode-se descrever *décadence* como perda da capacidade de organização. Segue-se daí desorganização ou desagregação de uma pluralidade reunida num todo: desintegração de uma estrutura disposta em ordem.” [*ib.*, p. 24-25]. A partir desse conceito “Nietzsche contrapõe sua resistência fisiológica à refutação fisiológica de Wagner (15 [111] da primavera de 1888; 16 [75] e 16 [80] da primavera/verão de 1888. Cf. *WA/CW* posfácio e epílogo). O doente torna doente (*WA/CW* § 5; 16 [75] da primavera/verão de 1888); então, ele tem de ser combatido.” [MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 17].

Esse combate se desenrola em duas frentes: a crítica à música de Wagner (decadência artística) como sintoma e agravante da doença moderna (decadência fisiológica), doença da qual Wagner constitui o exemplo mais acabado. Mas, considera Müller-Lauter, a relação direta entre esses dois aspectos não chega a ser determinada de modo definitivo.

Se se procurar extrair de tudo isso um resultado, pode-se dizer tão-só que Nietzsche vê o que chama de *décadence* artística numa relação de dependência —e, ocasionalmente, também apenas numa relação de correspondência— com o que descreve como *décadence* fisiológica. A espécie de dependência ou a particularidade de correspondência nele não encontram uma explicação unânime. [MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 24].

Isso porque a postura do próprio Nietzsche em relação ao *status* da sua fisiologia varia, principalmente de 1888³⁰ para os anos anteriores. Até 1887 a postura é mais cautelosa, tem caráter hipotético: “objeções” (como as que constam no § 368 de “A gaia ciência”) não são explicações. Nesse período, o corpo é um fio condutor para as investigações; mas a fisiologia não chega a constituir explicação última: ela é uma porta de entrada melhor que as explicações metafísicas³¹, porém, ainda se trata de “fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão” [*GM/GM* III 16 (p. 118 tr. br.)]³². Já em 1888, especialmente em “O caso Wagner”, Nietzsche parece incorrer temporariamente, conforme observa Müller-Lauter, num reducionismo ao fisiológico, o que inclusive constitui contradição com pontos de seu pensamento anterior.

Considerados os dois períodos, a conclusão mais acertada seria a de que

[s]e se examinar a fundo a fala de Nietzsche sobre o fisiológico, percebe-se (por certo, contra a sua auto-compreensão temporária) que, por fim, **a estrutura da organização hierarquicamente sintonizada** é determinante e não uma interpretação fisiológica da efetividade, num sentido estreito, que estaria ela própria subordinada a uma interpretação distinta. [MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 23]

³⁰ Ano em que “a **palavra** [*décadence*] converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de psychologie contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica.” [MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 12].

³¹ Inclusive melhor que os “preconceitos” metafísicos que sustentavam e tolhiam a psicologia até ele, o “primeiro psicólogo da Europa”. A esse respeito, cf. GIACOIA, 2001, p. 15-46.

³² Isso vale (ao menos até 1887) tanto para a arte quanto para a moral. A certa altura da descrição da inversão da direção do ressentimento, operada pelo sacerdote ascético, lê-se: “[s]ofrendo de si mesmo de algum modo [qual? não se sabe, não há explicação ainda], em todo caso fisiologicamente [*i.e.*, o que podemos perceber]” [*GM/GM* III 20 (p. 129 tr. br.)].

Isso implica que essa estrutura deve ser considerada a chave de leitura para a análise das críticas de Nietzsche a Wagner.

2.5.2. O “Artista da *Décadence*”

Wagner usa sua música como um canto de sereia para “algo além”; sua arte engana, simula o grande estilo. Nietzsche confessa ter sido seduzido e enganado: “[e]u fui capaz de levar Wagner a sério.” [WA/CW 3 (p. 14 tr. br.)]. Com sua “mentira do grande estilo” [WA/CW 1 (p. 12 tr. br.)], Wagner promove inclusive a si mesmo: “[a] primeira coisa que a sua arte nos oferece é uma lente de aumento: olhando por ela, não se acredita nos próprios olhos —tudo fica grande, até Wagner fica grande...” [WA/CW 3 (p. 14 tr. br.)].

O que significa, para Nietzsche, o “grande estilo”? Em “Crepúsculo dos ídolos” ele apresenta uma caracterização que evidencia a relação dessa idéia com a de nobreza baseada na doutrina da vontade de poder:

[o] mais alto sentimento de poder e segurança adquire expressão naquilo que tem **grande estilo**. O poder que já não tem necessidade de demonstração; que desdenha agradar; que dificilmente responde; que não sente testemunha ao seu redor; que vive sem consciência de que há oposição a ele; que repousa **em si mesmo**, fatalista, como uma lei entre as leis: **isso** fala de si na forma do grande estilo. [GD/CI IX 11 (p. 70 tr. br.)].

Já Wagner abandonou “todo” estilo da música [cf. WA/CW 8]. E qual o tipo daquele que não se submete a um estilo, nem mesmo em sua arte? “[S]ão os caracteres fracos, nada senhores de si, que **odeiam** o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coerção, debaixo dela viriam a ser **vulgares**: —eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir.” [FW/GC 290 (p. 196 tr. br.)]; um ódio como esse nada mais é que sintoma de decadência:

a reivindicação de independência, de livre desenvolvimento, de *laissez aller*, é feita com maior fervor por aqueles para os quais nenhuma rédea seria curta demais —isso vale *in politicis*, isso vale na arte. Mas isto é um sintoma de *décadence*: nosso moderno conceito de “liberdade” é mais uma prova de degeneração do instinto. [GD/CI IX 41 (p. 93 tr. br.)].

“Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente.” [WA/CW 5 (p. 19 tr. br.)]. Por que a arte de Wagner é *décadent* e corrompe? Principalmente porque faz com que a música seja funcionária do ascetismo: música como placebo, como hipnose, como meio de super-excitação nervosa; efeitos nefastos, que correspondem ao procedimento do sacerdote ascético para com seu “rebanho” [v. item 4.3.1], efeitos os quais conseguiria através de expedientes característicos de sua obra. Nietzsche aponta, através de minuciosa análise das categorias musicais (ritmo, harmonia, dinâmica) em Wagner, como sua arte é uma forma de hipnose ascética.

“Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para excitar nervos cansados —com isso tornou a música doente.” [WA/CW 5 (p. 19 tr. br.)]. O mecanismo de como isso se dá pode ser melhor explicitado quando cotejado àquele descrito na Terceira Dissertação, §§ 15-21; por ora, será abordado junto à definição de Wagner como “ator”.

2.5.3. Wagner “Ator”

Nietzsche não se cansa de repetir que Wagner, como artista, está entre os atores [cf. JGB/ABM 256]; em “O caso Wagner” essa analogia se apresenta ao longo dos §§ 7 a 12 e das conclusões do livro (Pós-Escritos e Epílogo). Que quer dizer essa analogia?

O que faz um ator? Essencialmente, ele finge ser outra pessoa. O ator não pode estar ligado à realidade; ele é aquele que transporta através da representação, da simulação, a uma “realidade” sempre fictícia. O ator mais bem sucedido em sua arte será o que obtém o maior efeito de seu fingimento, de seu ser-outro; aí ele é, paradoxalmente, tanto o mais verossímil (o que engana melhor, melhor emula uma realidade não efetiva) quanto o mais falso, porque o tempo todo ele se baseia na ficção.

Alguém é ator pelo fato de ter um juízo [*Einsicht*³³] à frente dos outros homens: o que deve ter efeito de verdade não pode ser verdadeiro. Esta frase [...] contém toda a psicologia do ator, ela contém —não duvidemos— também a sua moral. A música de Wagner nunca é verdadeira.

—Mas **é tida como verdadeira**: e assim tudo está em ordem. [WA/CW 8 (p. 26 tr. br.)].

A referência a “sua moral” remete à doutrina da vontade de poder tal como está presente também em “Para a genealogia da moral”: a moral entendida como condição de sobrevivência de um determinado tipo, como uma “espiritualização” da vontade de poder. Esse tipo, representado por Wagner, significa para Nietzsche o declínio do artista: “o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para mentir” [WA/CW 7 (p. 22 tr. br.)]. O ator é aquele que mente (finge) para os outros, mas que para isso tem que, também ele mesmo, acreditar na própria mentira que constitui sua performance —Nietzsche não considera Brahms, por exemplo, como um “ator” da música: ele é “falso para conosco”; Wagner, ao contrário, “mente para si mesmo” [cf. WA/CW Segundo Pós-Escrito]—. Exatamente esse auto-engano, a cegueira com relação ao próprio tipo, à própria constituição (não se ver como decadente), é o traço distintivo de Wagner em relação aos demais, pois permite ser decadente integralmente e até o limite, inclusive em sua arte: “[e]le tinha a ingenuidade da *décadence*: esta era a sua superioridade. Ele cria nela, não se deteve

³³ Na tradução brasileira encontra-se *Einsicht* vertido para “percepção”, o que não parece ser a melhor opção nesse caso.

ante nenhuma lógica da *décadence*.” [WA/CW Segundo Pós-Escrito (p. 39 tr. br.)]. Isso se potencializa ao máximo com sua “conversão” ao pessimismo ascético de Schopenhauer: “[o] benefício que Wagner deve a Schopenhauer é imensurável. Somente o filósofo da *décadence* revelou o artista da *décadence* a si mesmo...” [WA/CW 4 (p. 18 tr. br.); cf. GM/GM III 5-6]. Ao conhecer o pensamento de Schopenhauer, Wagner interpreta o pessimismo ascético como o projeto para qual sua obra deveria se dirigir³⁴. Mesmo aí Wagner não deixa de ser “ator”, *i.e.*, de enganar a si mesmo —ele jamais se vê, ou a Schopenhauer, como *décadent*; esse julgamento é feito por Nietzsche—. Dessa ingenuidade advém a segurança de Wagner e sua superioridade em contraste a outros *décadents*, aquilo que o torna o decadente “perfeito” [cf. WA/CW 7].

Nietzsche considera que o pior efeito de Wagner sobre a cultura é a “teatrocracia” [cf. WA/CW Pós-Escritos e Epílogo]. Teatrocracia é quando “os ‘atores’, **toda espécie** de atores, são os verdadeiros senhores” [FW/GC 356 (p. 253 tr. br.)]. Uma explicação de porquê tal poder é tão aversivo a Nietzsche tem a ver com sua visão do projeto de futuro ao qual a humanidade deveria aderir: pois quando “atores” são os “senhores”,

[j]ustamente por isso, uma outra espécie de homens é sempre mais prejudicada e enfim tornada impossível, acima de tudo os grandes “construtores”; a energia de construir é paralisada; a coragem de fazer planos para o futuro distante é desestimulada; começam a faltar os gênios organizadores [id.].

Estes “gênios” são facilmente identificáveis com os filósofos do futuro e a tarefa destes com a referida “construção” e “planejamento”, ambos com vistas a contrapor e evitar a “degeneração global do homem” [cf. JGB/ABM 203]. Mas, pode-se perguntar, por quê a teatrocracia prejudica o surgimento dessa espécie de homem? Porque o ator não se ocupa da realidade; ele é um farsante: apenas representa algo, não tem consistência nem fundamentos verdadeiros.

Isso é exemplificado pela crítica de Nietzsche à figura do ator como “literato”, isto é, como representação do erudito: Nietzsche despreza os “literatos” por não se apresentarem “com absoluta **proibidade** de disciplina e aprendizado” [FW/GC 366 (p. 269 tr. br.)]. Essa crítica vale também para os compositores modernos, “que, quase sem exceção, com astuciosa engenhosidade de maneiras, de expedientes, mesmo de princípios, sabem adquirir depois, artificialmente, a

³⁴ “Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana; Wagner estava encalhado numa visão de mundo **contrária**. O que havia ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Além disso, um otimismo para o qual Schopenhauer havia criado um adjetivo mau —o otimismo **infame**. Ele envergonhou-se novamente. Meditou por longo tempo, sua situação parecia desesperada... Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como **objetivo**, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem? Naufragar **ali** —isso era também uma meta. *Bene navigavi, cum naufragium feci...*” [WA/CW 4 (p. 17 tr. br.)]. Quando Nietzsche diz que Schopenhauer “revelou Wagner a si mesmo”, é neste sentido. Wagner sempre fora (na visão do Nietzsche maduro) pessimista, cristão, decadente, mesmo suas obras anteriores —que no fundo sempre trataram da “redenção” [cf. WA/CW 3 (p. 14-16 tr. br.)]—; mas só com Schopenhauer identifica tais metas como sendo as suas.

aparência dessa proibidade, desta solidez de educação e cultura“ [id.; v. *WA/CW Pós-Escrito*³⁵]. Nesse sentido, ainda, pode-se explicar porque Nietzsche afirma que “o ator não tem orgulho” [cf. *WA/CW Pós-Escrito - Nota do autor* (p. 35 tr. br.)]: este renuncia à sua individualidade³⁶ para poder “ser” qualquer coisa —e justamente por isso, ele não é, de fato, coisa alguma—. Esta crítica à suposta multifuncionalidade do homem moderno parece ter relação, para Nietzsche, com a idéia, desenvolvida principalmente em “*Ecce homo*” (1888/1908), do “tornar-se o que se é”: com a idéia de que cada indivíduo tem uma tarefa própria a desempenhar³⁷; e, lá também se lê que “[s]e uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida.” [*EH/EH Por que sou um destino* 5 (p. 113 tr. br.)]. Um tal tipo de homem não pode servir de base para uma sociedade do tipo ascendente³⁸. O sucesso do tipo “ator” significa que “em culturas em declínio, onde quer que as massas tenham a decisão, a autenticidade se torna supérflua, desvantajosa, inconveniente. Apenas o ator ainda desperta o **grande** entusiasmo.” [*WA/CW 11* (p. 31 tr. br.)].

Na arte, a teatocracia é “o desvario de uma fé na **preeminência** do teatro, num direito à **supremacia** do teatro sobre as artes, sobre a arte...” [*WA/CW Pós-Escrito* (p. 36 tr. br.)]. Para Nietzsche, o teatro se tornar paradigmático é o pior desastre para as artes: pois para ele o teatro, em si, já é “sempre algo **abaixo** da arte, sempre algo secundário, tornado grosseiro, algo torcido, ajeitado, mentido para as massas! [...] O teatro é uma forma de demolatria em matéria de gosto, o teatro é uma rebelião das massas, um plebiscito **contra** o bom gosto...” [id.]. Se é verdade que tanto na criação da música quanto na do enredo, Wagner é sobretudo ator e não músico, então

³⁵ “A adesão a Wagner custa caro. Vamos avaliá-lo por seu efeito na cultura. A quem o seu movimento pôs em primeiro lugar? O que cultivou e multiplicou sempre? —Antes de tudo a presunção do leigo, do imbecil em arte. Esse organiza agora associações, esse quer impor seu ‘gosto’, esse gostaria mesmo de fazer-se juiz *in rebus musicis et musicantibus* [em matéria de música e músicos]. Em segundo lugar: uma indiferença cada vez maior face a todo treinamento severo, nobre e consciencioso a serviço da arte; em vez disso, a crença no gênio ou, em bom alemão: o diletantismo insolente (—a fórmula se acha nos *Mestres cantores*).” [p. 35-36 tr. br.].

³⁶ Assim como ocorre com qualquer indivíduo na posição de espectador da arte do teatro e com aquele que nela trabalha: “[n]o teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem, como a temos e exercitamos entre as nossas quatro paredes, em oposição a Deus e o mundo. Ninguém leva consigo ao teatro os mais finos sentidos da sua arte, nem o artista que trabalha para o teatro” [*FW/GC 368* (p. 270-271 tr. br.)].

³⁷ “[A] ‘idéia’ organizadora, a destinada a dominar —ela começa a dar ordens, lentamente conduz **de volta** dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. —Constrói uma após outra as faculdades **auxiliares**, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’.” [*EH/EH Por que sou tão inteligente* 9 (p. 48-49 tr. br.)].

³⁸ “[O] homem só tem valor e sentido enquanto é **uma pedra num grande edifício**: para isso ele tem, antes de tudo, que ser **firme**, ser ‘pedra’... E, sobretudo, não ser —ator! Em poucas palavras —ah, sobre isto haverá silêncio por muito tempo!—, o que doravante não mais será construído, não mais **pode** [*kann*] ser construído, é —uma sociedade no velho sentido da palavra; para construir tal edifício falta tudo, a começar pelo material. **Nós todos já não somos material para uma sociedade**: eis uma verdade cuja hora chegou!” [*FW/GC 356* (p. 253 tr. br.)]. Com esse trecho exemplifica-se a aplicação e a importância, referente ao âmbito coletivo, daquele parâmetro que Müller-Lauter sintetiza como “a estrutura da organização hierarquicamente sintonizada”.

“[é] precisamente isto o que demonstra o caso Wagner: ele ganhou a multidão —ele estragou o gosto, ele estragou até para a ópera o nosso gosto!” [id.]. Mais que isso: essa premência do teatro sobre a música significa para Nietzsche um auto-rebaixamento da música, um decaimento da qualidade da vontade de poder que se apodera da música, representa “o fato de que a música foi despojada de seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de *décadence* e não mais a flauta de Dioniso...” [EH/EH “O caso Wagner” 1 (p. 102 tr. br. - tr. alt.)].

Da música Nietzsche exige sobretudo “substância”; a de Wagner só lhe oferece “representações” [cf. WA/CW 8]. Wagner é um artista da “exposição”, da “representação”, do “virtuosismo”. [WA/CW 11], seu instinto dominante era de ator [cf. WA/CW 8]. Wagner não é músico³⁹ porque para ele a música é apenas um meio, não é “apenas” música: ora, “músico algum fala assim” [WA/CW 10 (p. 30 tr. br.)]. Para um tal “histriômano”, “a atitude é a finalidade, o drama, e também a música, são apenas **seus** meios” [FW/GC 368 (p. 270 tr. br.)] —meios para quê? No limite, para a “intoxicação” dos sentimentos⁴⁰ perpetrada pelo “sacerdote” Wagner [v. cap. 4]—. Caracterização de Wagner como **ressentido**: ele “se vinga de todas as coisas” com sua “vontade de eternizar” a sua imagem de “grande sofredor”, “a imagem de sua tortura” [FW/GC 370 (p. 274 tr. br.)]. Portanto, para Nietzsche não só Wagner é ator no sentido artístico, pelo modo em que se expressa e obtém seus efeitos, como também no sentido geral, como falseador da grandiosidade, como alguém que apenas “macaqueia” a “alma em maré alta” [FW/GC 86]. Wagner é um impostor, um “ator”, porque afeta grandeza, sem dela ser verdadeiramente capaz, nem de real pensamento ou de real paixão [cf. id.], ele emite apenas um “grito **teatral** [des. acr.] da paixão” [FW/GC Prefácio 4 (p. 14 tr. br.)].

Qual é o espírito da música autêntica? O que Nietzsche **quer**, afinal, da música, sob a óptica “fisiológica”? Não, certamente, o entorpecimento da consciência pelo desenfreamento dos sentimentos; mas o **alívio** do próprio corpo [cf. FW/GC 368]. O que significa, no caso, um tal “alívio”? Seria de se esperar, de acordo com a vigente perspectiva ressentido-decadente, algo que apazigúe, acalme, amorteça; ora, verifica-se uma feliz coerência quando se vê Nietzsche esclarecer que se trata exatamente do contrário: alívio para ele é “como se todas as funções animais fossem **aceleradas** [des. acr.] por ritmos leves, ousados, exuberantes, seguros de si; como se a brônzea, plúmbea vida fosse dourada por boas, ternas, áureas harmonias.” [id. (p. 270 tr. br.); cf. EH/EH Por

³⁹ Tampouco seria Wagner um dramaturgo [cf. WA/CW 9]; “Carmen”, de Bizet, é o exemplo máximo do que Nietzsche considera um verdadeiro drama.

⁴⁰ As artes usadas como narcótico para o “homem fraco”, contemporâneo: “[c]om que malícia escutamos agora o barulho de grande feira com que o homem ‘culto’ e cidadão se deixa violentar por arte, livros e música até sentir ‘prazeres espirituais’, não sem ajuda de bebidas espirituais! Como agora nos fere os ouvidos o grito teatral da paixão, como se tornou estranho ao nosso gosto esse romântico tumulto e emaranhado de sentidos que o populacho culto adora, e todas as suas aspirações ao excelso, elevado, empolado!” [FW/GC Prefácio 4 (p. 14 tr. br.); cf. FW/GC 86, 89 e 96].

que sou tão inteligente 7⁴¹]. Essa descrição relaciona-se, por extensão, à concepção mesma de “espiritualidade” nietzscheana: a do homem finalmente **naturalizado** [v. p. 96-98]. Nietzsche clama, portanto, por uma música “espiritual”, como descreve que a de Bizet é para ele: “‘[o] que é bom é leve, tudo divino se move com pés delicados’: primeira sentença da minha estética.” [WA/CW 1 (p. 11 tr. br.)]; pois, pergunta logo à frente, “[j]á se percebeu que a música **faz livre** o espírito? que dá asas ao pensamento? que alguém se torna mais filósofo, quanto mais se torna músico?” [WA/CW 1 (p. 12 tr. br.)].

Tudo considerado e somado, Nietzsche só pode exclamar: “[n]ão sabem quem é Wagner: um grandíssimo ator! Existe no teatro influência mais profunda, de maior **peso**?” [WA/CW 8 (p. 25 tr. br.)]. O problema é que “não lhe opõe resistência”, e “o fato de não lhe oporem resistência já é, em si, um sinal de *décadence*. O instinto está debilitado.” [WA/CW 5 (p. 18 tr. br.)]. Com isso Nietzsche conclui que “Wagner é um sedutor em grande estilo” [WA/CW Pós-Escrito (p. 36 tr. br.)]:

[n]ada existe de cansado, de caduco, de vitalmente perigoso e de caluniador do mundo, entre as coisas do espírito, que a sua arte não tenha secretamente tomado em proteção —é o mais negro obscurantismo, o que ele esconde nos mantos de luz do ideal. Ele incensa todo instinto niilista (—budista), e o transveste em música, ele incensa todo cristianismo, toda forma de expressão religiosa da *décadence*. Abram seus olhos: tudo o que jamais cresceu no solo da vida empobrecida, toda a falsificação que é a transcendência e o Além tem na arte de Wagner o seu mais sublime advogado —**não** por fórmulas: Wagner é muito sagaz para se exprimir em fórmulas—, mas por uma persuasão da sensualidade, que por sua vez torna o espírito cansado e gasto. A música como Circe... [id. (p. 36-37 tr. br.)].

A música de Wagner age como Circe do mesmo modo que o ideal ascético também o faz [cf. p. 42-43]: transforma os homens em “porcos”, quer dizer, não permite que eles saiam de um estado de indigência, de uma organização interna malograda, impedindo assim o desenvolvimento de instintos superiores, da “espiritualidade” na concepção nietzscheana.

Essa chamada “sedução” parece constituir para Nietzsche um importante elemento de sua crítica: assim como Wagner, também Jesus é sedutor [cf. GM/GM I 8⁴²]; que significa isso? Jesus, enquanto “profeta”, fundador de religião, é mais um “daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder” [EH/EH Prefácio 4 (p. 19 tr. br.)]; esse tipo é fanático, ele prega, exige fé de seus ouvintes [cf. id.]. Esses traços, entre outras coisas, os separam do Zaratustra de Nietzsche: este não é um sedutor, não pode sê-lo, pois sua postura para com aqueles que o ouçam é a oposta [cf. id.]. Roger Hollinrake aponta “a semelhança entre as infernais

⁴¹ “Direi ainda uma palavra para os ouvidos mais seletos: o que espero realmente da música. Que seja alegre e profunda como uma tarde de outubro. Que seja singular, travessa, terna, uma doce mulherzinha de baixeza e encanto... [...] Não sei distinguir música de lágrimas” [p. 45-46 tr. br.].

‘donzelas-flores’ de Klingsor, no **Parsifal**, e o bando de homens superiores na Parte IV de **Assim falou Zaratustra**, surgidos por encanto, num momento crucial da história, com a finalidade de desviar o herói de seu propósito mais sério”. [HOLLINRAKE, 1986, p. 169]. Tal desvio diz respeito à tarefa do indivíduo, seja ele Odisseu, Zaratustra, ou Nietzsche; no caso deste filósofo, o pior desvio possível seria o da compaixão [v. HOLLINRAKE, 1986, p. 173 e 187], conforme se depreende de passagens de “Assim falou Zaratustra”⁴³ e do que diz o próprio Nietzsche a respeito⁴⁴.

2.5.3.1. Teatro; “Teatralidade”

Cabe notar, como ressalva, que, como na maioria dos casos, também nessa crítica Nietzsche não é maniqueísta: ele chega a conceder ao teatro também uma influência positiva, na formação da “espiritualidade” [cf. *FW/GC* 78 e, por extensão, 107]; e há ainda, num aforismo de “Para além de bem e mal”, uma valoração relativamente positiva, ao menos esperançosa, do homem moderno como ator, farsante, burlesco, preparado para “o Carnaval de grande estilo” [cf. *JGB/ABM* 223 (p. 128 tr. br.)]. Este texto é mais um caso em que a leitura se faz enriquecida (e talvez dificultada) pelo perspectivismo nietzscheano, que consegue apontar aspectos negativos e positivos a respeito de um mesmo ponto analisado⁴⁵. No caso, parte-se do diagnóstico crítico do homem contemporâneo: “[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” [id.]; e, no entanto, esta necessidade de fundo decadente também pode ocasionar uma contribuição positiva para o tipo homem, pois promove um repertório para o referido “Carnaval de grande estilo”, *i.e.*, “para a mais espiritual gargalhada e exuberância momesca, para a

⁴² “Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse ‘redentor’ portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores —não era ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal?” [p. 27 tr. br.].

⁴³ [Z/Za IV O grito de socorro:] „**Mitleiden!** Antwortete der Wahrsager aus einem überströmenden Herzen und hob beide Hände empor —oh Zarathustra, ich komme, dass ich dich zu deiner letzten Sünde verführe “ (“Compaixão! Respondeu o advinho, desbordando-se-lhe o coração e erguendo as mãos ao céu —oh, Zaratustra, venho seduzir-te para que cometes o teu último pecado!”) [cf. HOLLINRAKE, 1986, p. 173].

[Z/Za IV Da ciência:] „Und nicht die Führer **aus** der Gefahr gefallen euch am besten, sondern die euch von Allen Wegen abführen, die Verführer.“ (“E não são aqueles que vos guiam para **fora** dos perigos os que mais vos agradam, senão os que vos afastam de todos os caminhos, os sedutores.”) [cf. HOLLINRAKE, 1986, p. 187].

⁴⁴ “Coloco a superação da compaixão entre as virtudes **nobres**: narrei poeticamente, como a ‘Tentação de Zaratustra’, um momento em que lhe vem um grito de socorro, em que a compaixão busca surpreendê-lo como um último pecado, subtrai-lo de **si mesmo**. Permanecer senhor da situação, manter a **altura** de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zaratustra deve prestar —sua verdadeira **demonstração** de força...” [EH/EH Por que sou tão sábio 4 (p. 29 tr. br.)].

⁴⁵ Isso acontece, a propósito, também no parágrafo de “Para além de bem e mal” que se segue, a respeito do moderno “retorno a Homero” [cf. p. 112-113].

altura transcendental da suprema folia e derrisão aristofânica do mundo.” [id.]. Essa é uma contribuição que pode ser considerada “positiva” porque vai ao encontro do cultivo da não-seriedade, pertencente ao espírito livre e à gaia ciência: “[t]alvez 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!” [id.].

Extendendo ainda esta relativização da crítica ao “teatro” [v. também *FW/GC* 78], cabe buscar uma especificidade que permita separar alguns aspectos que se mostram um tanto sobrepostos. Primeiro: como na quase totalidade das ocasiões, o termo “teatro” apresenta-se polissemicamente em suas ocorrências. Há não muitos trechos em Nietzsche fala diretamente de teatro no uso corrente, *stricto sensu*, ou seja, como uma forma definida de manifestação artística; e quando o faz, é sempre rigoroso em suas críticas:

[n]o teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem, como a temos e exercitamos entre as nossas quatro paredes, em oposição a Deus e o mundo. Ninguém leva consigo ao teatro os mais finos sentidos da sua arte, nem o artista que trabalha para o teatro [*FW/GC* 368 (p. 270-271 tr. br.)]; [o teatro é] sempre algo **abaixo** da arte, sempre algo secundário, tornado grosseiro, algo torcido, ajeitado, mentido para as massas! [...] O teatro é uma forma de demolatria em matéria de gosto, o teatro é uma rebelião das massas, um plebiscito **contra** o bom gosto... [*WA/CW* Pós-Escrito (p. 36 tr. br.)]

Talvez se possa traçar uma via de explicação para tão duras apreciações a partir das considerações de Nietzsche acerca da natureza comunicativa —isto é, utilitária e gregária— da linguagem, da verbalização.

Para Nietzsche, o antecedente da emergência da linguagem é uma necessidade coletiva de comunicação animal; e como a cada necessidade corresponde uma força (ou uma fraqueza),

o poder de comunicação determina-se em função da necessidade de comunicação. Não somente o ser humano, também os animais são tanto mais capazes de se comunicar quanto mais carentes de comunicação. O que existe, portanto, é uma relação entre a força, o grau de desenvolvimento da consciência e a necessidade de comunicação. [GIACOIA, 2001, p. 33-34].

Ora, “[i]sso implica que nossas pretensões discursivas e comunitárias serão aquelas que nos remetem ao *socius*, ao próximo, e nos bloqueiam as vias de acesso ao **próprio, ao si mesmo**, tornando a consciência e a linguagem reféns do gregário, do identitário, do inautêntico.” [ib., p. 40]. Esta constatação é de seminal importância para o pensamento de Nietzsche como um todo⁴⁶; e

⁴⁶ A principal consequência dessa genealogia da comunicabilidade é sem dúvida a destruição da idéia de alma unitária. Admitindo que “[p]oderíamos cumprir todas as nossas funções psíquicas superiores, tais como: querer, pensar, sentir, recordar, agir, sem necessidade do recurso à função da consciência” [GIACOIA, 2001, p. 32], então percebe-se que

quanto ao ponto aqui em vista, pode-se especular que a denúncia da “perspectiva de rebanho” (ou seja, “dos fetiches e hipóstases atávicas gestadas no seio do ‘gênio da espécie’ “ [ib., p. 43]) por trás da valorização da comunicabilidade humana seja uma provável razão para a indisposição de Nietzsches para com o teatro —**desde que** se o entenda, não sem certa restrição em boa dose arbitrária (que talvez seja a adotada por Nietzsche, ao menos em parte de suas críticas), como uma forma de arte que por essência privilegia a comunicação verbal como meio e matéria, que busca, com a fala (aliada ou não ao gesto), envolver e dominar a consciência de todos os espectadores de igual maneira e em mesma intensidade—. Talvez com essa via de explicação possa-se apreender mais a fundo o significado de porque Nietzsche considera que no teatro “somos povo, público, horda, mulher, fariseu, gado eleitor, democrata, próximo, semelhante, mesmo a consciência mais pessoal sucumbe à magia niveladora do ‘grande número’, a estupidez influi como lascívia e contágio, o ‘próximo’ governa, **tornamo-nos próximo...**” [FW/GC 368 (p. 271 tr. br.)].

Seja como for, há de se perceber que, na maior parte das vezes, Nietzsche não parece se referir ao teatro *stricto sensu*, mas sim a uma certa “teatralidade”, entendida como imanente e generalizada **falsidade**, que se lhe afigura como característica típica da modernidade, de acordo com o já exposto aqui. Assim, uma crítica da modernidade incluiria forçosamente uma crítica das artes modernas; e seria acompanhada, em seu aspecto positivo, de “indicações para um tipo contrário que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” [EH/EH “Para além de bem e mal” 2 (p. 95 tr. br.)]. Essas constatações novamente reforçam a leitura, aqui apresentada, acerca da figura de Wagner “ator” como sendo tomada por Nietzsche enquanto sintoma e agravante da *décadence* moderna. No contexto da Terceira Dissertação, essa concepção de falsidade está imiscuída na análise da arte corrompida pelo ideal ascético (Wagner) e, mais ao final, na consideração do inimigo interior deste ideal, o seu “comediante” [v. p. 116-117].

“existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade) —isto é, não fora a necessidade da vida em comum, não haveria consciência.” [ib., p. 36]; e disto se segue que a consciência “não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, fazendo parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida pela filosofia tradicional. Também a consciência pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de **pré-história**. Sendo assim, ela não pode mais ser simplesmente identificada com a essência ou com o núcleo perene da subjetividade.” [id.]. Eis porque “uma das razões fundamentais pelas quais Nietzsche se considera o primeiro psicólogo da Europa é porque o seu empreendimento crítico consiste, no essencial, em desconstituir, ou, dito de maneira mais radical e fiel ao projeto, em **destruir** essas pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não somente a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral, pelo menos até o momento em que Nietzsche escreve sua obra.” [GIACOIA, 2001, p. 22]. “Dessa maneira, se o próprio Freud reconhece que o pressuposto fundamental da psicanálise consiste na diferenciação entre instâncias do psiquismo, então já podemos compreender melhor a razão pela qual Nietzsche pode se arvorar em primeiro da Europa: psicólogo na exata medida em que, para ele, o reconhecimento de processos psíquicos inconscientes, ou a dissociação entre a subjetividade e a unidade da consciência —dito metafisicamente, a dissolução da unidade substancial da ‘alma’— constitui um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica.” [ib., p. 25-26].

2.5.4. Ator e *Décadent*: Sintoma da Modernidade

Sendo “grandíssimo ator” e um decadente “perfeito”, Wagner é para Nietzsche o exemplo mais acabado do que constitui a modernidade: formados pela mistura de instintos opostos que se desenrolou ao longo da história (e da pré-história), nos vemos aqui de uma organização nobre, hierarquicamente sintonizada, e, com isso, tendemos para o “teatro”. Ambas as características (ser *décadent* e ser ator) se evidenciam em sua arte; esta é sintoma e agravamento, mas não causa da “ruína da música” [cf. *WA/CW* Segundo Pós-Escrito]. Wagner “é o **artista moderno par excellence**” [*WA/CW* 5 (p. 19 tr. br.)]; e supondo que se quisesse proceder a “[u]m **diagnóstico da alma moderna** —por onde começaria ele? Por uma resoluta incisão nesta contradição instintiva, pelo desvendamento de seus valores opostos, pela vivissecção do caso **mais instrutivo.**” [*WA/CW* Epílogo (p. 45 tr. br.)]. Tal é o caso de uma artista que se despede da vida dando à luz uma obra que é nada menos que um “rebento de um ensandecido ódio ao conhecimento, ao espírito e à sensualidade”, uma “maldição aos sentidos e ao espírito e ao espírito em um hausto de ódio”, uma “apostasia e um retorno a ideais cristão-mórbidos e obscurantistas”; “[e] por fim até mesmo negação e cancelamento de si mesmo, por parte de um artista que com todo o poder da sua vontade até então perseguira o oposto, ou seja, a mais alta espiritualização e sensualização de sua arte[.] E não só da sua arte: também da sua vida” [*GM/GM* III 3 (p. 90 tr. br.)]. O que Nietzsche quer alcançar expondo tal caso “mais instrutivo” sobre a modernidade, o “caso” Wagner, é que se combata a decadência da arte e a teatrocracia generalizada⁴⁷.

A essa altura já deve estar claro que Nietzsche não parte de um “conceito” de Modernidade para com ele criticar seus alvos —nem o poderia fazer, sob pena de ir contra as diretrizes metodológicas mais básicas de sua genealogia—; o que ele faz é construir uma leitura, uma situação à qual, pelos traços dominantes, lhe parece justo caracterizar como sendo a típica da “Modernidade”; e só pode fazê-lo, “nietzscheanamente”, através do recurso a tipos referenciais, exemplos sintomáticos, argumentos *ad hominem* [v. SOLOMOM, 1996]. Por isso e desse modo é que faz-se tão fundamental a Nietzsche o tal “caso” de Wagner, a ponto de dedicar-lhe dois livros inteiros em um mesmo e decisivo ano (1888), o que se confirma de maneira definitiva pelo seguinte trecho:

nunca ataco pessoas —sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. [...]

⁴⁷ “Mas quem ainda tem dúvidas quanto ao que quero —quanto às **três exigências** a que desta vez minha ira, minha preocupação, meu amor à arte deram voz?

Que o teatro não se torne senhor das artes.

Que o ator não se torne sedutor dos autênticos.

Que a música não se torne uma arte da mentira.” [*WA/CW* 12 (p. 33 tr. br.)].

Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes [EH/EH Por que sou tão sábio 7 (p. 32 tr. br.)].

Conclusão

Como já visto [item 2.1], a conversão a Schopenhauer marca também a “veleidade de artista” no caso de Wagner: “Wagner precisava de literatura para convencer todo o mundo a levar seriamente, levar profundamente a sua música, ‘porque significava coisas infinitas’; durante a vida ele foi o comentador da ‘idéia.’” [WA/CW 10 (p. 30 tr. br.)] —ou seja: veleidade no lugar da boa-consciência de artista—. E se a “primeira sentença” da estética nietzscheana seria “[o] que é bom é leve, tudo divino se move com pés delicados” [WA/CW 1 (p. 11 tr. br.)], não é de estranhar que Nietzsche conclua que o que falta em Wagner é, precisamente, “*la gaya scienza*”: “os pés ligeiros; engenho [Witz]; fogo; graça⁴⁸” [WA/CW 10 (p. 31 tr. br.)]. Como a arte é (deveria ser) o modelo para

⁴⁸ A questão da graça, da gratidão, é um ponto de importância culminante —tanto para a moral e arte—: “A moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer-sim **a si** —é auto-afirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas ‘porque o coração lhe está muito cheio’. Toda a arte **bela**, toda arte **grande** está nisso: a essência das duas é gratidão.” [WA/CW Epílogo (p. 44 tr. br.)] —quanto para a religião—: “Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia —é uma espécie muito nobre de homem, a que **assim** se coloca perante a vida e a natureza! —Mas tarde, quando o populacho atinge a preponderância na Grécia, o **medo** prolifera também na religião; o cristianismo se preparava.” [JGB/ABM 49 (p. 55-56 tr. br.)] —e para a justiça—: “O credor se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal **consciência de poder** que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar **impunes** seus ofensores. ‘Que me importam meus parasitas?’, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar —sou forte o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes— termina como toda coisa boa sobre a terra, **suprimindo a si mesma**. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta —graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito.’” [GM/GM II 10 (p. 62 tr. br.)].

a gaia ciência, então Wagner constitui “talvez o maior exemplo de autoviolentação na história das artes” [WA/CW 11 (p. 33 tr. br.)].

A partir de todas as observações precedentes é que se poderia querer considerar, com alguma propriedade, a função do recurso a Wagner nos §§ 2-5 da Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral”. Em resumo, o que se depreende é: o artista deveria ser (em condições de ser) o oposto do asceta; mas, como toda a humanidade moderna encontra-se comprometida pela *décadence* (e por isso, também comprometida **com** ela), mesmo a mais poderosa das artes, a música, está corrompida —haja visto o maior exemplo tanto de decadência quanto de inautenticidade artística e musical, Richard Wagner—.

3. FILÓSOFO (§§ 6-10)

Encerrada a primeira aparição do tipo artista, Nietzsche segue a considerar os outros exemplos de possíveis significados do ideal ascético. Conforme anunciado anteriormente, o próximo a ser tomado é o exemplo do ideal ascético tal como se representa para o filósofo.

Nota-se que é ainda pela arte, —mais precisamente, pela análise da filosofia sobre a arte— que Nietzsche faz a passagem entre os dois exemplos: considerando a “estética do desinteresse”¹ kantiana, apropriada por Schopenhauer, conclui que este só desenvolve a concepção de arte como antídoto à sexualidade porque esta é um estorvo às suas vivências mais elevadas, *i.e.*, enquanto filósofo [cf. *GM/GM* III 6]. A necessidade de Schopenhauer de arrefecer seus impulsos sexuais é sintomática: trata-se da “peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade” [*GM/GM* III 7 (p. 96 tr. br.)]. Nesse ponto, Nietzsche abandona o exemplo individual e retoma a análise do ideal ascético tal como incorporado pelo tipo dos filósofos em geral.

O ideal ascético é para o filósofo um instrumento de seus interesses, propicia melhores condições para exercer suas atividades distintivas, sua existência própria:

[e]xiste incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois pólos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade [...]; existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, sobre isso e diante disso não há como se iludir. Ambas as coisas pertencem, como se disse, ao tipo; se faltam num filósofo, ele é apenas —tenha-se a certeza— um “por assim dizer”. Que **significa** isto? Pois é preciso interpretar este fato: **em si** ele está aí, estúpido em toda eternidade, como toda “coisa em si”. Todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (—não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). [...] Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é —já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade— ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a **sua** existência, **apenas** a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [*GM/GM* III 7 (p. 96-97 tr. br.)].

Nesse sentido o resultado do inquérito acerca do filósofo é semelhante ao anterior, acerca do artista: ele não adere ao ideal ascético por seu valor intrínseco, mas apenas por suas conseqüências. O (“verdadeiro”) filósofo indispõe-se para com a sensualidade porque ela atrapalha o fluir de sua atividade, a expansão de sua força dominante, o domínio de seu instinto mais forte:

¹ A crítica à estética do “desinteresse” baseia-se na qualificação de que esta parte de uma perspectiva puramente passiva, a saber, aquela do espectador. Assim como a moral, também a estética (a dominante, ao menos) foi, *bisher*, de escravos, ressentida; denuncia que o ascetismo domina também essa realidade.

sua espiritualidade, sua “fecundidade mais bela” [GM/GM III 8 (p. 98 tr. br.)], pela qual ele alcança “o máximo de seu sentimento de poder” [GM/GM III 7 (p. 96 tr. br.)]. Como o artista, ele não toma o ideal a sério, não o valoriza em si: humildade, pobreza e castidade são utilizados por conveniência; no fundo, o asceta não acredita num suposto valor próprio, inerente a tais práticas, apenas as deseja pelo que elas proporcionam a ele, à sua fruição de si mesmo. Assim, “as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade” [GM/GM III 8 (p. 98 tr. br.)] têm, para o filósofo, um valor e um sentido bem diferentes do que para aqueles que nelas crêem como “virtudes”². A suposta “humildade” do filósofo significa apenas que ele suporta uma “certa dependência” porque “seu instinto ‘maternal’, o secreto amor ao que nele cresce, mostra-lhe situações em que é dispensado de pensar em si; no mesmo sentido em que até agora o instinto de mãe da mulher conservou a situação dependente da mulher” [GM/GM III 8 (p. 100 tr. br.)]; a sua costureira “pobreza” só reflete a máxima de que “quem possui é possuído”, pois “ele tem em conta somente uma coisa³, e apenas para ela junta e acumula tempo, energia, amor, interesse” [id.]; e “[n]o que toca, por fim, à castidade dos filósofos, a fecundidade desse tipo está evidentemente em outra coisa que não crianças” —e

[n]isso nada existe de castidade por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, como não há castidade quando um atleta ou um jóquei se abstém de mulheres: assim o deseja, nos períodos de gravidez ao menos, seu instinto dominante [...] —é o seu instinto “materno” que, em proveito da obra em formação, recorre inapelavelmente a todos os suplementos e reservas de força, de **vigor** da vida animal: a força maior **gasta** então a menor. [GM/GM III 8 (p. 101 tr. br.)]—.

A diferença em relação ao artista é, neste ponto, que o ideal ascético é para o filósofo o mais propício à sua atividade: ele o procura especialmente, “o filósofo sorri ao seu encontro” [GM/GM III 7 (p. 96 tr. br.)], porque ele lhe propicia algo “que [lhe] é mais indispensável”:

² As “três palavras de pompa do ideal ascético” são na verdade idéias produzidas pela inversão de valores operada pelo espírito do ressentimento, na “revolta dos escravos na moral”:

“[o] verme se encolhe ao ser pisado. Com isso mostra inteligência. Diminui a probabilidade de ser novamente pisado. Na linguagem da moral: **humildade**. —” [GD/CI I 32 (p. 14 tr. br.)];

“os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios —os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão de valores (onde cabe utilizar a palavra ‘**pobre**’ [dest. acr.] como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a **rebelião escrava na moral**.” [JGB/ABM 195 (p. 95 tr. br.)]; “esta inversão, a saber, ‘os miseráveis somente são os bons, apenas os **pobres** [des. acr.], impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança, mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os **lascivos** [des. acr.], os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” [GM/GM I 7 (p. 26 tr. br.)].

“*Die Predigt der Keuschheit eine öffentliche Aufreizung zur Wiedernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.*” [AC/AC Gesetz wieder das Christentum 4. (KGA VI, 3, S. 252)]. (“A pregação da **castidade** [des. acr.] é um evidente incitamento à contranatureza. Todo desprezo à vida sexual, toda profanação desta através da noção de ‘impura’ é o verdadeiro pecado contra o santo espírito da vida.” [tr. pr.]).

³ “Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu tesouro, estará também teu coração’. **Nosso** tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito: levar algo ‘para casa’.” [GM/GM Prefácio 1 (p. 7 tr. br.)].

um “deserto”, ou seja, distanciamento de qualquer coisa que atrapalhe o fluir de sua atividade, a expansão de sua força dominante, o domínio de seu instinto mais forte, em suma: distanciamento do mundo “presente”⁴ e da sensualidade. Ora, ser humilde, pobre, casto, bem como todas as outras “virtudes” pregadas pelo ascetismo, são justamente correlatas à sua distintiva valoração da existência, qual seja, a invertida. O ascetismo despreza o corpo porque crê em algo que julga de maior valor: a alma imortal, a “fagulha divina”; despreza o mundo material porque crê num outro imaterial e “melhor”, segundo sua perspectiva (a qual é condicionada por suas muito próprias necessidades [cf. itens 4.1-s]. Assim, tudo que represente e prenda à materialidade (em geral) e à corporeidade (em particular) será negado e banido, e o contraste, em contrapartida, buscado e pregado. (Para exemplos mais concretos, v. Anexo C).

O filósofo não é asceta por virtude, nem por opção, mas por necessidade; e ainda, o que é mais anterior e mais importante: o ideal ascético constitui o modelo que possibilita e condiciona o próprio surgimento do tipo filósofo: “[a] um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido. Pode-se dizer que apenas nas **andadeiras** desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra” [GM/GM III 9 (p. 102 tr. br.)]. Por quê? Nietzsche considera que um filósofo apresenta “impulsos e virtudes”⁵ que vão contra os valores sociais dominantes, que vão “de encontro às exigências primeiras da moral e da consciência” [GM/GM 9 (p. 102 tr. br.)]. Admitindo-se que isso seja verdade, entende-se porque, segundo Nietzsche, a filosofia “por muito tempo” (até hoje, na verdade) não teve “a coragem de ser ela mesma” [GM/GM III 10]. Ela procurou, para vir-a-ser, um tipo pré-existente mais próximo a si no qual pudesse se basear, uma já existente forma de vida “contemplativa”⁶, e o encontrou no sacerdote ascético, a quem o filósofo “mimetizou”.

⁴ Isto é, “estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos, todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida; vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes; o coração alheio, além, futuro, póstumo” [GM/GM III 8 (p. 98 tr. br.)]; por isso é que Nietzsche diz que “[n]ós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos —e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu tesouro, estará também teu coração’. **Nosso** tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito: levar algo ‘para casa’. Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração —para elas não temos ouvidos.” [GM/GM Prefácio 1 (p. 7 tr. br.)]; assim, pois, “nós, filósofos, necessitamos de descanso de **uma** coisa sobretudo: do ‘hoje’. Nós veneramos o que é tranqüilo, frio, nobre, passado, distante, tudo aquilo em vista do qual a alma não tem de se defender e se encerrar —algo com que se pode falar sem elevar a voz.” [GM/GM III 8 (p. 99 tr. br.)].

⁵ “[S]eu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar (‘eféctico’), seu impulso de pesquisar, buscar, usar, seu impulso de comparar, compensar, sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo ‘*sine ira et studio*’” [GM/GM III 9 (p. 102 tr. br.)].

⁶ “Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e freqüentemente amedontrada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos

Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos **já estabelecidos** do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira **poder** existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência —ele tinha de **representá-lo** para poder ser filósofo, tinha de **crer** nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como **a atitude filosófica em si** —ela é sobretudo uma conseqüência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, **não teria sido absolutamente possível** filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética. Expresso de modo mais vivo e evidente: o **sacerdote ascético** serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... [id. (p. 105 tr. br.)].

Esse trecho condensa praticamente tudo que de mais importante este capítulo tem a apresentar.

3.1. O Filósofo Como Sacerdote do Ascetismo

Tal procedimento de parasitismo para com o asceta religioso trouxe para o filósofo, como conseqüência, o procedimento de defesa teórica do ascetismo, “uma auto-incompreensão ascética”. Filosofando, o homem promove a cristalização dos “erros” da linguagem e da razão, correlata ao tipo de valoração inversa da realidade operada pelo ressentimento⁷. Ambas as coisas, filosofia e ascetismo, têm em comum a mesma perspectiva determinante⁸.

3.1.1. Linguagem, “Conhecimento”, Filosofia

Para Nietzsche a linguagem, a lógica e o conhecimento humanos só podem se dar a partir de um falseamento original: aquele que desconsidera o indivíduo em prol do coletivo, do genérico, do “conceito”⁹. Este é um **processo** “natural”, na medida em que é **inescapável**: não se pode conhecer de outra forma, não se pode viver sem tal “conhecer”.

instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta” [GM/GM III 10 (p. 104 tr. br.)].

⁷ “[C]omo a depreciação da realidade mediante a exclusão da aparência e o estabelecimento da verdade tem por base uma crença, a crença na verdade e, por decorrência, na metafísica, a afirmação referente à crença nas religiões pode ser estendida às demais crenças, uma vez que por trás de toda crença em um domínio transcendente está o dualismo metafísico e, portanto, o ideal ascético como elemento norteador” [AZEREDO, 2000, p. 166].

⁸ “A redução da vida à imparcialidade tem como pano de fundo a negação da vida mesma e, com isso, a defesa do ideal vigente, desde o homem contemplativo que opõe reflexão à ação, desde a filosofia que opõe pensamento e vida e, portanto, desde o ideal ascético que supõe um supra-sensível como universal e verdadeiro” [AZEREDO, 2000, p. 165].

⁹ “Considerado rigorosamente o conhecer tem apenas a forma da tautologia e é **vazio**. Todo conhecimento que nos traz fomento é um **identificar o desigual**, o semelhante, isto é, é essencialmente ilógico.

Esse aspecto “natural” (funcional¹⁰) da linguagem não é criticável; a bem dizer, aceitar isso e ainda assim querer-se “homem do conhecimento” constitui o desafio da gaia ciência. O problema está em, a partir de preconceitos morais, passar de tal crença à hipótese de princípios ideais (ascéticos): “[I]lógicos fanáticos fizeram com que o mundo se tornasse um engano e com que somente no pensamento fosse dado o caminho para o ‘ser’, para o ‘Incondicionado’.” [KSA XI, S. 642: 40(25) (NIETZSCHE, 2002, p. 24)]. Nietzsche pode atribuir isso ao campo moral porque a exigência de não-querer-se-enganar nada tem a ver com o conhecimento, já que este mesmo dá-se necessariamente pela falsificação e já que tais “erros” são condições para a vida. Uma tal exigência incondicional, uma tal vontade de verdade a todo custo advém, portanto, de substratos mais profundos, inconscientes: de uma certa natureza, a fraca¹¹, ressentida, que tem precisão de acreditar em uma outra realidade:

[f]ace à sua exigência de obter algo mais seguro e ao seu “eu não quero ser enganado” é necessário perguntar: “por que **não**?” Em resumo: preconceitos morais (ou razões utilitárias) a favor da certeza contra a aparência e incerteza. A esse respeito é que eu considero os filósofos, da filosofia dos Vedanta até agora: por que este ódio contra o não verdadeiro, mau, doloroso, etc.” [KSA VI, S. 632: 40(10), agosto/setembro 1885 (NIETZSCHE, 2002, p. 13); cf. FW/GC 344].

Aqui é o ponto em que se insere a crítica nietzscheana, onde se levanta a suspeita que problematiza a ciência:

[o]s valores morais na própria teoria do conhecimento.

O confiar na razão —por que não desconfiar?

O “verdadeiro” mundo deve ser o bom —por que? [KSA XII, S. 430: 9(160), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 25); cf. GT/NT Prefácio (1886) 2, GM/GM III 23-25; v. cap. 5].

Seguindo a escola estruturalista, Jean-Michel Rey fornece uma leitura do procedimento genealógico nietzscheano inserido na perspectiva de que a análise crítica da linguagem apontada por Nietzsche está em relação de recíproca determinação com a análise crítica da razão idealista e por extensão da filosofia e do ascetismo por ele empreendida. Embora uma tal leitura não deva ser considerada exaustiva —pois o ponto de vista que escolhe não é o único, apenas um dentre os vários a partir dos quais se pode acessar as referidas análises—, neste

Somente desse modo é que adquirimos um conceito e procedemos a seguir como se o conceito ‘homem’ fosse algo de fato, enquanto ele foi formado unicamente graças à desconsideração de todos os traços individuais. Nós pressupomos que a natureza proceda segundo tais conceitos: aqui, porém, são antropomórficas uma vez a natureza e, em seguida, o conceito. O **desconsiderar** o individual nos dá o conceito, e com isso começa nosso conhecimento: **no rubricar**, na instituição de **espécies**. A isto não corresponde, porém, a essência das coisas: esse é um processo de conhecimento que não atinge a essência das coisas. Muitos traços individuais determinam para nós uma coisa, não todos: a identidade desses traços nos propicia subsumir muitas coisas sob um conceito.” [KSA VII, S. 493-494: 19(236), 1872/1873 (NIETZSCHE, 2002, p. 28)]. “Nós vivemos e pensamos segundo autênticos efeitos do **ilógico**, no não saber e no falso saber.” [KSA VII, S. 495: 19(242), 1872/1873 (NIETZSCHE, 2002, p. 29)].

¹⁰ “Todo conhecimento consciente e discursivo é necessariamente perspectivo, ‘ficcional’ a partir da gramática da linguagem, formulado em termos de comunicação. Sabemos, pois, apenas precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, do ‘gênio da espécie’, pode nos ser útil.” [GIACOIA, 2001, p. 45].

momento da presente dissertação ela se mostra deveras proveitosa: ela permite visualizar a ligação, a inter-comunicação entre ideal ascético (religião) e ideal filosófico (“dogmatismo” ou “idealismo” para Nietzsche).

Tudo se dá no plano da língua¹², considerando-se a língua como

um conjunto de signos que se viu **submetido a um imperativo de “verdade”** colocada abstratamente e sem referência histórica; isto é, um sistema gramatical e lógico no qual o sujeito estava sempre implicado “necessariamente”, no qual a própria forma dos enunciados estava prescrita de antemão, isto é, também, um código cuja proveniência não estava jamais posta em questão, posto que o discurso idealista não vivia senão dessa **denegação** repetida sob formas análogas” [REY, 1974, p. 142].

Essa chamada “denegação” é o processo, perseguido e denunciado por Nietzsche em toda sua obra, de interpretar o dar nome às coisas (signos) —o que não passa de um expediente para a vida humana— como descobrimento de essências, essências que permitem submeter a realidade a um esquema conceitual (verdade). Se a realidade, imediatamente apreendida, é devir (*i.e.*, plural, mutante, imprevisível), uma realidade conceitualmente elaborada significa uma outra realidade sendo proposta, a do ser (*i.e.*, unívoca, contínua, permanente). Essa duplicação do mundo é entendida pelo “idealismo” como a separação do mundo real e verdadeiro (mundo do ser, o qual se crê seja mais ou menos apreensível através de conceitos, mas que de qualquer modo sempre pressuposto) do mundo aparente e falso (mundo do devir, dos “fenômenos”, que devem ser suplantados e/ou suprimidos para que se chegue à “verdade”). Nietzsche entende a mesma separação como uma duplicação ficcional do único mundo existente, qual seja, o mundo do devir no qual vivemos, e que essa duplicação atende aos interesses da moral ascética, que por sua vez é índice e instrumento dos instintos de um tipo de vida humana, o tipo do ressentido. [Cf. *FW/GC* 344].

Ele procede a essa “inferência regressiva”, segundo Rey, através da análise da língua como metáfora. “Metáfora” (ou “metonímia”¹³) é para Nietzsche o processo da linguagem fazendo-se conhecimento, como, por exemplo, quando se convencionou chamar um elemento X de “árvore” e conseqüentemente se considera todos os exemplares minimamente semelhantes como sendo também “árvores”, uma vez que unidos pela designação verbal; “metáfora” é a noção

¹¹ “[A] **medida de força** é: quanto nós podemos admitir a aparência, a necessidade da mentira, sem perecer.” [KSA XII, S. 354: 9(41), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 19)].

¹² “Assim a genealogia tem por espaço privilegiado **a língua**, os diversos processos de inscrição acionados no texto metafísico” [REY, 1974, p. 142]; “o espaço discursivo da metafísica vê-se submetido a um deciframento intensivo, a fim de aí se descobrir por quais desvios o idealismo se pôde tornar o elemento dominante” [REY, 1974, p. 149].

¹³ “A essência da definição: o lápis é um alongado etc. corpo. A é B. Aquilo que é alongado é também, ao mesmo tempo, colorido. As propriedades contêm apenas relações.

Um determinado corpo é igual a tantas e quantas relações. Relações não podem nunca ser a essência, porém apenas conseqüências da essência. O juízo sintético descreve uma coisa segundo suas conseqüências, isto é, **essência e conseqüências** são **identificadas**; isto é uma **metonímia**.” [KSA VII, S. 495: 19(242) 1872/1873 (NIETZSCHE, 2002, p. 29)].

escamoteada de “casos idênticos” na qual se baseia a lógica e as línguas baseadas na idéia de sujeito¹⁴. Essa noção de metáfora é para Nietzsche a razão que o leva a considerar que

[f]oi só em nome de uma origem sempre tida por idêntica consigo mesma que o conceito de ser pôde instituir-se como verdade sem condição, como significado eterno, ou ainda como valor último: presença indefinidamente renovada sob nomes diferentes (“princípio”, “causa”, “verdade”, “fundamento” etc.), presença que encontrava sua garantia última no discurso, pelo menos numa forma de crença que se supõe validada pelo discurso metafísico.” [REY, 1974, p. 145].

É essa **crença** (fundada na linguagem humana fixada como conhecimento) na “verdade”, no sujeito, no ser, que une o sacerdote, o filósofo e o cientista moderno sob a visão ficcional e ressentida do mundo —numa palavra, sob a égide do ascetismo—. Nesse sentido, Rey considera que, em Nietzsche, trata-se sobretudo de

operar um remontar genealógico cujo objetivo é desimplicar os estratos do investimento imaginário do qual a filosofia viveu, o lance significante arriscado e mantido pelos conceitos metafísicos: tudo o que encontra assistência numa lógica da identidade, numa gramática em que a hipótese do “ser” já estava sempre colocada como autoridade incondicionada. Essa colocação em perspectiva histórica tem por efeito frustrar o privilégio do nome próprio e, ao mesmo tempo, toda lingüística simples da palavra e do enunciado. Se o idealismo só foi a repetição, programada desde o seu começo platônico, de um jogo limitado de conceitos, o deslocamento “mudo” mas insistente de uma série de instâncias que formava a sua trama, **ele se dá a ler como um texto superdeterminado** cujas diversas variantes se condensaram, se instituíram mesmo em sistema. O que Nietzsche quer desatar é essa aliança tácita, essa “confusão” conservada, indefinidamente renovada sem ser jamais nomeada, do significado e do valor: a posição intangível de um sentido (ou de uma “verdade”) já sempre colocada, conotada ética ou mesmo religiosamente. [ib., p. 140].

O comentador francês destaca no idealismo o procedimento metafórico (presunçoso, ambicioso e inconsciente de si) que opera uma “equivalência, repetida através de toda a metafísica, do significado e do valor! o significado incondicionado como norma e medida de todos os enunciados” [ib., p. 139]. Pode-se entender que tal equivalência se dá, por exemplo, quando se considera algo “eterno” e “verdadeiro” (*i.e.*, quando se atribui tais características a alguma coisa) e por isso agrega-se-lhe um valor superior que às outras coisas não consideradas “eternas” e/ou “verdadeiras”; e

¹⁴ “**Sujeito**: esta é a terminologia de nossa crença em uma **unidade** subjacente a todos os diversos momentos do mais elevado sentimento de realidade: nós entendemos esta crença como **efeito** de uma causa, —nós acreditamos de tal modo nessa crença que nós, por causa delas, imaginamos a ‘verdade’, a ‘efetividade’, a ‘substancialidade’.

‘Sujeito’ é a ficção, como se muitos estados **iguais** em nós fosse o efeito de um substrato: mas **nós** primeiramente criamos a ‘igualdade’ destes estados; a **igualação** e **ordenação** dos mesmos [*Gleichstzen und Zurechtmachen*] é o **conteúdo de fato** [*Thatbestand*], **não** a igualdade (—pelo contrário, esta há que ser **negada**—).” [KSA XII, S. 465: 10(19), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 27)].

“Suposto que, de algum modo, houvesse um tal A idêntico a si mesmo, como supõe cada proposição da Lógica (também da matemática), suposto que este A fosse uma **aparência**, então a Lógica teria como pressuposto um mundo **aparente**. De fato, nós acreditamos no princípio de contradição sob a impressão da infinita empiria, que parece permanentemente **confirmá-lo**. A ‘coisa’ —este é o autêntico substrato para A: **nossa crença em coisas** é o pressuposto para a crença na Lógica.” [KSA XII, S. 389: 9(97) (NIETZSCHE, 2002, p. 23)]. Esta crença na “coisidade” do mundo, por sua vez, é ocasionada pela linguagem, “simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que estabelece um agente para o fazer.” [KSA XII, S. 549: 10(158), outubro 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 27)].

ainda, por desdobramento, se considera esse próprio “valor” agregado como sendo, ele também, “eterno” e “verdadeiro”.

Essa leitura estruturalista suprareconstituída pode ser complementada, e.g., por uma que, partindo da psicologia nietzscheana, identifique a destruição, levada a efeito pela genealogia da pré-história da comunicação, do primado da “alma”¹⁵ (consciência unitária entendida como equivalente a toda racionalidade) e conclua também com a verificação da insustentabilidade do mesmo dogmatismo, inconsciente de si, por parte da filosofia¹⁶.

Mas o vínculo do paradigma filosófico com o ideal ascético faz-se notar ainda em outro registro: no próprio momento epocal que inaugura aquele “primado da alma”. Isso se evidencia ao se considerar aquele pensador que para Nietzsche constitui objeto de análise cujo alcance é diretamente proporcional à decisiva influência que o mesmo opera na história da constituição do “espírito” no ocidente: o “caso” de Platão¹⁷.

3.1.2. O caso Platão

Pode-se dizer que Platão opera, segundo a leitura de Nietzsche, uma decisiva fusão e mutação das idéias de cunho ascético da Grécia antiga, equivalente, na linguagem do pensador alemão, à primeira “reavaliação de todos os valores”. Platão parte, por um lado, da doutrina da imortalidade da alma, que principia com o orfismo e passa ao domínio filosófico através

¹⁵ “Se, desde um ponto de vista genealógico, a origem da consciência está ligada à pressão da necessidade de comunicação, então existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade) —isto é, não fora a necessidade da vida em comum, não haveria consciência. [...] De acordo com a hipotética reconstituição da gênese da consciência, empreendida por Nietzsche, esta não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, fazendo parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida pela filosofia tradicional. Também a consciência pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de **pré-história**. Sendo assim, ela não pode mais ser simplesmente identificada com a essência ou com o núcleo perene da subjetividade.” [GIACOIA, 2001, p. 36-37].

“Por essa razão Nietzsche considera a psicologia a ciência que conduz aos problemas: à idéia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos —a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora. Essa é a concepção filosófica que está na raiz da doutrina do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento. Por sua vez, é o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento metafísico originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche.” [GIACOIA, 2001, p. 27].

¹⁶ “Não existiria, portanto, nenhuma possibilidade de partição do real em um mundo verdadeiro e um mundo aparente, original e simulacro, se não fosse porque a alma é em nós o princípio que nos liga ao verdadeiro mundo; se não fosse, por assim dizer, o caráter e a natureza divina da nossa alma. É precisamente o que há em nossa alma de divino, enquanto espiritual, que nos torna aparentados com o verdadeiro mundo das essências, cuja idéia fundamental é a idéia de Bem, ou a idéia de Deus.” [GIACOIA, 2001, p. 48].

¹⁷ “[H]á bons motivos para acreditar que foi uma profunda ocupação espiritual com a vida e o pensamento de Platão que constitui a experiência fundamental a determinar, permanentemente, os rumos e o destino da filosofia de Nietzsche. [...] Dentre os vários **casos** de sua biografia intelectual, Platão parece ter sido o caso definitivo.” [GIACOIA, 2005, p. 11-12].

de Pitágoras [v. Anexo B]; e por outro adota, de Pitágoras e Parmênides, a concepção de um cindido campo epistemológico:

[p]onto de partida da interpretação de Nietzsche é dado pela distinção platônica entre dois gêneros de saber, o conhecimento racional (*nous*) e a correta opinião (*dóxa aletés*), que se diferenciam pela proveniência, respectivamente: pela doutrina baseada em fundamentos, no primeiro caso, própria dos deuses e acessível apenas a poucos mortais, e pelo convencimento desprovido de fundamentação, no segundo, acessível a todos os homens. [GIACCOIA, 2005, p. 13-14].

Esse ponto fulcral relaciona-se tanto com a já mencionada doutrina da alma órfico-pitagórica (crença na subsistência da alma imaterial, partícula divina do homem) quanto com o moralismo de Sócrates:

[c]onsideremos, pois, esse ponto como uma das idéias-chave da interpretação nietzscheana: o traço dominante no caráter platônico consiste em seu instinto ou impulso ético. Platão seria, sobretudo, um reformador político, um legislador. Todos os seus outros talentos e capacitações, inegavelmente pronunciados, estariam a serviço daquela vocação predominante —tirânica, como afirma Nietzsche. Foi em vista da ética e da política que Platão mobilizou sua teoria do conhecimento, sobretudo a parte consistente na doutrina das idéias. [ib., p. 13].

A postura de Platão se evidencia, segundo Nietzsche, a partir de uma seminal leitura do pensamento de Heráclito, na qual o ateniense seguiria aos “heraclitianos” —nomeadamente, a Crátilo— mas não ao próprio pensador original¹⁸. Segundo essa leitura, nada

¹⁸ “Valendo-se do trabalho crítico-filológico de seu colega, o filólogo Schuster (a quem segue de muito perto), e baseando-se particularmente em **Crátilo** 402a, Nietzsche afirma que Platão, influenciado por seu mestre Crátilo, interpreta no mesmo sentido deste último a sentença de Heráclito *Panta koreî kai ouðen ménei* (‘Tudo muda e nada permanece’), o que significa que Platão não teria dado à sentença o significado que lhe deu o próprio Heráclito, mas sim, aquele de alguns heraclitianos.

Para Nietzsche, duas direções hermenêuticas, de implicações diversas, oferecem-se perante aquela proposição:

Se dissermos **a matéria** de todas as coisas modifica-se perpetuamente, isso significa então que todas as coisas renovam permanentemente o teor de suas partes; se dissermos que toda coisa singular passa, e nenhuma permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual, ainda que se mantenha inalterada por longo tempo. No último caso, todo peso recai sobre *ouðen ménei*, e *panta koreî* nada mais significa do que toda coisa tem uma vez que passar de seu lugar aqui. No primeiro caso, *koreî* tem um sentido muito enfático, e *ouðen ménei* se relaciona a cada parte da substância: nenhuma partícula da mesma permanece a mesma, por exemplo, nenhuma partícula de terra permanece terra, a saber, por mais longo tempo do que um instante. Então, em verdade, toda permanência qualitativa e espacial estaria, por princípio, banida do mundo; então estaria correto o que Platão designa como o ponto de vista dos heraclitianos, que nenhuma coisa é isso ou aquilo. **Essa interpretação é a de Platão. Nisso ele segue os heraclitianos:** enquanto que Heráclito, segundo a demonstração de Schuster p. 207ss. pensa apenas que nenhuma coisa no mundo furta-se finalmente ao declínio. *Oúden ménei* tem o acento principal. [NIETZSCHE, F. **Werke (KGA) II**, 4. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1995, p. 150].

De acordo com a interpretação de Nietzsche, esse deslocamento de peso para cada um dos componentes da sentença de Heráclito corresponde a uma decisão hermenêutica de relevância capital. A escolha da segunda alternativa (aquela genuinamente de Heráclito, segundo Schuster e Nietzsche) implica que **nada permanece definitivamente na natureza**; tudo passa, inclusive o céu e a terra atuais, mas tudo retorna igualmente de modo perpétuo. Todas as coisas existentes são transitórias, mutáveis, porém com consistência e identidade suficientes para permitir um certo gênero de conhecimento a seu respeito.

A outra escolha (a de Crátilo e Platão) implica que tudo está em fluxo incessante —portanto, nem o mais ínfimo atributo de nenhuma coisa sensível existente permanece idêntico a si mesmo, o que tem por consequência que **nada** se pode pensar como consistindo a essência de tais coisas, pois subsistência supõe inerência, que, por sua vez, supõe identidade e permanência. Assim, tampouco pode haver qualquer gênero de conhecimento (*épistemé*) correspondente a tais entes.” [GIACCOIA, 2005, p. 14-15].

se pode conhecer do mundo pelos sentidos (empiricamente, dito de modo moderno), pois no mundo nada permanece, nem mesmo igual a si mesmo, por mais de um momento fugaz. O problema é angustiante para o político revolucionário e moralista Platão porque “se nenhum conhecimento racional do mundo sensível é filosoficamente legitimável, isso afeta também a noção de um fundamento absoluto para o conhecimento do bem e da virtude, privando a existência de toda significação autenticamente ética —o que resulta na tragédia de todo moralista e reformador político” [GIACOIA, 2005, p. 16]. Tal ponto de vista leva a um “desespero epistemológico”, especialmente se se a recebe já a partir do paradigma de que o conhecimento, para ser válido, tem de ser universal e imutável: ora, algo assim, que não existe no mundo físico, externo, perecível e mutante, só se pode achar na parte divina da vida, qual seja, na alma¹⁹ —daí que, a partir de Platão, tem-se a chamada **prevalência da alma** e conseqüentemente do método de ascese, a dialética [cf. GIACOIA, 2005, p. 19-20]—. Após esses dois estágios (*i.e.*, dogmatismo pitagórico e desespero gnoseológico), o terceiro movimento do devir da doutrina platônica fora definido pelo contato com Sócrates. Este defendia que na esfera dos valores morais se encontrariam aqueles **conceitos** inalteráveis, sobre os quais o Bem ocupa a capital posição normativa [v. GIACOIA, 2005, p. 17-24]. Sendo o seu impulso inicial o do político revolucionário (papel já designado tanto pela doutrina pitagórica quanto pelo exemplo socrático), Platão abraça tais idéias com toda força de convicção, forçosamente desdobrando-as em suas doutrinas filosóficas:

[e]ssa incondicional predominância do elemento ético no pensamento de Platão permite vislumbrar uma rede de correspondências entre a doutrina das idéias e a teoria platônica da alma. Com efeito, a suprema perfeição do mundo das idéias é dada precisamente pela idéia do Bem, à qual corresponde o ápice da ascese platônica do saber e da dialética. Do mesmo modo como o sol está para o mundo sensível como a fonte de vida e crescimento, que ilumina as coisas existentes e permite ao olhar humano discerni-las como são, assim também está, no mundo inteligível, a idéia do Bem é a fonte do ser e do saber, é quem torna possível o conhecimento das idéias. E como o sol é superior à luz que promana e ao olho que ilumina, assim também a idéia do Bem é superior ao ser e ao saber. [GIACOIA, 2005, p. 21].

Isso só foi levado a cabo por Platão porque este já encontrou disponíveis e foi tomado por aqueles elementos precedentes²⁰; e ao mesmo tempo, só nele se encontraram tais elementos formando

¹⁹ “Nesse jogo regado de correspondências, a alma remete, portanto, necessariamente, ao divino e ao eterno, ao passo que o corpo pertence, por sua natureza sensível, ao domínio do mutável, do aparente e mortal. Ora, se o que é divino existe, pela excelência de sua natureza, para comandar, então o que é mortal existe, também em virtude de sua natureza, para obedecer e ser escravo.

[...]

Como conseqüência dessa noção de identidade verdadeira e existência real, tem-se que, também relativamente ao correto entendimento de nós mesmos, é a alma que ‘possui sempre do mesmo modo a identidade’, sendo, então, aquilo que verdadeiramente somos nós, o que é real em nós —não o corpo, desprovido de subsistência e identidade” [GIACOIA, 2005, p. 23-24].

²⁰ “De Crátilo: disposição desesperada sobre o mundo dos *phainόμενα*, com auxílio dos sentidos, nenhum conhecimento possível. Todo o sensível em fluxo. De Sócrates: poderosa influência da idealidade ética. Modelo na luta contra seu tempo. Adestramento na formação de conceitos e definições. Direção para a meditação ética. Dos pitagóricos: a figura do

uma doutrina completa e de insuperável influência e permanência²¹. Tal papel constitui, em Nietzsche, “o verdadeiro ponto de ancoragem para a reflexão, pois nele se pode discernir o ápice da inversão platônica: sua **descoberta** da alma como realidade interior” [ib., p. 24]. Ora, isso constitui propriamente uma revolução de paradigmas, uma reavaliação dos valores estabelecidos, considerando-se o que era a alma para a tradição grega desde Homero [v. ib., p. 24-32; cf. Anexo 1]. A partir desses pontos de referência pode-se concluir que

Platão constitui, para Nietzsche, na história da cultura ocidental, o primeiro epocal empreendimento de transvaloração de todos os valores: sua ressignificação de conceitos e valores cardinais da vida grega arcaica implicou a abertura dos horizontes espirituais em que o pensamento filosófico posterior viria a se inscrever, particularmente o dualismo anímico-corporal, o predomínio dos ideais ascéticos, o triunfo da incondicional vontade de verdade, a separação entre arte e ciência e a instituição de uma significação moral para a existência do mundo e da história humana.” [GIACCOIA, 2005, p. 27].

Essa “separação da arte e ciência” constitui para o presente trabalho ponto que demanda atenção: o instinto de Platão desdobra-se, explicitamente, nas sempre lembradas execrações ao artista presentes no “Fédon” e na “República”. Diferença entre o impulso artístico e o moral: “[o] ser-bom, a perfeição pertence à essência de toda idéia; não a perfeição estética, porém a ética.” [ib., p. 21]; “[o] juízo de Platão sobre a existência é a típica manifestação do tirânico impulso moralista, que incondicionalmente ordena a correção e a reforma da existência em nome do ideal.” [ib., p. 30]. Se, seguindo a leitura nietzscheana, essa é a posição defendida por Platão, então percebe-se o porquê de esse caso constituir o mais importante para o filósofo alemão e, ainda, porquê o mesmo chama sua própria filosofia de “platonismo invertido”. Sua postura é, com efeito, valorativamente oposta:

a vivência fundamental de mundo, transfigurada filosoficamente na sentença de Heráclito, é a experiência artística soberana do criador, em que se combinam indissociavelmente, como na imagem do oleiro, o criar e o destruir. A metáfora escolhida por Nietzsche evoca o célebre fragmento 52 de Heráclito: ‘Tempo (*Aiôn*) é criança brincando, jogando; de criança o reinado.’ Jogo, brincadeira, criança —radical e inocente imanência do devir— a justificação da existência em Heráclito é estética, mais precisamente, trágico-artística: o fazer da natureza é a alternância infinita de criação e destruição, sem qualquer espécie de finalidade suprema, totalizante e redentora, sem escatologia e juízo final. [ib., p. 28-29].

reformador ético-político, do fundador de seitas. Existem muitos verdadeiros *ónta*. As coisas empíricas são suas cópias. A alma é imortal, a união com o corpo é uma penitência, o filósofo tem que se libertar o mais possível do corpo. —Só depois da mais íntima recepção do elemento pitagórico, forma-se a grande concepção da doutrina das idéias: ao mesmo tempo, a fundação da Academia.” [NIETZSCHE *apud* GIACCOIA, 2005, p. 18].

²¹ “Eis o ponto a que se aferra Nietzsche: o elemento ético dominante na doutrina das idéias é inseparável da inspiração pitagórica presente na teoria da imortalidade da alma —ambas se nutrem na atmosfera espiritual do ideal ascético, impregnando a filosofia ocidental, desde então, com a obsessão pela assepsia e expiação, pela purificação redentora da mácula do corpo, da injustiça, do mal.” [GIACCOIA, 2005, p. 25]. —Nesse sentido, não pode deixar de ser pertinente considerar a importância desses antecedentes para Platão e para a análise de Nietzsche sobre Platão; se é verdade que Platão efetuou a anterior reavaliação de todos os valores, que cumpre à filosofia livre de Deus superar, o orfismo constitui talvez a primeira “revolta escrava” na moral ocidental, de imprescindível influência [v. Anexo B]—.

Tais diretrizes trarão como conseqüência a exaustiva perseguição ao ideal ascético, realizada exemplarmente na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral”, onde se evidenciam inúmeras conseqüências das análises de Nietzsche sobre Platão e o “plato-cristianismo” subsequente. No campo da filosofia moral, a doutrina da vontade de verdade idealista culmina no dogmatismo ascético²² que Nietzsche visa desmascarar e implodir. No campo epistemológico, a proposta de revalorização da revalorização platônica introduz novamente a importância da arte no pensamento aqui em foco: a gaia ciência se opõe ao dogmatismo, a criação se opõe à ascese de fundo idealista. Isso vem à tona de maneira candente nas poucas páginas da reavaliação daquele texto que para Nietzsche constituiu seu primeiro esforço no sentido de **sua Umwertung**²³:

toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica —o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação morais da existência. Aqui se denuncia, quiçá pela primeira vez, um pessimismo ‘além do bem e do mal’, [...] —uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos [*Erscheinungen*] (na acepção do *terminus technicus* idealista), mas entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte. [GT/NT Prefácio (1886) 5 (p. 18-19 tr. br.)].

Até então, todos os filósofos mostram-se, sob a óptica de Nietzsche, como crentes²⁴ condicionados por uma mesma necessidade, de fundo ressentido-ascético, que os leva a certos “objetos de fé” exacerbada, a qual lhes possibilitaria —dentro de seus (debilitados) limites— o lidar com a realidade.

Conclusão

Eis então o tipo filósofo caracterizado como crente no mundo dividido do ascetismo, crente na valoração que acompanha tal “ficção”, em três registros principais, a saber: 1) Epistemológico: crente na “verdade” que só se institui a partir de um falseamento (de cunho lingüístico) da realidade, ele tem que tomar tal “verdade” da linguagem a sério, porque sem isso não há espaço aberto para a “meta-física”; e ele, paradoxalmente, necessita da metafísica para se

²² “ ‘Não há nenhuma outra moral além de mim’; isso equivale à afirmação: em mim está contido o núcleo racional, portanto, verdadeiro, de toda moralidade, que compete à filosofia apreender conceitualmente e explicitar. Esse irresistível canto de sereia seduziu os pensadores ao desatino da justificação filosófica da moral. Essa é a insidiosa cumplicidade metafísica entre moralidade e verdade, que conduz a que uma **forma** de moral se institua como **a verdadeira moral**” [GIACOIA, 2005, p. 38].

²³ “[O] **Nascimento da tragédia** foi minha primeira revalorização de todos os valores” [GD/CI X 5 (p. 107 tr. br.)].

²⁴ “ ‘Dai-me uma única certeza, ó deuses!’, é a oração de Parmênides, ‘mesmo que no mar do incerto não passe de uma simples prancha, suficientemente larga para nela estar deitado! Guardai para vós apenas tudo o que está em devir, o que é abundante, colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, vivas: e dai-me apenas a única pobre certeza vazia!’ ” [PHG/FT 11 (NIETZSCHE, 1995, p. 70)].

agarrar à vida, para continuar no mundo. 2) Psicológico: ele fia-se na “alma”, na consciência unitária como fundamento, não reconhece que a mesma é decorrente da crença na enganosa linguagem. O filósofo insiste nesta ficção porque sem ela ele perderia suas, a si tão precisosas, moral e metafísica. 3) Histórico: desde o seu surgimento, o tipo filósofo mobiliza toda sua força de ficção e argumentação de acordo com o impulso de desvalorizar o mundo; o filósofo dá-se sob a sombra do sacerdote.

Mas tudo isso, considera Nietzsche, é também “uma auto-incompreensão ascética” [GM/GM III 10 (p. 105 tr. br.)]: ao adotar o modelo de *vita contemplativa* do sacerdote ascético o filósofo incorporou também o idealismo daquele; a auto-incompreensão consiste em não perceber a diferença entre, por um lado, um modo de vida que dá vazão a certos instintos “filosóficos”, para o qual o filósofo insurgente mimetiza o sacerdote com o intuito de se aproveitar da imagem de poder por este já estabelecida²⁵, e por outro, o “ódio à vida” da moral ascética. Esses dois aspectos (conseqüente e necessariamente) imiscuídos no modelar tipo religioso continuaram imiscuídos (de maneira enviesada) no nascente tipo filósofo, constituindo a tradição filosófica mesma, “passando a valer quase como **a atitude filosófica em si**” [id.], especialmente a partir do idealismo de Platão. Pode-se entender que Nietzsche considera que uma coisa não necessariamente precise acompanhar a outra. Embora se verifique historicamente que tenha sido essa a regra, a possibilidade de uma filosofia não metafísica, efetuada por um tipo filósofo que, não obstante separado do comum e do presente (práticas “ascéticas” adaptadas às suas necessidades), não incorra no idealismo (ascetismo conceitual), deve ser considerada e experimentada —mesmo sendo essa mudança um empreendimento difícil, uma ousadia e um desafio—. No § 24 da Terceira Dissertação Nietzsche retoma essa discussão, e leva a concluir que o que permite (e no limite talvez obrigue a) que se leve essa tentativa a cabo é a consciência da morte de Deus, que torna problemática a *Wissenschaft* como até então se concebera (dogmática, metafísica, idealista) [v.

²⁵ “Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e freqüentemente amedontrada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido **temor** a si.” [GM/GM III 10 (p. 104 tr. br.)]. Esse procedimento era (é) necessário não só para sentido externo, ou seja, para se impor diante dos outros tipos humanos, mas, anterior e principalmente, também em sentido interno, ou seja, para convencer-se a si mesmo: “[o]s mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos. Porque dentro de si encontravam todos os juízos e valores voltados **contra** eles, tinham que derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra ‘o filósofo dentro e si’. E isto, sendo homens de tempos terríveis, fizeram com meios terríveis: a crueldade consigo, a automortificação inventiva —eis o principal meio desse eremitas e inovadores do pensamento sedentos de poder, que tinham necessidade de primeiro violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos **crer** em sua inovação.” [GM/GM III 10 (p. 104-105 tr. br.)].

A propósito, cabe lembrar que o que torna um homem soberano é primordialmente uma constância superior à dos outros: o controle sobre si inspira respeito, temor e reverência, significando assim controle sobre os outros [cf. GM/GM II 2]. O filósofo incipiente acima descrito opera em si uma hierarquização dos instintos que propicia tal constância, ao eleger a preeminência dos instintos contemplativos em detrimento dos instintos contraditórios a eles.

cap. 5; cf. p. 10-19 acima]. A identidade entre vontade de verdade ascética e vontade de nada é complementada com e pela análise do sacerdote ascético propriamente dito [v. cap. 4].

Porém, se é razoável a asserção de que o filósofo não deve (mais) ser um asceta acabado e completo, também é verdade que ele sempre existiu, desde as origens e até hoje —salvo raríssimas exceções (Heráclito, e Nietzsche, ao menos segundo ele próprio)—, apenas e tão somente assim, sob essa forma. Nesse sentido cabe observar as considerações finais quanto ao ideal ascético tal como se representa para o filósofo:

o **sacerdote ascético** serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto **mudou** realmente? O colorido e perigoso animal alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, **liberdade de vontade**, para que de ora em diante o filósofo seja realmente —**possível?**... [GM/GM III 10 (p. 105 tr. br.)].

O ponto é: se desde sempre tudo o que se considerou “filósofo” foi sinônimo de asceta, porque mimetismo do sacerdote, com a morte de Deus e o conseqüente auto-implodimento do ascetismo também o tipo filósofo se verá forçado a uma espécie de auto-superação; e o que disto advir será algo tão inédito e distinto²⁶, que não mais fará sentido chamá-lo de “filósofo”. Nietzsche tem consciência dessa irrupção de um tipo inaudito, como se percebe quando fala dos “filósofos do futuro”; esses, não por acaso, são os titulares da gaia ciência, idéia que é provavelmente a melhor descrição de toda essa auto-supressão da “Filosofia” tradicional.

Em suma: Nietzsche afirma que de fato a Filosofia nasceu do ideal ascético, que isso fora em certo sentido necessário, mas que não o é mais. A partir dessas considerações anuncia sua esperança em uma nova espécie de filosofar, a dos filósofos do futuro [cf., por exemplo, JGB/ABM 203], uma que, com auxílio da arte e da gaia ciência, tenha superado o ascetismo e sua vontade de verdade de natureza moral²⁷, sua seriedade condicionada pela crueldade [cf. GM/GM II 3]. O filósofo do futuro é “artista” porque sua vontade de verdade é vontade

²⁶ “E 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, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador, tais como agora os conhecemos, pareceriam pobres velharias!” [FW/GC 113 (p. 141 tr. br. - tr. alt.)].

²⁷ “ [V]ontade de verdade’ **não** significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas —não há alternativa— ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: —**e com isso estamos no terreno da moral**. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘Por que você não que enganar?’, sobretudo quando parecesse —e parece!— que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação cegamento, autocegamento, e quando a forma grande da vida, por outro lado, sempre se mostrou realmente do lado dos mais inscrupulosos [homens de muitos expedientes]. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-se de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... ‘Vontade de verdade’ —poderia ser uma oculta vontade de morte. —Assim, a questão: ‘Por que ciência?’, leva de volta ao problema moral: **para quê moral**, quando vida, natureza e história são ‘imorais’? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ —não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, **nosso** mundo?...” [FW/GC 344 (p. 236 tr. br.)].

de poder, *i.e.*, vontade de interpretação (e com boa-consciência), não vontade de nada como a do filósofo que ainda esteja nas “andadeiras” do ideal ascético.

Por fim, quanto ao decisivo caso que exemplifica com excelência o tipo do filósofo: se Platão é reformador político, antes mesmo de filósofo do conhecimento, não é de espantar que esse traço esteja também presente no papel que Nietzsche reserva aos filósofos do futuro [cf., *e.g.*, *JGB/ABM* 203]; e também é condizente notar que se para Nietzsche a importância de Platão reside na *Umwertung aller Werte* que este opera, também a importância distintiva daquele reside, segundo o próprio, na premente tarefa de contribuir para uma outra nova e completa reavaliação de todos os valores [cf. *GM/GM* Prefácio, *EH/EH* Por que sou tão sábio 1 e Por que sou um destino 1-9], em direta oposição-superação àquela efetivada anteriormente pelo seu principal —e, exatamente nessa mesma medida, o mais prezado²⁸— adversário filosófico.

²⁸ “[A]tacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra —não faz diferença para mim.” [*EH/EH* Por que sou tão sábio 7 (p. 32 tr. br.)].

4. SACERDOTE (§§ 11-22)

A análise e crítica do sacerdote religioso-asceta ocupa a maior parte do texto da Terceira Dissertação, estendendo-se do § 11 ao § 22. Nessas seções, Nietzsche descreve o ideal ascético por excelência, segundo ele também o mais pernicioso: aquele perpetrado pelo sacerdote cristão.

A seriedade advinda da “camisa-de-força” moral é o ponto de convergência com o qual Nietzsche faz a transição da análise do filósofo para a análise do significado do ascetismo para o sacerdote.

4.1. Seriedade

Com o sacerdote a questão pelo significado do ascetismo (e pelo significado da importância desse ideal) se torna realmente “séria”; e

“[q]ue significa toda seriedade?” —esta pergunta, ainda mais fundamental, aparece já aqui em nossos lábios: uma pergunta para fisiólogos, claro, mas que momentaneamente evitamos. O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu **direito** à existência se sustenta ou cai com esse ideal [*GM/GM III 11* (p. 106 tr. br)].

Esse trecho remete diretamente a outro já citado¹, no qual Nietzsche deriva a psicologia da seriedade a partir da descrição genealógica do processo de hominização. Agora, a questão que se apresenta é: por que Nietzsche considera a questão da seriedade ainda mais fundamental que a pergunta que vinha até então guiando suas investigações, aquela pelo significado dos ideais ascéticos?

Pode-se responder a isso considerando, primeiramente, que a “seriedade” é um ponto de confluência de várias linhas de investigação crítica de sua genealogia da moral: é um exemplo da imoral origem dos cânones morais (origem “sanguinária”), é um exemplo da operação da má consciência, é uma característica típica do sacerdote bem como da psicologia (e “fisiologia”) do ascetismo. Não obstante, para além desses elementos, a fundamentalidade da pergunta sobre a seriedade diz respeito, mais uma vez, à idéia de uma gaia ciência: se a seriedade (de natureza moral) reflete o terror da pré-história, o ascetismo —enquanto configuração máxima da moral que se tornou dominante após as eras de formação do animal homem— reflete a não-liberdade, a

¹ “Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, **persiste** algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se

impotência do homem inferior (daquele que não é forte o bastante para a autonomia); ela reflete o “peso” da moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*²) que permanece na base da vontade de verdade absoluta, dogmática, contra a qual a “dança” da liberadora gaia ciência se contrapõe. O destaque dado à questão “seriedade” no início do § 11 indica que a partir desse ponto poderá se perceber, em crescente evidência, o contraste entre ascetismo e arte, explicitada no § 25 [v. cap. 6]. Quanto ao registro fisiológico, a seriedade aparece como marca distintiva da má constituição que baseia a comunidade, evidenciada por Nietzsche, entre ressentimento, moral de escravos, ascetismo e vontade de verdade, a desarmonia interna³ que pressupõe toda lentidão da natureza ressentida. Nesse sentido, seriedade significa uma “inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade” [GM/GM III 25 (p. 141-142 tr. br.)].

O que foi exposto acima está correto; mas, alguns outros elementos permitem levar ainda além a análise da questão da “seriedade”, permitindo que esta mostre melhor os contornos de sua alegada, porém não muito evidenciada, importância. Isso se dará, como indicado, em co-relação à idéia de gaia ciência.

Ainda no primeiro parágrafo em que se propõe tratar do significado do ideal ascético para o sacerdote que defende tal ideal, Nietzsche retoma sua genealógica distinção entre o **vir-a-ser** de um objeto de inquérito e o **significado** do mesmo. Primeiro dá a descrição do objeto —do ascetismo, no caso—:

[o] pensamento em torno do qual aqui se peleja é a **valoração** de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, **a menos** que se volte contra si mesma, que **negue a si mesma**: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta —que se **deve** refutar com a ação: pois ele **exige** que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência.” [GM/GM III 11 (p. 106 tr. br.)].

E imediatamente após a descrição do problema, relembra a pergunta que para si tem efetivo valor: “que significa isso?” [id.]. Ora, há um texto que felizmente permite não só a resposta a essa interrogação no que tange ao sacerdote, como ainda o faz traçando ligação entre esse “tipo” e sua característica “seriedade”, e que assim prepara ainda a resposta à interrogação geral, quanto ao

jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios.’ [GM/GM II 3 (p. 50-51 tr. br.)].

² “Ao trabalho pré-histórico de autoformação da humanidade, Nietzsche dá o nome de eticidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*); trata-se do processo de consolidação de hábitos, usos e praxes, por meio do qual a humanidade fixa e desenvolve, para si mesma, as formas regulares do *ethos*, dos fundamentos daqueles que doravante seriam os seus principais modos de existência.” [GIACOIA, 2001, p. 109].

³ Já no princípio desse momento de sua análise Nietzsche descreve o sacerdote ascético com termos como “desarmonia que se **quer** desarmônica” [GM/GM III 11 (p. 107 tr. br.)], “paradoxal no mais alto grau” [id.], “vontade encarnada de contradição e antinatureza” [GM/GM III 12 (p. 108 tr. br.)] e “lasciva desarmonia de ascetas” [id.].

significado do ascetismo para o homem. Com efeito, esses três pontos são intimamente interligados; isso pode ser verificado ao se estudar o aforismo que abre o primeiro livro de “A gaia ciência”.

4.1.1. Uma “horrrível contrapartida do riso”

O texto inicia com a já mencionada gaia ciência da existência humana [v. p. 17-s]. Após formular a tese de que “a espécie é tudo, o indivíduo nada” [FW/GC 1 (p. 52 tr. br.)], Nietzsche passa a considerar o exemplo do asceta. Este, mesmo que julgue o indivíduo (*Einer*) “sempre o indivíduo, algo primordial, derradeiro e imenso” [id. (p. 53 tr. br.)], ainda se encontra, inescapavelmente, a serviço da espécie; de que forma? “Também eles promovem a vida da espécie, **ao promover a fé na vida**” [id. (p. 52 tr. br.)]. A partir disto o texto (publicado cinco anos antes de “Para a genealogia da moral”!) se desenvolve sobre o plano da problemática e *sui generis* situação de existência humana: a de um animal (doente) para o qual não basta simplesmente existir, mas que demanda encontrar motivos para o seu existir⁴. E é exatamente isso que fazem os pregadores do ascetismo, enquanto “**mestres da finalidade da existência**” (título dado por Nietzsche ao aforismo):

“[v]ale a pena viver” —clama cada um deles— “há algo significativo nesta vida, ela tem algo por trás de si, embaixo de si, atenção!” [...] Para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade da existência; para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos. [id. (p. 52 e 53 tr. br.)].

Nietzsche alerta que essa valoração, esse pensamento, esse discurso, nada têm de transcendente, de revelação divina: são sempre constituídos pelo operar do instinto vital, que “traz então um esplêndido cortejo de motivos ao redor; e com toda a força quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo. A vida **deve** ser amada, **pois** —! O ser humano **deve** promover a si e ao próximo, **pois** —! E quaisquer que sejam e venham a ser futuramente esses **Deves e Pois!**” [id. (p. 52-53 tr. br.)]. Ora, quando tanto se encontra assim em jogo —quando se trata do sentido da vida, quando há necessidade de justificá-la, de arranjar-se motivos para a ela se agarrar, sob pena de perecer (o “nihilismo suicida” da Terceira Dissertação)—, não se admitirá jovialidade: “a coisa fica séria”; assim, o asceta “não quer absolutamente que riamos da existência, tampouco de nós —e tampouco dele” [id. (p. 53 tr. br.)]. A cada vez que um desses “heróis”

salvadores⁵ aparecia, “algo novo era alcançado, essa horrível contrapartida do riso, essa profunda comoção de muitos indivíduos ao pensar: ‘Sim, vale a pena viver! Sim, vale a pena que eu viva!’ —a vida, eu, você, todos nós mutuamente, voltamos a ser **interessantes** por algum tempo.” [id. (p. 53 tr. br.)]. Mas a análise nietzscheana não deixa margem para equívoco: o asceta soluciona um problema pelo qual ele mesmo é, em grande medida, o maior responsável; ele é o “herói” de um “drama” que ele mesmo cria: “a natureza humana foi mudada por esse aparecimento sempre renovado dos mestres da finalidade da existência —ela passou a ter uma necessidade mais, a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da ‘finalidade’.” [id. (p. 53 tr. br.); cf. § 326]. Esse ponto é novamente sublinhado na Terceira Dissertação: “[e]le traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, **envenena no mesmo ato a ferida**” [GM/GM III 15 (p. 116 tr. br.)]. Conquista-se, com estes elementos, um campo de visão alargado e de algum valor hermenêutico, pois que permite estabelecer importantes pontos de entendimento acerca das questões aqui em foco.

A “seriedade” (a do tipo ressentido [cf. p. 19-21 acima]) é imanente ao asceta porque ele é quem, em primeiro lugar, sente-se ameaçado, individualmente, pelo conjunto da existência; é dele o tipo psicológico que interpreta a existência como algo terrível, que precisa ser justificado, e que só pode ser justificado se expiado. Ele é sério, e quer que se leve esses (seus) problemas a sério: cada movimento seu é —tem que ser— muito bem pensado e repensado, porque ele não pode cometer erros, sua vida está em jogo; esta seriedade é lenta porque o asceta não tem energia em abundância⁶. Trata-se de uma valoração da existência que, malgrado suas pretensões universalistas (advindas, de modo necessário, do seu característico espírito de vingança do ressentimento⁷), tem função e valor relativos, ou seja, sempre limitados por esta dependência genética. Há, deve-se lembrar, o tipo nobre, para quem a existência não é problema nem maldição e sim dádiva e graça, à qual não cabe justificar ou corrigir mas sim amar e reafirmar (descrição da “arte trágica” e do “*amor fati*”). Desta perspectiva advém a possibilidade, ou antes, a necessária necessidade, de gaia ciência, de “um futuro também para o riso” [FW/GC 1 (p. 52 tr. br.)]; por isso é

⁴ “O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele **tem** de acreditar saber, de quando em quando, **por que** existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na **razão da vida!**” [FW/GC 1 (p. 53-54 tr. br.)].

⁵ Os “fundadores de morais e religiões”, os “mestres dos remorsos e das guerras religiosas” [cf. id. (p. 52 tr. br.)].

⁶ “[A] seriedade, essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade” [GM/GM III 25 (p. 141-142 tr. br.)].

⁷ “[A]qui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” [GM/GM III 11 (p. 107 tr. br.)].

tão importante proteger as exceções, os “acazos felizes do homem”, da contaminação ascética [cf. *GM/GM III 14*].

Deve-se ressaltar que o diferencial, neste particular, não está em que o nobre nietzscheano não necessite de “motivos” para seguir em frente; a diferença é que ele o faz conscientemente: ele os cria, mas sabe que no fundo só acredita em algo que ele mesmo criou, e tem disso mesmo boa consciência; ele ri “de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo **a partir da verdade inteira**” [*FW/GC 1* (p. 52 tr. br.)]. Ora, como nomear toda uma tal auto-configuração e auto-compreensão jovial de si, senão pela exata expressão gaia ciência? Por seu lado, o instinto de reativa, ressentida auto-preservação do asceta “quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo” [id. (p. 53 tr. br.)]. Daí Nietzsche resumir, em outro lugar:

“[q]uais são os que se demonstrarão os **mais fortes**? Os mais comedidos. Aqueles que não necessitam de artigos de fé extremados. Aqueles que não somente admitem mas amam uma boa parte de acaso, de insensatez, aqueles que podem pensar no homem com um significativo comedimento de seu valor, sem com isso tornarem-se pequenos e fracos: os mais ricos de saúde, os que estão à altura do maior dos *malheurs* e por isso não têm medo dos *malheurs* —seres humanos que **estão seguros de seu poder** e que representam, com consciente orgulho, a força **alcançada** do homem.” [*WM/VP 55*” (NIETZSCHE, 1999, p. 436); v. também *FW/GC 3*, 139 e 347].

Atente-se para o adjetivo “extremados”: trata-se, no limite, de uma diferença de grau; não se pode ser **humano** sem enganar-se de um modo ou outro, em maior ou menor medida.

Embora já se tenha em linhas gerais a análise que descreve o modo de incidência do ascetismo e suas razões, isso ainda não é o que realmente importa; tem-se que chegar ao ponto decisivo: que significa (ainda) isso⁸? Ora, posto que o ascetismo não é acaso ou exceção, mas a realidade geral, a regra dominante [cf. *GM/GM III 11*], fica mais claro o questionar de Nietzsche: “o que significam ideais ascéticos?” se vê depurado e incrementado, doravante, em: “o que significa a (imensa) importância que o homem dá aos ideais ascéticos?”. Com tudo isso, parece que realmente se pode dizer que, num certo sentido —o do percurso do próprio vir-a-ser do texto nietzscheano e de sua auto-*Auslegung*— é mais fundamental observar a questão da “seriedade” do que a do significado dos “**ideais** ascéticos”. Ela permite e pede que se vá além, inclusive porque demonstra que não há um tal significado “em si”: leva a concluir que mesmo o sacerdote ascético, cujo “**direito** à existência se sustenta ou cai com esse ideal” [*GM/GM III 11* (p. 106 tr. br)] incorre, também ele —assim como o artista, assim como o filósofo, ou assim como, já se suspeita, qualquer um— em equívoco quanto à sua própria relação para com o ascetismo.

⁸ Mais à frente no texto isso será declarado explicitamente: “[o] que devo expor à luz não é o que esse ideal **realizou**, mas tão-somente o que ele **significa**, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos.” [*GM/GM III 23* (p. 135 tr. br.)].

4.2. O tipo sacerdote

Verifica-se, neste caso específico, um duplo auto-engano: como visto, 1) o sacerdote não adota o ascetismo por “dever divino” (como se espera ser o caso, na melhor das hipóteses), mas por instinto e necessidade; e 2) ele agarra-se à vida justamente quando pensa estar negando-a e de alguma forma superando-a. Esta última proposição soa como algo “paradoxal no mais alto grau” [GM/GM III 11 (p. 107 tr. br.)]; e, com efeito, o é. O sacerdote ascético é um infeliz, ele é “a encarnação do desejo de ser outro” [GM/GM III 13 (p. 111 tr. br.)]; tão forte é esse desejo que “precisamente o **poder** do seu desejo é o grilhão que o prende aqui” [id.]. Na medida em que tal poder o mantém na existência, com sua “inteira vontade de poder” [cf. GM/GM III 15], o asceta passa a inventar e a defender, em causa própria, as suas “finalidades da existência”. Assim, a genealogia nietzschiana apresenta a gênese da metafísica religiosa-filosófica como consequência dos interesses do asceta [v. GM/GM III 12 e 17].

Trata-se de um tipo que sem dúvida é poderoso [cf. GM/GM III 15], mas com um poder distorcido, doentio; é um doente que quer garantir suas (necessariamente mórbidas) condições de sobrevivência, que luta para não abrir mão de sua existência de doente:

o **ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera**, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal —a vida luta nele e através dele com a morte, **contra** a morte, o ideal ascético é um artifício para a **preservação** da vida.” [GM/GM III 13 (p. 109 tr. br.)].

Então esse tipo também “promove a vida da espécie” [FW/GC 1 (p. 52 tr. br.)] ? Sim; pois “[d]eve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie **hostil à vida** —deve ser **interesse da vida mesma**, que um tipo tão contraditório não se extinga.” [GM/GM III 11 (p. 107 tr. br.)]. Isso se comprova no próximo passo da análise de Nietzsche, que mostra a ligação do sacerdote com seu “rebanho”. Como aquele tem toda sua vontade de poder canalizada para a vingança contra a vida, ele busca divulgar sua valoração e nisso arregimenta outros doentes, que são, porém, mais debilitados que ele; e esses “malogrados de toda sorte”, vítimas de uma *decadência* completa, suicida mesmo, são “salvos” pela pregação ascética:

[a] ele devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos sua tremenda missão histórica [*i.e.*, o “interesse da vida mesma”]. **A dominação sobre os que sofrem** é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade. [GM/GM III 15 (p. 115 tr. br.)].

Com isso já se poderia, inclusive, questionar qualquer leitura que afirme que o pensamento político-social de Nietzsche pregue uma extinção do tipo fraco. Isso não é procedente porque, como se vê,

o fraco também é importante para o funcionamento do todo, portanto também para o tipo forte. O que Nietzsche sublinha é que cada um tem um papel que lhe é próprio e que, agindo no interesse do futuro da humanidade, deve-se respeitar essas diferenças, essa distância [cf. *GM/GM* III 14].

A seguir cabe considerar a tese-denúncia segundo a qual o ascetismo, assim criado como remédio, como placebo, tornou-se veneno, e por isso não deve mais ser administrado: “[a]penas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, **não** a sua causa, **não** a doença propriamente —esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal.” [*GM/GM* III 17 (p. 119 tr. br.)]. Mas porque, exatamente, a medicação sacerdotal não é verdadeiramente efetiva? Para responder a isso é necessário retomar o fio condutor que parte do ressentimento, passa pela má consciência e termina, agora, no pecado. Nesse processo, se delineará, finalmente, o procedimento psicológico (com raízes no “fisiológico”) que define o âmago do ressentimento propriamente dito: o entorpecimento da dor através da descarga imediata de afetos, visando uma liberação momentânea da consciência doente, supersensível, daquele que não consegue esquecer e que por isso não consegue agir.

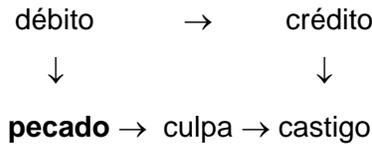
4.3. Ressentimento e Entorpecimento

O sacerdote “protege” os membros de seu rebanho em duas frentes. Primeiro, contra os “sãos”: os fortes, superiores, bem-logrados, nobres, “senhores”, “animais de rapina”; segundo, e mais importante, contra eles próprios:

ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o **ressentimento**, é continuamente acumulado. Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade [*GM/GM* III 15 (p. 116 tr. br.)].

Este ponto é o mais importante porque constitui a inédita e decisiva inovação do sacerdote na história do ressentimento, quer dizer, na história da constituição do homem enquanto animal doente: através de seu discurso, o sacerdote ascético “**muda a direção** do ressentimento” [*GM/GM* III 15 (p. 116 tr. br.)], direcionando-a para dentro do próprio sofredor. A dor endógena do sofredor é interpretada como **castigo**; logo: quanto mais o “pecador” sofrer, mais ele combate a dor originária, interpretada como **culpa**. A matéria-prima do sacerdote é a má consciência animal (crueldade voltada para trás) [cf. *GM/GM* III 20]. É um processo que desdobra-se em dois estágios, a saber: 1º) a crueldade voltada para dentro gera um sentimento de dor, que se chama má consciência, e que demanda vingança; a primeira forma de vingança é o ressentimento (mas ainda não é culpa); 2º) a segunda forma da má consciência, interpretada enquanto pecado, é dada pelo sacerdote ascético,

aproveitando-se da matriz relacional débito-crédito (descrita por Nietzsche na Segunda Dissertação):



Esse desdobramento corresponde a dois estágios da *schlechtes Gewissen*: “[a] definição do primeiro aspecto da má consciência era: **multiplicação da dor pela interiorização da força**. A definição do segundo aspecto é: **interiorização da dor por mudança de direção do ressentimento**.” [DELEUZE, 1962, p. 152 (tr. pr.⁹)]. A mudança de estágio operada pelo sacerdote se dá através do seguinte *modus operandi*:

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” —assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém —**somente você é culpada de si!**...”. Isso é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é —**mudada**. [GM/GM III 15 (p. 117 tr. br.)]¹⁰

Como já observado, a dor é parte constituinte do processo de hominização [v. p. 20; cf. GM/GM II]. Assim, o problema, na verdade, não está simplesmente no sofrer, mas no sofrer sem sentido [cf. GM/GM II 7 e GM/GM III 28]: “motivos aliviam” [GM/GM III 20], pois permitem “descarregar” de alguma forma —imaginária— o ressentimento, permitem, numa palavra, a vingança¹¹. A maneira encontrada (não a única¹², mas certamente a mais vultosa) para fugir da dor, da culpa, ainda que por apenas alguns instantes, é o entorpecimento da consciência; e esse entorpecimento se dá através da descarga violenta de afetos, de qualquer afeto, o mais forte possível¹³: esta, a fórmula conceitual do “**entorpecimento da dor através do afeto**” [GM/GM III 15

⁹ “La définition du premier aspect de la mauvaise conscience était : **multiplication de la douleur par intériorisation de la force**. La définition du deuxième aspect est : **intériorisation de la douleur par changement de direction du ressentiment**.”

¹⁰ Assim, “[l]e mot *faute* renvoie maintenant à la *faute* que j’ai commise, à ma propre *faute*, à ma *culpabilité*. Voilà comment la douleur est intériorisée; conséquence d’un péché, elle n’a plus d’autre sens qu’un sens intime. [...] Le ressentiment dissait <<c’est ta faute>>, la mauvaise conscience dit <<c’est ma faute>>” [DELEUZE, 1962, p. 151].

¹¹ “O elemento diferencial é dado, pois, pela noção de descarga externa. Para que fim se faz necessária uma descarga de afeto sob a forma do desejo e do impulso de vingança? Trata-se sempre, para Nietzsche, de uma necessidade de anestesiar uma experiência de sofrimento.” [GIACOIA, 2001, p. 82]. “Essa incapacidade ou impotência para afastar da consciência a dor vivida é que distingue a saúde da doença, a força da fraqueza. É dela que se origina o ressentimento, enquanto variante internalizada do sentimento e instinto de vingança.” [ib., p. 83].

¹² Além dessa maneira “culpada” do ascetismo driblar o sofrimento, Nietzsche menciona outras quatro, “formas e práticas” “inocentes”: 1) “através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital” [GM/GM III 17 (p. 121 tr. br.)]; 2) “outro *training*, de todo modo mais fácil: a **atividade maquinal**” i.e., “a bênção do trabalho” [GM/GM III 18 (p. 123 tr. br.)]; 3) “a prescrição de uma **pequena alegria**”, “prescrever ‘amor ao próximo’” [GM/GM III 18 (p. 124 tr. br.)]; 4) a própria “**formação do rebanho**”, que é meio de manter a vontade de poder “estimulada, mesmo num grau mínimo” [GM/GM III 18 (p. 125 tr. br.)].

¹³ “No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote ascético não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo,

(p. 116 tr. br.]). Trata-se, portanto, do desenfreado dos sentimentos como paroxismo da culpa. O procedimento será planejado de acordo com uma arguta “economia técnica”: “que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?...” [GM/GM III 20 (p. 128 tr. br.)].

O ponto que define porquê é ineficaz a medicação ascética consiste no seguinte: ela é uma “solução” aparente porque se passa sempre e somente no imaginário; mas a causa do sofrimento não é imaginária, ela é real porque corporal e corporal porque real —nesse sentido, fisiológica—:

“Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” —esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (—ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.). [GM/GM III 15 (p. 117 tr. br.)].

A má constituição física leva a tendências depressivas (fisiopsicologia), que predispõem o doente à pseudo-cura proposta pelo ascetismo (religião¹⁴); o sacerdote é portanto um “gênio” do ressentimento, um artista da ficção, um oportunista que se vale da decadência alheia¹⁵. A auto-imputação do “pecador” é um substitutivo (imaginário) da (re)ação. O doente de rebanho se põe à mercê da interpretação e da (suposta, falsa) “justificação” que acompanham o desenfreado do sentimento insuflado pelo sacerdote, ficando ainda mais doente e, portanto, dependente da “farmacologia” ascética [cf. GM/GM III 20]. Trata-se então de um procedimento que não só é ineficaz como efetivamente nocivo: além de escamotear o verdadeiro problema e, desse modo, obliterar a possibilidade de uma cura real¹⁶, ele agrava os sintomas e condena o doente a sê-lo cada vez mais e indefinidamente [cf. GM/GM III 20-21]; trata-se de um meio “culpado”, em oposição aos outros “inocentes” [v. n. 12 acima]: “[t]odo excesso de sentimento dessa natureza tem o seu **preço**, está claro —ele torna o doente mais doente—: e por isso esse tipo de remédio contra a dor é, segundo a medida moderna, ‘culpado.’” [GM/GM III 20 (p. 129 tr. br.)]. Ciclo vicioso do ressentimento: como o ressentido não se livra do trauma (dor, sofrimento), ele nunca pára de sofrer;

despertar o homem da sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a coberta de uma interpretação e ‘justificação’ religiosa.” [GM/GM III 20 (p. 128-129 tr. br.)].

¹⁴ “Pois falando em termos gerais: em todas as grandes religiões, a questão principal sempre foi combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia. Podemos de antemão ter como verossímil que de tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um **sentimento de obstrução fisiológica** deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas, o qual, no entanto, por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu ‘motivo’, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral (—e esta é minha fórmula mais geral para o que comumente é chamado de ‘religião’).” [GM/GM III 17 (p. 120 tr. br.)].

¹⁵ “*Encore fallait-il que le ressentiment devînt <<génie>>. Encore fallait-il un artiste en fiction, capable de profiter de l’occasion, et de diriger la projection, de mener l’accusation, d’opérer le renversement.*” [DELEUZE, 1962, p. 143-144].

¹⁶ “Já se vê que uma tal ‘medicação’, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira **cura** de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura.” [GM/GM III 16 (p. 118 tr. br.)]. Depreende-se que a intenção e perspectiva do instinto neste caso não são verdadeiramente de cura porque são, na verdade e antes de mais, da vingança ressentida.

portanto nunca se farta da narcose. É possível fugir do ciclo vicioso, desde que o doente ainda tenha um mínimo de capacidade de ação e resista àquilo que ele busca por instinto, a saber: causar dor em si para esquecer, ainda que temporariamente, a dor de si, a dor do existir.

Por que, afinal, o ressentido sofre consigo próprio, mesmo quando disso não tenha ciência¹⁷? E por que, nesse sentido psicológico, o ascetismo é uma vontade de nada?

O homem do ressentimento é por si próprio um ser doloroso: a esclerose ou o endurecimento de sua consciência, a rapidez com a qual toda excitação se fixa e se congela nele, o peso dos traços que lhe invadem são tais sofrimentos cruéis. E mais profundamente **a memória dos traços, em si, é odiosa para ela mesma**. Ela é venosa e depreciativa, porque ataca o objeto para compensar sua própria impotência de escapar-se aos traços da excitação correspondente. [...] O homem do ressentimento experimenta todo ser e todo objeto como uma ofensa na medida exatamente proporcional em que lhe sofre o efeito. A beleza, a bondade, lhes são necessariamente ultrajes tão consideráveis quanto uma dor ou uma infelicidade sofridas.” [DELEUZE, 1962, p. 132-133 (tr. pr.¹⁸)].

Porque mal-constituído (decadente), ele não consegue esquecer; porque incapaz de esquecer, ele sofre; porque sofre e não tem condições para lidar com isso (absorver ou digerir ou esquecer), ele não vive plenamente, mas antes odeia a existência mesma em sua plenitude e deseja apenas seu oposto, o “nada”¹⁹.

4.3.1. O Artista Como Sacerdote do Ascetismo (Wagner)

Era necessário reconstruir aqui o mecanismo do entorpecimento para poder voltar ao problema da arte. A descrição desse mecanismo permite elucidar ainda mais a crítica de Nietzsche a Wagner: os paralelos entre a descrição que Nietzsche fornece dos procedimentos

¹⁷ A propósito: Nietzsche diz que “tampouco alguém é são apenas por sentir-se são” [GM/GM III 16 (p. 118 tr. br.)]; não parece que haveria conflito entre essa observação e a caracterização do “nobre” na Primeira Dissertação (“os nobres se sentiam homens de categoria superior” [GM/GM I 5 (p. 22 tr. br.)], “[o]s bem-nascidos se **sentiam** mesmo como os felizes” [GM/GM I 10 (p. 30 tr. br.)]) ? Na verdade, essa observação do § 16 pode ser melhor lida, por exemplo, à luz da crítica à decadência wagneriana, conforme a seguinte anedota contada por Nietzsche: “Já me esquecia de dizer como [um] esclarecido wagneriano respondeu a minhas objeções fisiológicas: ‘Então você simplesmente não é saudável o bastante para a nossa música?’” [FW/GC 368 (p. 271 tr. br.)].

¹⁸ “*L’homme du ressentiment est par lui-même un être douloureux : la sclérose ou le durcissement de sa conscience, la rapidité avec laquelle toute excitation se fige et se glace en lui, le poids des traces qui l’envahissent sont autant de souffrances cruelles. Et plus profondément **la mémoire des traces est haineuse en elle-même par elle-même**. Elle est venimeuse et dépréciative, parce qu’elle s’en prend à l’objet pour compenser sa propre impuissance à se sustraire aux traces de l’excitation correspondante. [...] L’homme du ressentiment éprouve tout être et tout objet comme une offense dans la mesure exactement proportionnelle où il en subit l’effet. La beauté, la bonté lui sont nécessairement des outrages aussi considérables qu’une douleur ou un malheur éprouvés.*”

¹⁹ “[O] hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, **ausência de sofrimento**, em suma —para os sofredores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto **tem de** ser considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada **Deus**.)”

perpetrados pelo sacerdote ascético e a descrição que fornece da música de Wagner e seus respectivos efeitos são impossíveis de serem ignorados²⁰.

O entorpecimento é um elemento tão importante que Nietzsche chega a apresentar uma definição alternativa do ascetismo baseada nele:

“[[f]alando em termos gerais, o ideal ascético e seu culto moral-sublime, essa tão inventiva, inconsiderada, perigosa sistematização de todos os meios conducentes ao **excesso do sentimento** [des. acr.], sob a capa das mais santas intenções, o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem; e infelizmente **não só** em sua história...” [GM/GM III 21 (p. 132 tr. br.)].

Assim, sendo vetor constituinte da humanidade, o ascetismo estende sua influência, na visão de Nietzsche, também até as artes: “[o] sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder, e em conseqüência também corrompeu o **gosto in artibus et litteris** [nas artes e letras] —ainda o corrompe.” [GM/GM III 22 (p. 133 tr. br.)]. Parece mais que seguro subentender, nesse “ainda o corrompe”, o nome de Wagner.

Em parágrafos anteriores da tratativa acerca do sacerdote ascético, Nietzsche apresenta como uma característica daquele tipo o “representar”: “[a]o menos **representar** o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria —eis a ambição desses ‘ínfimos’, desses enfermos! E como esta ambição torna hábil!” [GM/GM III 14 (p. 112 tr. br.)]; “[a] vontade dos enfermos de representar uma forma **qualquer** de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos —onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!” [id. (p. 113 tr. br.)]; “Ihe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos **representá-lo**” [GM/GM III 15 (p. 115 tr. br.)]. Difícil não se lembrar, de imediato, da caracterização de Wagner como “ator” [v. item 2.5.3]: o “relatório” que Nietzsche psicólogo oferece acerca do caso inicia dizendo que Wagner é um simulador, que Wagner engana com sua “representação da grandeza” [cf. WA/CW 3]; e depois ainda chama a Wagner de “o Cagliostro da modernidade” [WA/CW 5], “um Cagliostro da música” [EH/EH “O caso Wagner” 1].

O procedimento do sacerdote ascético em promover o entorpecimento da consciência através do excesso de sentimentos, visando manejar o ressentimento endógeno e patológico do seu rebanho, hipnotizando-o no ciclo da crença no pecado²¹, é diretamente

²⁰ Teatro e música como narcótico para os “fracos” também é um ponto abordado já em 1882 [cf. FW/GC 86], e até 1888: “aquela necessidade de **entorpecimento** da sensação de vazio e de fome através de uma arte narcótica —por exemplo, através da arte de Wagner. [...] Na Alemanha, no ‘Reich’, para falar inequivocadamente, não são poucos os condenados a decidir-se prematuramente e logo **definhar**, sob um peso que já não podem se desvencilhar... Estes anseiam por Wagner como por um **opiató** —esquecem-se, evadem-se de si mesmos por um instante... Que digo? **Por cinco ou seis horas!**” [EH/EH “Humano, demasiado humano” 3 (p. 75 tr. br.)].

²¹ “Ele ouviu, ele compreendeu, o infeliz: agora está como a galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em ‘pecador’...” [GM/GM III 20 (p. 130 tr. br.)].

comparado ao da música, ou melhor, a um certo tipo de música: “[o] o grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de **música pungente e arrebatada** [des. acr.], consistiu —todos sabem— em aproveitar-se do sentimento de culpa.” [GM/GM III 20 (p. 129 tr. br.)]. Exatamente assim é a música de Wagner, e aqueles efeitos são os mesmos efeitos que tal “ator” eficazmente suscita, segundo Nietzsche:

Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para excitar nervos cansados —com isso tornou a música doente. Não é pouco seu talento na arte de aguilhoar os totalmente exaustos, de chamar à vida os semimortos. Ele é o mestre do passe hipnótico, mesmo os mais fortes ele derruba como touros. [WA/CW 5 (p. 19 tr. br.)]. Em Wagner se encontra no início a alucinação: não de sons mas de gestos. Ele busca então a semiótica de sons para os gestos. [WA/CW 7 (p. 23 tr. br.)]. [O] prelúdio de *Lohengrin* deu o primeiro exemplo, um tanto insidioso, um tanto evidente, de como hipnotizar também com a música (não me agrada a música cuja ambição não vai além de persuadir os nervos). [id. (p. 24 tr. br.)]. A arte de Wagner pressiona como cem atmosferas: dobrem-se não há outra coisa a fazer... O ator Wagner é um tirano, seu *pathos* derruba qualquer gosto, qualquer resistência. —Quem possui tal força persuasiva nos gestos, quem, senão ele, vê os gestos tão seguramente e antes de tudo? A maneira como o *pathos* wagneriano retém seu fôlego, o não-querer-livrar-se de um sentimento extremo, a aterradora **demora** em estados em que só o instante já sufoca! [WA/CW 8 (p. 25 tr. br.)]. [U]ma cena que **transtorna** —esta ele pensa em profundidade, dela é que tira os personagens. Todo o resto vem disso, conforme uma economia técnica que não tem motivos para ser sutil. [WA/CW 9 (p. 27 tr. br.)]. Gosto não é mais necessário; nem mesmo voz. Canta-se Wagner apenas com voz arruinada: o efeito disso é “dramático”. Mesmo o talento é excluído. O **expressivo** a todo custo, tal como exige o ideal wagneriano, o ideal da *décadence*, combina mal com o talento. Pede apenas **virtude** —isto é, treino, automatismo, “abnegação”. [WA/CW 11 (p. 32 tr. br.)]. A adesão a Wagner custa caro. O que faz ela do nosso espírito? **Wagner liberta o espírito?** É próprio dele toda ambigüidade, todo duplo sentido, tudo o que persuade os incertos, sem torná-los conscientes **do que** são persuadidos. Desse modo, Wagner é um sedutor em grande estilo. Nada existe de cansado, de caduco, de vitalmente perigoso e de caluniador do mundo, entre as coisas do espírito, que a sua arte não tenha secretamente tomado em proteção —é o mais negro obscurantismo, o que ele esconde nos mantos de luz do ideal. Ele incensa todo instinto niilista (—budista), e o transveste em música, ele incensa todo cristianismo, toda forma de expressão religiosa da *décadence*. Abram seus olhos: tudo o que jamais cresceu no solo da vida **empobrecida**, toda a falsificação que é a transcendência e o Além tem na arte de Wagner o seu mais sublime advogado —**não** por fórmulas: Wagner é muito sagaz para se exprimir em fórmulas—, mas por uma persuasão da sensualidade, que por sua vez torna o espírito cansado e gasto. A música como Circe... [WA/CW Pós-Escrito (p. 36 tr. br.)]. Bebam, meus amigos, bebam os filtros dessa arte! Em nenhuma outra parte acharão modo mais agradável de enervar seu espírito, de esquecer sua virilidade sob um arbusto de rosas... [id. (p. 37 tr. br.)]. O mais inquietante, porém, é a corrupção dos nervos. Percorra-se uma cidade à noite: em toda parte se ouve instrumentos violentados com solene furor —gritos selvagens mesclam-se a eles. Que sucede? —Os jovens adoram a Wagner... Bayreuth lembra um asilo hidroterápico. [id.]. [O] afeto a todo custo; o refinamento como expressão da vida **empobrecida**; cada vez mais, nervos no lugar da carne. [WA/CW Segundo Pós-Escrito (p. 40 tr. br.)].

Como acabado decadente e ressentido que é, Wagner também comunga com o ascetismo filosófico (“idealismo”), bem como com a característica exigência de “seriedade” deste:

Wagner precisava de literatura para convencer todo o mundo a levar seriamente, levar profundamente a sua música, “porque **significava** coisas infinitas”; durante a vida ele foi o comentador da “idéia”. [WA/CW 10 (p. 30 tr. br.)]. Deixemos de fora a moral: Hegel é um

gosto... E um gosto não só alemão, mas europeu! —Um gosto que Wagner compreendeu —a cuja altura ele se sentiu! o qual ele eternizou!— Ele apenas o aplicou à música —inventou para si um estilo de “significado infinito”— tornou-se o **herdeiro de Hegel**... A música como “idéia” [id.; v. item 2.1, cf. *GM/GM* III 3-5].

Repete-se aí a referência à questão do “gosto”, com a qual se pode então fechar esta subseção. Viu-se há pouco que o ascetismo “corrompeu o **gosto** *in artibus et litteris*” [*GM/GM* III 22]. Pois bem; Wagner, como representante máximo da “teatrocracia” [v. item 2.5.3], como ponto de viragem que significa a “**ascensão do ator na música**” [*WA/CW* 11] demonstra “precisamente isto”²²: a saber, que o gosto artístico foi tornado doente pelo ascetismo, como aliás toda a decadente sociedade ocidental a ele correlata; e sendo a decadência e o niilismo generalizados (“um gosto não só alemão, mas europeu!”), a música se vê, para Nietzsche, praticamente condenada:

[n]ão se exclui a possibilidade de que **vestígios** de gerações mais fortes, homens tipicamente extemporâneos, ainda vivam em algum lugar da Europa: então poderíamos esperar também na música uma **tardia** beleza e perfeição. No melhor dos casos, o que ainda haveremos de experimentar são exceções. Mas da **regra** de que a corrupção predomina, de que a corrupção é fatal, nenhum deus há de salvar a música.— [*WA/CW* (p. 41 tr. br.)].

Conclusão

A crítica mais geral que Nietzsche empreende ao ascetismo é a de que este quer universalizar aquilo que só diria respeito à sua natureza decadente: “[o] ascetismo é o correto modo de pensar para aqueles que têm de erradicar seus impulsos sensuais, porque estes são furiosos predadores. Mas somente para eles!” [*M/A* 331 (p. 197 tr. br.); cf. *M/A* 294 e 304, *GD/CI* V 2]. Para emendar seus instintos descontrolados, tais formas de vida criaram a ascese²³. O problema, diz Nietzsche, é que o ascetismo quer enfraquecer (e de fato enfraquece) os que não dele precisam, os “saudáveis”, os (poucos) homens suficientemente fortes para aceitar a vida como ela é, sem-sentido e dor inclusos²⁴ —numa palavra, os “trágicos”—. Novamente se vê que é a posição perante a

²² “O teatro é uma forma de demolatria em matéria de gosto, o teatro é uma rebelião das massas, um plebiscito **contra** o bom gosto... **É precisamente isto o que demonstra o caso Wagner**: ele ganhou a multidão —ele estragou o gosto, ele estragou até para a ópera o nosso gosto!—” [*WA/CW* Pós-Escrito (p. 36 tr. br.)].

²³ Que pode ser resumida nos seguintes procedimentos: “Não encontro mais que seis métodos essencialmente diferentes de combater a violência de um impulso [...]: evitar as ocasiões [de satisfazer o impulso], implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das conseqüências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias; e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral” [*M/A* 109 (p. 79-ss tr. br.)].

²⁴ “Quais são os que se demonstrarão os **mais fortes**? Os mais comedidos. Aqueles que não necessitam de artigos de fé extremados. Aqueles que não somente admitem mas amam uma boa parte de acaso, de insensatez, aqueles que podem pensar no homem com um significativo comedimento de seu valor, sem com isso tornarem-se pequenos e fracos: os mais ricos de saúde, os que estão à altura do maior dos *malheurs* e por isso não têm medo dos *malheurs* —seres humanos

realidade que vale: “[o] veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte; —e ele nem o chama de veneno.” [FW/GC 19 (p. 69 tr. br.)]²⁵. Nietzsche critica o ascetismo por essa contaminação dos “fortes”²⁶; com o domínio do ideal ascético sobre o homem, tudo está errado, mal organizado, o que leva a um prejuízo inaceitável:

[s]e é normal a condição doentia do homem —e não há como contestar essa normalidade—, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os **acazos felizes** do homem, tanto mais deveriam ser os bens logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes. Isto é feito?... Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos. Isto é sabido?... [GM/GM III 14 (p. 111 tr. br.)]²⁷

O poder ascético quer (e consegue) enganar, e por meio de seu engodo exerce seu domínio²⁸. A religião ascética tipifica-se no sacerdote-filósofo, que não hesita em mentir para manter-se agarrado à vida, e levar seu “rebanho” a adotar suas “mentiras”. Mesmo o tipo artista é, infelizmente, contaminado e corrompido, tornando-se mais um funcionário a serviço do ascetismo (assim como o tipo filósofo, pelo menos tal como se apresentou até hoje).

Mais pontualmente, porém, o ascetismo é criticado por seus efeitos nefastos que levam o homem a um estado de indigência e estagnação, a um auto-apequenamento²⁹ do homem: o qual, castrado em seus instintos e malgrado em sua faculdade ativa do esquecimento, se vê condenado —tanto enquanto indivíduo como (principalmente) enquanto espécie—, à decadência contínua e generalizada.

Apenas mais uma indicação (posto que uma abordagem mais detida se estenderia necessariamente para além do que convém a esta pesquisa): caberia lembrar, neste momento, a

que **estão seguros de seu poder** e que representam, com consciente orgulho, a força **alcançada** do homem.” [WM/VP 55] (NIETZSCHE, 1999, p. 436); v. também: FW/GC 3 e 139].

²⁵ Ou ainda, no registro da “fisiologia”: “[u]m homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra —e muitas vezes, na verdade, apenas uma conseqüência da outra.” [GM/GM III 16 (p. 119 tr. br.)].

²⁶ **“Contra os caluniadores da natureza.** —São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso —**elas** nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; **elas** são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza! Há pessoas bastantes que **podem** se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária ‘má essência’ da natureza! Vem **daí** que se ache tão pouca nobreza entre os homens; pois a marca desta sempre será não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos —nós, pássaros nascidos livres! Aonde quer que cheguemos, tudo será livre e ensolarado à nossa volta.” [FW/GC 294 (p. 199 tr. br.)].

²⁷ Para outros trechos em que Nietzsche ataca o ascetismo por ser um “remédio” que só torna o homem mais doente, v.: M/A 39, 76; MA/HH 137, 141; FW/GC 130, 305; JGB/ABM 168.

²⁸ “O que dá ao santo valor histórico-universal não é aquilo que ele é, mas o que **significa** aos olhos dos não-santos. Porque nos enganamos a seu respeito, porque interpretamos erradamente seus estados de alma e o separamos o máximo possível de nós, como algo inteiramente incomparável, de natureza estranha e sobre humana: por isso é que ele alcançou a força extraordinária com que pôde dominar a imaginação de povos e épocas inteiras.” [MA/HH 143 (p. 112 tr. br.); cf. § 139].

²⁹ Sobre o conceito de “*Selbstverkleinerung des Menschen*”, v. BRUSOTTI, 1999.

leitura empreendida por Walter Kaufmann acerca da crítica nietzschiana ao ascetismo, com a qual se obtém uma profícua distinção entre o que o ascetismo é e o que Nietzsche propõe³⁰, distinção que o comentador desenvolve a partir de uma noção de “sublimação” entendida como sinônimo de “*Aufhebung*”³¹. A diferença aparece, principalmente, quando se compreende que não há mérito algum por parte daquele que não age por falta de força, porque apresenta seus instintos positivos (ativos, criativos) debilitados³². O tipo superior de homem que Nietzsche contempla é aquele que age com a força inteira do instinto³³ e de acordo com uma concepção nobre, **naturalizada** (i.e., não-

³⁰ Em resumo: “[o]ur impulses are in a state of chaos. [...] No man can live without bringing some order into this chaos. This may be done by thoroughly weakening the whole organism or by repudiating and repressing many of the impulses: but the result in that case is not a ‘harmony’, and the physis is castrated, not improved’. Yet there is another way —namely, to ‘organize the chaos’: sublimation allows for the achievement of an organic harmony and leads to that culture which is truly “*transfigured physis*’.” [KAUFMANN, 1956, p. 196 e 197].

³¹ “The Latin word in question, *sublimare*, however, means—in German—*aufheben*, and Nietzsche’s sublimation actually involves, no less than does Hegel’s *aufheben*, a simultaneous preserving, canceling, and lifting up.” [KAUFMANN, 1956, p. 205].

³² No esteio da “ficção ressentida” do livre arbítrio [v. p. 33-34].

³³ “The man who can develop his faculty of reason only by extirpating his sensuality has a weak spirit; a strong spirit need not make war on the impulses: it masters them fully and is—to Nietzsche’s mind—the acme of human power. [...] In other worlds, the truly rational man need not go to war against his impulses. If his reason is strong enough, he will naturally control his passions. He is, without being ostentatious, an ascetic—insofar as he does not yield to his impulses—but instead of extirpating them he masters and employs them.” [KAUFMANN, 1956, p. 201-202 e 203]. “The Good Life is the powerful life, the life of those who are in full control of their impulses and need not weaken them, and **the good man is for Nietzsche the passionate man who is the master of his passions.**” [ib., p. 244].

metafísica, não-idealista, não-ascética, não-niilista), de “espírito” (*Geist*³⁴), sendo capaz, inclusive, de criar e respeitar sua auto-legislação³⁵. Este é aquele tipo de ser humano que não foge à dor³⁶, mas antes a procura porque a sabe elemento integrante de toda criação —e portanto, e nessa mesma medida, da essência da própria vida³⁷—; este é, dito de outra forma, o artista trágico da existência.

³⁴ “Foresight and patience, and above all ‘great self-mastery’ (which, under unfavorable circumstances, also makes possible dissimulation)—that is, according to Nietzsche, of the very essence of Geist.” [KAUFMANN, 1956, p. 199].

³⁵ “Nietzsche assumed that only the weak need to rely on the rules of others. Man, being unique by nature, should be able to generate his own standards, if only he were powerful enough. This point is best understood in terms of the contention that the will to power is essentially a creative force. **The powerful man is the creative man; but the creator is not likely to abide by previously established laws.** A genuinely creative act contains its own norms, and **every creation is a creation of new norms.** The great artist does not stick to any established code; yet his work is not lawless but has structure and form.” [KAUFMANN, 1956, p. 217].

³⁶ “Nietzsche stressed the painful aspect of self-overcoming. His valuation of suffering and cruelty was not the consequence of any gory irrationalism, but a corollary of his high esteem of rationality.” [KAUFMANN, 1956, p. 211-212].

³⁷ “Nietzsche’s philosophy is indeed a sustained celebration of creativity —and all genuine creation is, as we have tried to show, a creation of new values and norms.” [KAUFMANN, 1956, p. 353].

5. CIÊNCIA (§§ 23-25)

Se assim é, portanto, o ideal ascético, qual o seu contra-ideal? Se ele é o ideal sacerdotal, não seria o seu oposto encontrado no ideal do cientista? Este é o próximo movimento da análise que Nietzsche empreende na Terceira Dissertação, o qual traz várias constatações decisivas para a genealogia da moral. Felizmente, a tratativa deste movimento encontra-se aqui relativamente facilitada, graças ao fato de já terem sido apresentados, ao longo do presente trabalho, os elementos envolvidos, agora mobilizados numa configuração que se encaminha para a aguardada (desde quando anunciada, no § 1) tese conclusiva acerca do ascetismo.

Para Nietzsche, tampouco a Ciência escapa de ser mais uma manifestação ascética. Talvez seu ascetismo seja mais sutil, não reconhecido à primeira vista —na verdade, sabe-se que ela é comum e erroneamente tomada como oposta à religião e neste sentido oposta ao ascetismo—. No entanto, o cientista, derivado do tipo filósofo (portanto, parente ele também do sacerdote), ainda crê na “verdade” de natureza ascética:

[n]ão me venham com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético, quando pergunto: “onde está a vontade oposta, na qual se expressa o seu **ideal oposto**?” Para isso a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo **serviço** ela **possa acreditar** em si mesma —ela mesma jamais cria valores. Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela antes representa, no essencial, a força propulsora na configuração interna deste. [GM/GM III 25 (p. 140-141 tr. br.)].

A chave para se entender esta (talvez chocante) afirmação de Nietzsche encontra-se, deve-se lembrar, na análise da morte de Deus; trata-se mesmo de um entendimento que pressupõe todo o percurso que vai da analítica do ressentimento ao prognóstico da auto-supressão da vontade de verdade.

O tipo ressentido é levado, por exigência de seus próprios instintos, a criar o (pseudo-)mundo metafísico, a “justificação” ascética da vida, para manter-se na vida. Esta funcional ficção faz-se desembocar, em Filosofia, sob a forma do imperativo ético que identifica o Ser com o Bem e do preconceito gnoseológico que equivale o Real à Verdade concebida como eterna e imutável [cf. cap. 3]. Assim surge a vontade de verdade de cunho ascético, partilhada pelo sacerdote, pelo filósofo e pelo cientista —pois quando se busca, apenas e a todo custo, uma tal “Verdade” (inequívoca, imutável, universal), ainda se está diante do mesmo “altar”, por assim dizer, aquele no qual “a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema” [GM/GM III 24 (p. 140 tr. br.)]; com isto, não se está no terreno do conhecimento, mas ainda no da moral [v. FW/GC 344].

Só que —continua o percurso nietzscheano—, essa vontade de verdade é tão insaciável que traz em si mesma o germe de seu auto-implicação: ela leva, por sua exigência de probidade intelectual, à dúvida quanto ao seu próprio fundamento, qual seja, a própria idéia (invenção) de Deus. Aqui abre-se a decisiva bifurcação que leva, de um lado, aos ingênuos “ateus do mercado” do § 125 de “A gaia ciência” [v. item 1.3.1], e, do outro, aos verdadeiros “espíritos livres” preconizados por Nietzsche, aos quais cabe, por direito, a gaia ciência [v. item 1.3.2; cf. *FW/GC* 377]. A necessidade-capacidade relativa à gaia ciência é o elemento diferencial porque a necessidade de crença é diretamente proporcional à capacidade de força: “[o] quanto de **fé** alguém necessita para crescer, o quanto de ‘firme’, que não quer ver sacudido, pois nele se **segura** —eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza).” [*FW/GC* 347 (p. 240 tr. br.); cf. *KSA* XII, S. 354: 9(41), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 19)¹]. Todos os “homens do conhecimento” modernos, que não se apercebem da inteira significância da morte de Deus —“involuntariamente” perpetrada pela vontade de verdade ascética, da qual eles mesmos são representantes— não são, nem tem condições de ser, espíritos livres, por uma razão muito simples: “**eles crêem ainda na verdade**” [*GM/GM* III 24 (p. 138 tr. br.); cf. *FW/GC* 347²]. Crer na “verdade” significa, aqui, ainda não perceber que não há outro mundo senão o do devir, e que tampouco há qualquer instância transcendente a determinar o homem, e que, nesse sentido, “nada é verdadeiro, tudo é permitido” [cf. *GM/GM* III 24]; a gaia ciência proporciona (ou melhor, **equivale a**) uma tal “liberdade e emancipação” [id.].

Já se pode, a esta altura, chegar a uma decisiva ilação: se a genealogia da vontade aponta para uma emergência de cunho ascético, no espírito de uma criação que visa “justificar” a existência humana —o que só pode ser feito por algo o mais absoluto, universal, firme e, portanto, confiável e digno de fé, possível—, então a ciência —que crê ter dispensado Deus e que quer ficar “apenas” com a verdade—, “contradiz e combate”, a bem dizer, “não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior, revestimento, jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressecamento, dogmatização —ela liberta nele a vida, ao negar o que nele é exotérico.” [*GM/GM* III 25 (p. 141 tr. br.)]. Em outras palavras: ao querer separar o Deus religioso da vontade (religiosa, ascética) de verdade, a ciência moderna apenas depurou o ideal ascético, concentrou-o, reforçou-o, reformou-o (como Lutero ao cristianismo); a “superestimação da verdade (mais exatamente: [a] crença na **inestimabilidade, incriticabilidade da verdade**)” [id.] é o que realmente interessa, é o que constitui, com efeito, o núcleo duro irreduzível de todos ideais ascéticos, pois é o que garante a

¹ “[A] **medida de força** é: quanto nós podemos admitir a aparência, a necessidade da mentira, sem perecer.”

“confiança na vida” para aqueles tipos fracos que tem necessidade de tal expediente da artificialidade ressentida. Eis, assim, o porquê de Nietzsche dizer que ciência e ideal ascético não se encontram, de modo algum, um contra o outro, mas sim no “mesmo terreno”: ambos são “**necessariamente** aliados —de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos e os ouvidos abertos para esse fato!” [GM/GM III 25 (p. 141 tr. br.)].

Aqui, não por acaso, Nietzsche reintroduz a arte [v. cap. 6]. Com o que se concluiu acima, entende-se porque ele diz que deve-se colocar o problema da verdade “sobre o terreno da arte —pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” [GT/NT Prefácio (1886) 2 (p. 15 tr. br.)]. Dito com outras palavras:

[a] ciência não está isenta de juízos de valor; mais ainda: é a moral que dá valor à ciência. Uma genealogia da verdade, tal como Nietzsche a elabora nesse momento, só pode ser feita no âmbito de uma genealogia da moral, posição que não implica uma teoria do conhecimento nem mesmo uma moral. A perspectiva que estabelece uma relação intrínseca entre ciência e moral é propriamente uma genealogia da vontade de potência: uma análise histórico-filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista crítico para avaliar o conhecimento, é ela mesma avaliada de um ponto de vista “extramoral”, capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico. [MACHADO, 1985, p. 9].

Há, é claro, a necessidade mais geral de que, para se ter visão sobre qualquer objeto, faz-se necessário um certo distanciamento, um estranhamento [v., e.g., FW/GC 355 e 380]; mas no caso específico, só a arte pode ser uma chave e uma contrapartida adequadas, conforme se verá.

Para aqueles que, segundo considera Nietzsche, tenham lucidez e honestidade suficientes, torna-se evidente que “[a] partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo **problema**: o problema do **valor** da verdade.” [GM/GM III 24 (p. 140 tr. br.)]. A morte de Deus é, portanto, o grande evento da história do espírito no ocidente. Até então não se **podia** (*dürfte*) duvidar do valor da verdade; a morte de Deus é a condição de possibilidade para essa auto-viragem da verdade: o verbo alemão que Nietzsche emprega, *dürfen*, significa “poder” não só no sentido de ter-capacidade-para (*können*), mas, precisamente, de estar-autorizado-a. Mas isso acarretaria um problema, ou ao menos um relativo mal-estar, ao qual Nietzsche também está atento:

a nossa fé na ciência repousa ainda numa **crença metafísica** —que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se precisamente isto se revela divino, com

² “[P]ode-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.” [p. 241 tr. br.]

a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira —se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? [FW/GC 344 (p. 236 tr. br.)].

A pergunta é: se o velho paradigma ascético da “verdade” sucumbe, deve-se então abandonar toda e qualquer verdade? A resposta só pode ser negativa; primeiro, porque isso não seria possível, haja visto que para Nietzsche a verdade é aquela espécie de erro sem a qual a humanidade se extinguiria; e, segundo, porque isso não é necessário, pois a catástrofe de **uma visão de mundo** não deve ser tomada como a catástrofe **do mundo**³ [v. item 7.4]: há a possibilidade de outras organizações, melhores, mais nobres, possibilidade esta, aliás, aberta a partir daquela primeira catástrofe (vista pelo prisma positivo, como libertadora⁴). A resposta mais uma vez está na idéia de uma gaia ciência, proponente de um novo paradigma para essa funcional convenção à qual se chama “verdade” [v.: ABEL, 2002 e SCHACHT, 2000]. “A própria ciência **requer** doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista uma tal justificação)” [GM/GM III 24 (p. 140 tr. br.)]: isso significa, bem entendido, que apenas uma **gaia** ciência será, doravante, justificável, aceitável, desejável.

O cientista incorre no ideal ascético, embora ache que, com seu “positivismo” e sua “observação desinteressada”, dele se distancie ou mesmo o contrarie e supere. Ora, esse seu tão aventado “desinteresse” já é um sintoma de ascetismo “em alto grau”⁵: “a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da **essência** do interpretar) —**grosso modo**, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação).” [GM/GM III 24 (p. 134 tr. br.)]. Não há conhecimento, nem verdade, “em si”; trata-se de um ideal que o cientista, como os outros ascetas, propaga em interesse próprio, apenas pelos efeitos que lhe traz. O tipo filósofo utiliza-se do ascetismo por comodidade [v. cap. 3]; o sacerdote, por

³ “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? —Ponto de partida: é um **erro** remeter a “estados de indigência social” ou “degeneração filosófica” ou até mesmo à corrupção, como **causa** do niilismo. Estamos no mais decente, no mais compassivo dos tempos. Indigência, indigência psíquica, física, intelectual, não é em si capaz, de modo nenhum, de produzir niilismo (isto é, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade). Essas indigências permitem ainda interpretações bem diferentes. Mas: em uma **interpretação bem determinada**, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo.” [“WM/VP 1” (NIETZSCHE, 1999, p. 429)].

⁴ “[N]ós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa —enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o **nosso** mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’. [FW/GC 343 (p. 234 tr. br.)].

⁵ Cf. o exemplo particular e altamente ilustrativo da moderna historiografia: “[s]ua pretensão mais nobre está em ser **espelho**; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto —ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’... Tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é **niilista** em grau ainda mais elevado!” [GM/GM III 26 (p. 144 tr. br.)]. —A propósito, que sirva de comprovação a fala de uma professora de História, ouvida recentemente em palestra aberta, aqui mesmo no IFCH: “...esses testemunhos devem ser tomados com cautela, pois os historiadores daquela época certamente não são isentos... Mesmo hoje em dia, com toda nossa técnica, é difícil sermos isentos em História...”—

sobrevivência [v. cap. 4]; o cientista, por sua vez, procura a verdade não por ela mesma, não pelo conhecimento, mas pela **segurança** que a crença nela lhe proporciona —mesmo que se sobre isso ele se engane a si mesmo⁶—. Mas os sentidos negam, a todo o tempo, esse ideal transcendente; o tipo pensador (filosófico-científico) opera, com sua pretensa auto-crítica da “faculdade do conhecimento”, uma mudança de foco que afinal só serve para acomodar as evidências às suas necessidades imperativas, dando continuidade ao mesmo ideal paradigmático: “[p]osto que nada do que o homem ‘conhece’ satisfaz seus desejos, antes os contradiz e amedronta, que divina escapatória, poder buscar a culpa disso não no ‘desejar’, mas no ‘conhecer’!... ‘Não existe conhecer: **logo** —existe um Deus’: que nova *elegantia syllogism!* Que **triunfo** do ideal ascético!—” [GM/GM III 25 (p. 143-144 tr. br.)].

Cabe observar, a título de complementação, que o cientista apresenta ainda as mesmas características secundárias presentes nos outros ascetas. O meio “culpado” de combater a depressão também se faz notar na ciência: a maioria dos cientistas usa o seu trabalho justamente como “meio de auto-anestesia” [GM/GM III 23]. Da mesma forma, o auto-apequenamento do homem é por ela promovido: assim como a diminuição da razão operada pela filosofia “crítica” (que Nietzsche chama de “ciência **inatural**” [cf. GM/GM III 25], também a ciência (“natural”), desde Copérnico⁷, leva o homem a “rolar”, “cada vez mais veloz, para longe do centro —para onde? rumo ao nada? Ao **lancinante** sentimento do seu nada’?... Muito bem! Não seria este o caminho reto —para o **velho** ideal?...” [id. (p. 143 tr. br.)]. Isto porque, de acordo com a analítica da proveniência do pensamento metafísico (já abordada antes [v. p. 88]), os ascetas —sejam da religião, da filosofia ou da ciência— praticam o “autodesprezo” e o “auto-escárnio da razão”, a saber: buscam “o **erro** precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade”, *i.e.*, no mundo como se apresenta e se vivencia imediatamente pelos sentidos, pela corporeidade; com isso, aprofundam eles a negação ascética, que é negação tanto de si quanto da existência humana como um todo [cf. GM/GM III 12⁸].

⁶ “Por vezes os ferimos —todo aquele que anda com doutores o sabe—, até a medula, com uma palavra inofensiva, indisponemos contra nós nossos amigos doutores no instante em que acreditamos lisonjeá-los, fazemos com que percam a compostura, apenas porque fomos demasiado rudes para perceber com quem estamos realmente lidando, com **sufredores** que não querem confessar a si mesmos o que são, com gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: **ganhar consciência**...” [GM/GM III 23 (p. 137 tr. br.)].

⁷ “Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi —ele se tornou **bicho**, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (‘filho de Deus’, ‘homem-Deus’)...” [GM/GM III 25 (p. 142 tr. br.)].

⁸ “Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua ‘realidade’ —que triunfo!— não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a **razão**: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o auto-escárnio ascético da razão decreta: **‘existe** um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é **excluída** dele!...’” [p. 108 tr. br.].

Conclusão

Tem-se assim todos os elementos necessários para fechar esse movimento do texto. O cientista é mais um funcionário do ascetismo que não sabe de si, de sua real natureza e função; ele traz a marca distintiva do ascetismo: a vontade de verdade, a “seriedade” para com a verdade. A contraproposta nietzscheana —gaia ciência— se opõe, por relativização e superação, a uma tal configuração, ponto por ponto:

Levar a sério. —O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina —oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: —assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. —Muito bem! Mostremos que é um preconceito!” [FW/GC 327 (p. 217 tr. br.)].

Tal demonstrar, parece claro agora, encontra-se efetuado na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral”. Com ela se percebe que o preconceito, no caso, é necessariamente o da natureza fraca, que precisa aderir ao ascetismo, por medo de perecer. Trata-se de um preconceito porque é uma perspectiva que só faz sentido dentro desses limites, e que, portanto, não é universal (mesmo porque, nada o é). Assim, não só não é necessário seguir apenas este caminho para o conhecimento, como não é necessário abdicar absolutamente do conhecimento; antes o contrário: “[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?” [FW/GC 324 (p. 215 tr. br.)]. Eis aí que se encontra novamente a associação entre riso, força, e conhecimento, presente desde o começo da análise da presença da idéia de gaia ciência na Epígrafe da Terceira Dissertação [v. p. 8-16]; com o que se evidencia, na presente pesquisa, um importante arco conceitual.

Por fim, com a análise da ciência e dos cientistas confirma-se, mais uma vez, que para Nietzsche o tipo homem deu-se até hoje, e por via de regra, sob a égide dos valores ressentidos-niilistas, ou seja, pelo ascetismo. E com isso também se reafirma que, embora já se saiba o que o ascetismo é —afinal, distinguiu-se aquilo mesmo que constitui o seu âmago, a vontade de verdade—, isso apenas serve para novamente se levantar a pergunta decisiva, que antecipa uma grande suspeita:

o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos. E somente em consideração a **esse** fim eu não podia poupar a meus leitores uma olhada na imensidão dos seus efeitos, também dos seus efeitos funestos: ou seja, prepara-los para o último e mais terrível aspecto que para mim possui a questão do significado desse ideal. O que significa exatamente o **poder** desse ideal, a **imensidão** do

seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência? [GM/GM III 23 (p. 135 tr. br.)].

A resposta a isso já se sabe qual será, posto que já anunciada de antemão [GM/GM III 1]. Mas antes de terminar de construí-la, de explicá-la e de justificá-la, para a ela voltar, há ainda um último movimento de *Auslegung* a ser considerado.

6. 2ª ANÁLISE DA ARTE (§ 25)

A segunda aparição (verbalmente explícita) da arte na Terceira Dissertação insere-se, como já apontado [p. 101], na análise do significado do ideal ascético para a ciência. É composta por apenas algumas linhas que, não obstante, são de imenso valor e esclarecimento:

a arte, na qual precisamente a **mentira** se santifica, a **vontade de ilusão** tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo —ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza **áurea**. A vassalagem de um artista ao ideal ascético é, portanto, a mais clara **corrupção** do artista que pode haver, e infelizmente das mais corriqueiras: pois nada é mais corruptível do que um artista. [GM/GM III 25 (p. 141 tr. br.)].

Nietzsche resume a distância entre a afirmação artística da vida, concretizada nos poemas de Homero, à execração do artista empreendida pelo filósofo criador do “grande erro”, Platão. O emprego do adjetivo “voluntarioso” remete à união entre ressentimento, vontade de verdade, e ascetismo: Platão valora de caso pensado, dentro do paradigma do ressentido; já Homero é espontâneo, naturalmente superabundante, involuntariamente afirmador porque instintiva e fecundamente criador¹. “Involuntário” significa o contrário de “ressentido”, ou seja: aquele que valora, age e cria “ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência” [FW/GC 382 (p. 287 tr. br.)].

A mesma oposição, vista pela ótica reconstituída no capítulo precedente, se afigura da seguinte forma: o cientista moderno, com sua aferrada vontade de verdade, representa o cerne do ideal ascético; o instinto do artista, por outro lado, suspira “**contra a ciência**”: “ah, essa terrível ciência, sempre descobre o que há **por trás!**” [JGB/ABM 204 (p. 105 tr. br.)]. O artista quer sempre “aparência”, vive nela, cria dela, a reafirma; o cientista precisa, ao contrário, de “verdade”, busca-a sempre, a todo custo, em qualquer lugar, chega mesmo a inventá-la. Volta-se ao ponto de clivagem no qual se insere a gaia ciência:

esse mau gosto, essa vontade de verdade, de “verdade a todo custo”, esse desvario adolescente no amor à verdade —nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não

¹ Num aforismo intitulado “o que em nós coexiste”, Nietzsche fala da diferença entre o gosto e a força criadora, diferença presente inclusive num mesmo indivíduo artista: “[a]lguém continuamente criador, uma ‘pessoa-mãe’, no sentido maior da palavra, alguém que sabe e que quer saber apenas das gravidezes e dos partos de seu espírito, que não tem tempo de refletir sobre si e sua obra e de fazer comparações, que já não pretender exercitar seu gosto e simplesmente o esquece, deixa-o por si, deixa-o estar ou cair talvez esse alguém, por fim, produza obras **à altura das quais já não se encontra o seu julgamento**: de modo que diz bobagens sobre elas e sobre si mesmo —diz e pensa. Isto me parece quase a situação normal entre os artistas fecundos —ninguém conhece pior uma criança do que seus próprios pais—, e vale até mesmo, tomando um exemplo enorme, para toda a arte e poesia grega: ela nunca ‘soube’ o que fez...” [FW/GC 369 (p. 271-272 tr. br.)].

querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e “saber” tudo. [FW/GC Prefácio 4 (p. 14-15 tr. br.)].

Assim, a vontade de verdade, oriunda da necessidade de fé característica do tipo fraco, ressentido, constitui a “contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo” [GT/NT Prefácio (1886) 5 (p. 19 tr. br.)]; e nesse plano ascético, ciência e “plato-cristianismo” são equivalentes:

a doutrina cristã, a qual é e quer ser somente moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, toda arte, ao reino da mentira (isto é, nega-a, reprova-a, condena-a). Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro. [id.].

Assim, o artista que participa do ideal ascético não só é um corrupto, como o é da maneira mais grave e decadente possível; este é, precisamente, o caso de Wagner [v. cap. 2; cf. GM/GM III 2-6].

Este capítulo se presta, portanto, à análise de tais considerações sobre o papel da arte, ensejada a partir do recurso à figura de Homero.

6.1. Homero²

Nietzsche aponta Homero como aquilo que o ascetismo subjugou, no domínio dos valores e da visão de mundo do ocidente. A começar pelo aspecto religioso: considera o Olimpo de Homero uma religião distanciada do ressentimento³, e que já seria preferível apenas pelo fato de ser politeísta [cf. FW/GC 143]. Divergência abismal entre a religião homérica e a cristã:

[q]uem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses [deuses] olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. [GT/NT 3 (p. 35-36 tr. br.)].

A própria intenção religiosa é radicalmente diferente (o que melhor se percebe ao cotejá-la com a cristã tal qual Nietzsche a vê [cf. Anexo 3]):

[n]os gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da intuição atuasse como imperativo ou como censura. Tal é a esfera da beleza, em que eles viam as suas imagens espetaculares, os Olímpicos. [GT/NT 3 (p. 38 tr. br.)].

² V. também Anexo A.

³ “[N]os **deuses gregos**, o **animal** humano se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo” [GM/GM II 23 (p. 82 tr. br.)].

Contra esse naturalismo pagão, afirmador do mundo⁴, Nietzsche opõe também Sócrates e a Filosofia tal como a este se segue. Da seguinte forma:

Sócrates [...] verificou que era o único a confessar a si mesmo que **não sabia nada**; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer de suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. ‘Apenas por instinto’: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que deveria corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, e arte e moral distintas, em um mundo tal que seria por nós a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito. [...] A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, **obstando-o**. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuadora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador —uma verdadeira monstruosidade *per defectum!* [GT/NT 13 (p. 85 tr. br.); cf. GD/CI II 4-7].

Ora, esse tipo (filósofo) constitui o oposto do artista autêntico. Homero é, segundo Nietzsche, o paradigma da “arte da apoteose”, advinda da “gratidão e do amor”, que derrama “luz e glória” sobre **todas** as coisas [FW/GC 370 (p. 274 tr. br.)]. Este é o artista “divino”, no sentido da justificação não-cristã do sofrimento [v. item 7.3]:

“É justificado todo mal cuja visão distrai um deus”: assim falava a primitiva lógica do sentimento —e apenas a primitiva? Os deuses como amigos de espetáculos **cruéis** —oh, até onde essa antiqüíssima idéia ainda hoje não permeia a nossa humanização européia? [...] Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens? Que sentido tinham no fundo as guerras de Tróia e semelhantes trágicos horrores? Não há como duvidar: eram **festivais** para os deuses; e, na medida em que os poetas sejam nisso mais “divinos” que os outros homens, eram também festivais para os poetas... [GM/GM II 7 (p. 58 tr. br.)].

O artista faz ver até “o belo horror” [cf. JGB/ABM 110]; Homero é o exemplo do artista como afirmador da existência também em seus aspectos terríveis, como a crueldade. Esta, aliás, pode ser melhor entendida, no seu sentido propriamente nietzscheano de máxima espiritualização, através da consideração do “prazer no destruir” inerente a toda criação (“arte” no sentido alargado): “[e]ntre as precondições para uma tarefa **dionisíaca**, é decisiva a dureza do martelo, o **prazer mesmo no destruir**. O imperativo: ‘tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que todos os criadores são duros, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca⁵.” [EH/EH “Assim falou Zaratustra” 8 (p.

⁴ “Heiden sind Alle, die zum Leben Ja sagen, denen „Gott“ das Wort für das grosse Ja zu allen Dingen ist” [AC/AC 55 (KGA VI, 3, S. 237)]. (“[P]agãos são todos aqueles que dizem sim à vida, para os quais ‘Deus’ é a palavra para o grande Sim a todas as coisas” [tr. pr.]).

⁵ “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar.” [FW/GC 370 (p. 273 tr. br.)].

94 tr. br.]). Mesmo o homem do conhecimento “atua como um artista e transfigurador da crueldade”, pois “tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície —em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade.” [JGB/ABM 229 (p. 136 tr. br.)]. (Eis que se chega, com o Homero da Terceira Dissertação, à temática da Segunda.)

Como já se viu, a natureza para Nietzsche é ilusão; afirmar a vida é afirmar a ilusão. Exige também que a realidade seja afirmada sem oposições metafísicas mendaciosas: também o terrível e o árduo devem ser afirmados. A perspectiva moral não quer e não é capaz de fazê-lo, pois que descende do ressentimento, o qual opera a dicotomia fundamental do ascetismo, a saber, aquela entre realidade e ilusão, bem e mal. Somente a arte é capaz disso: afirmar a totalidade, e ainda embelezá-la, potencializá-la. “Através de sua vontade de ilusão, a arte ‘imita’ uma vida que vive na ilusão, portanto afirmando a vida e querendo-a novamente. [...] A arte é um culto de superfícies, e educa o homem a querer brincadeira e ilusão, não ‘realidade’ ou verdade.” [KOFMAN, 1994, p. 195 (tr. pr.⁶)].

O “fraco”, tipificado pelo homem do ressentimento, não consegue suportar a vida como ela é em sua inteireza; pelo mesmo motivo que cria “justificativas” para a existência, ele execra a arte naquilo que ela tem de a-moral, ou seja, na sua essência mesma, naquilo que ela partilha, aliás, com a vida⁷. Ao tipo forte, por outro lado, é lícito ser amoral, artista, abençoar e divinizar o todo:

[a]ntes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso. Afinal, diz ele, “o essencial na arte permanece sua completude existencial, que faz nascer a perfeição e a plenitude. A arte é essencialmente dizer-sim, abençoar, divinizar a existência...” (14 [47] da primavera de 1888). [MARTON, 1999, p. 6].

A vontade de verdade constitui, como visto, o estrato fundamental do ascetismo e, por isso, o mais forte traço de união entre o sacerdote, o filósofo e o cientista. O ascetismo funciona, portanto, como o suporte, metafísico e niilista, de **todos** os “ideais” humanos (religião, moral, conhecimento), **exceto** o ideal de beleza (trágica) da arte autêntica. Se, neste mesmo sentido, arte e vontade de verdade são auto-excludentes por definição, então fica claro porque a arte “opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético” [GM/GM III 25 (p. 140 tr. br.)]. Isto permite também concluir que arte e gaia ciência se complementam, provendo-se mutuamente de valor e sentido. Esta é, finalmente, a seriedade trágica, a sereno-jovialidade a que

⁶ “Through its will to illusion, art ‘imitates’ a life that lives in illusion, thereby reaffirming life and willing it once again. [...] Art is a cult of surfaces, and it educates man to will playfulness and illusion, not ‘reality’ or truth.”

⁷ “[P]erante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida **tem** que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral —a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não-válida em si.” [GT/NT Prefácio (1886) 5 (p. 20 tr. br.)].

Nietzsche almeja em última instância; é aquilo que constitui, a seu ver, “nossa derradeira gratidão para com a arte”:

[s]e 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 náusea 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. [...] Como fenômeno estético a existência 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 nosso ideal exige de nós. [...] Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? [FW/GC 107 (p. 132-133 tr. br.)].

Se a arte é importante para a gaia ciência, com certeza também o será para o futuro da humanidade, posto que a necessidade e o valor últimos da gaia ciência encontram-se em relação íntima com o projeto de reavaliação dos valores⁸:

“[m]anter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que a jovialidade? [...] Uma **reavaliação de todos os valores**, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca —uma tarefa assim, um tal destino, compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia.” [GD/CI Prefácio (p. 7 tr. br.)].

Mas é importante, antes de mais, retomar a uma observação já feita [item 2.2], para evitar um certo equívoco que sói acontecer⁹: não obstante a privilegiada e valiosa posição do artista *stricto sensu* —Homero—, uma coisa que não lhe cabe é a criação de valores: posto ser esta a função distintiva do filósofo (“do futuro”), e de ninguém mais.

6.2. “Aparências”; Vontade de Ilusão

Pode-se ainda considerar, antes de concluir, certos aspectos do trato a Homero que providenciam algumas nuances a uma possível leitura ligeira.

⁸ Mas, se antes (1886-1887) Nietzsche apenas anunciava a imperiosidade da tarefa e a delegava aos “filósofos do futuro, no seu último ano de produção (1888) ele parece arvorar-se como aquele que já a levaria a cabo [v. EH/EH, passim].

⁹ “Essa problemática da criação remete diretamente à apologia da arte: criticar a vontade de verdade como vontade negativa de potência significa valorizar ou revalorizar os instintos artísticos como condição da criação de novos tipos de vida, de novas condições de existência. O artista é aquele que dá forma, **determina valor** [des. acr.], se apossa.” [MACHADO, 1985, p. 103].

Será proveitoso, primeiramente, procurar discernir dois aspectos da vontade de verdade: 1) vital, espontâneo:

[a] vontade de verdade é um **fixar** [*Fest-machen*], um **tornar** verdadeiro e duradouro [*Wahr-Dauerhaft-Machen*], um eliminar [*Aus-dem-Auge-Schaffen*] daquele falso caráter, uma transformação [*Umdeutung*] do mesmo em “ente” [*Seiende*]. [...] A vida está fundada sobre o pressuposto de uma crença no Duradouro e Regular-Retornável; quanto mais poderosa a vida tanto mais largo tem que ser o mundo decifrável e como que **tornado ente** [*seiend gemacht*]. Logicização, racionalização e sistematização como meio auxiliar da vida. [KSA XII, S. 393-ss: 9(91), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 21)].

2) moral, ressentido: “não-querer-se-enganar”; seriedade ascética para com a verdade. Na medida em que se se mantém “fiel à terra”, não há lugar para nem necessidade da supervalorização da dicotomia “realidade/aparência”, pois

[o] mundo, **que em algo nos importa, é falso**, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição [*Ausdichtung*] e arredondamento [*Rundung*] sobre uma magra soma de observações. O mundo é “em fluxo”, como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade —pois não existe nenhuma “verdade” [KSA XII, S. 114: 2(108), outono 1885-1886 (NIETZSCHE, 2002, p. 14)].

A dicotomia atende aos interesses próprios do sacerdote-filósofo, o qual, enquanto tipo essencialmente fraco e ressentido, precisa criar “justificações” da realidade. Se o “obscuro conceito” [cf. KSA XII, S. 240-s: 6(23), verão 1886-primavera 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 15)] de “aparência” só tem sentido a partir das noções mendaciosas de “coisa em si”, “sujeito” e “causa” —tomadas de empréstimo ao nosso “hábito gramatical” pelo ficcionista ressentido-moral, que as inflaciona e supervaloriza necessariamente de acordo com sua perspectiva (pulsional-instintiva¹⁰)— então pode-se compreender a seguinte ilação da filosofia madura de Nietzsche: “[a]bolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! **Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!**” [GD/CI IV 6 (p. 32 tr. br.)].

A partir desses elementos torna-se lícito falar da “boa vontade para com a aparência” inerente à arte: como desconhece (passa por sobre, é “superficial por profundidade”), desde que autêntica, a dicotomia ascética, “ ‘a aparência’ significa, nesse caso, **novamente** a realidade” [GD/CI III 6 (p. 29 tr. br.)], já que a única “realidade” a que se tem acesso é a que é tornada possível apenas com e pelo “arredondamento” do individual no todo, o que constitui, numa palavra, nosso (perceptivístico) “conhecimento”. Daí Nietzsche falar de uma “vontade de ilusão”: o artista não age de acordo com o imperativo da vontade de verdade ascética, ele “diz Sim” ao mundo, ele pratica o nobre e corajoso “**não querer negar** ao mundo seu caráter inquietante e

¹⁰ “São nossas necessidades **que interpretam o mundo**: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de sede de domínio, cada um tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos.” [KSA XII, S. 315: 7(60), 1886-primavera 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 27)].

enigmático” [KSA XII, S. 120: 2(117), outono de 1885-outono de 1886 (NIETZSCHE, 2002, p. 18)].

Daí, ainda, Nietzsche afirmar que para **viver** faz-se necessário

permanecer valentemente^[11] na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais —**por profundidade!** E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos **para baixo?** Não somos precisamente nisso —gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso —artistas? [FW/GC Prefácio 4 (p. 15 tr. br.)].

Assim, é neste plano que se dá, portanto, a união entre arte e gaia ciência. E, do mesmo modo, é assim que se capta a importância de Homero em tal contexto: ele é o “involuntário divinizador da vida” [GM/GM III 25 (p. 141 tr. br.)] porque sua arte “santifica a **mentira**” como nenhuma outra; ele é representante, portanto, da “natureza **áurea**” [id.], as obras a ele atribuídas constituem o exemplo concreto (histórico) paradigmático de uma perspectiva não-asceta sobre as coisas, capaz de afirmar e glorificar, ao contrário de negar e ficcionar [v. Anexo D; cf. FW/GC 370].

Por fim: considerando-se o que Nietzsche diz a maior parte do tempo sobre Homero, inclusive em “Para a genealogia da moral”, pareceria evidente que um retorno ao bardo cego equivaleria diretamente a um traço nobre do gosto e da cultura. Mas há um texto, no entanto, em que Nietzsche trata exatamente deste ponto, mas do qual extrai outras conseqüências, chamando atenção a certas distinções. Nele, admite um tal “retorno a Homero”, e mesmo que “é talvez nosso avanço mais feliz o fato de sabermos desfrutar Homero” [JGB/ABM 224 (p. 129 tr. br.)]; mas isso exatamente porque Homero **não é** representante do gosto “nobre”, entendendo-se este como o gosto de uma cultura como a da França do século XVII, exemplificada por Saint-Évremond e Voltaire [cf. id.]. Nesse sentido (entre outros), o homem moderno não é nobre; mas tal constatação não é necessariamente (ou apenas) negativa, nem constitui algo indesejável —mesmo porque não há escolha, tal é a realidade efetivamente presente—: devido à “louca e fascinante **semibarbárie** em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa”, o homem contemporâneo torna-se mais problemático e, na mesma medida, interessante e promissor [cf. id. (p. 129-130 tr. br.)].

Assim, mais importante que as epopéias atribuídas ao autor epocal Homero parece ser a **valoração** (mesmo a inconsciente, como é o caso¹²) da realidade, —a **forma de vida**

¹¹ “[A] **medida de força** é: quanto nós podemos admitir a aparência, a necessidade da mentira, sem perecer.” [KSA XII, S. 354: 9(41), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 19)].

¹² Por isso dizer, nesse sentido, que artistas como Homero são capazes de “criar”, de “criar valores”, “valorações” [cf. p. 106], não constitui contradição à leitura principal desta dissertação, segundo a qual o real “criador” e “valorador” é o filósofo. A diferença pode ser sutil mas existe: o artista é ingênuo, involuntário: não cria com-ciência; o filósofo, com e pela (gaia) ciência; um cria no âmbito restrito da arte *stricto sensu*, o outro, no registro geral da revalorização de todos os valores. Lembrando que Nietzsche diz mesmo que as “valorações” do artista *qua* artista não apresentam interesse “em si” [GM/GM III 5]: o interesse reside em sua relação com a verdade.

que Nietzsche vê por trás das obras, discursos, realizações humanas—. A obra é tomada como sintoma, como indicativo; a arte *stricto sensu* é uma **forma de** plasmação da vida, de interpreta-forma-ação de si e do mundo. Isso reforça a leitura, aqui desenvolvida, segundo a qual a arte toma importância para Nietzsche dentro dos contornos de sua perspectiva, qual seja, a de um filósofo que se vê inserido na contínua constituição do pensamento ocidental¹³ —um “bom europeu”, segundo sua própria imagem: um dos “obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu” [FW/GC 377 (p. 282 tr. br.)]—; o que quer dizer, no seu caso específico, que a função da arte está ligada à contra-idealização do ascetismo, à gaia ciência, à revalorização de todos os valores.

Conclusão

Na auto-superação da vontade de verdade —estágio iminente do desenvolvimento do espírito no ocidente, segundo Nietzsche—, a arte é a principal referência e ferramenta. Enquanto exemplo de plasmação amoral, é a única atividade que proporciona um terreno fora do ascetismo dominante; e é, pelo mesmo motivo, a matriz que permite a necessária gaia ciência, correlata àquela *Selbst-Aufhebung*. Quanto à arte *stricto sensu*, o que Nietzsche prescreve ao espírito verdadeiramente livre —o representante da gaia ciência— é, obviamente, de natureza bem diversa que a da moderna arte de “opiató” [cf. FW/GC Prefácio 4 e §§ 86, 89, 96]: “uma **outra** arte —uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma clara chama lampeje num céu limpo! Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas!” [FW/GC Prefácio 4 (p. 14 tr. br.)]. A associação com o “riso” (jovialidade) é, também neste particular, o traço distintivo que permite separar dos fracos aquele que superou, em alguma medida, o ascetismo e a seriedade característica deste: “[n]ós nos entendemos melhor, depois, quanto ao que primeiramente se quer **para isso**, a jovialidade, **qualquer** jovialidade, meus amigos! também como artistas —: pretendo demonstrá-lo.” [id.]. Tal demonstração se desdobra, em grande parte, no trato de Nietzsche a Wagner empreendido nos primeiros parágrafos da Terceira Dissertação e naquilo que está ligado a tal abordagem [v. cap. 2].

Sumarizando tudo, chega-se à idéia de boa consciência para com o mundo real, ou seja, àquela das “aparências”, ao qual a ficção ressentida-metafísica-niilista da “verdade” se opõe.

¹³ E **não** como algum tipo de “estetizador” pósmoderno, como às vezes se encontra em certas leituras.

Apenas como observação final, note-se que a questão da chamada “estética do caráter”, entendida como a nobre “arte” de auto-formação da própria personalidade individual —à qual, sobretudo na pesquisa nietzscheana em língua inglesa, se reputa elevada importância— não será aqui abordada diretamente, pois levaria a tratar, entre outras coisas, da querela acerca do “naturalismo” no pensamento de Nietzsche [cf. LEITER, 2001], querela que, por sua vez, levaria para muito longe da pista traçada para o presente texto, não sendo, portanto, adequada ao mesmo.

7. ARTE E O SENTIDO DO HOMEM (§§ 26-28)

Nietzsche descreve “Para a genealogia da moral” como uma obra musical em três movimentos, cada qual desenvolvido, intencionalmente, num crescendo inesperado e arrebatador [cf. *EH/EH* “Para a genealogia da moral”]. Assim, nos seus últimos “compassos” a Terceira Dissertação alcança enfim o seu “*tempo feroce*”, quando “tudo se lança adiante com tremenda tensão” [id. (p. 97 tr. br.)]. Com efeito, nesses três últimos parágrafos todos os elementos que se procurou aqui apresentar projetam-se em toda sua força, formando a decisiva configuração com a qual Nietzsche fecha esse seu importante trabalho; e “uma verdade **nova** se faz visível em meio a espessas nuvens” [id.]. Seguindo esse “bélico” espírito de polêmica, nos §§ 26 e 27 Nietzsche detona as últimas “cargas” destinadas aos tipológicos exemplos de encarnação do ideal ascético: os modernos historiadores e os modernos ateístas.

Dos primeiros já se disse [p. 102] que são ascetas em elevado grau. A principal função contextual que esse exemplo parece exercer é a de introduzir a noção de “comediante” do ideal ascético. Nietzsche descreve dois tipos de historiadores: o ingênuo que acredita na “descrição isenta” e o (ainda pior) “contemplativo” do “espetáculo da História” [cf. *GM/GM* III 26]. Este último é o que mais deve, no ver de Nietzsche, ser negado; ele o execra exaltadamente e é levado a exclamar: “[t]odo o meu respeito ao ideal ascético, **na medida em que é honesto!** enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças!” [id. (p. 145 tr. br.)]. Segue-se uma rápida lista de outros tantos “percevejos coquetos”: os “agitadores fantasiados de heróis” (*e.g.*, os “nossos anarquistas” do § 370 de “A gaia ciência”); os “artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões” (*i.e.*, Wagner); os “novos especuladores em idealismo, os anti-semitas” (incluiria Wagner, novamente). Todos esses fracos, pobres e pequenos —“modernos”— homens são “**comediantes** do ideal cristão-moral” [id. (p. 146 tr. br.)]. O autor chama atenção para esses tipos porque eles têm crucial, não obstante insuspeitada e inconsciente, importância: “também na esfera mais espiritual o ideal ascético continua encontrando, no momento, apenas **um** tipo de inimigo verdadeiro capaz de **prejudicá-lo**: os comediantes desse ideal —porque despertam desconfiança.” [id. (p. 146-147 tr. br.)].

Essa figura do “comediante”, do **falso** idealista, diz respeito diretamente à crítica mais ampla de Nietzsche à “teatralidade”, exemplificada por Wagner “ator” [v. itens 2.5.3 e 2.5.3.1]. Viu-se que Wagner é “ator” em pelo menos três sentidos: não é músico, mas homem de teatro; não é grande, mas tardio, decadente; e engana, em sua performance, tanto aos outros como a si mesmo. Agora, pode-se perceber ainda que, embora sua música tenha o efeito narcotizante da pregação ascética, ele é falso até mesmo nisto, ou seja, enquanto sacerdote: ele “parasita” o ideal

(“percevejo”), o imita, “macaqueia” (“comediante”), mas não **acredita** nele, verdadeiramente. Sua obra não se presta nem mesmo a “salvar” os doentes: não apenas com as “trombetas de Parsifal, de cima do palco” [GM/GM III 3 (p. 90 tr. br.)], mas também “em seus escritos dos últimos anos” [id.], ele acaba por capitular, e confessa seu auto-apequenamento a seus seguidores: aquilo tudo, apesar da aparência e do efeito, “não é nada! busquem a salvação em outra parte!” [id.]. Wagner representa, com efeito, o cúmulo da “teatralidade”, da falsidade para consigo e para com todos; nem sua “pregação” asceta é honesta: ele não “protege” seu “rebanho” [v. p. 88-92]. No fim de contas, um “trágico bufão” que só faz, realmente, (tentar) expurgar **sua própria** miséria, seu ressentimento; sua arte é apenas um (sub-)produto da “tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, singular e estreito, à autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vingasse de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a **sua** imagem, a imagem de **sua** tortura” [FW/GC 370 (p. 274 tr. br.)].

7.1. Auto-supressão da Vontade de Verdade

Como ele, todos os falsos idealistas prestam um desserviço ao próprio ideal que emulam e do qual se nutrem: sua inautenticidade equivale a rachaduras na até então granítica crença na verdade; com isto eles levam a suspeita diretamente até o núcleo irreduzível do ideal e são, dessa forma, o único tipo “capaz de **prejudicá-lo**” [GM/GM III 26] —pois todos os outros que o defendam de forma autêntica reafirmam e reforçam (como que “blindam”) a vontade de verdade incondicional, a “verdade a todo custo”—. Esse ainda é o caso, inclusive, daquilo que desavisadamente se reputa como a postura anti-idealista e anti-asceta por excelência, a saber, o moderno “ateísmo” [cf. GM/GM III 27]. Ele é, ao contrário, um de seus máximos e derradeiros representantes: o ateu, embora mais nobre (*i.e.*, “espiritual”, autêntico e sóbrio) que os outros representantes do ideal, ainda se encontra sobre o mesmo terreno ascético, graças à sua *non plus ultra* vontade de verdade e sua crença na mesma.

Em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e vigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal —a expressão popular para essa abstinência é “ateísmo” —: **excetuada a sua vontade de verdade**. Mas essa vontade, esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estreita e mais espiritual, esotérico ao fim e ao cabo, despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto **âmagô**. O ateísmo incondicional e reto (—e somente **seu** ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas —é a

apavorante **catástrofe** de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe **a mentira de crer em Deus.**” [id. (p. 147 tr. br.)].

A derrocada do ascetismo só pode se dar, portanto, a partir de dentro, **através** dele; dito em outras palavras, sua “catástrofe” é uma implosão. E isso vai além do fato de que seu único “inimigo verdadeiro” é um inimigo que vem de seu interior. Uma vez que sua essência é a vontade de verdade de cunho moral, sua superação será uma auto-supressão, justamente porque advém desta mesma vontade e moral: “[v]ê-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” [FW/GC 357 (p. 256 tr. br.)]. Com isso o cristianismo (principal configuração epocal do ideal ascético) demonstra o contínuo operar autofágico¹ da realidade lida segundo a doutrina da vontade de poder: “[t]odas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da **necessária** ‘auto-superação’ que há na essência da vida” [GM/GM III 27 (p. 148 tr. br.)].

Após essas considerações Nietzsche volta-se mais uma vez em sua auto-*Auslegung* à idéia de gaia ciência, ou seja, à auto-problematização da vontade de verdade filosófico-científica:

[d]epois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua **mais forte conclusão**, aquela **contra** si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “**que significa toda vontade de verdade?**”... E aqui toco outra vez em meu problema, meus caros, desconhecidos amigos (—pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma **como problema?**... [id.].

Isto significa que não basta adotar o “ateísmo incondicional e reto” para se superar o ideal ascético: precisa-se ainda abrir mão da vontade de verdade de natureza moral —a mesma que trouxe o espírito humano até este ponto—, apartar-se dela voluntária e conscientemente. Precisa-se, portanto, de gaia ciência; o que constitui, confirma-se mais uma vez, o diferencial que separa aqueles que apreendem todas as implicações da morte de Deus dos outros, do resto da humanidade [cf. p. 9-14].

Para as investigações nietzscheanas que visam contribuir “para a genealogia da moral”, tal problematização implica em dizer que “[n]esta gradual consciência de si da vontade de verdade —disso não há dúvida— perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” [GM/GM III 27 (p. 148 tr. br.)]. É digno de nota o cauteloso

¹ “O mundo subsiste; não é nada quem vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir-a-ser e nunca cessou de perecer—, **conserva-se** em ambos... **Vive** de si próprio: seus excrementos são seu alimento.” [“WM/VP 1066” (NIETZSCHE, 1999, p. 448)].

“talvez” que Nietzsche não deixa de registrar, aqui como em tantos outros textos. Como já observado [item 1.3.1], a morte de Deus é um evento decisivo mas não inequívoco: abre tanto possibilidades para um niilismo suicida como para um niilismo libertador². O resultado dessa radical auto-gnose do espírito europeu também pode pender para ambos os lados, ou seja, ser bênção ou maldição:

cortar pela raiz a “necessidade metafísica” da humanidade —se para bênção ou para maldição da humanidade, quem saberia dizer? Mas, em todo caso, como uma tese das mais sérias conseqüências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquele olhar bifrontal que possuem todas as grandes cognições... [EH/EH “Humano, demasiado humano” 6 (p. 77 tr. br.)].

Nietzsche, como Zarathustra, não quer ser “profeta” [v. p. 61-62]; e parece, no mais das vezes, que consegue não sê-lo. Essa dúvida em aberto é parte integrante do desafio proposto pela idéia de uma gaia ciência, desafio que se coloca perante os “bons europeus” [cf. *FW/GC* 377]. Estes, na medida em que são titulares da gaia ciência, são também “artistas” (sentido alargado): querem ser “os poetas de nossas vidas, e primeiramente nas coisas mínimas e cotidianas” [*FW/GC* 299 (p. 202 tr. br. - tr. alt.)]. No vocabulário nietzscheano maduro de “Para a genealogia da moral”, isso se traduz, numa palavra, em “idealizar”: “[q]uem tem coragem bastante para isso? —está em nossas **mãos** ‘idealizar’ a Terra inteira!... Mas por que falo de coragem: aí se faz necessária uma só coisa, precisamente a mão, uma mão sem prevenções, inteiramente livre de prevenções...” [*GM/GM* III 26 (p. 146 tr. br.)].

7.2. “Idealizar”

Neste ponto, que poderia até parecer de menor vulto, cruzam-se várias linhas de exegese apresentadas na presente pesquisa, o que permite que mais se solidifique a leitura aqui empreendida e também que se a encaminhe para as considerações conclusivas.

“Idealizar” tem a ver com a arte no sentido lato nietzscheano, ou seja, de transformação-plasmação amoral: a idealização se dá a partir de um “sentimento de acréscimo de energia e de plenitude” [*GD/CI* IX 8 (p. 68 tr. br.)]; tal sentimento, por sua vez, nasce de um estado de “embriaguez” (*Rausch*), estado esse que constitui uma “indispensável condição fisiológica” [id.] para haver alguma atividade e/ou contemplação estéticas genuínas [cf. id.]. Assim, não é possível ser asceta-cristão (autêntico) e criador-artista (autêntico) ao mesmo tempo: aqueles que sofrem de “empobrecimento de vida”, que criam a partir da “fome” [v. Anexo D] não tem condições

² “Nessa medida, o Niilismo, como **negação** de um mundo verdadeiro, de um **ser**, poderia ser um modo divino de pensar.” [*KSA* XII, S. 354: 9(41), outono 1887 (NIETZSCHE, 2002, p. 19)].

de alcançar o estado artístico pleno de *Rausch*; esses “famintos da vida” estão no estado oposto ao da arte, seu modo de ser constitui “uma específica natureza antiartística do instinto” [GD/CI IX 9 (p. 68 tr. br.)]. O “ideal” de Nietzsche se diz “Dioniso”, “pessimismo **dionisíaco**” [FW/GC 370] —em oposição ao ascetismo, ao “Crucificado”—:

[o] mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. [FW/GC 370 (p. 273 tr. br.); cf. item 7.4].

Assim, parece acertado considerar que

se é verdade que a arte pode servir como prova da negação ascética da existência [v. veleidade de artista, caso Wagner] ela é de um modo geral vista por Nietzsche como o movimento contrário a toda espécie de decadência, de negação da vida, seja ela religiosa, moral ou filosófica, porque é, em última instância, “o grande estimulante da vida”, o grande transfigurador da existência. É por esse motivo que em todos os parágrafos em que analisa o que chama de arte afirmativa, ascendente ou clássica, Nietzsche ressalta que ela começa sempre como um fenômeno de plenitude inicial, indício de que as forças criadoras encontram-se a caminho, para tudo assimilar, dominar, impor sua forma, transformar em arte, “idealizar” —isto é, criar o belo, produzir um mundo “ideal”, mais simples, mais forte, mais perfeito, para divinizar e afirmar a totalidade da existência. [DIAS, 1994, p. 125].

Para “idealizar”, tomando o termo segundo a semântica nietzscheana, é necessário uma força afirmativa, uma atividade modeladora (a “mão”), uma vontade (capaz) de revalorar valores. Ela deve ser livre, “inteiramente livre de prevenções” [GM/GM III 26 (p. 146 tr. br.)]: quer dizer, livre de preconceitos, ou seja, liberta dos preconceitos **morais**, isenta de ascetismo; deve ser uma vontade “para além de bem e mal”, uma vontade de poder, ao invés de uma vontade de verdade de cunho moral-ressentido³. A ela agrega-se necessariamente aquele “prazer no destruir” já mencionado anteriormente.

Porque os criadores são duros. E deverá parecer-vos suprema ventura imprimir a vossa mão nos milênios, como em cera —suprema ventura, escrever na vontade dos milênios, como em bronze —mais duros do que o bronze, mais nobre do que o bronze. Duríssimo é somente o mais nobre.

Esta nova tábua, meus irmãos, suspendo por cima de vós: **tornai-vos duros!** [Z/Za III De velhas e novas tábuas 29 (p. 256 tr. br.)].

Nietzsche qualifica o capítulo ao qual pertence o trecho acima como sendo o “decisivo” do seu livro mais importante [cf. *EH/EH* “Assim falou Zaratustra” 4]; ele volta ao mesmo trecho quando do fechamento do livro que preparou como apresentação de sua tarefa ao mundo, o “Crepúsculo dos ídolos” [GD/CI Fala o martelo (p. 109 tr. br.)]. Ele explica, em 1888, como tudo se encontra interconectado: “[e]ntre as condições para uma tarefa **dionisíaca**, é decisiva a dureza do martelo, o

³ “[O]s autênticos filósofos 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**.” [JGB/ABM 211 (p. 118 tr. br.)].

prazer mesmo no destruir. O imperativo: ‘tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que todos os criadores são duros, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca” [EH/EH “Assim falou Zaratustra” 8 (p. 94 tr. br.)].

Entende-se então que a arte, enquanto matriz referencial do “idealizar” nietzscheano, é uma escola do espírito, e é, desse modo, “da maior importância para permitir alcançar uma instância fundamentalmente afirmativa em relação à existência” [SCHACHT, 1983, p. 524 (tr. pr.⁴)]. O “idealizar” é uma atividade transformadora de cunho nobre, espiritual, que pode atingir todas as esferas da vida humana: “ ‘idealizar’ nem deixa tudo como está nem dá as costas para para tudo como está, mas sim envolve impor uma construção por sobre o que se encontra, a qual altera seu aspecto, bem como seu caráter. Assim ele se presta a e ensina como embelezar a vida, não por desviar a atenção inteiramente para longe de tudo que é feio, (que não pode nem ser eliminado nem por muito tempo ignorado, de qualquer forma), mas sim por ‘permitir que brilhe o significativo através de inevitável ou insuperável feiúra’ [VM/OS 174]” [ib., p. 525 (tr. pr.⁵)]; cf. FW/GC 78, 107, 299]. Esta é, inclusive, a definição que o velho Nietzsche dá à sua concepção de “estilo” [cf. FW/GC 290] e, por extensão, de “**grande estilo**” [cf. GD/CI IX 11].

A esta altura já deve estar claro que o “idealizar” nietzscheano é um sinônimo para o “valor estético” de natureza “dionisíaca” [cf. Anexo D]; e, da mesma forma, também que a arte *stricto sensu* é ampliada desde seu círculo comum para ser transportada a todas as instâncias, num movimento que evidencia, de novo, seu íntimo parentesco com a idéia de uma gaia ciência: pois, da mesma forma como deve-se ter boa consciência para com a aparência e com a natural falsidade do conhecimento para se viver, não é verdade, segundo Nietzsche, que deve-se dispor também de meios para “tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? —e eu acho que em si elas nunca o são!” [FW/GC 299 (p. 202 tr. br.)]. E, assim como o dignatário da gaia ciência é o “homem do conhecimento” com livre espírito, o “bom europeu”, “filósofo do futuro”, também é este mesmo tipo quem pode melhor utilizar tais “invenções e artifícios” originados na arte —e não, dito e confirmado mais uma vez, o próprio artista *stricto sensu*—:

[a]fastarmo-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 que eles**

⁴ “[O]f the greatest importance in enabling us to attain a fundamentally affirmative stance in relation to existence.”

⁵ “ [I]dealizing’ neither leaves everything as it is nor turns away from everything as it is, but rather involves imposing a construction upon what one encounters that alters its aspect and its character as well. Thus it serves and teaches how to ‘embellish life’, not by diverting attention entirely away from ‘everything ugly’ (which can be neither eliminated from it nor ignored for long in any event), but rather by ‘allowing the **significant** to shine through unavoidable or insuperable ugliness’ (HH II: 174).” [SCHACHT, 1983, p. 525].

[des. acr.]. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; **nós**, no entanto, queremos ser os poetas de nossas vidas, e primeiramente nas coisas mínimas e cotidianas.” [FW/GC 299 (p. 202 tr. br. - tr. alt)].

Portanto, o artista, embora um tipo indispensável para a reavaliação de todos os valores, ainda não é suficiente. Embora ocasionalmente um fazedor-de-obras-de-arte possa ser também um genuíno e bem acabado representante do tipo nobre —como parece ser, para Nietzsche, o caso de Goethe—, ainda é verdade que “encontram-se muitos que revelam, com suas obras, o quanto um anseio profundo os impele em direção ao que é nobre: mas precisamente este necessitar do que é nobre é radicalmente distinto das necessidades da alma nobre mesma, e inclusive um sintoma eloqüente e perigoso da sua ausência.” [JGB/ABM 287 (p. 192 tr. br.)]. O artista, pelo menos tal como o conhecemos [cf. FW/GC 113], “não pode e não deve criar valores ou dedicar-se a procurar verdades proposicionais. Ele não pode fazê-lo porque ele é incapaz, *qua* artista, de tomar as posições independentes necessárias para criar valores ou procurar verdades proposicionais [MAY, 1999, p. 31 (tr. pr.⁶)]; ele é ainda muito “homem de ação”, não é “filósofo”, ou seja, “espiritual”, cunhador de valores —é apenas mais um tipo “ator”—: ao verdadeiro criador (que é o chamado “contemplativo”, e não o artista)

pertencem, como poeta, a *vis contemplativa* e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa*, que **falta** ao homem de ação, apesar do que digam as evidências e a crença de todos. Nós, os pensantes-que-sentem [*die Denkend-Empfindendem*], somos os que de fato e continuamente **fazem** algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. 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! O mundo que tem **algum interesse para o ser humano**, fomos nós que o criamos! [FW/GC 301 (p. 204 tr. br.)].

Mas, se o “artista” ainda é insuficiente, também o “filósofo” é um tipo a ser superado (a auto-suprimir-se, melhor dizendo). O que Nietzsche ambiciona só pode ser, com efeito, algo inédito, dir-se-ia um “terceiro excluído” da história do espírito; daí o seu suspiro (des-) esperançoso: “como 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, em relação ao qual o erudito, o médico, o artista e o legislador, tal como agora os conhecemos, pareceriam pobres velharias!” [FW/GC 113 (p. 141 tr. br. - tr. alt.)].

⁶ “[C]annot and must not create values or dedicate himself to seeking propositional truth. He cannot do so because he is incapable, *qua* artist, of taking up the independent positions needed to create values or seek propositional truth.”

7.3. Sentido do Sofrimento

Falta, por fim, voltar à tese anunciada de chofre logo ao princípio (§ 1) e que acompanhou, subentendida mas a cada passo mostrando-se mais evidentemente, todos os movimentos da Terceira Dissertação: “o que significa a (imensa) importância que o homem dá aos ideais ascéticos?”

Perguntar “o que significam ideais ascéticos?” significa, no limite, inquirir a respeito de

o que ele significa, o que deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, aquilo de que é a expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos. E somente em consideração a **esse** fim eu não podia poupar a meus leitores uma olhada na imensidão dos seus efeitos, também dos seus efeitos funestos: ou seja, prepará-los para o último e mais terrível aspecto que para mim possui a questão do significado desse ideal. O que significa exatamente o **poder** desse ideal, a **imensidão** do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência? [GM/GM III 23 (p. 135 tr. br.)].

Conforme se percebe com as últimas páginas, isto se resume, para Nietzsche, em uma pergunta muito precisa: “**que significa toda vontade de verdade?**” [GM/GM III 27 (p. 148 tr. br.)] —posto que, como já visto, essa vontade de verdade constitui o âmago do ascetismo, não importa qual seu representante individual se tome por exemplo—.

“A verdade como problema” equivale ao problema do homem, no sentido e na extensão em que o ascetismo se afigurou como doador de significado para a vida. Ora, a tese de Nietzsche é exatamente a de que “[s]e desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o **animal** homem, não teve até agora sentido algum” [GM/GM III 28 (p. 148 tr. br.)].

Como já visto, para o tipo homem foi-se constituindo, com e através do sacerdote e dos ideais deste, uma necessidade a mais, além do simples existir: o querer-saber-por quê, para quê existir, qual a finalidade da vida, qual a “justificativa” para isso.

Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” —era uma pergunta sem resposta; faltava uma **vontade** de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo **faltava**, que uma monstruosa **lacuna** circundava o homem —ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele **sofria** do problema do sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal **doente** [id. (p. 148-149 tr. br.)].

O que está por trás dessa necessidade existencial criada é um elemento, em particular, da vida: o sofrimento.

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento **sem sentido**. [GM/GM II 7 (p. 58 tr. br.)].

Considere-se a origem do “bicho homem”: a passagem do macaco selvagem para o animal sociável, “domesticado”. É aqui que para Nietzsche começa o sofrimento verdadeiramente humano: o de sua transformação em animal social, ou, em outras palavras, “[n]um animal que pode **fazer promessas**” [GM/GM II 1]. A responsabilidade —ou seja, a capacidade e o hábito⁷ de cada indivíduo lembrar-se e cumprir as funções atribuídas a si, necessárias para que o grupo continuasse, se fortalecesse e se expandisse— teve de ser criada, inculcada e mantida (pois não era natural), por meio de algum expediente; tal expediente, diz Nietzsche, foi a dor [cf. p. 20]. A necessidade de sobrevivência fez com que os homens se socializassem⁸; para isso o animal no homem teve que ser comprimido —pois, como ser sociável mantendo os instintos animais de liberdade, agressividade, espontaneidade, os impulsos imediatistas?, como ser responsável no eterno tempo presente dos irracionais?—. Os impulsos, no entanto, não podem simplesmente ser extirpados; eles não desaparecem, exigem satisfação. Como a sociedade inibe sua externalização, os instintos mudam de direção: “[t]odos os instintos que não se descarregam para fora **voltam-se para dentro** —isto é o que chamo de **interiorização do homem**: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.” [GM/GM II 16 (p. 73 tr. br.)].

Pode-se vislumbrar o cenário de terror e angústia no qual o homem se desenvolveu: ele sofria pelas duras condições de sobrevivência, sofria o castigo da sociedade quando a esta desrespeitava, sofria por seus instintos sufocados. O corolário disso tudo era o fato de que, sendo auto-consciente e racional, era capaz de olhar sua condição e se perguntar: “Para que tudo isso? Vale a pena viver?”⁹ Esta foi, para Nietzsche, a origem do ascetismo —melhor dizendo, a origem de uma necessidade existencial, que o ascetismo veio preencher—.

Portanto, o problema do homem, aquilo que o leva a questionar e avaliar a sua existência, o todo, é o problema do sofrimento;

mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “**para que sofrer?**”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, **não** nega em si o sofrer, ele o **deseja**, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um **sentido**, um **para quê** no sofrimento. [id. (p. 149 tr. br.)].

Este, e não outro, é o ponto de inserção do ascetismo enquanto ideal, *i.e.*, enquanto justificação da vida —pois “motivos aliviam” [GM/GM III 20; v. item 4.3]—.

A falta de sentido do sofrer, **não** o sofrer, era a maldição que até agora se estendia sobre a humanidade —**e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!** Foi até agora o único

⁷ Por isso Nietzsche diz que, para a sociedade, “qualquer costume é melhor do que nenhum costume.” [M/A 16 (p. 23 tr. br.)]. —Sobre “costume” e sua influência na moral e no ascetismo, v.: MA/HH 97; M/A 9, 14, 16, 18, 19, 30, 104; FW/GC 353; GM/GM I 3 e II 13.

⁸ As vantagens da comunidade: “vive-se protegido, cuidado, em paz e confiante, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem **de fora**, o ‘sem paz’ ” [GM/GM II 9 (p. 60 tr. br.)].

⁹ “[F]or humanity, the question ‘what is the meaning of my existence?’ takes the form of the question ‘why be?’, and that this latter question is only intelligible for a being for whom the possibility of not being is real.” [OWEN, 1995, p. 78].

sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “*faute de mieux*” *par excellence*. Nele o sofrimento era **interpretado**; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. [GM/GM III 28 (p. 149 tr. br.)].

O ascetismo foi uma solução para o sem-sentido do homem, sendo a moral cristã o desenvolvimento máximo alcançado por tal resposta. Estabelecido o domínio do ideal ascético, a situação teria parecido estática; no entanto, a vontade de verdade prosseguiu em seus desdobramentos, “tirando uma conclusão após outra” [GM/GM III 27 (p. 148 tr. br.)]. Isto é o que Nietzsche esforça-se em chamar atenção para: o ascetismo esgotou-se por si mesmo. Não mais havendo como aceitar nem mesmo o placebo ascético, o homem se vê novamente desamparado diante de sua angústia existencial: é o niilismo moderno de que fala Nietzsche.

O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? —Ponto de partida: é um **erro** remeter a “estados de indigência social” ou “degeneração filosófica” ou até mesmo à corrupção, como **causa** do niilismo. Estamos no mais decente, no mais compassivo dos tempos. Indigência, indigência psíquica, física, intelectual, não é em si capaz, de modo nenhum, de produzir niilismo (isto é, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade). Essas indigências permitem ainda interpretações bem diferentes. Mas: em uma **interpretação bem determinada**, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo. [“WM/VP 1” (NIETZSCHE, 1999, p. 429)].

Em resumo: Nietzsche critica o ascetismo por ser uma solução equivocada e ineficiente para a angústia humana, e de efeitos nocivos: “[a] interpretação [ascética] —não há dúvida— trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da **culpa**...” [GM/GM III 28 (p. 149 tr. br.); cf. M/A 42 e 425]. Seu esforço primordial foi no sentido de fazer notar exatamente isso, contribuindo para que o niilismo fosse superado: “[t]ranqüilizar a imaginação do doente, para que ao menos, como até agora, ele não sofra mais com seus pensamentos acerca da doença do que com a própria doença —creio que isto é algo! Não é pouco! Compreendem agora a nossa tarefa?” [M/A 54 (p. 46 tr. br.)]. Por isso o **seu** ateísmo, sua campanha contra o cristianismo —são conseqüências de seu ponto de partida¹⁰—. A reação ascética ao mundo não pode ser aceita; e não é a única possível, como quer fazer crer:

Dioniso contra o “Crucificado”: aí tendes a oposição. **Não** é uma diferença quanto ao martírio —é só que ele tem outro sentido. [...] Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, **o ser vale como santo o bastante** para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. [...] O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela; —o Dioniso cortado em

¹⁰ “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção **contrária**, com uma certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua *causa prima*. O ateísmo e uma espécie de **segunda inocência** são inseparáveis.” [GM/GM II 20 (p. 79 tr. br.)].

pedaços é uma **promessa** de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. [“WM/VP 1052” (NIETZSCHE, 1999, p. 446-447)].

Mas o esgotamento do cristianismo não deve ser considerado um estágio final: a expiração de **uma** visão de mundo não precisa significar necessariamente o final **do** mundo. Em outras palavras, “não é o intrínseco sem-sentido e incompreensibilidade do mundo em si que [Nietzsche] alega ser a fonte da chegada do niilismo. Antes, alega que sua fonte está no colapso de uma (equivocada) interpretação do mundo.” [SCHACHT, 1995, p. 39 (tr. pr.¹¹)]. Este niilismo cristão pode e deve ser superado, devido à possibilidade aberta pela distância entre os dois tipos fundamentais de valoração [cf. *JGB/ABM* 260] e suas respectivas valorações ou visões de mundo. O sentido nobre da dor é um sentido **externo**, afirmativo, glorificador em obras e feitos; o sentido escravo é **interno**, ressentido, dá-se no plano imaginário.

[Q]ual é o sentido da dor? O sentido da existência depende inteiramente disso; a existência tem um sentido na medida em que a dor tem um sentido dentro da existência. Ora, a dor é uma reação. Bem parece que seu único sentido reside na possibilidade de acionar essa reação, ou ao menos de localizá-la, de isolar seu traço, a fim de evitar toda propagação até que se possa re-agir de novo. O sentido ativo da dor aparece, pois, como um **sentido externo**. Para julgar a dor de um ponto de vista ativo, é preciso mantê-la no elemento de sua exterioridade. E é preciso toda uma arte, que é aquela dos senhores. Os senhores têm um segredo. Eles sabem que a dor tem apenas um sentido: dar prazer a alguém que a inflija ou que a contemple. [DELEUZE, 1962, p. 148 (tr. pr.¹²)].

A perspectiva nobre que dá à dor um sentido externo é essencialmente anti-moderna, *i.e.*, não-decadente:

[a]tualmente tem-se a tendência de invocar a dor como argumento contra a existência; essa argumentação dá testemunho de uma maneira de pensar que nos é cara, uma maneira reativa. Nós nos posicionamos não somente do ponto de vista daquele que sofre, mas do ponto de vista do homem do ressentimento que não ativa mais suas reações. Compreendemos que o sentido ativo da dor aparece em outras perspectivas: a dor não é um argumento contra a vida, mas ao contrário, um excitante da vida, “um incentivo para a vida”, um argumento a seu favor. Ver sofrer ou mesmo infligir o sofrimento é uma estrutura da vida como vida ativa, uma manifestação ativa da vida. A dor tem um sentido imediato a favor da vida: seu sentido externo. [DELEUZE, 1962, p. 149 (tr. pr.¹³)].

¹¹ “[I]t is not the intrinsic meaningless and incomprehensibility of the world itself that he holds to be the source of the coming nihilism. Rather, its source is held to be the collapse of an (erroneous) interpretation of the world.”

¹² “[Q]uel est le sens de la douleur? Le sens de l’existence en dépend tout entier; l’existence a un sens pour autant que la douleur en a un dans l’existence. Or la douleur est une réaction. Il semble bien que son seul sens réside dans la possibilité d’agir cette réaction, ou du moins d’en localiser, d’en isoler la trace, afin d’éviter toute propagation jusqu’à ce qu’on puisse à nouveau ré-agir. Le sens actif de la douleur apparaît donc comme un **sens externe**. Pour juger la douleur d’un point de vue actif, il faut la maintenir dans l’élément de son extériorité. Et il faut tout un art, qui est celui des maîtres. Les maîtres ont un secret. Ils savent que la douleur n’a qu’un sens: faire plaisir à quelqu’un, faire plaisir à quelqu’un qui l’inflige ou qui la contemple.” [DELEUZE, 1962, p. 148].

¹³ “On a tendance aujourd’hui à invoquer la douleur comme argument contre l’existence, cette argumentation témoigne d’une manière de penser qui nous est chère, une manière réactive. Nous nous plaçons non seulement du point de vue de celui qui souffre, mais du point de vue de l’homme du ressentiment qui n’agit plus ses réactions. Comprenons que le sens actif de la douleur apparaît dans d’autres perspectives: la douleur n’est pas un argument contre la vie, mais au contraire un excitant de la vie, ‘un appât pour la vie’, un argument en sa faveur. Voir souffrir ou même infliger la souffrance est une structure de la vie comme vie active, une manifestation active de la vie. La douleur a un sens immédiat en faveur de la vie: son sens externe.” [DELEUZE, 1962, p. 149].

Para quem, então, o sofrimento é “sem sentido”? Fora-o para o homem da mais recuada pré-história, antes da invenção dos mecanismos religiosos descritos; e o é novamente agora, para o homem ocidental moderno. Ao abandonar (conscientemente ou não, não importa agora) a religiosidade do tipo “Dionisíaco” pela soterologia ascética, e após o esgotamento desta, a humanidade se vê novamente desamparada diante do sem sentido da dor, da dor sem sentido. O sofrimento, de fato, não tem sentido “em si”; o sentido tem de ser criado. Nisso reside uma diferenciação fundamental: de que forma lidar com o sofrimento, como dar-lhe um sentido para que ele se torne suportável e, na mesma medida, justificado. A certa altura de “Para a genealogia da moral”, Nietzsche distingue duas configurações históricas de justificação do sofrimento: a do “cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação” [GM/GM II 7 (p. 58 tr. br.)], e a do “ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores” [id.]. Mas aqui, na conclusão do livro, fala-se como se não tivesse havido jamais uma interpretação outra que a do ascetismo, um “sentido alternativo” [cf. GM/GM III 28]. De qualquer forma, entende-se que uma interpretação nobre é sempre excepcional, por definição; e que o ascetismo pode ser considerável o “único” sentido na medida em que é o único cabível para os fracos, para os “fisiologicamente deformados e desgraçados”, que constituem, afinal, “a **maioria** dos mortais” [GM/GM III 1 (p. 87 tr. br.)].

Esta foi, portanto, a importância do ideal ascético, desde sua constituição pré-histórica até os dias atuais:

apesar de tudo —o homem estava **salvo**, ele possuía um **sentido**, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia **querer** algo —não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: **a vontade mesma estava salva**. [GM/GM III 28 (p. 149 tr. br.)].

É o sentido que dá a sensação de poder, pois só um objetivo permite à vontade se exercer, e é por isso que (só) assim se salva a vontade. Por isso Nietzsche sublinha, em oposição à filosofia asceta de Schopenhauer, que o ascetismo —superfície e mal-entendidos à parte— não é um nada de vontade, mas sim uma vontade de nada:

[n]ão se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio —tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma **vontade de nada**, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma **vontade!**... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda **querer o nada a não querer**... [GM/GM III 28 (p. 149 tr. br. - tr. alt.)].

Tudo isso leva a formular a equação que define o ascetismo: vontade de verdade = vontade de nada = vontade de verdade. Assim, se a **verdade** (ciência) passa a ser vista como um problema, esse problema equivale ao problema do homem, que é sempre o de uma meta (*Ziel*) para a sua

vontade; e a importância do ideal ascético foi fornecer-lhe tal **meta**, ao criar uma justificação ficcional para o **sofrimento**.

7.4. O Contra-ideal

De qualquer forma guarda-se da análise genealógica a possibilidade e a necessidade de um sentido alternativo, de um contra-ideal, baseadas na diferença tipológica: a *Gewissen* nobre é consciência de poder, a *Gewissen* não-nobre é consciência de culpa [cf. item 1.5.2]. O que se mostra é a premente necessidade, bem como a auspiciosa possibilidade, de alcançar a primeira em detrimento (ou, pela auto-supressão) da última. Essa “metamorfose”, essa nova “aurora”¹⁴ da humanidade é tornada possível e necessária pelo mesmo evento, a saber, a auto-implosão do ascetismo, ou seja, pela vontade de verdade que termina por voltar-se contra si própria. Ora, não se pode viver sem valorar e avaliar¹⁵; só se pode existir com e a partir de uma perspectiva, qualquer que seja ela¹⁶. Deve-se então aproveitar esse evento ímpar, essa oportunidade repleta de significados e prenhe de promessas, e arriscar uma existência mais nobre, sem ideais ressentidos; deve-se querer a vida segundo a perspectiva trágica da arte autêntica e da gaia ciência.

Nesta perspectiva,

[o] conhecimento nada tem a descobrir; ele tem é que inventar. Procurar descobrir valores que tenham uma existência em si é uma atitude desesperada do decadente, é um desejo de segurança do fraco —é a manifestação dos instintos de conservação. O que expressa a vontade afirmativa de [poder] é a criação de valores. [MACHADO, 1985, p. 103].

Certamente, a gaia ciência não pode se dar sob o domínio ressentido do ascetismo, pois este promove o auto-apequenamento do homem e do mundo, ele priva a humanidade de seus instintos positivos, “castra” inclusive seu intelecto [cf. *GM/GM* III 12], tudo, no interesse da preservação de formas de vida decadentes. Se isso é assim, pode-se então considerar ainda que o medo-fraqueza do homem perante a existência não é relativo à simples **percepção** do sem-sentido do mundo; é também de, em o vendo, imediatamente saber-se aquém da necessidade de (auto-)criação, para a qual é necessário um poder que o fraco não tem. Para o forte, essa necessidade de criação não só é suportável, mas desejável, **estimulante**, divina. Esta força ou vontade de poder —nobre porque

¹⁴ “Há tantas auroras que não brilharam ainda.” (Rigveda) [cf. *M/A* (Epígrafe) (p. 7 tr. br.)].

¹⁵ “[O] homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’.” [*GM/GM* II 8 (p. 59 tr. br.)].

¹⁶ “[H]e holds that no one can do without **any** world view indefinitely. Unless we are able to achieve a new world view in relation to which we may orient ourselves —one that is more tenable than the traditional one— even the strongest will not be able to endure.” [SCHACHT, 1995, p. 40].

ativa, criativa, positiva, afirmativa, corajosa, “guerreira”, “trágica”— é abarcada, na filosofia madura de Nietzsche, em sua segunda concepção de “Dioniso”.

O Dioniso das últimas obras de Nietzsche “não é mais aquele de O nascimento da tragédia. [...] Esse princípio fundamental, ao qual Nietzsche ainda chamou de ‘dionisiaco’, é na verdade a união de *Dionysus* [sic] e *Apollo*: um criativo combater que dá forma a si mesmo.” [KAUFMANN, 1956, p. 245 (tr. pr.¹⁷); v. LEBRUN, 1985 e MARTON, 1994]. De fato, bem próximo à época de feitura de “Para a genealogia da moral” Nietzsche escreve, num aforismo que é todo marcadamente representativo da referida concepção: “eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dioniso: e talvez eu pudesse enfim, caros amigos, lhes dar de provar um pouco dessa filosofia, tanto quanto me é permitido?” [JGB/ABM 295 (p. 196 tr. br. - tr. alt.)]. E, no seu último ano de produção, esclarece como se coadunam vontade de poder e superação do ascetismo-nihilismo em sua “filosofia dionisiaca”, em seu “ideal” de revalorização de todos os valores:

[m]eu conceito de “dionisiaco” tornou-se ali [i.e., no livro “Assim falou Zaratustra”] **ato supremo** [EH/EH “Assim falou Zaratustra” 6 (p. 88 tr. br.)].

Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como **a forma suprema de tudo o que é**, e, ouvindo como ele a define, renuncia-se a procurar seu símile.

—a alma que possui a mais longa escala e mais fundo poder de descer,
a alma mais extensa, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro de si,
a mais necessária, que com prazer se lança no acaso,
a alma que é, e mergulha no vir a ser, a que tem, e **quer** mergulhar no querer e
desejar,
a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos,
a alma mais sábia, à qual fala mais docemente a tolice,
a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente e
contracorrente, seu fluxo e refluxo [Z/Za III De velhas e novas tábuas 19]

Mas esta é a idéia mesma do Dioniso. —Outra consideração conduz igualmente a ela. O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, **faz** Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação: como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve —Zaratustra é um dançarino—: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno —antes uma razão a mais para **ser ele mesmo** o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’... ‘A todos os abismos levo a benção do meu Sim’... **Mas esta é a idéia do Dioniso mais uma vez.**” [id. (p. 90 tr. br.- tr. alt.)].

Essa inter-conexão é, vista por outro viés, a mesma que une ao “deus-filósofo” arte e gaia ciência, no questionamento da vontade de verdade ascética e sua respectiva *Aufhebung* [v. GT/NT Prefácio (1886) 2-7 e GD/CI X 5]. Nesse sentido —também presente, como se vê, na tessitura da Terceira Dissertação— é que se pode falar de uma nova “religiosidade” em Nietzsche: “Zaratustra anunciou a morte de Deus. Sabe que a capacidade criadora, enquanto poder especificamente divino, deverá

ser transferida aos homens em virtude daquela morte.” [MASSUH, 1985, p. 149 (tr. pr.¹⁸)]. Com efeito, para Nietzsche religião não é sinônimo direto de ressentimento, embora às vezes possa parecer que o seja. A religião, como criação humana, também pode ser de natureza nobre: vide suas considerações acerca do Olimpo homérico. Mas o “culto” a Dioniso que Nietzsche sugere certamente não teria a ingenuidade das religiões de outrora; estaria antes em acordo com a sabedoria “experimentada, séria, alegre, escaldada e profunda” [cf. *FW/GC* Prefácio 4] da gaia ciência.

E é enquanto “legislador” de tal vontade de poder nobre que o “filósofo do futuro” pode ser, também ele, considerado “divino”: aquele a quem, operando a revalorização de todos os valores, caberá por direito liderar a humanidade, determinar o *Wohin* da vontade humana. Assim “Nietzsche, determinando a tarefa fundamental do filósofo, fornece os elementos necessários para a manifestação plena da filosofia e para o abandono das máscaras do ideal ascético.” [AZEREDO, 2000, p. 169]. Como apontado anteriormente, esse “devoto” de Dioniso não será nem mais o “artista” que conhecemos, nem tampouco o “filósofo” tal como se deu até hoje; o filósofo do futuro, o homem do conhecimento que valora e comanda, com boa consciência, a partir de uma vontade de poder que é uma artística, trágica, sereno-jovial vontade de verdade (de **autenticidade**) permanece uma promessa, uma necessidade, um problema em aberto. Ainda vive-se tempos em que se deve perguntar:

[i]sto **mudou** realmente? O colorido e perigoso animal alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, **liberdade de vontade**, para que de ora em diante o filósofo seja realmente —**possível**?... [GM/GM III 10 (p. 105 tr. br.)].

Pois a morte de Deus é um acontecimento que ainda “está a caminho” [FW/GC 125]; quer dizer, a vontade de verdade, e com ela o ascetismo, ainda encontra-se em **processo** de implosão, está implodindo-se, está ainda a se implodir. Contribuir para tal processo é o sentido da obra de Nietzsche, sua auto-imposta tarefa capital.

O secreto mistério por trás dos ideais ascéticos é a “verdade nova” que Nietzsche torna visível com a Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral”. O texto constrói-se pela questão: “de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora ele seja o ideal **nocivo** por excelência, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*” [EH/EH “Para a genealogia da moral” (p. 97 tr. br.)]. A resposta desenvolvida por Nietzsche, como já se pôde

¹⁷ “[I]s no longer that of *The birth of tragedy*. [...] *This fundamental principle, which Nietzsche still called ‘Dionysian’, is actually a union of Dionysus and Apollo: A creative striving which gives form to itself.*”

¹⁸ “*Zarathustra anunció la muerte de Dios. Sabe que la capacidad creadora, en tanto poder específicamente divino, deberá ser transferida a los hombres en virtud de aquella muerte.*”

depreender, é: “**não** porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de miuex* —porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. ‘Pois o homem preferirá ainda querer o nada a não querer’... Sobretudo faltava um **contra-ideal** —**até Zaratustra**. Fui compreendido.” [id.].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” é um texto que trata, em última instância, do problema do homem, ou seja, da existência humana compreendida como um problema que demanda solução. Qual é, afinal, a **função** da arte em tal contexto?

Conforme a tese dos escritos de Nietzsche, o tipo homem deu-se, via de regra, sob a égide dos valores negativos do ressentimento, cujo corolário é o ideal ascético, atual paradigma dominante de todas as áreas da vida humana (e de todo “conhecimento” sobre essas áreas). Contra esse processo de decadência que corresponde a um castramento do homem, a um enfraquecimento de seus impulsos positivos, criadores, apenas a arte poderá indicar o caminho para novas possibilidades de existência, posto que é a única atividade humana que exemplifica uma valoração não-asceta da existência. O espírito livre, o filósofo do futuro, tem na arte a matriz operacional que permitirá idealizar novamente o mundo, levar o homem a assumir, agora de forma consciente e plena, a função “divina” de auto-criador e modelador da vida, no espírito de Dioniso (do segundo Dioniso, o do velho Nietzsche). Ao invés do auto-apequenamento do homem, ter-se-ia, com e a partir da “arte” (isto é, com a auto-criação de cunho nobre, regida pela gaia ciência), as diretrizes para a auto-superação da vida humana atual, dando lugar e vazão a novas, “até agora não desejadas”, realidades. Estas se traduzirão, por exemplo, numa grande saúde, numa grande política, numa grande razão, e mesmo numa grande seriedade; numa palavra, à existência em grande estilo, inédita na história, senão por alguns “acazos felizes”.

O ponto de viragem é a chamada morte de Deus, perpetrada pela própria vontade de verdade ascética, numa imensa e inédita auto-implosão que implica, inclusive, na auto-superação-supressão ou metamorfose da Filosofia em gaia ciência. Seus herdeiros diretos serão uma nova espécie de pensadores-que-sentem-e-criam, que englobarão e extrapolarão e superarão o filósofo, o artista, o médico, o legislador.

Conclui-se, então, que a função da arte na Terceira Dissertação de “Para a genealogia da moral” tem lugar e se constitui no entremeio das engrenagens que movem a necessária, auto-programada superação-supressão da vontade de verdade ascética em direção à gaia ciência. Conclui-se que na tessitura do aberto plano existencial humano há, entre arte e ciência-filosofia (*Wissenschaft*) uma contínua, inesgotável, instigante e produtiva tensão; uma relação, de mão dupla, entre dois pólos opostos-complementares, relação que se desdobra historicamente através de complexos tipos de formas de vida. Conclui-se que, na prática, “a filosofia —na medida em que genuinamente olhe para dentro do ‘abismo’ da realidade— necessita das ilusões embelezadoras da arte a fim de não ‘perecer pela verdade’. Pois a arte constitui a melhor

força de oposição contra o pessimismo negador do mundo e o maior estimulante para a vontade” [MAY, 1999, p. 35 (tr. pr.¹)]. Conclui-se que Nietzsche quer, conscientemente, pôr em evidência e manter ativada essa relação na configuração filosofia-arte, bem como nas descrições do artista autêntico e do filósofo da gaia ciência.

[S]ua afirmação não é que nós precisamos da arte com o propósito de evitar a verdade como um todo, ou como uma forma de vida alternativa a uma que valorize a verdade, ou para estetizar a existência vendo-a “como” uma obra de arte, mas, exatamente ao contrário, para seduzir à vida aqueles que tenham sido agitados pela genuína introspecção seus horrores adentro. [...]

Em suma: a filosofia nos permite (proposicionalmente) conhecer a existência; e a arte nos permite afirmá-la. A verdade cria uma necessidade de arte; e a arte torna suportável a busca à verdade. Embora a arte seja [moralmente] oposta à veracidade, na medida em que é criadora-de-ficção de maneira inata, ela é psicologicamente apoiadora à veracidade, em permitindo-nos viver com a verdade. Nesse sentido, portanto, arte e filosofia, falsificação e veracidade, são complementares.” [MAY, 1999, p. 32-33 (tr. pr.²)].

Caso esse percurso tenha sido feito a contento, mostrando-se satisfatoriamente abalizada a leitura envolvida em tal reconstrução, e as conclusões, coerentes e proveitosas, ganha-se, ao que parece, uma certa segurança sobre o terreno, um certo domínio no manejo de vários e importantes pontos de referência e das decorrentes múltiplas inter-relações; e ganha-se também, com isso tudo, outras tantas indagações.

Neste sentido o presente trabalho abre-se à continuidade, ou talvez mesmo peça por uma pesquisa mais abrangente e profunda, à qual poderá servir de preparação e auxílio: a saber, uma investigação direta do problemático **conceito** de arte da filosofia madura de Nietzsche. Tal investigação partiria da análise do caráter bifronte que o termo “arte” exhibe em suas utilizações dentro do referido contexto, caráter esse que foi, aqui, apenas aludido. Uma tal abordagem permitiria melhor discerni-lo, e também relacioná-lo com os outros temas nietzscheanos, inclusive com as idéias-chave que norteiam o pensar em questão, como as basilares doutrinas da vontade de poder —que aqui foi tomada praticamente como algo “*a priori*”, por assim dizer—, do além-do-homem (*Übermensch*) e do eterno retorno³.

¹ “[P]hilosophy—insofar as it genuinely looks into the ‘abyss’ of reality—needs the beautifying illusions of art lest it ‘perish of the truth’. For art constitutes the best counterforce against world-denying pessimism and the greatest stimulant of the will.”

² “[H]is claim is not that we need art in order to avoid truth altogether, or as an alternative form of life to one that values truth, or to aestheticize existence by seeing it ‘as’ a work of art, but, exactly to the contrary, to seduce to life those who have been shaken by genuine insight into its horrors. [...]

In short: philosophy enables us (propositionally) to know existence; and art enables us to affirm it. Truth creates a need for art; and art makes the pursuit of truth bearable. Though art is ethically opposed to truthfulness, insofar as it is innately fiction-creating, it is psychologically supportive of truthfulness, in that it enables us to live with the truth. In this sense, then, art and philosophy, falsification and truthfulness, are complementary.”

³ Pode-se indicar, como mera referência, que o eterno retorno relaciona-se com a genealogia da moral nietzscheana primordialmente como último estágio de superação do ressentimento; mais precisamente, no seguinte sentido:

Zarathustra define certa vez com rigor sua tarefa —é também a minha— de modo a não haver engano sobre o **sentido**: ele é **afirmativo** a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.

Com esses apontamentos esta pesquisa dá-se, por ora, como encerrada.

[...]

Redimir os que passaram e transmutar todo “Foi” em um “Assim o quis” —isto sim seria para mim redenção.
[EH/EH Assim falou Zaratustra 8 (p. 93 tr. br.)].

Considerando a função distintiva da arte desenvolvida por Nietzsche em “Para a genealogia da moral”, poder-se-ia, talvez, delinear um ponto de partida para a análise conjunta daquela idéia com a de eterno retorno.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Günter. **Verdade e interpretação.** (Tr. Ronel A. da Rosa). In: Veritas. Vol. 47, nº 1. Porto Alegre: PUCRS, 03/2002, p. 41-51.
- ALLISON, David B.. **On the genealogy of morals.** In: _____. Reading the new Nietzsche. The birth of tragedy, The gay science, Thus spoke Zarathustra, On the genealogy of morals. Boulder/Lanham/New York/Oxford: Rowman & Littlefield, 2001, p. 181-311.
- ARALDI, Clademir L.. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche.** In: Cadernos Nietzsche. Nº 5. São Paulo: Discurso/GEN, 2000, p. 75-94.
- ARRAS, John D.. **Art, truth and aesthetics in Nietzsche's philosophy of power.** In: Nietzsche-Studien. Nº 9. Berlin/New York: 1980, p. 239-259.
- AZEREDO, Vânia D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral.** São Paulo: Discurso/ UNIJUÍ, 2000.
- _____. **Sobre a interpretação deleuzeana de Nietzsche: intra-extratextualidade.** In: Cadernos Nietzsche. Nº 5. São Paulo: Discurso/GEN, 2000, p. 39-59.
- BARKER, Stephen. **Autoaesthetics. Strategies of the self after Nietzsche.** ?: Humanities, 1992.
- BERGOFFEN, Debra. **Why a genealogy of morals?.** In: Man and World. Nº 16. ?: ?, 1983, p. 129-138.
- BERGMANN, F.. **Nietzsche's critique of morality.** In: Reading Nietzsche. (Ed. Kathleen M. Higgins, Robert C. Solomon). New York/Oxford: Oxford U., 1988, p. 29-45.
- BERRIOS, Ruben; RIDLEY, Aaron. **Nietzsche.** In: The Routledge companion to Aesthetics. (Ed. Berys Gaut, Dominic Mcl. Lopes). London/New York: 2001, p. 75-86.
- BERRIOS, Ruben. **Nietzsche's vitalistic aestheticism.** In: Nietzsche-Studien. Nº 32. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2003, S. 78-102.
- BRUSOTTI, Marco. **Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Eine Studie zu Nietzsche.** In: Nietzsche-Studien. Vol. 21. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1999, S. 81-136.
- _____. **Ressentimento e vontade de nada.** (Tr. Ernani Chaves). In: Cadernos Nietzsche. Nº 8. São Paulo: Discurso/GEN, 2000, p. 3-34.
- _____. **Wille zum Nichts. Ressentiment, Hypnose, „Aktiv“ und „Reaktiv“ in Nietzsches Genealogia der Moral.** In: Nietzsche-Studien. Vol. 30. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2001, S. 107-132.
- Cadernos Nietzsche.** (Grupo de Estudos Nietzsche (GEN); ed. Scarlett Marton). São Paulo: Discurso/GEN, 1996-2004.
- CARO, Adrian del. **Nietzsche contra Nietzsche. Creativity and the anti-romantic.** Baton Rouge, Louis.: Louisiana State U., 1989.

- DAVEY, J. R. Nicholas. **Heidegger's interpretation of Nietzsche's "The will to power as art"**. In: Journal of British Society for Phenomenology. Nº 12. ? : ?, oct/1981, p. 267-274.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962.
- _____. **Nietzsche**. Paris: PUF, 1965.
- _____. **Sur la volonté de puissance et le éternel retour**. In: Cahiers de Royaumont. Nº VI. Paris: Minuit, 1967, p. 275-287.
- DIAS, Rosa M.. **Nietzsche e a música**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DONADIO, Stephen. **Nietzsche, Henry James, and the artistic will**. New York: Oxford U., 1978.
- FIGAL, Günter. **Nietzsches Philosophie der Interpretation**. In: Nietzsche-Studien. Nº 29. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2000, S. 1-11.
- FINK, Eugen. **La philosophie de Nietzsche**. (Tr. H. Hildenbraud, A. Lindenberg). Paris: Minuit, 1965.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: Microfísica do poder. (Ed. e tr. Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.
- GEUSS, Raymond. **Nietzsche and genealogy**. In: _____. Morality, culture and history. Essays on german philosophy. Cambridge/Melbourne/New York: Cambridge U., 1999, p. 1-28.
- GIACOIA Junior, Oswaldo. **Nietzsche. Filósofo da cultura**. In: Um passado revisitado. 80 anos de filosofia da PUC-SP. (Ed. Salam T. Muchail). São Paulo: EDUC, 1992, p. 93-104.
- _____. **Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.
- _____. **Nietzsche. Para a genealogia da moral**. São Paulo: Scipione, 2001.
- _____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2001.
- _____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade**. Passo Fundo, RS: UPF, 2005.
- GRLIC, Danko. **L'anti-esthéticisme de Nietzsche**. (Tr. Frano Gospodnetic). In: Cahiers de Royaumont. Nº VII. Paris: Minuit, 1967, p. 177-182.
- _____. **Nietzsche e o eterno retorno do mesmo ou o retorno da essência artística na arte**. (Tr. Sônia S. Goldberg). In: Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. (Ed. Scarlett Marton). São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 31-43.
- HAAR, Michel. **Heidegger and the Nietzschean physiology of art**. In: Exceedingly Nietzsche. (Ed. David F. Krell, David Wood). London: ?, 1988, p. 13-30.
- HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt: V. Klostermann, 1950.

- _____. **Vorträge und Aufsätze.** Tübingen: G. Neske, 1954.
- _____. **Nietzsche. 2 Bd..** Pfullingen: G. Neske, 1961.
- _____. **Nietzsche. 2 vol..** (Tr. Pierre Klossowski). Paris: Gallimard, 1971.
- _____. **Nietzsche. 2 vol..** (Tr. David Krell). New York: Harper and Row, 1979.
- _____. **Nietzsche. Metafísica e niilismo.** (Tr. Marco A. Casa Nova). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- HELLER, Erich. **The importance of Nietzsche. Ten essays.** Chicago: U. of Chicago, 1988.
- HINMAN, Lawrence M.. **Nietzsche's philosophy of play.** *In: Philosophy Today. Vol. 18, nº 2.* ? : ?, summer/1974, p. 106-124.
- HOLLINRAKE, Roger. **Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo.** (Tr. Álvaro Cabral). Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986.
- HUMPHREY, John F.. **The limits of language and autonomous creation.** *Southwest Philosophy Review. Vol. 14, nº 2.* ? : ?, jul/1998, p. 45-63.
- KAUFMANN, Walter. **Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist.** 2nd ed.. New York: Meridian, 1956.
- KOFMAN, Sarah. **Wagner's ascetic ideal according to Nietzsche.** (Tr. David Blaker, Jessica George). *In: Nietzsche, genealogy, morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of morals.* (Ed. Richard Schacht). Berkeley/London/Los Angeles: U. of California, 1994, p. 193-213.
- KOSSOWITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche.** São Paulo: Ática, 1979.
- LEITER, Brian. **Nietzsche and aestheticism.** *In: Journal of the history of philosophy. Nº 30.* ? : ?, 1992, p. ?-?.
- _____. **The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche.** *In: Oxford readings in Philosophy. Vol. Nietzsche.* (Ed. Brian Leiter, John Richardson). New York/Oxford: Oxford U., 2001, p. 281-321.
- LÖWITH, Karl. **Nietzsche et sa tentative de récupération du monde.** (Tr. Arion L. Kelkel). *In: Cahiers de Royaumont. Nº VII.* Paris: Minuit, 1967, p. 45-84.
- LUDOVICI, Anthony M.. **Nietzsche and art.** London: Constable & Co., 1911.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade.** Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- MAGNUS, Bernd; MILEUR, J.-P.; STEWART, S.. **Nietzsche's case. Philosophy as/and literature.** London/New York: Routledge, 1993.
- MARTON, Scarlett Z.. **Por uma filosofia dionisiaca.** *In: Kriterion. Vol. XXXV, nº 89.* Belo Horizonte: UFMG, 1994, p. 9-20.

- _____. **A terceira margem da interpretação.** In: MÜLLER-LAUTER, W.. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. (Tr. Oswaldo Giacoia Jr.). São Paulo: Anna-blume, 1997, p. 9-48.
- MEGILL, Allan. **Friedrich Nietzsche as aestheticist.** In: _____. Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley/London/Los Angeles: U. of Cali-fornia, 1985.
- MENCKE, Christoph. **Tragedy and the free spirits. On Nietzsche's theory of astthetic freedom.** In: Philosophy and social criticism. Nº 22. ? : ?, 1996, p. 1-12.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche.** In: Nietzsche-Studien. Nº 7. Berlin: W. de Gruyter, 1978, S. 189-223.
- _____. **O desafio Nietzsche.** (Tr. Ernani Chaves). In: Discurso. Nº 21. São Paulo: DF-USP, 1993, p. 7-29.
- _____. **A doutrina da vontade de poder de Nietzsche.** (Tr. Oswaldo Giacoia Jr.). São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. **Décadence artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner.** (Tr. Scarlett Marton). In: Cadernos Nietzsche. Nº 6. São Paulo: Discurso/GEN, 1999, p. 11-30.
- NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche. Life as literature.** Cambridge: Harvard U., 1985.
- _____. **Nietzsche, modernity, aestheticism.** In: The Cambridge companion to Nietzsche. (Ed. Kathleen M. Higgins, Bernd Magnus). Cambridge/Melbourn/New York: Cambridge U., 1996, p. 223-251.
- _____. **"How one becomes what one is".** In: Oxford readings in Philosophy. Vol. Nietzsche. (Ed. Brian Leiter, John Richardson). New York/Oxford: Oxford U., 2001, p. 255-280.
- NIETZSCHE, Friedrich W.. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** (Tr. Jacó Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **A filosofia na idade trágica dos gregos.** (Tr. Maria I. M. de Andrade). Lisboa: 70, 1995.
- _____. **Aurora. Pensamentos sobre os preconceitos morais.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **A gaia ciência.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.** (Tr. Mário da Silva). 11ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Genealogia da moral. Uma polêmica.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- _____. **Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?** *In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe [KGA].* (Hg. Giorgio Colli,azzino Montinari). VI. Abt., 2. Bd.. Berlin: W. de Gruyter, 1968, S. 356-430.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos. Como se filosofa com o martelo.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **O caso Wagner. Um problema para músicos. / Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Ecce homo. Como alguém se torna o que é.** (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **Der Antichrist. Fluch auf das Christentum.** *In: Werke. Kritische Gesamtausgabe [KGA].* (Hg. Giorgio Colli,azzino Montinari). VI. Abt., 3. Bd.. Berlin: W. de Gruyter, 1968, S. 163-252.
- _____. **Fragmentos póstumos.** (Tr. Oswaldo Giacoia Jr.). 2ª ed. rev.. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2002.
- _____. **Obras incompletas.** (Ed. Gérard Lebrun; tr. Rubens R. Torres Filho). *In: Col. Os pensadores. Vol. Nietzsche.* São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA].** (Hg. Giorgio Colli,azzino Montinari). Berlin/New York: W. de Gruyter/DTV, 1980.
- _____. **Werke. Kritische Gesamtausgabe [KGA].** (Hg. Giorgio Colli,azzino Montinari). Berlin: W. de Gruyter, 1967- .
- Nietzsche.** (Ed. Brian Leiter, John Richardson). *In: Oxford readings in Philosophy. Vol. Nietzsche.* New York: Oxford U., 2001.
- Nietzsche, genealogy, morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of morals.** (Ed. Richard Schacht). Berkeley/Los Angeles/London: U. of California, 1994.
- Nietzsche, philosophy and the arts.** (Ed. Daniel W. Conway, Ivan Gaskell, Salim Kemal). Cambridge/Melbourne/New York: Cambridge U., 1998.
- Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.** (Hg. Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmeier). Berlin/New York: W. de Gruyter, 1971-2004.
- NISHITANI, K.. **The self-overcoming of nihilism.** (Tr. S. Aihara, G. Parkes). New York: SUNY, 1990.
- ONATE, Alberto M.. **Vontade de verdade. Uma abordagem genealógica.** *In: Cadernos Nietzsche. Nº 1.* São Paulo: Discurso/GEN, 1996, p. 7-32.
- ORLANDI, Luiz B. L.. **Nietzsche na univocidade deleuzeana.** *In: Nietzsche e Deleuze. Intensidade e paixão.* (Ed. Daniel Lins, Sílvio Gadelha, Alexandre Veras). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 75-90.

- _____. **Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche.** *In: O trágico e seus rastros.* (Ed. Volnei E. dos Santos). Londrina, PR: UEL, 2002, p. 15-53.
- PARMEGGIANI, Marco. **Nietzsche. O pluralismo e a pós-modernidade.** (Tr. Vânia D. de Azeredo). *In: Cadernos Nietzsche. Nº 16.* São Paulo: Discurso/GEN, 2004, p. 121-140.
- PIPPIN, Robert. **Gay science and corporeal knowledge.** *In: Nietzsche-Studien. Nº 29.* Berlin/New York: W. de Gruyter, 2000, S. 136-152.
- PUTZ, Peter. **Nietzsche. Art and intellectual inquiry.** *In: Nietzsche. Imagery and thought. A collection of essays.* (Ed. Malcolm Pasley). London: Methuen, 1978, p. 1-32.
- REY, Jean-Michel. **A genealogia nietzscheana.** (Tr. Guido de Almeida). *In: História da filosofia. Idéias, doutrinas.* (Ed. François Châtelet). Vol. 6: A filosofia do mundo científico e industrial (1860-1940). Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 138-172.
- RIDLEY, Aaron. **What is the meaning of aesthetic ideals?** *In: Nietzsche, philosophy and the arts.* (Ed. Daniel W. Conway, Ivan Gaskell, Salim Kemal). Cambridge/Melbourne/New York: Cambridge U., 1998, p. 128-47.
- RODRIGUES, Luzia G.. ***Vernatürlichung des Menschen: da síntese artística trágica para a totalidade ao ascetismo da moral — uma parábola acerca da “desnaturalização do humano”, narrada pela filosofia da arte trágica de Friedrich Nietzsche.*** Tese (doutorado): UNICAMP, IFCH. Campinas, SP: [s.n.], 2002.
- SCHACHT, Richard. **Nietzsche.** *In: Col. The arguments of the philosophers.* (Ed. Ted Honderich). Vol. Nietzsche. London/New York: Routledge & K. Paul, 1983.
- _____. **On self-becoming. Nietzsche and Nehamas' Nietzsche.** *In: Nietzsche-Studien. Nº 21.* Berlin/New York: W. de Gruyter, 1992, S. 266-280.
- _____. **Making sense of Nietzsche. Reflections timely and untimely.** Chicago/Urbana: U. of Illinois, 1995.
- _____. **Nietzschean cognitivism.** *In: Nietzsche-Studien. Nº 29.* Berlin/New York: W. de Gruyter, 2000, S. 12-40.
- SOLOMON, Robert. **Nietzsche *ad hominem*. Perspectivism, personality, and resentment revisited.** *In: The Cambridge companion to Nietzsche.* (Ed. Kathleen M. Higgins, Bernd Magnus). Cambridge/Melbourn/New York: Cambridge U., 1996, p. 180-222.
- STAMBAUGH, Joan. **Comments on Erich Heller's “Nietzsche. Philosopher of art”.** *In: Nietzsche-Studien. Nº 12.* Berlin/New York: W. de Gruyter, 1983, p. 454-457.
- _____. **The other Nietzsche.** New York: SUNY, 1993.
- STEGMAIER, W.. **Nietzsches “Genealogie der Moral”. Werkinterpretationen.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

- _____. **Nietzsches Philosophie der Kunst und seine Kunst der Philosophie. Zur aktuellen Forschung und Forschungsmethodik. (Rezensionen).** In: Nietzsche-Studien. N° 34. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2005, S. 348-374.
- STERN, J. P.. **A study of Nietzsche.** Cambridge: Cambridge U., 1979.
- TANNER, Michael. **The total work of art.** In: The Wagner companion. (Ed. Peter Burnbridge, Richard Sutton). London: ?, 1979, p. 140-224.
- TÜRCKE, Christoph. **O louco. Nietzsche e a mania da razão.** (Tr. Antônio C. P. de Lima). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. **Nietzsche e seu ataque aos ideais.** (Tr. ?). In: Nietzsche. Uma provocação. (Ed. Christoph Türcke). Porto Alegre: Goethe-Institut/UFRGS, 1994, p. 69-80.
- VATTIMO, Gianni. **A vontade de poder como arte.** In: As aventuras da diferença. (Tr. José E. Rodil). Lisboa: 70, 1980, p. 95-118.
- _____. **La voluntad de poder como arte.** In: Introducción a Nietzsche. (Tr. Jorge Binaghi). Barcelona: Península, 1996, p. 124-135.
- WAHL, Jean A.. **La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888.** Paris: CDU, 1959.
- _____. **L'avant-dernière pensée de Nietzsche.** Paris: CDU, 1961.
- WILCOX, John T.. **That exegesis of an aphorism in "Genealogie III". Reflection on the scholarship.** In: Nietzsche-Studien. N° 27. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1998, S. 448-462.
- WINCHESTER, James J.. **Nietzsche's aesthetic turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida.** New York: SUNY, 1994.
- WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le problème de la civilisation.** Paris: PUF, 1999.
- WURZER, Wilhelm S.. **Nietzsche's return to an aesthetic beginning.** In: Man and World. Vol. 11, n° 1-2. ? : ?, 1978, p. 59-77.
- YOUNG, Julian. **Nietzsche's philosophy of art.** Cambridge/Melbourne/New York: Cambridge U., 1992.
- ZITTEL, Claus. **Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie.** In: Nietzsche-Studien. N° 32. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2003, S. 103-123.

ANEXOS

ANEXO A

ANTES DO ASCETISMO: NOTAS SOBRE A ÉTICA HOMÉRICA

Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo —ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza **áurea**. [GM/GM III 25 (p. 141 tr. br.)].

Ao abordar aqui os poemas homéricos, tem-se como intuito oferecer uma importante **referência de contraste** ao ascetismo. Considerando-se este como sendo uma moral, e que tem como princípio central o desprezo pelo corpo, será proveitoso conhecer uma moral que apresenta características quase antagônicas a ele, uma que era, inclusive, o paradigma contra o qual insurge o ascetismo (com o orfismo). Há de fato intenções de formação em Homero: suas obras educaram gerações de gregos, e apresentam ideais de conduta humana; o que significa dizer, que a partir de seus poemas pode-se reconstruir uma moral. Optou-se aqui, para tal reconstrução, concentrar-se principalmente na “Odisséia”, por ser mais ampla e diversificada, tematicamente, que a “Ilíada”. Nesta, pode-se conhecer a fundo a moral guerreira, mas pouco além; já a “Odisséia” apresenta também outros tipos mais de situações, a partir das quais pode-se observar hábitos e valores variados.

Inegável é a influência, das obras atribuídas ao poeta Homero, para a formação do espírito e moral gregos; sobre isto todas as autoridades consultadas concordam. Diz Moses Finley:

[d]e fato, no decorrer da história nenhum poeta, nenhuma personalidade literária ocupou na vida do seu povo um lugar semelhante. Ele foi o símbolo por excelência deste povo, a autoridade incontestada dos primeiros tempos da sua história e uma figura de importância decisiva na criação de seu panteão, assim como o seu poeta preferido, o mais largamente citado. [FINLEY, 1972, p. 13].

O respeitado Werner Jaeger escreveu várias páginas para mostrar a importância da “Ilíada” e da “Odisséia” na formação do homem grego [cf. JAEGER, 1995, p. 25-84]. Os antigos não deixam dúvidas, como o próprio Platão, que mesmo querendo tecer críticas ao poeta cego admitiu sua relevância ímpar [cf. “A república” 606e-s].

Para buscar compreender a moral em Homero, pode-se iniciar com a o conceito de **areté**. Sobre essa palavra tipicamente grega, escreve um helenista:

[n]ão temos na língua alemã um equivalente exato para este termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. [JAEGER, 1995, p. 25 (tr. alt.)].

A *areté* é valor norteador da moral grega, não só à época das epopéias, mas durante todo o desenvolvimento posterior, inclusive para os filósofos. O pensamento grego considerou que a *areté*, sendo o que de mais nobre há no homem, deveria ser tomada como regra da vida que vale a pena ser vivida; a vida em *areté* é a boa vida, *eudamonia*, a existência verdadeiramente feliz¹. Mas houveram variações consideráveis quanto a **o que** consistiria essa vida ideal, de acordo com a dependência aos paradigmas criados/adotados: ao se mostrar a mudança de valores que se deu

¹ “Podemos dizer que todos os filósofos gregos estão fundamentalmente de acordo em vincular *eudamonia* e *areté*.” [REALE, 1993, p. 105].

com o orfismo e subseqüências (Pitágoras, Sócrates, Platão), em comparação a Homero, estar-se-ia fazendo a história do conceito de *areté*, na qual o ascetismo foi a mais profunda e duradoura das mudanças.

Nas obras de Homero, *areté* significa força, destreza, beleza, excelência nas atividades, tanto em ações quanto em discursos. Odisseu, o “herói solerte”, é supremo exemplo de tal excelência. A deusa Atena diz a Telêmaco, filho do herói: “Para o futuro nem fraco, nem inútil serás, ó Telêmaco, / se possuíres, de fato, o invencível ardor de teu pai. / Homem como ele é bem raro; não só nos discursos, nas obras!” [“Odisséia”² II 270-273]. *Areté* é a excelência nos jogos (esportes), na dança, na música; mas, principalmente, excelência e heroísmo na guerra³; eis como Odisseu, “eversor de cidades”, introduz a narrativa de sua vida:

a cidade de Ismaro saqueei, e seus homens destruí; / mas da cidade as mulheres e o grande tesouro amontoados / foi dividido, porque nenhum homem sem lote ficasse. [...] É nosso orgulho contarmo-nos entre os de Atrida Agamémnone, / de cuja glória sem par toda a terra se encontra impregnada, / tal foi a grande cidade, por ele destruída, bem como / povos sem conta. [Od. IX 39-42 e 263-266].

A coragem, necessária ao guerreiro, é a paixão mais exaltada: “Sê corajoso, porque também possam vindouros louvar-te” [Od. I 302], exorta a Telêmaco, filho de Odisseu, a deusa “de olhos glaucos”. E há muito orgulho também, orgulho de ser possuidor de *areté*; veja-se como o herói se apresenta: “Sou de Laertes o filho, Odisseu, conhecido entre os homens / por toda a sorte de astúcias; o céu minha glória alcançou” [Od. IX 19-20]. O orgulho, a necessidade de reconhecimento das qualidades —noutra palavra: a honra—, faz-se observar até quando chega a ser prejudicial: Odisseu anuncia ao cíclope que cegara fora ele o responsável por tal agressão [Od. IX 502-505]; aquele por sua vez se queixa a seu pai Possido, deus dos mares, que castiga Odisseu, mantendo-o longe de casa e fazendo-o sofrer “indizíveis trabalhos”; em outro momento, o ímpeto e orgulho do herói espantam até à diva Circe: “Ó temerário! Ainda aqui fantasias com feitos guerreiros / e outros trabalhos? Não queres ceder nem aos deuses eternos?” [Od. XII 115-116]. Com efeito, assim era; o guerreiro tinha mesmo prazer com o combate. Diz Laertes, pai do herói, já no fim da epopéia: “Deuses amados, que dia feliz, de suprema alegria! / O filho e o neto contendem, por ver qual é o mais valoroso!” [Od. XXIV 514-515].

Pode parecer estranha a valorização do combate (*ágon*), para uma cultura como a nossa, hoje submetida a mais de 2500 anos de ascetismo. Porém, é exatamente por não ser ascética a moral homérica, que se justifica e torna-se inteligível tal valoração. **O ascetismo despreza o corpo porque crê em algo que julga de maior valor:** a saber, a alma imortal, a “fagulha divina”. Existe um trato da alma em Homero; mas nele, a valoração é oposta à que o ascetismo pregará. Como explica Circe a Odisseu:

é preciso [...] que entres / à casa lúgubre de Hades e da pavorosa Perséfone, / para que possas consulta fazer ao tebanos Tirésias, / cego adivinho, cuja alma os sentidos mantém ainda intactos. / A ele, somente, Perséfone deu conservar o intelecto / mesmo depois de morto; as mais almas esvoaçam quais sombras. [Od. X 490-495].

No poema, as almas não falam, nem têm consciência, se não beberem do sangue dos sacrifícios: sangue, óbvio símbolo da existência corpórea; a da mãe de Odisseu nem mesmo reconhece o filho: apenas após beber do sangue podem eles conversar⁴. No Hades —ou seja, no além-vida

² Doravante, Od.. Nas referências, o numeral romano corresponde ao Canto e os arábicos aos versos. Para todas as citações do texto homérico, utiliza-se a tradução, em metro original (ou melhor, no metro moderno que mais se assemelharia ao original), de Carlos Alberto Nunes (v. Bibliografia).

³ Para este aspecto da *areté*, toda a “Ilíada” é exemplo insuperável.

⁴ Mas o herói fica triste por não mais poder abraçar a progenitora. Ao que ela esclarece: “esse o destino fatal dos mortais, quando a vida se acaba, / pois os tendões já deixaram de as carnes e os ossos prender. / Tudo foi presa da força

Homérico—, não há recompensas. Tanto o herói singular quanto o mais comum dos camponeses penam da mesma maneira. Não que haja fogueiras, tridentes ou açoites; o simples fato de estar morto, destituído de **corporeidade**, já é a danação para todos. Isto fica bem claro no diálogo travado entre Odisseu e a alma do herói Aquiles, o maior dos guerreiros. Este pergunta a Odisseu: “Como até o Hades ousaste baixar, / onde os mortos se encontram, / de consciência privados, quais vão simulacros dos homens?” [Od. XI 475-476]. E o vivo responde:

Mas, Aquiles, ninguém / é tão feliz como tu, no passado e nos tempos vindouros. / Enquanto vivo, os Argivos te honrávamos, qual se um deus fosses; / ora que te achas no meio dos mortos, sobre eles exerces / mando incontestado. Não podes queixar-te da Morte, ó Pelida! [Od. XI 488-491].

A que volve o herói morto, cheio de pesar: “Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, / pois preferira viver empregado em trabalhos do campo / sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parcos haveres, / a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos”. [Od. XI 488-491].

Diante de tal concepção da alma, seria de esperar que o corpo fosse valorizado; de fato, assim o é. Muitas passagens de Homero mostram um trato natural do corpo e das coisas materiais, sem culpas. Alimentação⁵, sono⁶, beleza exterior⁷, sexo⁸, riquezas⁹, tudo que será depreciado pelos ascetismos, em maior ou menor grau, não o é em Homero: aquilo que não é exaltado, tampouco é desprezado. A própria razão é mais corporificada¹⁰; não há divisão rígida entre paixão e razão. Por exemplo: a razão localiza-se na “alma”¹¹; só que o peito é considerado a morada da alma, não o cérebro [Od. XII *passim*]: com frequência os personagens homéricos dizem “convenceu-me o peito magnânimo”, “meu peito pede”, “meu imo peito me diz”. As paixões são aceitas como intrínsecas ao homem, não se cogita mudá-las, nem se lamenta por elas existirem¹². Há aceitação da vida como um todo, em beleza e fealdade¹³. A realidade, a condição humana é

indomável das chamas ardentes [dos rituais de cremação] / logo que o espírito vivo a ossatura alvacenta deixou. / A alma, depois de evolar-se, esvoaça qual sombra de sonho.” [Od. XI 219-223].

⁵ Veja-se como um banquete é descrito com bela simplicidade: “Em canistréis transbordantes o pão é servido por servas; / té pelas bordas escravos as taças enchiam de vinho. / Todas as mãos estendiam, visando a alcançar as viandas.” [Od. I 47-49]. A referência à alimentação aparece com constância periódica na “Odisséia”.

⁶ “[F]oram dormir e gozar as delícias do sono agradável” [Od. XVI 88-89]; “passar toda a noite acordado / é grave incômodo” [Od. XX 52-53].

⁷ Ter aparência bela e poderosa equivale a nada menos que ser “semelho aos deuses”.

⁸ Na “Ilíada”: “Ora, concordes gozemos do amor as carícias, no leito, / pois nunca tive os sentidos tomados por tanta ebriedade” [III 441-442]; na “Odisséia”: “dão-se aos deleites do amor, e bem juntos um do outro se ficam” [V 227].

⁹ Como se vê nesse agradecimento, proferido de homem para homem: “que os deuses te dêem / bens sem medida” [Od. VII 413-414]; e, principalmente, na busca por saques: os vencedores eram louvados em razão direta à quantidade de bens adquiridos.

¹⁰ Cf., também, a condição das almas no Hades, supra.

¹¹ Telêmaco à mãe, Penélope: “Sei distinguir, entretanto, e avaliar dentro da alma as ações, / as que são boas e as más pois agora não sou mais criança.” [Od. XVIII 229-230].

¹² Por exemplo: “São mui propensos à cólera os homens nascidos da terra” [Od. VII 307]. O próprio herói esbanja paixões, e delas não se envergonha nem é criticado: brada que desejaria “vingar-me e obter glória, se Atena me ouvisse” [Od. IX 319]; ou, contra um primo, por este ter falado dele sem o devido respeito: “no peito um desejo veemente senti / de a longa espada do lado da coxa robusta arrancar / e decepar-lhe a cabeça, fazendo-a rolar pelo chão, / posto me fosse parente chegado” [Od. X 438-442].

¹³ Odisseu a Anfímon: “Entre as criaturas, que vivem da terra e no solo rastejam, / nada se pode encontrar de mais mísero que os próprios homens, / pois ninguém julga possível jamais, que lhe venha a desgraça, / enquanto os deuses favores concedem e as pernas se movem. / Mas, quando os deuses beatos as tristes desgraças enviam, / ainda que muito lhes custe, com ar de paciente as suportam. / Vário é o feitio da mente dos homens, que vivem na terra, tal como os dias, que o pai dos mortais e dos deuses lhes manda.” [Od. XVIII 130-136]. —E, no entanto, desejam a vida, e não crêem em nenhum Paraíso depois dela...—

aceita, simplesmente¹⁴; mais que isso, ela é louvada, querida, apesar de difícil e sofrida¹⁵. Pergunta-se, sobre o herói cujo paradeiro ainda estava ignorado, “se ainda com vida se encontra e as delícias da luz ainda vê, / ou se é já morto, talvez, e na de Hades estância demora?” [Od. IV 833-834; v. XIV 44 e XX 208].

Considerando-se tal concepção psico-antropológica, pode-se então compreender um pouco melhor a moral homérica. As sanções morais vêm sempre de fora, não são interiorizadas; os castigos, assim como os atos tidos insanos, são mandados por deuses. Não se deve, porém, pensar que a moral guerreira implicaria numa ‘barbárie’ total: como já apontado, a *areté* implica numa conduta social regrada, comportamento esperado de um grego¹⁶, não de um bárbaro. Nesse contexto é que o rei Alcínoo diz a Odisseu que “preferível é ser moderado nas coisas” [Od. VII 310], ou que o herói teme ao cíclope, “pois me dizia uma voz no imo peito valente que iria / ver-me defronte de um homem dotado de força excessiva, / bronco selvagem, ignaro das leis e do senso do justo.” [Od. IX 213-215]. O que cabe observar é que essas regras de conduta social não são tomadas como “dever”, no sentido moral cristão (ou no kantiano); os que as desrespeitam são avisados que serão castigados pelos deuses, e **não** por terem “agido imoralmente”, tal como hoje entenderíamos: “Aos deuses beatos, porém, não agradam as obras iníquas, / sim a justiça veneram e os atos corretos dos homens”. Também ações como a caridade são assim entendidas: “Zeus há-de dar-lhes a paga, ele que é protetor dos pedintes, / e que vê todos os homens e as faltas de todos castiga” [Od. XIII 213-214]; a compaixão não é confundida com estima [Od. XIX 253]. As ações tidas como boas são desejáveis principalmente pelas conseqüências para a **existência** (terrena) dos homens, não como bens “em-si”:

É bem curta, sem dúvida, a vida dos homens. / Quem é grosseiro e com os outros somente asperezas pratica, / imprecações só recolhe de todos os homens mortais, / enquanto vivo; depois que se fina, maldizem-no todos. / Mas, quem se mostra benigno e só sabe espalhar benefícios, / os estrangeiros a fama excelente por longe lhe exaltam / entre os mortais, sendo muitos os homens que nobre lhe chamam. [Od. XIX 328-334].

Conclui-se, portanto, que a *areté* não tinha o sentido de virtude “moral” [cf. JAEGER, 1995, p. 27-28]. Uma tal diretriz de conduta, um tal ideal, pode soar mal a quem só conhece morais de fundo ascético. Como escreve Jaeger:

A ânsia de se distinguir e a aspiração à honra e à aprovação aparecem ao sentimento cristão como vaidade pessoal pecaminosa; os Gregos, porém, viram nisso a aspiração da pessoa ao ideal e suprapessoal, onde começa o valor. [...] Honrar os Deuses e os homens pela sua *areté* é próprio do Homem primitivo. [JAEGER, 1995, p. 31-32].

Mas o conceito de *areté* mudaria, pois mudariam os paradigmas e a valoração moral, com a introdução do ascetismo, a qual se deu a partir do orfismo. Na sequência, o paradigma permaneceu asceta e, nesse sentido, permanentemente distante de Homero: Pitágoras, Sócrates, Platão.

¹⁴ Como quando Odisseu, disfarçado de mendigo, se queixa a Eumeu: “Só não se pode fazer é que o ventre funesto se cale, / que para os homens tem sido fator de tão grandes reveses, / e por amor do qual se armam navios de sólidos traves, / para levar pelo mar infecundo a desgraça aos inimigos.” [Od. XVII 286-289; v. também 473-474 e XIII 53-54]. Isso quer dizer: devido às suas necessidades, das quais a mais imperiosa é a fome, o homem conquista e pilha; mas isto é de sua natureza, mortal e material — não há de se querer mudá-la—. Eis o “naturalismo” na moral homérica.

¹⁵ “ ‘Sempre viver em tristeza, eis a sorte que os deuses eternos, / de descuidosa existência, aos mortais infelizes dotaram’. ([“Ilíada”] XXIV 525-526). Nessa passagem Homero se revela verdadeiro precursor da tragédia que havia de brotar do próprio solo da Grécia alguns séculos depois, bastando uma citação como essa para desfazer a idéia romântica de que os Gregos tinham uma concepção muito risonha da existência.” [NUNES, 2000, p. *].

¹⁶ “Nobres ou plebeus, todos os membros desta sociedade conservam o distintivo comum do decoro em todas as situações.” [JAEGER, 1995, p. 43].

Bibliografia

FINLEY, M. I.. **O mundo de Ulisses.** (Tr. Armando Cerqueira). 2ª ed.. Lisboa: Presença, 1982.

HOMERO. **Ilíada.** (Tr. Carlos A. Nunes). Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

_____. **Odisséia.** (Tr. Carlos A. Nunes). Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego.** (Tr. Artur M. Parreira). São Paulo: M. Fontes, 1995.

NUNES, Carlos A.. **A questão homérica.** In: HOMERO. Ilíada. (Trad. Carlos A. Nunes). São Paulo: Ediouro, 2000.

PLATÃO. **Œuvres complètes. 2 vol..** (Tr. M. J. Moreau, Léon Robin). Paris: Gallimard, 1950.

_____. **Diálogos.** (Tr. João C. Costa, Jorge Paleikat, José C. de Souza). In: Col. Os Pensadores. Vol. Platão. São Paulo: Abril, 1983.

_____. **Diálogos.** (Tr. ?). In: Col. Os pensadores. Vol. Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga. Vol. V.** (Tr. Marcelo Perine, Henrique C. de L. Vaz). São Paulo: Loyola, 1993.

ANEXO B

NOTAS SOBRE ANTECEDENTES DO ASCETISMO PLATÔNICO

Quem sabe se o viver não é morrer / e o morrer, viver?
[Eurípedes].

“Os gregos inventaram tudo”¹. Com isso quer-se dizer que muitas das instituições de nossa cultura têm suas origens na Grécia antiga. Política, moral, Filosofia, imaginário popular: em vários campos pode-se perceber a ascendência grega de nossa mentalidade e valores. Claro que houveram mutações ao longo da História, mas de fato parece que muitas “invenções” de nosso mundo ocidental vieram a lume, em sua primeira forma, na Grécia antiga; o ascetismo não deixa de também constituir disso um exemplo.

Geralmente a moral ascética é identificada com o cristianismo; e isto é, sem dúvida, deveras procedente. Porém, se se perscrutar a primeira aparição na História ocidental de uma moral que pregava o ascetismo, não será o cristianismo que se encontrará: tal pioneira foi o orfismo, corrente mística grega que existia pelo menos desde seis séculos antes do nascimento de Jesus de Nazaré. Antes do cristianismo surgiu também a Filosofia, que desde seus primeiros momentos já se mostra influenciada pelo ascetismo de origem órfica, como será aqui indicado. Em suma, e em termos nietzschanos: se é verdade que Platão efetuou a anterior reavaliação de todos os valores, que à filosofia do futuro cumpre superar, o orfismo constitui talvez a primeira “revolta escrava” na moral; e com isto se percebe que um conhecimento mínimo acerca do assunto não será de todo irrelevante.

Orfismo

A influência do orfismo no pensamento antigo é questão polêmica; posições extremamente divergentes já foram defendidas quanto à importância dessa doutrina para a Filosofia. A dificuldade principal do debate consiste em que ele se dá a partir de literatura em muito fragmentada —e até deturpada— pela travessia dos séculos. Não obstante, o fato é que recentes e relevantes comentários dão ao orfismo um lugar de destaque no desenvolvimento de uma nova mentalidade, da qual a Filosofia grega é produto [cf. BRANDÃO, 1991, p. 202; REALE, 1993, Vol. I, p. 371-374]. Aceitando-se as evidências apresentadas por tais comentadores, percebe-se a importância fundamental de um entendimento mínimo acerca do orfismo para o estudo do ascetismo; assim sendo, a visão dos citados eruditos é a adotada neste trabalho.

De acordo com os estudiosos, pode-se dizer que o orfismo já existia pelo menos desde o século VI a.C.². Para se perceber a inovação mental que esta religião trouxe, é necessário primeiro saber qual seu cenário de surgimento, contra o qual ela contrasta. Até então, o grego se formara sob o modelo espiritual homérico, e a teogonia aceita era a de Hesíodo. Era a chamada religião civil, de cunho naturalista. Por civil entenda-se que não havia uma classe sacerdotal especializada: cada chefe de família era o chefe dos rituais, que eram repetidos por tradição,

¹ V. VERNANT, Jean-Pierre. Os gregos inventaram tudo. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 31 out. 1999. Caderno 5, p. 4-5.

² Curioso notar que as pesquisas dos especialistas concluem que as partes mais importantes da “Odisséia” procedem deste mesmo século [cf. JAEGER, 1995, p. 38].

mesmo que o significado original já não fosse mais conhecido —simplesmente respeitava-se os mortos, e temia-se qualquer quebra ou inovação das práticas estabelecidas [cf. COULANGES, 1900, p. 7-41 e 260-269]—. E se diz que a religião era naturalista porque nela os deuses eram homens idealizados, manifestações das potências naturais, sendo que a diferença entre os dois tipos de seres era uma de grau e não de qualidade; em outras palavras: o homem tinha como ideal aprofundar e expandir suas características, e não negá-las em busca de uma natureza diferente da sua própria [cf. REALE, 1993, Vol. I, p. 21]. Complementando ou negando essa tradição, surge o chamado “Misticismo grego” —ou seja, as correntes que surgiram para satisfazer àquelas pessoas para as quais a religião oficial, pública, não dava conta de seus anseios³—. Essas pessoas buscavam “um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses” [VERNANT, 1990, p. 89 (tr. pr.⁴)]. As principais manifestações do “misticismo grego” foram os mistérios de Agra e Elêusis, o dionisismo, e o orfismo. De todas, o orfismo é sem dúvida a principal. Ela se opôs frontalmente à tradição que então dominava, sendo a “expressão de uma crença revolucionária sob muitos aspectos, a qual, justamente, foi considerada como **elemento de um novo esquema de civilização**” [REALE, 1993, Vol. I, p. 374].

Como o nome de sua crença indica, os orfistas tinham a figura mitológica de Orfeu como seu mestre fundador. Este personagem, cuja origem se perde na noite dos tempos, pregava “a idéia da **expição das faltas e dos crimes**, bem como os cultos de Dioniso⁵ e os mistérios órficos, prometendo, desde logo, a imortalidade a quem neles se iniciasse” [BRANDÃO, 1991, p. 196]. Há numerosas variantes para o mito de Orfeu; destacar-se-á aquilo que elas têm em comum e que diz respeito ao presente problema. Orfeu amava sua esposa, a ninfa Eurídice. Um dia, ao fugir de um homem que queria violentá-la, é picada por uma cobra e morre. Orfeu não pode aceitar tal perda; desce ao Hades e, com a beleza da música de sua voz e de sua cítara, encanta os deuses ctônicos Plutão e Perséfone. Estes concedem que Eurídice volte com seu amado para o mundo da vida, mas impõem para isto uma condição: no caminho de volta, Orfeu deveria ir à frente de sua esposa, e não poderia olhar para trás em hipótese alguma. Porém, quando já alcançava a luz do exterior, o herói não resiste à dúvida e olha para trás; ao fazê-lo, vê Eurídice esvaecer-se para sempre em sombras. Após isso, Orfeu afasta-se de todas as mulheres, e funda uma sociedade secreta só para homens —sendo até que, em uma das variantes do mito, é ele considerado o “fundador” da homossexualidade masculina [cf. KURY, 1990, p. 262]—.

A simbologia contida neste mito é preciosa para o misticismo que dele se apropria. Conforme explica J. Brandão: “Na realidade, o grande desencontro de Orfeu no Hades foi o de ter olhado **para trás**, de ter voltado ao passado, de ter-se apegado à matéria, simbolizada por Eurídice. Um órfico autêntico [...] jamais ‘retorna’. Desapega-se, por completo, do viscoso concreto e parte para não mais regressar” [BRANDÃO, 1991, p. 198]. Para entender-se essa simbologia, é necessário entrar, propriamente, na doutrina órfica. Tem ela por fundamento uma antropogonia pessimista, segundo a qual os homens surgem por um pecado original:

após raptarem Zagreu, [o primeiro Dioniso,] por ordem de Hera, os Titãs fizeram-no em pedaços, cozinham-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram. Zeus, irritado, fulminou-os, transformando-os em cinzas e destas nasceram os homens, o que explica

³ Como sempre se dá, nas análises das mudanças de valores e instituições, é difícil querer estabelecer, dentro das contingências, qual fator teria sido causa, e qual efeito. No entanto, cabe notar que a inquietação característica ao “misticismo” se incorpora em todo um cenário de transformações político-sociais [cf. ROBIN, 1947].

⁴ “[U]n contact plus directe, plus intime, plus personnel avec les dieux”.

⁵ Pode parecer estranho associar Dioniso e Orfeu. Com efeito, o dionisismo apresenta características distantes, senão opostas ao orfismo. Porém a aproximação é bem sutil, como alerta J.-P. Vernant: “[e]n dépit de quelques points de contact, difficiles à cerner avec précision mais qui s’attestent par la communauté de certains termes utilisés à leur propos: télété, orgia, mustai, bakchoi, on ne saurait d’aucune façon les assimiler. Ce ne sont pas des réalités religieuses de même ordre; elles n’ont ni même statut ni même finalité” [VERNANT, 1990, p. 90]. Essa separação vale tanto para o orfismo com relação ao dionisismo, quanto entre estes dois com relação aos mistérios de Agra e Elêusis.

que o ser humano participa simultaneamente da natureza titânica (o **mal**) e da natureza divina (o **bem**), já que as cinzas dos Titãs, por terem devorado o Dioniso-Zagreu, continham igualmente o corpo do menino Dioniso [BRANDÃO, 1991, p. 207].

Assim pode-se compreender a pessimista concepção antropológica do orfismo: “[d]a crença na origem divina e na imortalidade da alma decorre a exigência de conservá-la pura no seu estado terreno de união com o corpo” [JAEGER, 1995, p. 208]. De maneira inédita até então, ela afirma que a alma, antes desprezada como uma sombra sem importância [cf. Anexo 1], é o que realmente importava, parte imortal posto que divina, miseravelmente envolta numa carcaça mortal. Essa dualidade rompe com o naturalismo que antes imperava na religião grega: alma e corpo são agora contrários, inconciliáveis, e —suprema inversão— aquela vale mais que este. Antes, a religião era respeitada por medo das desgraças que poderiam acontecer ainda aqui na terra; agora, a preocupação é exatamente com o além-vida, além-mundo [cf. REALE, 1993, Vol. I, p. 87]. A vida terrena se mostra para os orfistas uma provação contínua e que se repete, pois eles criam ainda na metempsicose ou transmigração das almas: quanto mais impura for a alma, mais ela reencarnará, seja como ser humano, animal ou vegetal, até que possa estar livre para gozar a paradisíaca existência junto ao seio divino, de onde sua alma partira e para o qual tem que voltar. Mais outra inovação: cada indivíduo é o agente responsável por esse retorno à origem: ele deve seguir os preceitos órficos, e com isso se livrar, ao longo de várias existências —pois uma só não seria suficiente— do “ciclo tremendo” das encarnações [cf. BRANDÃO, 1991, p. 208 e 213]. O objetivo é tornar-se um verdadeiro místico, um “baco”, “o órfico que conseguiu libertar-se de uma vez dos liames do cárcere do corpo”. Eis aí a teleologia da doutrina, que é condizente com sua teocosmogonia⁶.

O ascetismo é, no orfismo, conseqüência de tudo o que se expôs até aqui sobre esta religião: **“a essência do orfismo é exatamente a soteriologia”** [BRANDÃO, 1991, p. 202]. A soteriologia ou “conhecimento da salvação” é praticada exatamente pela ascese, ou seja, pelo desprezo e mortificação do corpo. Tais práticas incluíam “jejuns, abstenção de carne e de ovos, ou, por vezes, de qualquer alimento, castidade no casamento ou até mesmo castidade absoluta, [...] meditação, cânticos, austeridade no vestir e no falar” [BRANDÃO, 1991, p. 208]. Destas práticas, a mais representativa da “rebelião” órfica é sem dúvida a do vegetarianismo —na verdade, não apenas uma proibição de alimentos de origem animal, mas do abate de qualquer animal, por motivo qualquer. Com essa abstenção, eles “estavam, sem dúvida, contestando a religião oficial do Estado e proclamando sua renúncia às coisas deste mundo, onde se consideravam estrangeiros e hóspedes temporários” [BRANDÃO, 1991, p. 209]. O sacrifício de animais era central para a religião cívica, pois ele significava “a existência de um intransponível fosso entre homens e deuses, até no ritual que os faz entrar em comunicação⁷”. A busca individual da salvação situa-se fora da religião cívica” [VERNANT, 1990, p. 108 (tr. pr.⁸)]. Com isso pode-se entender o que um estudioso afirma:

“[a] alma grega, realmente, não podia suportar a ruptura entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, um mundo que entrega o homem à morte e proclama a imortalidade dos deuses. Eis por que tanto se lutou na Grécia órfico-pitagórica-platônica pela imortalidade da alma. É que, existindo no homem aquele elemento divino, aquela faísca de

⁶ “*Ces théogonies nous sont connues sous des versios multiples mais dont l'orientation fondamentale est la même : elles prennent le contre-pied de la tradition hésiodique. Chez Hésiode, l'univers divin s'organize suivant un progrès linéaire, qui conduit du désordre à l'ordre, depuis un état originel de confusion indistincte jusqu'à un monde différencié et hiérarchisé sous l'autorité immuable de Zeus. Chez les orphiques, c'est l'inverse : à l'origine, le Principe, Œuf primordial ou Nuit, exprime l'unité parfaite, la plénitude d'une totalité close. Mais l'Être se dégrade au fur et à mesure que l'unité se divise et se disloque pour faire apparaître des formes distinctes, des individus séparés. A ce cycle de dispersion doit succéder un cycle de réintégration des parties dans l'unité du Tout. Ce sera, à la séxième génération, l'avènement du Dionysos orphique dont le règne représente le retour à l'Un, la reconquête de la Plénitude perdue*”. [VERNANT, 1990, p. 112-113].

⁷ Isso pode ser melhor compreendido a partir do mito de Prometeu [v. VERNANT, 1990, p. 79-85].

⁸ “[L]existence entre hommes et dieux, jusque dans le rituel qui les fait communiquer, d'un infranchissable fosse. La quête individuelle du salut se situe hors de la religion civique”.

eternidade, de que tanto se falou, é preciso libertá-la, constituindo-se essa liberação no tema central dos mistérios gregos” [BRANDÃO, 1991, p. 215].

Ou ainda: “O que se haure desta mística é, em suma, um **ideal** de pureza ou de santidade e a consciência fortemente precisa de um mérito pessoal com relação a este ideal” [ROBIN, 1947, p. 11-12 (tr. pr.⁹)]¹⁰.

Pitágoras

Tendo assim caracterizado o orfismo, e tendo sido apontado como o ascetismo surge para o Ocidente de dentro de seu nascedouro mesmo, cabe agora mencionar quais as conseqüências desse movimento, “que inseriu na civilização européia **uma nova interpretação da existência humana**” [DODDS *apud* REALE, 1993, Vol. I, p. 376]. Para a filosofia, a importância foi decisiva, como realça Giovanni Reale [cf. *ib.*, p. 21]. Pitágoras foi sem dúvida profundamente influenciado por ele, e isso é de veras relevante, pois o pitagorismo constituiu uma passagem do misticismo para a filosofia, adaptando as doutrinas centrais do orfismo à investigação do mundo através da busca racional pela verdade. Do orfismo, o pitagorismo herdou a concepção de alma e metempsicose [REALE, 1993, Vol. I, p. 22 e 87; JAEGER, 1995, p. 208 e 211-212]. A principal diferença é que, para o pitagorismo, a via de ascese da alma é a do conhecimento; e dentro desse âmbito de culto à ciência, permaneceram ainda prescrições ascéticas, para que alma pudesse melhor conhecer; foi esse o início do ideal filosófico da “vida contemplativa” [cf. REALE, 1993, Vol. I, p. 89]. No campo moral, a introdução órfica do conceito de pecado pessoal conduziu a um exame de consciência, a dupla purificação espiritual diária dos pitagóricos [v. MONDOLFO, 1968, p. 344] —mais tarde adotada pelos estóicos. Surge assim a figura do *daimon*, o “deus interior” —ou seja, a consciência daquele que já se vê como indivíduo moral, a quem cabe toda responsabilidade pelas ações, e que por outro lado não tem mais que carregar o fardo da “maldição familiar” presente na religião cultural ou civil [COULANGES, 1900, p. 7-41]. Enfim, a influência pitagórica —esta, sempre lembrando, oriunda do orfismo— foi notável no desenvolvimento da moral:

a idéia de consciência moral alcançada pelos pitagóricos se transmitiu igualmente às duas grandes correntes antitéticas da Filosofia grega, posteriores às primeiras escolas: a do chamado materialismo de Demócrito, que continua mais tarde com o Epicurismo, e a do idealismo de Sócrates, Platão, e Aristóteles; vinculadas ambas nas pessoas de Demócrito e de Sócrates, com influências provenientes do Pitagorismo [MONDOLFO, 1968, p. 347].

Em resumo: o aproveitamento do orfismo por parte do pitagorismo, e pelos pensadores que por este foram influenciados, pode ser expresso nessas palavras: “a inquietação religiosa transformouse em inquietação filosófica.” [ROBIN, 1947, p. 12 (tr. pr.¹¹)]¹². Veja-se Platão: seu pensamento não teria se desenvolvido sem a forte influência pitagórica, portanto não sem o orfismo.

Porém, ainda outro momento deve ser aqui estudado; apenas Orfeu e Pitágoras não bastariam para descrever o desenvolvimento do pensamento platônico, e conseqüentemente o

⁹ “*En somme, ce qui se dégage de cette mystique, c’est un **ideal** de pureté ou de sainteté et la conscience assez précise d’un mérite personnel en relation avec cet idéal*”.

¹⁰ Comparar esta afirmação com o trecho onde G. Reale chama a atenção para que não há espaço para santidade no âmbito da religião homérica [REALE, 1993 Vol. I, p. 21-22].

¹¹ “[L]’*inquiétude religieuse s’est transformée en une inquiétude philosophique*”.

¹² Mas também no campo religioso o orfismo foi influente: sua cosmogonia contribuiu para uma tendência monista [cf. BRANDÃO, 1991, p. 207].

que a este se seguiu, ao longo da história do pensamento (incluindo Nietzsche). Falar-se-á agora, portanto, desse homem que é considerado o divisor de águas da história da Filosofia: Sócrates.¹³

Sócrates

Deve-se primeiramente observar uma advertência de Rodolfo Mondolfo: “Por certo que qualquer afirmação a respeito da pessoa, do pensamento e do ensino de Sócrates deveria fundamentar-se numa solução prévia, devidamente justificada, do ‘problema de Sócrates’, que desde longo tempo é objeto de investigações e discussões, e apresenta [...] árduas e complexas facetas” [MONDOLFO, 1968, p. 352]. —A chamada “questão socrática” constitui-se na dificuldade de reconstrução histórica da figura e da doutrina de Sócrates, dificuldade apontada primeiramente por Schleiermacher [cf. JAEGER, 1995, p. 504-505; MONDOLFO, 1972, p. 39]: nada tendo o próprio Sócrates escrito, fica-se à mercê dos que escreveram a respeito dele. Destes, os principais foram, em ordem cronológica: Aristófanes, Platão, Xenofonte, e Aristóteles. Cada uma dessas fontes apresenta diferentes perspectivas para o tratamento da questão, e que de certa maneira se complementam. A sugestão de critério oferecida por Giovanni Reale se mostra bem razoável¹⁴. Assim, deixando de lado as posições mais extremadas (cf. as expõe W. Jaeger [1995, p. 510]), cabe aqui aproveitar o que há em comum dentre “os diferentes Sócrates” que os comentadores nos apresentam; e no que diz respeito à questão do ascetismo, não parece descabido dizer que há, em diferentes fontes, posições que são repetidamente atribuídas a Sócrates, ao menos nos seus aspectos principais¹⁵. É a partir deste terreno comum, portanto mais seguro —e também “confiando na intuição” [v. REALE, 1993, Vol. I, p. 252-252, n. 10] —, que a questão será desenvolvida aqui.

Sócrates via seu filosofar como uma missão religiosa [cf. PLATÃO, 1999, p. 43-s] —e uma missão religiosa com influências órfico-pitagóricas [cf. COULANGES, 1900, p. 420-421; MONDOLFO, 1964, Vol. I, p. 158, 167, 179; 1968, p. 352-4, e principalmente em 1972, p. 72, 91, 97-100, 102, 108-9]. O ascetismo socrático é de certa maneira um desenvolvimento (se se pode usar um tal termo) do ascetismo já pregado pelas referidas correntes mística e filosófica. Também em seu pensamento a alma é considerada uma partícula divina, ofuscada pela existência material [MONDOLFO, 1964, Vol. I, p. 179]¹⁶. Disso também conclui que deve-se viver pela e para a alma; e, como os pitagóricos, considera que a busca pelo conhecimento é a via que leva à purificação [MONDOLFO, 1972, p. 72]: “[s]abedoria, disse Sócrates, é ‘vencer-se a si mesmo’; ignorância, em compensação, é ‘ser vencido por si mesmo, por um si mesmo inferior que prevalece e triunfa sobre

¹³ “*Pour l’oracle de Delphes, <<Connais-toi toi-même>> signifiait : sache que tu n’est pas dieu et ne commets pas la faute de prétendre l’être devenir. Pour le Socrate de Platon, qui reprend la formule à son compte, elle veut dire : connais le dieu qui, en toi, est toi même. Efforce-toi de te rendre, autant qu’il est possible, semblable au dieu*” [VERNANT, 1990, p. 113].

¹⁴ “Constatamos que a partir do momento em que Sócrates atua em Atenas, a literatura em geral e a da filosofia em particular **registram uma série de novidades de considerável alcance**, que depois permanecem, no âmbito do espírito da greccidade, como aquisições irreversíveis e pontos constantes de referência. Há mais, porém: as fontes das quais falamos acima (e mesmo outras além das mencionadas) indicam concordemente Sócrates como autor daquelas novidades, seja de modo explícito, seja, também, de modo implícito, mas nem por isso menos claro. Estas duas circunstâncias, que reciprocamente se reforçam e se valorizam, oferecem-nos o fio de Ariadne que nos permite orientar-nos na selva da questão socrática.” [REALE, 1993, Vol. I, p. 252].

¹⁵ Como escreve Léon Robin: “[*Les points les mieux garantis de la vie de Socrate m’ont conduit à voir en lui une sorte, tout à fait exceptionnelle, de mystique et d’ascète.*” [ROBIN, 1947, p. 34].

¹⁶ Cf. MONDOLFO, 1964 Vol. I, p. 179. —A isso poder-se-ia objetar que Sócrates, ao participar de banquetes, de ser simpatizante da prática da pederastia, não poderia ser tão “asceta” como aqui se lhe retrata. O que ocorre é que tais conflitos fazem parte do próprio “problema socrático”, ao qual já se fez referência: se há (principalmente em textos platônicos, como o “Banquete”) evidências de que Sócrates participava desses costumes atenienses, outros tantos ou mais há que mostram o contrário [v., por exemplo, XENOFONTE, II 1 e 6, III 14 e IV 5]. Este último “perfil” do ascetismo socrático é mais coerente com suas influências e sua doutrina, conforme justifica-se aqui.

o superior' ” [ib. p. 74]. A purificação da alma deve ser entendida como luta, uma luta constante contra os instintos, para que prevaleça a razão [v. JAEGER, 1995, p. 549-552]. Para aprender a “emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos” [ib., p. 549], para isto é necessário um treino (*áskesis*): “[t]udo o que os homens chamam virtude —persuadir-te-á a reflexão— aumenta pelo estudo e exercício” [XENOFONTE, II, 6 (p. 151 tr. br.)]. A ascese apresenta, nesse pensamento místico-filosófico que é o pensamento socrático, dois princípios para a conduta: o autodomínio (*enkratéia*), e a conseqüente autonomia (*autarqueia*). Nesses conceitos —ou melhor, no esforço de Sócrates em sedimentar e disseminar tais idéias —(que não eram propriamente criações suas, como já demonstrado)—, reside a sua maior influência para a história da Ética ocidental¹⁷.

Esse autodomínio significa exatamente domínio da carne, das necessidades e desejos corporais —através, por exemplo, da “abstinência da boa carne, do vinho, da lascívia, do sono, e [da] resistência ao frio, ao calor, à fadiga” [XENOFONTE, II, 1 (p. 119 tr. br.)]. A *enkratéia* socrática pode ser entendida por três perspectivas —que se completam, e que isoladamente não bastam para tal compreensão—: 1) pela predileção da alma, divina e imortal, sede da razão, em relação ao corpo, material e mortal; 2) pelo aspecto político, como na perspectiva de W. Jaeger: “[o] ascetismo socrático não é a virtude monacal, mas sim a virtude do homem destinado a mandar” [JAEGER, 1995, p. 547]¹⁸; e por fim, 3) pela idéia de que as necessidades e desejos corporais nos fazem depender de coisas que não estão ao alcance de nosso poder, pois são da esfera exterior à alma; trata-se da *autarquia*: “Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico. É ele quem mais se aproxima da divindade, a qual não tem necessidade” [ib., p. 552].

Subseqüência

A consulta a qualquer compêndio de história da Filosofia Antiga mostra a evidente repercussão que Sócrates teve nas investigações que se seguiram a ele, notadamente na Ética. Em especial o ascetismo socrático, ou aspectos dele, ecoa em várias correntes: cínicos e estóicos, e nos chamados “grandes socráticos”, Platão e Aristóteles. Ambos adotaram a nova concepção de alma (*psiché*) estabelecida por Sócrates; e, principalmente, sedimentaram a conceitualização da capacidade racional do homem enquanto *areté*, e a vida do filósofo como a boa vida, *eudamoné*. Mais tarde, os neoplatônicos (Plotino em especial) levaram o desprezo pelo corpo aos mais altos níveis que a antigüidade helênica conheceu.

Embora fosse muito interessante, um detalhamento da continuação do ascetismo nessas escolas não cabe no presente trabalho —incluindo, infelizmente, o rico debate entre estóicos e hedonistas (por exemplo, Zenão ou Epicteto vs. Demócrito ou Epicuro)—. Importava

¹⁷ Diz Jaeger: “Foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa idéia central da nossa cultura ética. Esta idéia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como mera submissão externa à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional da justiça” [JAEGER, 1995, p. 548].

¹⁸ Por esse aspecto, poder-se-ia ainda levantar uma objeção ao retrato asceta de Sócrates aqui apresentado: de que para Sócrates a vida é vida na *pólis* e para a *pólis*, e que por isso ele levaria, sim, a existência material em boa conta. Isso só pode aparentar verdade se se comparar com o ascetismo posterior a Sócrates, mais propriamente o cristão; com efeito, Sócrates não prega um retiro do mundo ao estilo monacal —mas isso só implica em admitir que a Grécia Antiga não foi cristã, nem mesmo em seu ascetismo—. Na realidade, essa suposta objeção é mais um reforço para a caracterização do ascetismo socrático: a vida na *pólis* é a vida de castas sociais, que permitiu o surgimento do “ócio contemplativo” —da vida filosófica, que é a mais alta forma de viver, a única que realiza a potência natural humana. Como já visto, isto significa ascetismo. Portanto, para Sócrates a vida é vida na *pólis* e para a *pólis* também porque esta é condição e incentivo para a vida de cunho ascético-filosófico.

apenas reconstituir sua aparição primeira, que sem dúvida se deu no orfismo, e sua passagem para a Filosofia, que iniciou com o pitagorismo e se efetivou com Sócrates e Platão. O resto, sob essa perspectiva de análise, é consequência; o fundamental já estava estabelecido.

A próxima eclosão realmente relevante de ascetismo na história ocidental das idéias vem na esteira da derrocada da Grécia: Jesus de Nazaré. Muitos estudiosos apontam as semelhanças entre o mártir desse poderoso movimento ascético, surgido do judaísmo, e o mártir da Filosofia grega [v., e.g., JAEGER, 1995, p. 495 e 530-534; MONDOLFO, 1972, p. 103-105]. (Na Grécia, até os dias de hoje, Sócrates é tratado como “santo”: 2001 foi comemorado como “seu” ano, sua imagem é pintada no interior das igrejas¹⁹).

Bibliografia

BRANDÃO, Junito. **Mitologia grega. Dicionário mítico-etimológico. Vol. II.** 2ª ed.. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 202-215.

COULANGES, Fustel de. **La cité antique.** Paris: Hachette, 1900.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego.** (Tr. Artur M. Parreira). São Paulo: M. Fontes, 1995.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana. Vol. I.** (Tr. Lycurgo G. da Motta). São Paulo: Mestre Jou, 1964.

_____. **O homem na cultura antiga. A compreensão do sujeito humano na cultura antiga.** (Tr. Luiz^a Caruso; rev. Selda V. da Costa). São Paulo: Mestre Jou, 1968.

_____. **Sócrates.** (Tr. Lycurgo G. da Motta). São Paulo: Mestre Jou, 1972.

NUNES, Carlos A.. **A questão homérica. In: HOMERO. Ilíada.** (Tr. Carlos A. Nunes). Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** (Tr. Enrico Corvisieri). In: Col. Os pensadores. Vol. Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Diálogos.** (Tr. João C. Costa, Jorge Paleikat, José C. de Souza). In: Col. Os Pensadores. Vol. Platão. São Paulo: Abril, 1983.

_____. **Diálogos.** (Tr. ?). In: Col. Os pensadores. Vol. Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Œuvres complètes. 2 vol..** (Tr. M. J. Moreau, Léon Robin). Paris: Gallimard, 1950.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga. Vol. I.** (Tr. Marcelo Perine). São Paulo: Loyola, 1993.

¹⁹ KYRIAKIDOU, Dina. Grécia comemora em 2001 o ano de “são” Sócrates. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 19 ago. 2001. Caderno A, p. 22.

ROBIN, Léon. **La morale antique**. 2^{me} ed. rev. et corr.. Paris: PUF, 1947.

SOREL, Reynal. **Orphée et l'orphisme**. Paris: PUF, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mythe et religion en Grèce ancienne**. Paris: Seuil, 1990.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. (Tr. Mirtes Coscodai). *In*: Col. Os pensadores. Vol. Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ANEXO C

NOTAS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO DO ASCETISMO NO NOVO TESTAMENTO

Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros.

Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso. [Rm 7:22-25].

Embora Nietzsche não se preocupe em dizer o que são ideais ascéticos, tal concepção faz-se presente como fundo pressuposto às suas críticas. Assim, algum leitor seu poderia querer saber, ou antes, precisaria saber, primeiramente, o que os ideais ascéticos **são**. Também essa resposta depende de quem é inquirido. Para alguém que os defenda, “[é] a perfeição cristã a grande alavanca espiritual capaz de elevar nossa alma, fazendo-a livrar-se nas alturas das grandezas do ascetismo e conseguir as hipersublimes regiões do misticismo.” [MOURA, 1927, p. 13]. Para Nietzsche, por outro lado, ascetismo é

ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio —tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma **vontade de nada**, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida. [GM/GM III 28 (p. 149 tr. br.)].

Essa interpretação nietzscheana depende, em parte, de ser acertada ou não a caracterização dos cristãos como aqueles que “**valorizam** a vida” da seguinte forma:

esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, **a menos** que se volte contra si mesma, que **negue a si mesma**: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta —que se **deve** refutar com a ação: pois ele **exige** que se vá com ele, e impõe, onde pode, a **sua** valoração da existência. [GM/GM III 11 (p. 106 tr. br.)].

Não seria proveitoso, portanto, considerar um pouco o teor daquilo em que acreditam, o que pregam, **segundo eles próprios**, os ascetas contra os quais Nietzsche polemiza, especialmente os cristãos? Isso poderá ajudar a estabelecer mais claramente o plano sobre o qual seus debates se dão: pretende-se, à luz dessas leituras subsidiárias, evidenciar a pertinência ou não pertinência da caracterização da doutrina ascética que Nietzsche pressupõe para o tecimento de suas críticas. Para tanto, serão utilizados os textos do Novo Testamento, mormente os escritos atribuídos a Paulo de Tarso.

O cristianismo toma a noção de pecado original do judaísmo, e considera que por ter havido essa falta primeira é que existe o mal. Desde Adão e Eva os homens nascem marcados por esse pecado, transmitido pelas gerações descendentes do primeiro casal. Porém, com Jesus, o “Cristo filho de Deus”, crêem os cristãos que houve uma redenção, a “redenção pela cruz”:

[v]isto a ofensa feita a Deus pelo pecado ser infinita com respeito ao Infinito ofendido, Deus precisava de uma reparação infinita, que unicamente Deus podia dar. Sendo, porém, o homem que devia pagar, entende-se como o Verbo de Deus assuma em Cristo a natureza humana. [CASTAGNOLA & PADOVANI, 1967, p. 199].

Deus “precisava” dessa redenção para que fosse possível a expiação do pecado humano: “Deus quis remir o homem, exigindo, no mesmo tempo, que a justiça fosse dignamente satisfeita, mediante uma expiação infinita por parte do Verbo humanado.” [ib., p. 200]. Por essa razão Jesus de Nazaré é tido como “O Salvador” da humanidade.

O ascetismo cristão é conseqüência direta dessas crenças; e sem ascetismo não há cristianismo genuíno. O sacrifício que se crê ter sido oferecido pela crucificação de Jesus não expia os homens do pecado original; apenas abre a possibilidade para a expiação —que só pode ser enfim obtida após uma vida regrada pelo ascetismo—. “A razão está no fato de que a Redenção remite superabundantemente a culpa do pecado original e atual, mas deixa como pena o mal decorrente desses pecados.” [ib., p. 192].

As conseqüências da redenção de Cristo, a respeito da humanidade, são as seguintes: Ao homem foram restituídos os dons sobrenaturais, a graça, a divina adoção. Não lhe foram, porém, restituídos os dons preternaturais e tampouco a integridade da natureza, a fim de que mediante esta pena pusesse expiar a culpa original e as atuais, e colaborar, na medida de seu poder, com a redenção de Cristo. Por este motivo permaneceria a dor, o dissídio entre virtude e felicidade, e a ética seria uma ascética. [...] Ascética, não certamente no sentido de renúncia absoluta aos bens criados; mas no sentido de que o homem, sendo criatura e portanto dependente inteiramente de Deus, deve praticamente reconhecer esta sua absoluta dependência, este seu nada por si. [...] Esta ascética, assim justificada, tem a sua primeira e perfeita realização em Cristo, redentor pela cruz. Ele será o modelo e o ideal da vida cristã, mas será, para o mundo, loucura e escândalo. A todos os seus seguidores, Cristo ensina a renúncia, como condição indispensável para a salvação: **Se alguém quer vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me.** Aos que aspiram, pois, a uma perfeita vida cristã impõe a renúncia total aos grandes bens da terra segundo a natureza humana: riqueza, família, vontade própria. [ib., p. 199].

Eis, portanto, a fundamentação do ascetismo cristão: o mundo material é contaminado pelo mal, que foi infiltrado na criação divina pelo pecado original; a expiação desse pecado é possível desde o sacrifício de Jesus; porém, para tal expiação é necessário 1) desvencilhar-se, ainda em vida, do mundo e da vida, e 2) padecer dos mesmos males que foram criados pela falta original —a qual exatamente se queria apagar. (Percebe-se então o círculo vicioso desse raciocínio: o homem sofre porque pecou; mas para expiar-se da culpa, deve sofrer) —.

Como o ascetismo grego (orfismo, pitagorismo), o ascetismo cristão também parte da negação do mundo material em favor de outra realidade, além-matéria —no caso, Deus e seu reino são o extra-mundo, a realidade não-material—. Para exemplificar essa dicotomia, passemos aos textos do próprio Novo Testamento. Várias são as passagens que opõem matéria (corpo, mundo = baixo, trevas, mal) contra Deus (alma, espírito = alto, luz, bem). Clama aquele que julgava-se filho de Deus, em resposta aos judeus que não o compreendiam: “Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo.” [Jo 8:23]. No mesmo sentido, aos seus apóstolos, na célebre “última ceia”: “[s]e o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro, me odiou a mim.” [Jo 15:18; cf. Jo 17:16 e 18:36]. “Eu vos disse tais coisas para terdes paz em mim. No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!” [Jo 16:33]. A dicotomia é feita notar para que se atente aos obstáculos que se opõem à “salvação”: pois “o espírito está pronto, mas a carne é fraca” [Mt 26:41]; o corpo, eu material, é visto com grande desconfiança. O corpo é nossa realidade material, prende-nos ao mundo, portanto afasta-nos de Deus, do bem; as exortações se multiplicam: “eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a

carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” [Gál 5:16-17; v. também Rm 8:6-8 e 8:12-3]. Isso se desdobra em uma valorização da (suposta) esfera que não é atingida pelo devir: “quem semear na sua carne, da carne colherá corrupção; quem semear no espírito, do espírito colherá a vida eterna” [Gál 6:8]. O ascetismo é declarado explicitamente: “[t]rato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão” [1Cor 9:27]. O corpo, com suas necessidades, é tido até como causa de desordem social: “[d]e onde vêm as guerras? De onde vêm as lutas entre vós? Não vêm daqui: dos prazeres que guerreiam nos vossos membros?”¹ [Tg 4:1]. A mocidade, época de florescimento corporal, é também associada ao “mau caminho”: “[f]oge das paixões da mocidade. Segue a justiça, a fé, a caridade, a paz com aqueles que, de coração puro, invocam o nome do Senhor” [2Tm 2:22] —pois mocidade lembra vigor físico, que lembra “desejos carnis”, os quais devem ser abandonado em nome da crença—. Enfim, toda a materialidade deve ser negada, encarada como um triste estágio a ser superado: “[a]mados, exorto-vos, como a **peregrinos e forasteiros** neste mundo, a que vos abstenhais dos desejos carnis que promovem guerra contra a alma” [1Pd 2:11]. A dicotomia básica é, portanto, natureza (corpo, materialidade, mundo) contra transcendência (alma, espírito, Deus), desdobrando-se em salvação vs. perdição. Conforme escreve um pensador cristão, já na era contemporânea:

[o] homem natural, o que pensa e age segundo as únicas energias naturais da alma animando o corpo, e cuja razão dormita nos sentidos, não julga as coisas espirituais com medidas espirituais, mas carnis, não compreende as coisas de Deus. Mas o homem espiritual —aquele que vive de acordo com as energias da graça— despertado para as coisas de Deus pelo espírito de Deus, possui a medida, segundo a qual todas as coisas podem ser julgadas em quanto elas se referem às coisas de Deus. E nenhum daqueles que não têm essa medida está em condições de a julgar ele próprio. [MARITAIN, 1942, p. 65].

Mas, que são exatamente esses “desejos carnis” que afastariam o homem do bem e o conduziriam ao mal? Algumas passagens oferecem indicações mais precisas.

Há várias passagens do novo testamento que identificam a materialidade com o desejo de riqueza, de posses. A cobiça por posses materiais é tida como uma das maiores inimigas da expiação. A divisão é clara: ou se busca ser rico, ou se busca ser “salvo” —avisa o próprio Jesus, no famoso “sermão da montanha”—: “[n]inguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro.” [Mt 6:24-25]. A riqueza material é para o cristianismo (primitivo) um falso valor, que deve inapelavelmente ser negado para que se possa ascender:

[n]ão ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, mas ajuntai para vós tesouros nos céus, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está o teu tesouro aí estará também teu coração. [Mt 6:19-21].

Essa passagem é representa mais uma vez o ascetismo como fruto do medo à finitude, ao dizer que as riquezas não têm valor por serem perecíveis. Ora, sendo a existência material fadada a perecer, o que se pode concluir senão que o ascetismo nega a vida por não querer aceitar a finitude? e que toma por assentado que aquilo que for perpétuo, só por essa característica, vale mais que aquilo que é perecível? (Análises caras a Nietzsche, que são tomadas, aqui, no cap. 2). Aparece o jogo psicológico de instigar um sentimento de poder através da inversão imaginária da ordem social vigente: “[e]m verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no Reino dos Céus. E

¹ Essa passagem oferece oportunidade para comparar pontualmente uma moral não-ascética com uma ascética. Em Homero, o corpo e suas necessidades também eram tidos como causa de conflitos entre os homens; porém isso era aceito —e o combate, louvado. Já no cristianismo, a valoração oposta se apresenta, embora se parta da mesma constatação.

vos digo ainda: é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus” [Mt 19:23-24]; “ai de vós, ricos, porque já tendes a vossa consolação! Ai de vós, que agora estais saciados, porque tereis fome! Ai de vós, que agora rides, porque conhecereis o luto e as lágrimas!” [Lu 6:24-25]. As cores são tão carregadas que dão mostras de algo não diferente de ódio às pessoas de posses:

[p]ois bem, agora vós, ricos, chorai e gemei por causa das desgraças que estão para vos sobrevir. A vossa riqueza apodreceu e as vossas vestes estão carcomidas pelas traças. O vosso ouro e a vossa prata estão enferrujados e a sua ferrugem testemunhará contra vós e devorará as vossas carnes. Entesourastes como que um fogo nos tempos do fim! [Tg 5:1-3].

Além da riqueza, os “desejos carnis” obviamente remetem ao campo da sexualidade. Quanto a isso, a mensagem do Novo Testamento —como era de se esperar, tendo em vista a desvalorização do corpo e de qualquer coisa que prenda à materialidade— é clara. Se algumas das passagens pudessem ainda fazer pairar dúvidas, outras são certas: também o sexo deve ser repudiado —pois, de fato, o que pode representar mais carnalmente a materialidade humana que dois corpos em cópula?—: “[m]ortificai, pois, os vossos membros terrenos: fornicção, impureza, paixão, desejos maus, e a cupidez, que é idolatria.” [Col 3:5]. O celibato é fortemente incentivado: “[e]stes são os que não se contaminaram com mulheres: são virgens” [Ap 14:4]; “[p]ortanto, essa é a vontade de Deus: a vossa santificação, que vos aparteis da luxúria” [1Ts 4:3-5]. Poder-se-ia, a este respeito, querer tentar relativizar o que quer dizer “luxúria” ou “fornicação” no Novo Testamento: o termo diria respeito apenas relações sexuais fora do casamento, e que apenas essas relações (pré-conjugais, adúlteras, homossexuais) seriam as condenadas pelos textos [cf. ARAÚJO, 1997, p. 22]. O vocábulo “fornicação”, “ato de fornicar”, não admite delimitações: seu significado é geral, é apenas um sinônimo de “cópula” [cf. **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa Caldas Aulete. Vol. 3.** 3ª ed.. Rio de Janeiro: Delta, 1974, p. 1644]. A repreensão cristã ao sexo e ao prazer não pode ser minorizada, quando se considera todo o fundo de ascetismo sobre o qual se fala da sexualidade no Novo Testamento; pois, como já visto supra em várias citações, “o desejo da carne é morte”, “o desejo da carne é inimigo de Deus”, “os que estão na carne não podem agradar a Deus” [Rm 8:6-8]. Quando diz que “se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado” [1Cor 7:9], Paulo só está aconselhando o menor de dois males. O ideal cristão prega o abandono de si, portanto, a castidade. A cópula é vista como “contaminação” [cf. Ap 14:4]. Querer ignorar ou amenizar tais passagens, que são totalmente coerentes com a doutrina cristã fundamental, o ascetismo, só é possível a intelectuais que, descontentes com uma “corrupção” de sua crença, no entanto não querem ou não conseguem abandonar o cristianismo. Tal parece ser o caso da referida autora. Não cabe dizer que Paulo de Tarso escreveu sobre sexo apenas para mitigar a luxúria de uma determinada cidade [cf. ARAÚJO, 1997, p. 20], pois há passagens em praticamente todos os livros do Novo Testamento. Essa e outras apelações históricas que buscam edulcorar o ascetismo do Novo Testamento e criar uma “versão *light*” do cristianismo, mais palatável para os dias atuais, não se sustentam quando se deixa o texto falar por si. Sem ascetismo não há cristianismo genuíno, e querer o consolo da fé sem aceitar pontos “inconvenientes” pregados pela mesma não é intelectualmente honesto.

A reboque da desvalorização do sexo vem o caráter misógino do cristianismo: “[é] bom ao homem não tocar em mulher” [1Cor 7:1]; “[r]ejeita as viúvas mais jovens, quando os seus desejos se afastam do cristianismo, querem casar-se” [1Tm 5:11; v. também 1Cor 11:6-10 e 14:33-5]. Há ainda repreensão explícita contra o homossexualismo, contra os “pederastas” [cf. 1Tm 1:10]. Isso é mais um reflexo do ascetismo cristão: a relação homossexual, por não poder engendrar reprodução, é apenas carnal, só pode ser causada pela busca do prazer; é portanto totalmente pecaminosa, classificada como efeito de “paixões aviltantes” [cf. Rm 1:24-27], que deverão ser terrivelmente castigados (v. a estória de Sodoma e Gomorra).

Até agora se falou aqui daquilo que o ascetismo cristão condena: tudo o que vem da corporeidade, tudo o que acentua a materialidade do homem, tudo o que o prende ao mundo: “fornicação, impureza, libertinagem”, “orgias e coisas semelhantes” [Gál 5:19-21]. Veja-se agora o que é, em conseqüência, exaltado: “o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” [Gál 5:22-23]; ou, como teria sido dito no “sermão da montanha”: “[b]em-aventurados **os mansos**, porque **herdarão a terra**”, “bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia”, “bem-aventurados que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” [Mt 5:5-9]. As ambições terrenas características são negadas, e por contraste têm-se as chamadas “virtudes”. As principais virtudes cristãs são a caridade, a fé e a esperança, sendo que “a maior é a caridade” [MARITAIN, 1942, p. 109-s]. Essa inversão de valores é explícita, e assumida com orgulho [cf. 1Cor 1:26-31; e Col 3:12]. Mais uma vez, fala o ascetismo. O homem não deve ter ambições terrestres, pois estas fazem-no ter orgulho e reforçam o pecado original (“pecado de orgulho, de rebelião contra Deus” [CASTAGNOLA & PADOVANI, 1967, p. 199]). O cristão deve esquecer-se de si, e humilhar-se perante o seu próximo e principalmente perante seu Senhor: “[p]ois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado” [Lc 14:11]; “não te ensoberbeças, mas teme” [Rm 11:20]. E, com efeito, há muito para o crente temer. Para aquele que contrariar a “verdade revelada” e não seguir o ascetismo pregado, os piores castigos são previstos. Teria dito Jesus a seus 12 escolhidos:

se alguém não vos recebe e não dá ouvidos às vossas palavras, saí daquela casa ou daquela cidade e sacudi o pó de vossos pés. Em verdade vos digo: no Dia do Julgamento haverá menos rigor para Sodoma e Gomorra do que para aquela cidade. [Mt 10:14-15].

Seguindo o modo invertido de pensar, no “Dia do Juízo” —futuro acerto final de castigos e recompensas— “[m]uitos dos primeiros serão últimos, e muitos dos últimos, primeiros” [Mt 19:30]. Para os crentes, as recompensas virão no mundo não-corpóreo; ele deve seguir a doutrina ascética e sofrer, e será recompensado “na ressurreição dos justos” [Lc 14:14]. Para os “justos”, o destino final é bem diferente do daqueles que seguiram o “mau caminho”: “[e]le **habitará com eles; eles serão o seu povo**, e ele, **Deus-com-eles**, será o seu Deus. **Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos**, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais” [Ap 21:3-4]. Eles ficariam então, para todo o sempre, “lá onde existe o eterno festim do Cristo com seus pobres” [MARITAIN, 1942, p. 15].

Conclusão

Os textos não deixam dúvida quanto ao caráter ascético do pensamento cristão primevo, tal como estabelecido por São Paulo. Nietzsche não parece exagerar nas seguintes caracterizações desse pensamento: psicologia inversa, desejo de vingança, compreensão da realidade como dividida em opostos irreconciliáveis, valorização do “além” —tudo, de fato, pode ser lido nas pregações contidas no Novo Testamento—.

Bibliografia

ARAÚJO, Maria L. M. de. **Sexo e moralidade. O prazer como transgressão ao pensamento católico**. Londrina, PR: UEL, 1997.

A Bíblia de Jerusalém. Ed. rev. (Tr. Euclides M. Balancin, et. al.). São Paulo: Paulus, 1985.

CASTAGNOLA, Luís; PADOVANI, Umberto. **O cristianismo**. In: _____. História da Filosofia. 7ª ed.. São Paulo: Melhoramentos, 1967, p. 180-200.

MARITAIN, Jacques. **O pensamento vivo de São Paulo**. (Tr. Oscar Mendes). São Paulo: Martins, 1942.

MOURA, Mons. Luiz G. de. **Resenha ascetica**. Campinas: Companhia Stella, 1927.

ANEXO D

QUADRO ESQUEMÁTICO DE *FW/GC 370*

Distinção entre “dois tipos de sofredores”

<p><u>“Empobrecimento de vida” (Não)</u></p> <p>* Epicuro, “cristão”, romântico</p> <p>* Sofre, necessita (paz, bondade, salvação, lógica; moral)</p> <p>* Otimismo; “pessimismo romântico”</p>	<p><u>“Abundância de vida” (Sim)</u></p> <p>* “O deus e o homem dionisíaco”</p> <p>* Permite, suporta, transforma (todos os aspectos da vida; a-moral)</p> <p>* “Pessimismo dionisíaco”</p>
--	--

“Distinção principal” para os “valores estéticos todos”

<p><u>“Fome” (Não)</u></p> <p>1. “Anseio por destruição” (e.g. “nossos anarquistas”)</p> <p>2. “Vontade de eternizar”: vingança do “grande sofredor”, (derradeiro) pessimismo romântico” (e.g., Schopenhauer, Wagner)</p> <p><u>“Abundância” (Sim)</u></p>	<p>1. “Anseio por destruição” (i.e. “energia dionisíaca”)</p> <p>2. “Vontade de eternizar”: “luz e glória homéricas”, arte da “gratidão e amor” (e.g. Rubens, Hafiz, Goethe); (futuro) “pessimismo dionisíaco”</p>
---	---

Bibliografia

NIETZSCHE, Friedrich W.. **A gaia ciência**. (Tr. Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 271-274.