

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Fernando Costa Mattos

**Nietzsche e o primado da prática:
um espírito livre em guerra
contra o dogmatismo**

São Paulo, agosto de 2007

Fernando Costa Mattos

**Nietzsche e o primado da prática:
um espírito livre em guerra
contra o dogmatismo**

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia M. O. Cacciola, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

São Paulo, agosto de 2007.

Para Maria Fernanda e Luiz Henrique

Agradecimentos

São muitos os que, direta ou indiretamente, colaboraram para que este trabalho fosse realizado. Em que pese o risco de deixar boa parte deles de fora, agradecerei aqui às seguintes pessoas:

À Maria Lúcia, em primeiro lugar, por ter sido ela a orientadora e amiga cujo apoio, conselhos e correções foram de fundamental importância ao longo de todo o percurso. Sobre ela, repito aqui o que disse em minha dissertação de mestrado, seis anos atrás: sua orientação, acredito, levou-me a atingir certo ponto de equilíbrio, salutar, entre o rigor acadêmico e a liberdade de criação.

Ao Ricardo Terra, que, além de ter participado do exame de qualificação, vem acompanhando e incentivando o meu trabalho há um bom tempo. Seu apoio, amizade e sugestões têm sido de importância decisiva.

Ao Eduardo Brandão, pelas contribuições que fez ao trabalho no exame de qualificação.

Aos Grupos de Estudos de Filosofia Alemã, da USP, com os quais mantive um diálogo de fundamental importância ao longo de toda a pesquisa, inclusive em torno do tema de meu trabalho, que certamente se enriqueceu com uma tal interlocução.

Em especial, nesse contexto, agradeço aos amigos Marisa Lopes, Maurício Keinert, Rúrion Mello, Flamarion Ramos e Luiz Repa, que leram meus textos com grande atenção e fizeram valiosas sugestões.

Ao pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial à Marie Pedroso e à Maria Helena de Souza, pela indispensável ajuda.

À Fapesp, pela bolsa de estudos sem a qual este trabalho não teria sido possível.

À Carla, minha esposa, pela inabalável firmeza com que sempre me apoiou, pelo carinho, por tudo.

A meus pais, Luiz Fernando e Odette, pelo apoio de sempre e pelo vivo interesse com que vêm acompanhando meu trabalho.

E à Bel, por fim, minha sogra, minha amiga, que estaria hoje entre nós, acompanhando a tudo com o interesse de sempre, não fosse a inexplicável fatalidade que a levou tão cedo. A ela deixo aqui, com imensa saudade, a minha homenagem.

Resumo

MATTOS, F.C. Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo. 2007. 270 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

A presente tese apresenta uma reflexão sobre o perspectivismo nietzschiano e sua relação com o projeto de uma transvaloração dos valores, ao qual estaria subordinado. Daí falarmos num “primado da prática” sobre a teoria a partir de um paralelo com o pensamento kantiano, que nos fornece elementos para pensar, por exemplo, a possibilidade de um discurso “normativo” mesmo ali onde os aspectos “descritivos” da cosmologia pareciam sufocar a capacidade do homem para a ação. Torna-se plausível, desse ponto de vista, a idéia de uma “guerra filosófica”, conduzida sob o signo do espírito livre e de sua liberdade de tipo nobre, contra o dogmatismo que teria marcado os vários empreendimentos filosóficos da história ocidental. Graças ao duplo ponto de vista de inspiração kantiana, porém, e ao propósito de não aceitar acriticamente a “letra do texto”, uma tal guerra deixaria de atrelar-se à defesa da aristocracia e poderia associar-se a certos ideais dessa mesma tradição cultural que Nietzsche teria pretendido implodir, entre eles a liberdade individual e de criação cuja efetividade parece depender, em princípio, de um certo pressuposto democrático.

Palavras-chave: Nietzsche, perspectivismo, primado da prática, espírito livre, indivíduo

Abstract

MATTOS, F.C. Nietzsche and the primacy of practice: a free spirit at war against dogmatism. 2007. 270 p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This work presents a reflection on Nietzsche's perspectivism and its relation to the project of a transvaluation of values, on which it would be dependent. That's why we conceive a "primacy of practice" over theory based on a parallel with Kant's philosophy, which enables us to conceive the possibility, for example, of a "normative" speech even where the "descriptive" elements of cosmology seemed to suppress man's capacity to act. It becomes plausible, from that point of view, to think of a "philosophical war", carried under the ideal of the free spirit and its noble freedom, against the dogmatism that would be present in all philosophical enterprises in occidental history. Thanks, though, to a Kant inspired double point of view, and to the purpose of not acritically accepting the "exact meaning" of Nietzsche's word, such a war would no more be bound to the support of aristocracy, and could be tied to certain ideals of this same cultural tradition that Nietzsche would have intended to destroy. Among such ideals, there would be individual freedom, and freedom of creation, whose effectiveness seems, in principle, to depend on a certain democratical pressuposition.

Keywords: Nietzsche, perspectivism, primacy of practice, free spirit, individual

Traduções e abreviaturas dos textos nietzschianos

De um modo geral, utilizamos o seguinte procedimento: quando possível, tomamos por base a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para a coleção *Os pensadores*; quando não, tomamos por base as traduções da Companhia das Letras, feitas por Paulo César de Souza; no caso de *Assim falou Zaratustra*, tomamos por base a tradução de Mario da Silva para a Bertrand Brasil; e no caso, por fim, de outros textos eventualmente citados, tomamos por base diferentes traduções, a ser mencionadas caso a caso. Em todas as situações acima, fizemos eventuais alterações quando julgamos necessário, indicando-as e justificando-as por meio de notas. De modo a facilitar a consulta às traduções pelo leitor, indicamos também em nota, por meio das seguintes abreviaturas, as traduções respectivamente tomadas por base: RRT, PCS e MS. Os textos alemães foram consultados na edição crítica de Colli e Montinari: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Berlim: W. de Gruyter, 1980.

Foram utilizadas as seguintes abreviaturas das obras de Nietzsche:

A – *Aurora*;

AC – *O Anticristo*;

BM – *Para além de bem e mal*;

CE – *Considerações extemporâneas*;

CI – *Crepúsculo dos ídolos*;

EH – *Ecce Homo*;

GC – *A gaia ciência*;

GM – *Genealogia da moral*;

HH – *Humano, demasiado humano*;

Z – *Assim falou Zaratustra*.

Sumário

Agradecimentos **4**

Resumo **6**

Abstract **7**

Traduções e abreviaturas **8**

Apresentação:

em defesa do antidogmatismo e da “liberdade perspectivista” **12**

1. Do universal ao singular: o conhecimento na perspectiva do indivíduo

1.1. Recolocando o problema do conhecimento em novos termos **17**

1.2. A leitura heideggeriana:

Nietzsche como “último metafísico do Ocidente” **26**

1.3. Os franceses: Nietzsche como caixa de ferramentas **39**

1.4. A filosofia analítica

e os pressupostos implícitos da fala nietzschiana **52**

1.5. Buscando uma “terceira via”:

o pensamento de Nietzsche como cosmologia não-metafísica **65**

1.6. Nietzsche filiado à tradição crítica kantiana:

possível solução para a “antinomia dos leitores de Nietzsche”? **78**

2. A cosmologia da vontade de potência e o indivíduo humano livre: dois pontos de vista compatíveis?

2.1. Ponto de partida:

o homem e o mundo como “objetos” a interpretar **94**

2.2. O sistema de hipóteses: unindo o homem ao todo do mundo **102**

2.3. Conseqüências “práticas” da nova visão de mundo:

o “espírito livre” e o ideal de passar “além-do-homem” **114**

2.4. Vontade de potência versus espírito livre:

uma antinomia nietzschiana? **128**

2.5. O duplo ponto de vista kantiano e a compatibilização

das duas dimensões antagônicas do discurso humano **141**

2.6. Jogando com perspectivas: o duplo ponto de vista

como solução para a antinomia nietzschiana? **155**

3. Singularidade versus universalidade: a guerra do espírito livre

3.1. Contra a democracia, contra o socialismo:

o espírito livre reconhece seu inimigo **164**

3.2. Nas trincheiras da subjetividade:

o espírito livre se arma para o combate **178**

3.3. “Tudo que é profundo ama a máscara”:

o espírito livre circula despercebido em território inimigo **193**

3.4. Desmascarando o sacerdote ascético:

o espírito livre passa à ofensiva **203**

3.5. A vontade de potência como contramoral:

o espírito livre avança sobre as linhas inimigas **215**

4. Um balanço da guerra: possíveis significados da transvaloração nietzschiana

4.1. Um “indivíduo que vingou”?

O espírito livre declara a vitória e decreta a nova “Lei” **233**

4.2. A universalidade do singular:

pensando a questão política a partir da liberdade espiritual **241**

4.3. Considerações finais:

o potencial libertador de um pensamento perspectivista **255**

Bibliografia **260**

Apresentação: em defesa do antidogmatismo e da “liberdade perspectivista”

Quantos aos seus propósitos, é preciso dizer desde logo que o presente trabalho não visa constituir uma tese *sobre* Nietzsche, que buscasse determinar com precisão, por exemplo, o lugar deste ou daquele conceito em seu “sistema”. Ele representa antes um esforço reflexivo para, *a partir* de Nietzsche, pensar “com ele” – retomemos aqui esse mote lebruniano – questões cujo alcance, por sua própria natureza, transcendem a especificidade de um universo filosófico que fosse artificialmente fechado em si mesmo. Que isso não se converta, todavia, numa pretensão filosofante desmedida, é a expectativa que temos ao conservar o caráter problemático das soluções aqui aventadas, voltadas muito mais a indicar possíveis encaminhamentos das questões propostas do que a resolvê-las em chave definitiva, sob a eventual ilusão de “inventar” idéias já há muito inventadas.

Em que pese, nesse sentido, nossa *cautela* em relação a certos aspectos de seu pensamento, acreditamos partilhar com o filósofo duas posições fundamentais: a defesa do antidogmatismo, enquanto “posição teórica”, e daquilo que seria a sua contrapartida “prática”, a saber, a liberdade individual em sentido perspectivista, isto é, a liberdade que os indivíduos têm, ou deveriam ter – se lutassem por isso –, de criar e afirmar, a partir de suas condições singulares de existência, um modo próprio de ver ou interpretar o mundo. Divergimos de Nietzsche, talvez, ao salientar a importância de um pressuposto democrático capaz de garantir a *possibilidade* de um tal criar e autoafirmar-se, mas concordamos com ele em dizer que essa possibilidade não se confunde com a verdadeira liberdade ou a verdadeira autonomia de pensamento, pois esta tem de ser *conquistada* pelos indivíduos – aqueles que realmente a ambicionem

–, por meio de um esforço intelectual contínuo, uma incessante luta de “auto-superação” empreendida sob a égide de algum ideal de perfeição, algum “além-do-homem”, enquanto ideal que ensina a vencer a acomodação, superar o comum e o medíocre, realizar-se, enfim, como aquilo a que se poderia chamar, metaforicamente, uma “vontade de potência”.

De certo modo, essa proposição de um ideal não-dogmático aos indivíduos, a dizer-lhes que sejam eles mesmos da maneira mais autêntica possível, como chave para escapar à decadência e à mediocridade humanas, é talvez um reflexo da condição em que se encontra o homem moderno, desgarrado de Deus e de seu rebanho: se não há como voltar atrás, até porque isso constituiria um evidente retrocesso, em relação ao processo de libertação do indivíduo que se deixou efetuar pelo Iluminismo europeu – e que se viu reforçado nas graduais conquistas posteriores –, então é no próprio indivíduo, enquanto sujeito humano dotado de certas potencialidades, ilimitadamente diferenciáveis – daí o “novo infinito” do mundo –, *e não na sua dissolução ou desconstrução*, que deve ser buscada alguma saída para esse que é, talvez, o problema central da modernidade, a saber, o *niilismo* – ou a falta de sentido que se instalou entre nós com a “morte de Deus”.

Desse ponto de vista, o primeiro problema a ser enfrentado, na leitura reflexiva da obra nietzschiana que aqui nos propomos a fazer – nosso primeiro capítulo –, diz respeito ao estatuto que devemos atribuir seja à sua “teoria do conhecimento”, o perspectivismo, seja à sua “visão de mundo”, a cosmologia da vontade de potência, e assim também à relação entre elas: se a cosmologia for aceita como um discurso que pretende dar conta da essência do mundo, ou algo do tipo, então o indivíduo desaparece sob as ondas erráticas do vir-a-ser e o perspectivismo nada mais é do que

um dado da realidade, o caráter interpretante de todo ser, constatado pelo filósofo-cientista. Se, ao contrário, o perspectivismo for levado a sério como ponto de partida do experimento filosófico empreendido por Nietzsche, e estabelecer como incontornável o caráter interpretativo de seu próprio discurso, então as suas noções fundantes – vontade de potência, eterno retorno etc. – devem ser tomadas como hipóteses de que o filósofo-psicólogo se valeu para, assumindo uma postura valorativa distinta daquela vigente em nossa tradição cultural, construir uma visão de mundo alternativa, capaz de curar o homem ocidental de sua doença milenar.

Ao fazê-lo, porém, Nietzsche teve de atacar a noção mesma que lhe permitira fundar *em si* as bases desse novo experimento: o indivíduo que possa criar livremente uma nova perspectiva, o indivíduo como aquilo a que chamamos um “foco perspectivador”. Afinal, os conceitos de indivíduo e liberdade são também basilares na visão de mundo que pretende combater, a do cristianismo, ainda que por outras razões: sem eles, caem por terra, entre outras, as noções de livre-arbítrio, responsabilidade, culpa, castigo etc. – que é exatamente o que Nietzsche pretende. Torna-se necessário, então – é esse o tema central de nosso segundo capítulo –, compatibilizar de algum modo a cosmologia anticristã por ele elaborada, na qual o indivíduo se dissolve, de fato, no todo do mundo, com o perspectivismo epistemológico e *moral* sem os quais a sua própria empreitada se tornaria carente de sentido: pois é também no indivíduo que se perfaz, a partir da potência criativa que lhe fôra atribuída no domínio “teórico”, o caminho de auto-superação conducente, no domínio “prático”, ao “além-do-homem” compreendido, conforme dito há pouco, como um ideal de perfeição que leva o indivíduo a crescer para além da mediania.

Segundo entendemos, o único modo de efetuar uma tal compatibilização é a adoção de um duplo ponto de vista ao estilo kantiano: uma vez que a cosmologia da vontade de potência não é a verdade *em si* do mundo, e que a sua “necessidade”, assim, não pode ser tomada como absoluta, o indivíduo segue livre para representar-se não apenas como parte ínfima e passiva do todo – como pede tal cosmologia –, mas também, e ao mesmo tempo, como dotado da capacidade de tomar em si mesmo, a partir de si mesmo, a iniciativa do movimento criador perspectivo – um movimento cujo caráter “prático” se veria assim delineado, permitindo falar também aqui, como faremos, num primado da prática sobre a teoria.

E é a partir dessa chave que nos propomos a ler, em nosso terceiro capítulo, a “guerra filosófica” nietzschiana: desde o incômodo com a mediocridade, que leva Nietzsche a deflagrar a luta, até os mais duros golpes no sacerdote ascético, este mentor remoto da pequenez burguesa, a liberdade individual seria um permanente pressuposto de todo o movimento, sua condição mesma de possibilidade, já que, sem ela, o agente da luta seria o próprio mundo, em luta consigo mesmo, e qualquer desfecho seria uma vitória do mundo sobre o mundo – ou nenhuma vitória, nenhum ganho, nada sobre nada (e qualquer semelhança com Schopenhauer *não* seria mera coincidência). Com a liberdade, porém, que adquire no espírito livre uma nova configuração, torna-se menos implausível supor a possibilidade de uma gradativa *conquista* da independência, intelectual e moral, com que o indivíduo soberano lograria, a partir de si mesmo, superar a perda de Deus e curar-se do niilismo.

Se essa cura é efetiva ou não, se o seu alcance é estritamente individual ou não, são *perguntas* que nos fazemos em nosso quarto e último capítulo, juntamente com a questão acerca de quais as condições políticas mais favoráveis a um tal movimento de

independência – uma questão que se torna premente em virtude do conflito indivíduo-sociedade imanente à luta do espírito livre: se o namoro com os tipos aristocráticos for apenas uma forma de o indivíduo fortalecer-se internamente, com vistas à tal conquista da liberdade *efetiva*, então nada o impediria de reconhecer importância também à liberdade formal que um sistema democrático lhe asseguraria, sem a qual a própria possibilidade de sua luta estaria em risco. Se, ao contrário, a aristocracia for mais do que uma fonte de inspiração tipológica, e constituir o ideal político *concreto* desse indivíduo presunçoso, que acredita estar tão acima dos demais, então é bom que ele o esteja *de fato*, sob pena de ser encarcerado, morto ou simplesmente ignorado por aquela maioria de homens mansos cuja mansidão talvez não seja ilimitada.

Quanto ao que o indivíduo Friedrich Nietzsche de fato pretendesse, porém, tais questões permanecem abertas: como indica seu título, nosso quarto capítulo constitui menos uma conclusão “objetiva” do que um *balanço*, talvez provisório, das relações examinadas ao longo do percurso. Balanço que supõe, entre outras coisas, a mesma liberdade de pensamento de que o perspectivismo nietzschiano seria, conforme a interpretação, um importante baluarte na cena filosófica contemporânea: a partir dele, com efeito, a filosofia se mantém não apenas possível, mas sobretudo *viva*, porque incitada a percorrer “novos mares” em busca de “novos horizontes”, nesse mundo “novamente infinito” pelo qual os filósofos *antidogmáticos* – leia-se *críticos* – vêm guerreando há pouco mais de dois séculos.

1. Do universal ao singular: o conhecimento na perspectiva do indivíduo

1.1 Recolocando o problema em novos termos

Um dos textos em que Nietzsche trata mais sistematicamente a questão do conhecimento é, sabidamente, o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*.¹ Nele é apresentada a conhecida formulação do “problema do valor de verdade”, cujos termos são os seguintes:

*O que em nós quer realmente ‘a verdade’? – De fato, nós fizemos uma longa pausa diante da questão da causa dessa vontade, – até que nos vimos finalmente, inteiramente parados, diante de uma questão ainda mais fundamental. Nós nos perguntamos acerca do valor dessa vontade. Supondo que queiramos a verdade: por que não a inverdade? E a incerteza? Mesmo a ignorância? – O problema do valor da verdade se colocou diante de nós – ou fomos nós que nos colocamos diante dele?*²

O que Nietzsche parece sugerir, nesse parágrafo de abertura a *Para além de bem e mal*, é uma mudança de foco: e se, em vez de seguirmos obstinadamente a nossa busca da verdade – como teriam feito todos os filósofos até aqui –, passássemos a discutir idéias e conceitos segundo o *valor* que possuem para nós? É muito comum,

¹ Para a tradução do título dessa obra, *Jenseits von Gut und Böse*, adotamos a opção seguida por Rubens Rodrigues Torres Filho, *Para além de bem e mal* (Nietzsche, F. “Obras incompletas”. In: Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 267), em detrimento daquela que seria mais usual, *Para além de bem e mal*. Ao contrário do que diz Paulo César de Souza, ao justificar a adoção desta última, acreditamos que a inclusão do “para” não é nem redundante nem esteticamente negativa: a nosso ver, ela reforça, sim, a idéia de ultrapassamento, além de criar um efeito estético positivo, dando maior elegância à expressão. Quanto ao fato de a língua portuguesa “pedir” artigos antes dos substantivos abstratos, pensamos que isto não constitui uma obrigatoriedade absoluta, sobretudo quando se trata de atingir, ao mesmo tempo, uma maior precisão conceitual – “bem” e “mal” deixam de ser “o bem” e “o mal”, como valores absolutos contrapostos – e uma melhor configuração literária. Quanto ao que diz Paulo César de Souza, cf. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005, pp. 192-3.

² BM 1 (PCS).

por exemplo, que uma idéia supostamente falsa tenha bastante utilidade para nós, ou mesmo que nos seja simplesmente agradável ou bela: por que não escolhê-la com base nisso? Por que preteri-la em nome de certo ideal de verdade cuja pertinência (em termos de correspondência ao mundo) até hoje não foi nem de perto estabelecida? Ou mesmo que queiramos manter este último como válido para nós: *por quê?* O que há nele para justificar essa escolha? É preciso, enfim, discutir os motivos e valores que nos levam a aderir a esta ou aquela idéia, ou, para adotar desde logo uma palavra-chave de nosso trabalho, a esta ou aquela *perspectiva*, antes de tomarmos efetivamente as nossas decisões a respeito. E uma tal discussão *não* precisa ser conduzida segundo o critério tradicional da verdade ou falsidade dos juízos, podendo até subvertê-lo:

A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos dos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos *a priori*) são para nós os mais indispensáveis, que sem um deixar-valer as ficções lógicas, sem um medir a realidade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo pelo número, o homem não poderia viver – que renunciar a juízos falsos seria uma renúncia a viver, uma negação da vida.³

³ BM 4 (RRT). Preferimos trocar “efetividade” por “realidade”, na tradução de *Wirklichkeit*, porque acreditamos que aqui Nietzsche não tem a intenção de diferenciar *Wirklichkeit* de *Realität*, como seria o caso em GC 58, segundo o tradutor (*Os pensadores*, p. 197). Em alemão, a palavra *Wirklichkeit* é usada com o sentido usual de “realidade”, como sinônimo mesmo de *Realität*, de modo que não se justificaria o emprego *constante* de “efetividade” para traduzi-la, visto que esta palavra *não é* usual em português, com esse sentido de “realidade”.

O que está em jogo, portanto, é uma questão de vida ou morte: sem ficções falsificadoras da realidade, “o homem não conseguiria viver”; abrir mão de tais ficções seria abrir mão de viver. Pois o próprio falsificar, na verdade, ou o perspectivar – para insistir nesse termo, cuja pertinência se revelará mais adiante –, é *essencialmente constitutivo* da vida, que por sua vez também se poderia definir como vontade de potência:⁴ viver é ajustar o mundo a si, visando a conservação ou o incremento da própria potência. E esse ajuste se faz, como dito, por meio de ficções: idéias, conceitos “lógicos”, juízos, imagens, padrões de medida, números... instrumentos, enfim, que nos permitem interpretar a realidade, produzindo assim o “mundo” em que vivemos e no qual nos situamos, enquanto representações que fazemos de nós mesmos.

Isso não quer dizer, no entanto, que toda e qualquer ficção seja *igualmente* válida ou eficaz nessa sua função de preservação ou fomento da vida: a nova questão, que agora se apresentou, diz respeito justamente a uma comparação possível, entre juízos ou ficções, que permita aferir *o quanto* eles favorecem a afirmação da vida, ou *o quão bem* o fazem. E, se a resposta a que Nietzsche se sente inclinado aponta desde

⁴ Que a vida se deixe definir como vontade de potência é algo que diversas passagens nietzschianas autorizam. É o caso, por exemplo, de BM 13 (“a vida mesma é vontade de potência”), BM 259 (“...vida é vontade de potência”) e AC 6 (“Eu considero a própria vida instinto para o crescimento, para a continuação e o acúmulo das forças, para a *potência*”). Para um esclarecimento mais preciso acerca desse ponto, cf. Marton, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000, particularmente o cap. I.

Percebe-se desde logo que optamos por traduzir *Wille zur Macht* por “vontade de potência”, seguindo mais uma vez o exemplo de Rubens Rodrigues Torres Filho, e novamente discordando de Paulo César de Souza. Se este acerta em dizer que “a questão é qual termo – ‘poder’ ou ‘potência’ – tem maior amplitude de sentido”, ele se equivoca, a nosso ver, em afirmar que o primeiro seria mais abrangente que o último porque, “para um falante de língua portuguesa, ‘potência’ evoca, predominantemente, vigor biológico-sexual, nação forte e soberana e noções de física ou matemática”. Ora! Se assim é, parece-nos que “potência”, só por esses quatro campos distintos de significados, já é mais abrangente do que “poder”, cuja conotação política é indiscutivelmente dominante, inclusive nas acepções indicadas por Souza a partir de Colli e Montinari (Cia. de Bolso, pp. 200-1). Acrescente-se, além disso, que, se a intenção de Nietzsche é mesmo, como acabamos de ver, estabelecer a vontade de potência como noção definidora da própria vida, então o sentido “biológico-sexual” deveria ter certa predominância sobre os demais.

logo para os mais falsos, é porque ele tem em vista, sobretudo nesse primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, todas as grandes construções filosóficas e religiosas do Ocidente: mesmo sendo tão flagrantemente falsas – como a própria história da filosofia e das ciências (ou da “vontade de verdade”) teria cuidado de demonstrar –, *ou justamente por isso*, a espécie humana conseguiu conservar-se e até, num certo sentido, incrementar-se. Razão suficiente, portanto, para que as suas ficções ou crenças não sejam inteiramente desprezadas por Nietzsche: o projeto de transvaloração⁵ só pode realizar-se *a partir* desse pano de fundo, contra o qual haverá de construir a sua própria perspectiva – sem jamais poder, contudo, furtar-se à consciência, ora tomada, dessa relação “não verdadeira”, por assim dizer, entre filosofia e realidade:

Admitir a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, opor resistência, de uma maneira perigosa, aos sentimentos de valor habituais; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, simplesmente com isso, para além de bem e mal.⁶

Que os filósofos antigos preservassem ou promovessem a vida; que o velho Kant, por exemplo, preservasse ou promovesse a vida com os seus juízos sintéticos *a priori*, é algo que Nietzsche parece conceder na citação feita há pouco – mesmo que tal preservação ou promoção só valesse para as vidas individuais desses filósofos (nos

⁵ Outra opção de tradução em que nos alinhamos a Torres Filho, divergindo de Souza: ao contrário do que diz este, não acreditamos que “*tres-* expressaria de modo mais adequado a radicalidade da mudança” contida no prefixo alemão *Um-*, posto que seja uma mera variante de “*trans-*”, como o próprio Souza faz questão de lembrar. “Transvaloração” conserva o mérito de Torres Filho em traduzir *Wertung* por valoração – mérito reconhecido por Souza – sem recorrer a uma partícula que, à diferença de “*trans-*”, é tão inusual em português. Cf. Cia. de Bolso, p. 212.

⁶ BM 4 (RRT). Note-se que Paulo César de Souza, que em nota, como vimos, recusa sentido à expressão “para além” como tradução de *jenseits*, utiliza exatamente essa expressão nesse parágrafo de BM (Cia. de Bolso, p. 11).

quais a filosofia significou afirmação da própria perspectiva sobre as demais), e não para seus eventuais discípulos (aos quais os sistemas filosóficos teriam de impor-se “de fora”, como verdades exteriores absolutas). Mas a todos eles teria faltado, como visto anteriormente, a coragem de admitir essa função circunscrita e fundamentalmente “egoística” do filosofar. E a razão disso parece agora mais clara: eles estavam “aquém” do bem e do mal, eles precisavam acreditar que as suas empreitadas de saber se realizavam em nome de causas boas em si mesmas, pois do contrário se sentiriam culpados pela própria grandeza, se sentiriam culpados pelo próprio *pathos*, para empregar um outro termo caro a Nietzsche.⁷

Para quem admite, ao contrário, a inexistência de qualquer relação entre vida e verdade, percebendo antes uma relação intrínseca entre vida e *inverdade*, é preciso deixar de lado esses “sentimentos de valor habituais”; é preciso, em outras palavras, abandonar a perspectiva da moralidade ocidental, justamente porque esta, centrada no valor absoluto da igualdade entre os homens, só encontraria contrapartida num conhecimento lastreado em alguma verdade universal, válida igualmente para todos. Ficaria assim descartada, portanto, e logo de saída, a velha aliança entre o bem e a verdade: a escolha de um novo critério para o nosso pensar, ou a mera possibilidade de um critério distinto, teria de passar antes de mais nada por essa ruptura fundamental. Sem ela, não seria possível perguntarmo-nos, com tanta tranquilidade,

⁷ No primeiro dos “cinco prefácios para livros não escritos” (KSA, vol. 1), texto escrito no princípio dos anos 1870, Nietzsche aborda a questão do “*pathos* da verdade”, mostrando já aí como entende o processo de construção filosófica a partir de certo *pathos* que envolve genialidade, distanciamento e solidão. Embora os exemplos dados nesse texto sejam todos de filósofos pré-socráticos, trata-se de um “*pathos* filosófico” que poderíamos estender aos demais filósofos de grande envergadura. Para uma análise da questão do *pathos* em Nietzsche, sobretudo no seu aspecto do distanciamento, cf. Gerhardt, V. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988, sobretudo a sua introdução.

“por que não isso?”; “por que não aquilo?” – não seria possível, em outras palavras, experimentar *sem culpa* novas possibilidades do pensamento.

Pois foi isso, justamente, o que Nietzsche “se atreveu” a fazer, colocando-se “para além do bem e do mal”. E a primeira possibilidade a experimentar, como já ficou insinuado, seria a substituição do critério da verdade pelo critério da *vida*: o que aconteceria se, em vez de medir o valor de nossas idéias pela sua suposta veracidade ou falsidade, o medíssemos em função do quanto elas favorecem (ou desfavorecem) a conservação e a expansão da vida? Não teríamos talvez mais sucesso, ou sobretudo mais *felicidade* e mais *saúde*, do que tivemos enquanto buscávamos obstinadamente a verdade (que afinal não encontramos), *proibindo* tudo que não estivesse vinculado a esse fim? Não seria essa, talvez, a melhor resposta ao próprio fracasso de nossa civilização, nessa sua história de revezes, inclusive na busca por um progresso fundado na verdade e no bem? São questões como essas, enfim, que Nietzsche se permitiu fazer, assinalando o caráter essencialmente experimental do seu pensar filosófico, sempre empenhado em mover-se na contramão do pensar tradicional. É o que atesta, por exemplo, a seguinte passagem, em que, após comentar a idéia de conformidade a leis, tão central no pensamento filosófico moderno (particularmente em Kant), Nietzsche afirma:

...isso [a visão segundo a qual a natureza é regida por leis imutáveis] é interpretação, não texto; e poderia vir alguém que, com a intenção e a arte de interpretação opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda ‘vontade de potência’, em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra ‘tirania’, se mostrasse, no fim das contas, inutilizável,

ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante – por demasiado humana; e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele reinam leis, mas porque absolutamente *faltam* as leis, e cada potência, a cada instante, tira sua última consequência. Posto que também isto seja interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor! –⁸

É bastante evidente que o “intérprete” de que fala Nietzsche aqui é ele mesmo, e a interpretação aí apresentada é a sua própria visão da natureza, fundada na noção de “vontade de potência”: ela se apresenta justamente como outra perspectiva possível, uma alternativa, um caminho a ser experimentado, em suma, que inverte a visão tradicional do mundo (na medida em que faz da *ausência* de leis a “lei universal” da natureza). Ainda que Nietzsche acreditasse de fato numa tal interpretação – é provável que sim –, o importante é que ele admite, frente ao interlocutor que faz as vezes da tradição filosófica – “zeloso para fazer essa objeção” –, que se trata *apenas* de interpretação: perspectiva *versus* perspectiva, sem qualquer tentativa de provar verdades (o que seria flagrante contradição em relação às afirmações que analisamos anteriormente). E a opção por caminhar em sentido inverso ao da tradição talvez não seja mera coincidência, muito menos um capricho da personalidade de Nietzsche: ela seria antes uma opção metodológica, a guiar os seus passos ao longo do movimento de experimentação que resultou na sua obra filosófica (a começar pela própria decisão de tomar a vida como novo critério decisório, conforme veremos adiante). Não é outro, quer parecer-nos, o sentido de uma afirmação como a seguinte, feita a partir de um olhar retrospectivo sobre a sua trajetória:

⁸ BM 22 (RRT). Cf. também BM 36.

...filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas – a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que até agora foi exilado pela moral. De uma longa experiência que me foi dada por tal andança pelo *proibido*, aprendi a considerar as causas pelas quais até agora se moralizou e idealizou de modo muito diferente do que seria desejável.⁹

“Andanças pelo proibido”: a expressão é elucidativa, e o grifo não deixa dúvidas: Nietzsche escolheu o proibido justamente por se tratar do proibido, isto é, “tudo o que a moral até agora banuiu”, e o fez porque imaginava haver muito mais por descobrir aí do que nos caminhos permitidos e já exaustivamente percorridos. Ora! Se o pressuposto do perspectivismo deve ser levado a sério, Nietzsche não poderia simplesmente *sair* da perspectiva que herdou da tradição, em que se formou e em que os homens de sua época viviam, para *fora* dela encontrar algo como a realidade não interpretada (ou o reino das “coisas em si mesmas”): era *nela* que ele tinha o seu ponto de partida, e a única forma de criar ou descobrir novas perspectivas, portanto, seria justamente *modificá-la* – trocando ou invertendo os seus conceitos, mudando-os de lugar etc etc. Em larga medida, com efeito, o método fundamental de Nietzsche consistiu sempre numa simples inversão do ponto de vista tradicional, como fica claro, por exemplo, na afirmação segundo a qual “o que um teólogo sente como verdadeiro *deve* ser falso: isto fornece quase um critério de verdade.”¹⁰

⁹ EH, Pról., 3 (RRT). Suprimimos a vírgula que vinha após “idealizou” porque julgamos que, em português, a oração adverbial, que vem em seguida, não poderia ser separada da oração anterior, já que tem uma função decisiva (restritiva) em relação ao seu significado: Nietzsche aprendeu a considerar *de modo diferente* as causas pelas quais etc etc.

¹⁰ AC 9 (PCS). Em seguida a essa frase, Nietzsche prossegue dizendo, já do ponto de vista da transvaloração efetuada: “É o seu mais profundo instinto de autopreservação que impede que qualquer parte da realidade seja bem estimada ou mesmo comentada. Onde quer que a influência do teólogo se faça sentir, o juízo de valor é virado de ponta-cabeça, os conceitos ‘verdadeiro’ e ‘falso’ são necessariamente invertidos: aquilo que é mais prejudicial à vida é

Tendo em vista que o “teólogo”, conforme esclarecido à exaustão nos parágrafos iniciais do *Anticristo* – livro cuja importância, do ponto de vista do acabamento do projeto da “transvaloração de todos os valores”, é sabidamente grande¹¹ –, representa aí a postura essencial da tradição ocidental, definidora não só da filosofia cristã e pós-cristã (moderna), mas mesmo do platonismo (cuja “versão popular” seria o cristianismo); e lembrando que a valoração fundamental, nesse modo de ver o mundo, consiste em identificar a natureza material ao pecado, e a espiritual, à virtude, torna-se fácil compreender a própria escolha da vida (no seu sentido não espiritual, é claro) como valor central e fio condutor do experimentalismo filosófico proposto por Nietzsche: uma vez que era ela, justamente, nas suas manifestações mais elementares – a sexualidade, por exemplo, ou a luta pelo poder –, o grande mal do mundo, por oposição à suposta tranquilidade de um reino dos céus, haveria mesmo de ser interessante experimentar a sua transformação em valor supremo, recebendo sinal negativo tudo o que lhe seja prejudicial – com o que se constituiria um quadro valorativo invertido:

aqui chamado de ‘verdadeiro’, aquilo que a engrandece, intensifica, afirma, justifica e faz triunfar é chamado de ‘falso’...”

¹¹ A respeito dessa importância, afirma Oswaldo Giacoia Jr., em livro dedicado ao *Anti-Cristo*: “Pretendo sustentar aqui o ponto de vista segundo o qual o eixo teórico, extremamente denso e problemático, que articula a temática da refutação histórico-genealógica da moral cristã com aquela relativa à transvaloração de todos os valores, se deixa adequadamente compreender a partir de uma leitura dos derradeiros escritos de Nietzsche e, de maneira especial, de *O Anticristo*. Minha proposta, que certamente não encerra originalidade, é a de que *O Anticristo* representaria uma espécie de acabamento filosófico do programa das Considerações Extemporâneas, esse combate sem tréguas que Nietzsche moveu contra o filisteísmo cultural do mundo moderno. Desde o ponto de vista a que os ensaios seguintes, que intentam penetrar nas camadas mais profundas de significação de *O Anticristo*, pretendem dar forma e corpo, essa obra consumaria a definitiva refutação da moral cristã – e de sua transfiguração moderna em arte, ciência, política, educação – no mesmo movimento em que se instituiria a base filosófica para a criação de novos valores, a reconquista das condições espirituais indispensáveis à criação de novas tábuas de valor que dariam forma e expressão à vontade legisladora para os futuros milênios da cultura ocidental, fixando, dessa maneira, os caminhos que conduziriam a uma nova ‘elevação do tipo homem’.” (Giacoia Jr., *O. Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Edunicamp, 1997, p. 14.)

O que é bom? – Tudo aquilo que eleva no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência.

O que é ruim? – Tudo que emana da fraqueza.

O que é a felicidade? – O sentimento de que a potência aumenta – de que uma resistência é superada.

Não a saciedade, mas mais potência; *não* a paz em absoluto, mas a guerra; *não* a virtude, mas o talento (virtude no estilo da Renascença, virtù, virtude livre do ácido moral).¹²

De novo o grifo de Nietzsche a marcar posição: *não* o que nos diz a moral cristã, mas o seu oposto – se ela nos ordena a paz, tentemos a guerra; se ela nos ordena a saciedade (a plena satisfação com o que já temos), tentemos a luta por mais; se ela nos ordena a negação da vida, tentemos a sua *afirmação*. E a sua afirmação justamente naquilo que ela tem de mais repugnante aos olhos do moralista: o sexo, a guerra, o talento individual, a ambição, o egoísmo... Tais são, se deve funcionar o mecanismo de inversão a ser experimentado, os elementos constitutivos da vida, que a definem e a partir dos quais se devem formar os novos valores e ideais.

1.2 A leitura heideggeriana: Nietzsche como o ‘último metafísico do Ocidente’

Se é verdade, pois, que o conceito de vida se deixa definir no próprio movimento de inversão da perspectiva tradicional, operado por Nietzsche, e se é verdade, como vimos, que ele se apresenta como critério para aferir a preferibilidade da vontade de potência como chave para interpretar o mundo, em detrimento da

¹² AC 2 (PCS).

conformidade a leis universais, então devemos perguntar-nos se não se forma assim uma circularidade fechada: um ponto interno à sua perspectiva (a noção de vida) seria tomado como critério “metaperspectivo” para julgar a pertinência de um outro aspecto dessa mesma perspectiva (a noção de vontade de potência), na sua confrontação com as demais. Ora! A própria idéia de um experimento se veria assim comprometida, já que o resultado estava definido de antemão: do ponto de vista de Nietzsche, o ponto de vista de Nietzsche será sempre preferível aos demais – um solipsismo que o próprio filósofo parece por vezes admitir, como vimos acima, mas que, levado ao extremo, nos impele a questionar o sentido de toda e qualquer reflexão filosófica, bem como de sua eventual comunicação – como aquela que Nietzsche tentaria estabelecer, por meio da obra escrita, com seus leitores (cuja perspectiva, como pede o perspectivismo, há de ser necessariamente distinta da sua).

Talvez não fosse outro, por sinal, o sentido da frase que encerra o breve parágrafo que, entre o prólogo e o primeiro parágrafo do *Ecce Homo*, funciona como uma espécie de ritual de celebração à obra de Nietzsche: “E por isso *me* conto minha vida”¹³. Mas esse sentido não seria, a princípio, compatível com aquilo que a frase de abertura ao prólogo, poucas páginas antes, nos mostrara: “...terei de me dirigir à *humanidade* com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita...”;¹⁴ ou com as considerações iniciais do *Anticristo* a respeito das “condições sob as quais se me compreende”; ou, enfim, com as centenas de outras afirmações de teor similar, em que Nietzsche se dirige a seu leitor ou reflete a respeito deste. Trata-se de uma contradição que, embora talvez aparente, e embora talvez solucionável – por meio de uma matização dos diferentes pontos de vista em jogo, como veremos adiante –, não

¹³ EH, Pról. (RRT) (grifo nosso).

¹⁴ EH, Pról., 1 (RRT).

deixa de revelar um aspecto particularmente problemático do perspectivismo, visto colocar em cheque a possibilidade do filosofar a partir de seus pressupostos mesmos.

Seja como for, é fato que Nietzsche filosofa, e é fato que, nesse filosofar, avança uma visão de mundo cujo caráter perspectivo, embora tantas vezes ressalvado, não parece diminuir em nada a força e a intensidade com que a defende, parecendo acreditar que se trata, sim, de uma visão *verdadeira* – o que nos levaria a rediscutir a idéia apresentada na seção anterior, com o intuito de aprofundá-la. Que Nietzsche não possa nem pretenda provar ou demonstrar uma tal visão, nos moldes argumentativos tradicionais, é algo que não se discute; que ele, porém, não pretenda persuadir os leitores da sua pertinência, usando os recursos inovadores, do ponto de vista filosófico, pelos quais se tornou célebre – a linguagem profética de Zarathustra, por exemplo –, já é algo que não parece tão indiscutível, sobretudo se tivermos em conta a força e a convicção com que emprega o seu “martelo pensante”. Na seguinte passagem de *Para além de bem e mal*, por exemplo, Nietzsche abre suas considerações a respeito da vontade, em contraposição ao discurso filosófico tradicional, dizendo que “o querer *parece-me*, antes de mais nada, algo complicado”, e que devemos ser “mais cautelosos” no tratamento do tema, mas logo em seguida se põe a discorrer sobre ele sem qualquer economia nos predicados:

...em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que *se deixa*, a sensação do estado para o qual *se vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços’ e ‘pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é

possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado de ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre’, ‘ele’ tem de obedecer’.¹⁵

Aquilo a que outros filósofos chamavam, equivocadamente, “liberdade da vontade”, Nietzsche *define* como “o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer” – é isto o que esse “algo” é, “*essencialmente*”. Se tomarmos a modéstia e a cautela iniciais como mera ressalva quanto à personalidade da posição, que não pode ser provada nos moldes clássicos, mas também como uma ressalva que pode – e deve, segundo Nietzsche – ser estendida a todos os demais filósofos, o que temos é apenas a redução do debate filosófico a um debate opinativo de idéias, mas de *idéias que buscam expressar o que as coisas são, essencialmente* – e Nietzsche seria apenas mais um dos participantes desse debate. E com isso o *peso* da ressalva, o peso deste que é um dos principais pressupostos do perspectivismo, passa a poder ser visto como muito pequeno, face ao que verdadeiramente importa, quando um filósofo se põe a falar com tanta autoridade acerca do mundo e do homem, isto é, a fornecer o que seria a *sua explicação metafísica* da realidade. Esta é, como se sabe, a direção seguida pela interpretação heideggeriana, que vê em Nietzsche não apenas um metafísico qualquer, mas “o último metafísico do Ocidente”,¹⁶ aquele que teria levado a seu estágio derradeiro a tradição filosófica que pretendia destruir. Segundo Heidegger, com efeito, a vontade de potência, que se acha parcialmente retratada na

¹⁵ BM 19 (PCS). Vai na mesmíssima direção a seguinte passagem, também de BM (259): “Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação...” (PCS).

¹⁶ Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. I. Paris: Gallimard, 1971, p. 374.

citação feita há pouco, “designa [para Nietzsche] o ser do ente enquanto tal, a *essentia* do ente”, atendendo com isso a uma velha demanda filosófica e constituindo um dos pilares da metafísica nietzschiana, ao lado de outros quatro “termos fundamentais” que com ele se articulam, em conformidade com a seguinte explicação:

‘Niilismo’ é o termo para a história da verdade do ente assim determinado. O ‘eterno retorno do mesmo’ exprime a maneira pela qual o ente na sua totalidade é a *existentia* do ente. O ‘além-do-homem’ caracteriza a humanidade que é requerida por essa totalidade. ‘Justiça’ é a essência da verdade do ente enquanto vontade de potência. Cada um desses termos fundamentais nomeia ao mesmo tempo aquilo que os outros designam. A força de denominação de cada termo fundamental só é plenamente esgotada quando aquilo que eles dizem (cada um em particular) é pensado, a cada vez, no contexto de todos.¹⁷

Tem-se aí, como se vê, uma descrição da filosofia nietzschiana como um bem acabado sistema metafísico, devidamente ancorado nos cinco pontos que são, segundo Heidegger, os constituintes fundamentais desse modo de pensar que se fez dominante em toda a tradição ocidental, a saber: uma definição da essência do ente; uma explicação para a sua historicidade; o seu modo essencial de existir; a humanidade que lhe seria correspondente; e, por fim, o modo pelo qual ele se dá ao conhecimento.¹⁸ Nada mais surpreendente, à primeira vista – e em face de tudo o que aqui mesmo já foi dito –, do que alinhar o filósofo da transvaloração, o desbravador do

¹⁷ Idem, vol. II, p. 209. Percebe-se que adotamos para *Übermensch* a tradução proposta por Rubens Rodrigues Torres Filho, para quem o termo alemão, de origem medieval, é “firmado pela tradição literária (Goethe, Herder) e renovado radicalmente por Nietzsche: ser humano, que transpõe os limites do humano. Na falta de uma forma como, p.ex., ‘sobre-homem’ (como em francês *surhomme*), não há equivalente adequado em português, mas este próprio § 4 do Zaratustra dá o contexto e a direção em que deve ser lida a palavra – ‘travessia, passar, atravessar’”. (*Os pensadores*, p. 228.)

¹⁸ Idem, vol. I, pp. 375 e ss.

proibido, o destruidor de ídolos, o propagador da fé em si mesmo, na mesma fileira de seus “hipócritas” antecessores, daqueles cujos preconceitos e ilusões tanto denunciou e combateu, daqueles que não podem mover-se senão segundo uma estreita ordem de princípios sistemáticos a conformar-lhes o pensamento e determinar-lhes o edifício filosófico. Mas é exatamente isso o que Heidegger faz, recorrendo ao mesmo tipo de procedimento que Nietzsche empregara contra tais antecessores: denuncia nele os “preconceitos” que o teriam levado a construir o seu próprio edifício metafísico, a sua própria visão de mundo dogmática, lastreada naqueles cinco conceitos precisos e interconectados, de cuja verdade o visionário de Sils-Maria se acreditaria portador.¹⁹

Em que pese a simplificação, um tanto grosseira, de uma leitura cuja complexidade transcende em muito o alcance do presente olhar, que se faz apenas de passagem,²⁰ é de assinalar-se a singularidade da interpretação, de resto bem conhecida, assim como o impacto por ela exercida na discussão acerca da questão do conhecimento em Nietzsche. Afinal, trata-se de reconsiderar radicalmente as intenções manifestas do próprio autor no correr da obra: deixando para trás o relativismo que predominara até o início dos anos 1880, e mesmo nas obras publicadas em geral – sabe-se que a leitura heideggeriana apóia-se fundamentalmente nos dois volumes da controversa compilação de póstumos intitulada *Vontade de*

¹⁹ É curioso o peso dado por Heidegger ao relato nietzschiano de sua “visão” do eterno retorno, que teria ocorrido em Sils-Maria: “A partir da obra *Aurora* (1881), a clareza se espalha sobre o caminho metafísico de Nietzsche. No mesmo ano – ‘6.000 pés acima do mar e muito mais além, acima das coisas humanas!’ – ocorre-lhe a intuição do ‘eterno retorno’. A partir de então, durante quase uma década, sua marcha seguirá na claridade mais luminosa dessa experiência.” (Idem, vol. II, p. 208.)

²⁰ Como bem aponta Derrida, “o grande livro de Heidegger é bem menos simples, na sua tese, do que se tende em geral a dizer”. (Derrida, J. *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978, p.60.)

potência –,²¹ a obra de Nietzsche teria terminado por desembocar nessa metafísica forte cujo teor, ainda por cima – outra “acusação” que deixaria inquieto o nosso filósofo –, à parte inscrevê-lo na tradição ocidental como um todo, constitui uma espécie de espelhamento da época em que viveu, e que tanto atacou:

Nietzsche se situa numa decisão, como todos os pensadores antes dele. Ele afirma com eles o predomínio do ente em relação ao Ser, sem saber o que reside em tal afirmação. Ao mesmo tempo, porém, Nietzsche é o pensador ocidental que realiza a afirmação desse predomínio do ente de modo incondicional, absoluto e definitivo, e que se coloca com isso na crista mais aguda da decisão. Isso se torna claro no fato de que Nietzsche, com o seu pensamento único da vontade de potência, antecipa o acabamento da época moderna. Nietzsche constitui a transição da fase preparatória dos tempos modernos – historicamente, o período entre 1600 e 1900 – ao fim de seu acabamento.²²

Sem entrar no mérito da interpretação proposta por Heidegger para a noção de vontade de potência, que se veria assim inscrita na chave geral da subjetividade moderna²³, cabe salientar, com vistas à questão do conhecimento, essa naturalidade com que o vemos apresentar Nietzsche como, por um lado, o continuador da tradição metafísica ocidental, e, por outro, o legítimo representante dos tempos modernos,

²¹ Como também é sabido, a edição dos póstumos na compilação cronológica de Colli e Montinari veio jogar uma pá de cal na proposta de tomar a compilação intitulada *A vontade de potência*, coordenada pela irmã do filósofo, Elizabeth Förster-Nietzsche, como a sua principal obra. A esse respeito, cf. Marton, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, pp. 36-7. Ver também o *Nachwort* de Colli e Montinari ao volume 13 da KSA (*op. cit.*), particularmente a página 657.

²² *Op. cit.*, vol. I, p. 372.

²³ Segundo a conhecida tese de Heidegger, a vontade de potência nietzschiana, na esteira da *Wille* schopenhaueriana, que por sua vez teria a influência da atividade fichteana, seria assim um ponto culminante do processo de subjetivação do mundo iniciado com Descartes e gradativamente transferido da esfera puramente intelectual para a esfera da volição. Tal tese encontra-se bem resumida em: Nunes, B. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, pp. 25 e ss.

esses tempos “mediócras” que tanta repugnância lhe inspiravam.²⁴ Isto se torna compreensível, porém, quando temos em vista o modo como Heidegger compreende a “verdade” no discurso metafísico ocidental, servindo-lhe de base para explicar o próprio perspectivismo nietzschiano: abandonada a noção de verdade como *aletheia*, no contexto pré-socrático – a que ele próprio tentaria retornar, como é sabido –, e assim configurada a separação entre o ser e o ente, ter-se-ia cristalizado, desde Platão e Aristóteles, uma “posição do homem face ao ente” a partir da qual a pergunta pela verdade *do conhecimento* seria incontornável, afigurando-se impossível, portanto, acessar o ser sem antes passar pela “verdade” *do ente*, uma “verdade” cuja precariedade essencial teria determinado o aspecto *desejante* do comportamento humano no que diz respeito ao conhecimento do “mundo objetivo”. Neste sentido, a descoberta nietzschiana acerca da “vontade de verdade” subjacente a todo discurso filosófico seria tão-só o desvelamento, a partir do interior desse discurso mesmo, dessa sua essência precária que se ocultava sob as máscaras variadas do dogmatismo: agora, em Nietzsche, a máscara caiu, mas a vontade de verdade (do ente) continua presente, ainda que desta vez sob a forma de uma perspectiva que parece assumir-se como tal (no caso da arte, por exemplo).

Esta última circunstância, porém, não chega a constituir um bloqueio, por assim dizer, do caminho que conduz à verdade do ente: para Heidegger, o perspectivismo não deve ser entendido como uma “teoria do conhecimento” que fornecesse as condições de possibilidade para o discurso tético a ser feito nos quadros de uma determinada filosofia. Ele deve, bem ao contrário, ser compreendido *a partir* do pensamento da vontade de potência, que, como que plasmando a visão de mundo da

²⁴ Ver, por exemplo, CI, “Incursões de um extemporâneo”, 39 (“Crítica da modernidade”).

época moderna em seu ocaso, teria fornecido essa nova compreensão do conhecimento, ou do comportamento cognitivo do homem moderno, como imposição ao mundo da própria perspectiva – situação que bem poderíamos ilustrar recorrendo à célebre imagem kantiana da sua “revolução copernicana”. Deste ponto de vista, perde sentido toda aquela discussão acerca da auto-referencialidade do perspectivismo nietzschiano: este não seria uma tese *fundante* para as demais teses de Nietzsche, mas sim uma tese *derivada* destas últimas, cuja validade, por seu turno, estaria fora de discussão no interior de mais este sistema metafísico:

Certamente nada parece mais arbitrário, à primeira vista, nem mais desconcertante, do que a proposição: o respeito pela verdade é, em si, conseqüência de uma ilusão – assim como a proposição que a funda, a saber *que a verdade seria ela própria uma ilusão*.²⁵ Mas estas proposições não apenas devem dar essa impressão, é preciso que elas *sejam* desconcertantes e terríveis, porque, enquanto proposições conceituais, elas pronunciam aquilo que se produz de maneira oculta, longe da atenção e da mentalidade públicas, como que para confrontar aquilo que se diz e pensa abertamente. É por isso que é necessário conferir todo o seu peso a esta primeira indicação acerca do pensamento de Nietzsche sobre a essência do conhecimento e da verdade. E nós só podemos fazê-lo demonstrando que não se trata aqui da afirmação exacerbada e desprovida de fundamento de um indivíduo que se quer original a qualquer preço, mas sim que a definição nietzschiana da essência da verdade enquanto ilusão depende essencialmente da interpretação metafísica do ente, e que por isso mesmo ela é tão antiga e inicial quanto a metafísica.²⁶

Para Heidegger, portanto, é como se a compreensão do conhecimento como perspectivo não se aplicasse ao discurso metafísico do próprio Nietzsche da mesma

²⁵ Grifo nosso. Como se verá adiante (1.6), tomar tal afirmação como tese nuclear do perspectivismo, como faz Heidegger nesse texto, é algo questionável. Em todo caso, é disso que se trata nesse ponto.

²⁶ *Op. cit.*, vol. I, p. 392.

forma como se aplica aos demais: embora Nietzsche possa até reconhecer o caráter interpretativo de suas teses acerca da realidade, isto deve ser deixado de lado quando queremos entender o seu pensamento como um todo. O argumento da auto-referencialidade, ou o célebre paradoxo do relativismo, seria para Heidegger uma espécie de truque superficial que não conduz a lugar nenhum, além de deixar-se contaminar a si mesmo pelo paradoxo que tenta caracterizar: se se toma a afirmação “a verdade é ilusória” como premissa para julgar o seu próprio valor, ela é ilusória: está bem. Mas e todo esse raciocínio aplicado ao problema? Qual a *sua* premissa? Se for a mesma, então também ele é ilusório. Se for outra, então ela deveria ser explicitada e demonstrada, o que talvez não possa ser feito. Aos olhos de Heidegger, tudo isso é uma discussão que se perde no ar, quando o que importa, no trato com determinado filósofo, é identificar os “termos fundamentais” (as premissas) de seu pensamento e “sondá-lo mais a fundo”,²⁷ buscando compreender a verdade do ente que nele se manifesta.

Independentemente de aceitarmos uma tal posição, é de reconhecer-se que ela nos deixa, por assim dizer, um tanto à vontade para ler a obra nietzschiana sem prestar contas a uma “teoria do conhecimento” à moda do “tribunal crítico da razão” que Kant, tão orgulhosamente, legara ao século XIX; um tanto à vontade, por exemplo, para dar ao *Zaratustra* nietzschiano, entre as obras publicadas, o maior peso possível – como pedido pelo filósofo no *Ecce Homo*,²⁸ e como feito, em certa medida, pelo

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ Segundo Nietzsche, como se sabe, o *Zaratustra* é a sua obra afirmativa por excelência, em contraste com os livros publicados depois, que seriam essencialmente combativos: “[Com o *Zaratustra*] a tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra...” (EH, BM, 1.)

próprio Heidegger.²⁹ Eis um estado de ânimo, a nosso ver, que permitiria interpretar sem reservas, do ponto de vista filosófico, os seguintes momentos do conhecido diálogo travado entre Zaratustra e a solidão na seção “A volta ao lar”:

[Solidão] Mas aqui estás na tua casa e no teu lar; aqui podes tudo expressar e todas as razões desabafar, nada se envergonha, aqui, de sentimentos ocultos e obstinados. / Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua fala e te lisonjeiam: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada imagem cavalgas tu, aqui, para cada verdade. / (...)
[Zaratustra] Porque em ti é tudo aberto e claro; e também as horas correm, aqui, com pés mais leves. No escuro, de fato, torna-se o tempo mais pesado do que na luz. / Abrem-se para mim, aqui, todas as palavras e cofres de palavras do ser: todo ser quer aqui tornar-se palavra, todo devir quer aqui aprender comigo a falar.³⁰

De um ponto de vista epistemológico mais “rigoroso”, por assim dizer – correspondente à tal “teoria do conhecimento” que Heidegger combate –, poderíamos questionar a seriedade filosófica desse instante quase místico na trajetória do personagem nietzschiano, mostrando ser impossível fundar um discurso sobre a realidade, que pretenda ser dotado de algum significado comunicável, numa experiência de caráter tão pessoal.³¹ Do ponto de vista da “sondagem” heideggeriana ao fundamento da filosofia examinada, no entanto, torna-se possível identificar nessa

²⁹ Além da importância dada aos póstumos de *A vontade de potência* e à visão de Sils-Maria, também o *Assim falou Zaratustra*, reflexo aliás de tal visão, é para Heidegger decisivo, como ele próprio o demonstra em *op. cit.*, vol. II, pp. 208 e ss.

³⁰ Z, III, “A volta ao lar” (tradução livre, parcialmente inspirada em MS). Note-se que optamos por traduzir *Werden* por “devir”: embora boa parte da literatura filosófica em língua portuguesa prefira “vir-a-ser”, de modo a ressaltar o elemento da transitoriedade, o fato é que os termos são sinônimos e “devir”, ao contrário de “vir-a-ser”, é uma palavra efetivamente pertencente ao léxico português, correspondendo diretamente ao francês *devenir* – que é a palavra usada para traduzir *Werden* nessa língua.

³¹ É o que farão, como veremos à frente (1.4), os comentadores formados na tradição da filosofia analítica, para os quais muito da obra nietzschiana, o *Zaratustra* inclusive, deve ter a importância relativizada.

passagem um reflexo da “experiência fundamental” vivida pelo próprio Nietzsche em sua relação com o mundo – experiência a partir da qual lhe teriam *vindo à palavra* as intuições da vontade de potência, do eterno retorno etc.³² Trata-se de uma direção, não há dúvida, que permite explorar de maneira bastante profícua as relações conceituais estabelecidas por Nietzsche na obra madura, isto é, a partir justamente do *Zaratustra*, e que foi trilhada não apenas pelo próprio Heidegger, mas também por comentadores de peso que, sem dúvida sob sua influência, propuseram interessantes abordagens do pensamento nietzschiano. É o caso, entre outros, de Eugen Fink, para quem “Nietzsche, que pensa contra a metafísica tradicional, contra as formas tradicionais do conceito, mas que não chega a uma forma sobre-metafísica de pensar que supere a metafísica, elege como saída a *expressão ‘existencial’* de *Assim falou Zaratustra*.”³³

Seguindo os passos de Heidegger, portanto, Fink não vê em Nietzsche uma efetiva superação da metafísica, mas uma nova formulação do “problema do ser”, para ficar no jargão comum aos dois autores: ao colocar a questão do “valor” como centro da reflexão filosófica, segundo Fink, Nietzsche teria apenas revestido a velha questão ontológica de uma nova roupagem, mais conforme à sua “convicção básica e fundamental: a interpretação do ser como ‘valor’”.³⁴ E esta interpretação, refletindo a experiência fundamental do filósofo, teria encontrado sua expressão mais alta nas vivências do personagem Zaratustra – vivências como aquela que trouxemos há pouco ao texto –, em que Fink busca identificar a formação de todos os principais conceitos

³² *Op. cit.*, vol. II, pp. 208 e ss.

³³ Fink, E. *La filosofia de Nietzsche*. Madri: Alianza Editorial, 1981, p. 141 (grifo nosso).

³⁴ *Idem*, p. 18.

nietzschianos,³⁵ e após as quais, em conformidade com a auto-observação do *Ecce Homo*, a obra nietzschiana teria sido apenas um pesado ataque contra a tradição ocidental – visto que Nietzsche, para Fink, “nunca foi além de *Assim falou Zaratustra*”.³⁶

O que não quer dizer que não tenha ido longe: diferindo talvez de Heidegger, Fink procura mostrar como Nietzsche, embora permanecendo no campo da metafísica, teria ao mesmo tempo apontado para horizontes filosóficos inteiramente novos, e mesmo “não-metafísicos” (não constituindo portanto um *mero* “acabamento” da tradição ocidental). Tendo em vista a “*intenção* de seu pensamento do mundo [de Nietzsche]”, e o conceito de “jogo” como eventual “começo não-metafísico” de uma nova filosofia,³⁷ afirma Fink:

Quando Nietzsche concebe o ser e o devir como jogo não é mais prisioneiro da metafísica; tampouco a vontade de potência tem então o caráter da objetivação do ente para um sujeito representativo, mas o caráter da configuração apolínea. Por outro lado, com o eterno retorno do mesmo se pensa o tempo lúdico do mundo, que tudo traz e tudo elimina. O elemento alciónico da imagem do além-do-homem alude ao jogador, não ao déspota ou ao gigante técnico. (...) Mas o homem que joga, o homem que está extaticamente aberto ao deus Dionísio, deus que joga, deus informe e formador, não vive no capricho de uma liberdade incondicionada; é participante do jogo do mundo e quer, no mais fundo de si, o necessário. Para designar esta vontade, que não é entrega a uma fatalidade, mas participação no jogo, Nietzsche tem a fórmula *amor fati*.³⁸

³⁵ Veja-se, em conexão com a citação feita há pouco, o que diz Fink acerca da seção “Da visão e do enigma”, analisando a formação do conceito de eterno retorno: “O mais solitário tem uma visão e vislumbra o eterno retorno. O mais isolado pensa o mais universal. Só o homem solitário está situado fora, na amplitude do universo, e se relaciona com ela mediante o ‘grande anel’. Esta tensa relação entre a solidão e o universo define a idéia suprema de Zaratustra.” (Idem, p. 101.)

³⁶ Idem, p. 141.

³⁷ Idem, p. 223 (grifo nosso).

³⁸ Idem, p. 225.

Tal rearticulação dos conceitos nietzschianos, porém, oferecida por Fink ao final de um percurso em que procurara salientar o caráter essencialmente metafísico do mesmo sistema, e assentada fundamentalmente na noção de “jogo”, aparece a ele mais como uma possibilidade, a refletir o vislumbre de um “amanhecer não-metafísico” que Nietzsche teria tido, do que uma realização efetiva de seu pensamento. Dando um passo além de Heidegger, é como se Fink nos mostrasse Nietzsche no meio de um caminho de transição, parcialmente ainda preso à tradição ocidental, parcialmente em processo de desgarramento. Mas o “núcleo duro” de seu pensamento, por assim dizer – aquele constituído pelos seus “termos fundamentais” –, ter-se-ia conservado essencialmente metafísico, no sentido tradicional do termo, isto é, na sua pretensão de definir o ser do ente enquanto tal. E neste sentido a leitura de Fink viria juntar-se à de Heidegger, no que tange à problemática do conhecimento, para oferecer-nos um Nietzsche metafísico e sistemático cujo perspectivismo, longe de servir como instância autocrítica de reflexão sobre os próprios pressupostos, seria sobretudo um modo de compreender o discurso humano a partir das noções fundamentais de valor e vontade de potência.

1.3 Os franceses: Nietzsche como ‘caixa de ferramentas’

As hesitações finais de Fink, contudo, deixam insinuada uma possibilidade que permitiria interpretar a obra nietzschiana numa direção bastante diversa: se Nietzsche aparece ora como um suposto metafísico, a avançar teses fortes acerca da essência do ente; ora como um pensador que se abre ao ser, à maneira pré-socrática (heraclítica),

deixando virem à palavra o lúdico e a inocência do mundo; e ora ainda, poderíamos acrescentar, como o perspectivista cético que se admite a todo tempo como mera interpretação; se Nietzsche, pois, é tudo isso, e tudo isso ao mesmo tempo,³⁹ talvez fosse mais razoável levar a sério algumas de suas afirmações a esse respeito e considerar a sua obra não como um sistema acabado e coerente de pensamento, à moda tradicional, mas sim como o mosaico assistemático de perspectivas que já o seu estilo aforismático por si só sugeriria, restando excluída qualquer fronteira rígida entre forma e conteúdo (de um modo tal que este pudesse ser dito sistemático à revelia daquela, ou algo assim). É o que o próprio filósofo parece indicar, quando nos fala acerca da sintonia entre a multiplicidade fluida de seus estados interiores – as vivências a partir das quais se formam suas perspectivas – e o estilo variado e cambiante de seus escritos – as próprias perspectivas em sua configuração simbólico-textual:

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. (...) A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim; com um ditirambo como o último do *terceiro* Zaratustra, intitulado ‘Os sete selos’, voei milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia.⁴⁰

³⁹ Embora, é claro, a periodização de sua obra permita estabelecer momentos que correspondem mais ou menos a tal ou qual posição, isso não elide a circunstância de que as diferentes posições também aparecem conjugadas ao longo das obras, assim como não impede um comentador de propor-se a ver o conjunto da obra fazendo abstração de tais distinções periódicas – tratar-se-ia, naturalmente, de uma opção de leitura.

⁴⁰ EH, “Por que escrevo livros tão bons”, 4 (PCS).

Respondendo também à questão da comunicação filosófica, levantada há pouco de passagem, esse excerto do *Ecce Homo* nos leva a cogitar a possibilidade de uma relação homogênea entre a auscultação do mundo, tal como *Zaratustra* a obtém da solidão, o eco interior dessa vivência múltipla, intensamente ruminada pelo filósofo, e, enfim, a sua expressão em signos numa literatura de novo tipo, capaz de conservar no texto o *pathos* fundamental, mas sempre múltiplo, de todo esse complexo processo. Ao leitor de Nietzsche, desse ponto de vista, restaria lançado o desafio não de interpretar os textos em busca dos conceitos basilares do suposto sistema filosófico, mas sim de penetrar a sua atmosfera fluida e instável na tentativa de partilhar algo do vivido e comunicado pelo autor – não, portanto, através de uma leitura “científica” que pudesse precisar o sentido desta ou daquela idéia desenvolvida pelo autor, mas através de uma sondagem ao mesmo tempo cuidadosa e fluida que deixasse viver as metáforas por ele criadas. É nessa direção, quer parecer-nos, que se encaminha a leitura de Derrida, a qual, em aberta confrontação dialógica com Heidegger,⁴¹ sugere levar mais a sério as imagens nietzschianas, por exemplo aquela que identifica verdade e mulher, como chaves para pensar o estado das velhas questões filosóficas em Nietzsche:

A partir do momento que a questão da mulher suspende a oposição decidível entre o verdadeiro e o não-verdadeiro, instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema dessa decidibilidade filosófica, desqualifica o projeto hermenêutico que postula o sentido verdadeiro de um texto, liberta a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto

⁴¹ Já mencionamos o fato de que Derrida não só respeita a leitura de Heidegger, chamando a atenção para a sua muitas vezes negligenciada complexidade (v. supra, p. 31, nota 20), como ainda a toma enquanto principal contraponto dialógico – sentido em que falamos aqui nessa “aberta confrontação dialógica”.

ou de presença do presente, o que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escritura, a questão de uma operação perfurante (*éperonnante*)⁴² mais poderosa que qualquer conteúdo, tese ou sentido.⁴³

Como se percebe, a guinada no espírito da leitura, em relação a Heidegger, é de cento e oitenta graus: não mais se busca o “sentido verdadeiro” do texto, ou, no texto, o “sentido do ser ou da verdade do ser”, mas a questão do estilo ou da escritura, uma questão “mais poderosa que qualquer conteúdo, tese ou sentido”. Deste ponto de vista, com efeito, cairiam por terra todas as considerações acerca da verdade (sem aspas) *do texto* nietzschiano, bem como todas as discussões acerca daquilo que fosse a verdade *para ele*, isto é, a sua “teoria do conhecimento” à moda clássica: concorde neste ponto com Heidegger – que também vimos descartar a presença de tal “disciplina” no pensamento nietzschiano –, Derrida reverte porém as conseqüências daí deriváveis, insistindo na ausência de uma pretensão metafísica forte, de um discurso unívoco que pretendesse dar conta da essência do ente. Nietzsche seria mesmo o filósofo da pluralidade por excelência, aquele que reconhece em si diversas “verdades”, e que busca trazê-las ao texto na forma de imagens igualmente plurais, num processo lúdico – um jogo! – de mascaramento, dissimulação, distanciamento e sedução que se deixaria bem representar pela imagem da mulher, ou melhor, *das mulheres*, no plural:

⁴² Traduzimos *éperonnante* por perfurante no intuito de conservar as imagens conotadas pelos termos *éperons*, *éperonnante* etc., cuja centralidade no texto de Derrida é atestada pelo seu próprio título: *Éperons*.

⁴³ *Op. cit.*, p. 86.

Não há uma mulher, uma verdade em si da mulher em si, isso ao menos ele o disse, e [daí] a tipologia tão variada, a multidão das mães, filhas, irmãs, solteironas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, pequenas e grandes moças de sua obra.

Por essa razão mesma não há uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche.

Quando lemos em *Jenseits* ‘elas são apenas *minhas* verdades’, sublinhando o ‘*meine Wahrheiten sind*’, é justamente num parágrafo sobre as mulheres. Minhas verdades: isto implica sem dúvida que não há aí verdades, já que elas são múltiplas, matizadas, contraditórias. Não há portanto uma verdade em si e, além disso, *mesmo para mim, em mim, a verdade é plural*.⁴⁴

Com isso, vemo-nos de volta ao sentido mais forte do perspectivismo nietzschiano, ora colocado na base de seu pensamento não como base epistemológica para as demais “teses”, mas como elemento estilístico que, na ausência de fronteira entre “forma” e “conteúdo”, atravessa as suas “águas”, qual um “navio de velas brancas planando sobre o mar como uma borboleta”,⁴⁵ a infiltrar a pluralidade em todos os supostos “conceitos” e a eliminar, assim, a possibilidade de interpretações unívocas que definissem, por exemplo, *o que é o eterno retorno*, *o que é a vontade de potência* etc. E assim a obra de Nietzsche perderia o caráter de um quadro conceitual sistemático, a fornecer uma visão metafísica do mundo, passando a poder ser vista como um repertório variado de imagens e signos, a fornecer diferentes perspectivas de abertura para o mundo, diferentes chaves para não apenas pensá-lo, mas também senti-lo e vivê-lo. Daí, possivelmente, a insistência do próprio autor em descrever a sua obra não como um conjunto de textos a serem lidos e interpretados, mas como um lugar ou atmosfera a ser penetrada e vivida pelo leitor (desde que este partilhe

⁴⁴ Idem, p. 83 (último grifo nosso).

⁴⁵ *Éperon* também tem o sentido de ponta da proa de um navio, donde a escolha de mais essa imagem por Derrida. Cf. idem, pp. 33 e ss.

minimamente alguns dos pressupostos vivenciais próprios ao autor, para que possa haver comunicação entre as perspectivas):

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas quão tranqüilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si!⁴⁶

E se trata de um lugar, como se vê, ao mesmo tempo inóspito e tranqüilo, inabitável para os fracos, prazeroso para os fortes – assim como a imagem do navio, proposta por Derrida, envolvia tanto a ponta aguda da proa, a cortar as águas com violência, quanto a tranqüilidade de quem está *lá em cima*, sobre o barco. De um lado, pois, a crítica virulenta à tradição filosófica, cujos conceitos unívocos são como que cortados ao meio; de outro, a calma da solidão, a imagem da criança jogando como chave para pensar a inocência do mundo, inocência com que se vê reconciliado, justamente, o filósofo que foi capaz daquela dureza na luta contra o dogmatismo, no abandono das confortáveis certezas oferecidas por este. Se tomarmos, então, esta dupla dimensão contida no *locus* textual nietzschiano – e para Derrida todo texto é mesmo um *locus*, de que o próprio autor-sujeito sequer faz parte –, podemos encarar a obra de Nietzsche como uma espécie de lente multifacetada, através da qual se pode enxergar a realidade sem nunca fechar-se numa única perspectiva, e os seus “conceitos”, como imagens polissêmicas – necessariamente polissêmicas – a servir de instrumentos tanto para pensar essa realidade, *brincando* com os diferentes ângulos,

⁴⁶ EH, Prólogo, 3 (RRT). Note-se que preferimos, por razões estilísticas, as soluções de Paulo César de Souza para os trechos “quão tranqüilas banham-se as coisas na luz” e “quantas coisas sente-se abaixo de si”, em detrimento de, respectivamente, “com que tranqüilidade estão todas as coisas à luz!” e “quanto se sente abaixo de si”.

como para dissecar e destruir as formas unívocas – e por isso dogmáticas – de compreensão do mundo.

Desse ponto de vista, a leitura de Derrida, à parte suas características singulares, e mesmo seu relativo parentesco com Heidegger, poderia ser aproximada daquilo que se tornou uma espécie de tendência comum a boa parte dos comentadores franceses de Nietzsche: tomar a obra deste como “caixa de ferramentas”, ou como “instrumento de trabalho”, para, em contraste com a tradição metafísica, interrogar criticamente a realidade e a história do mundo ocidental. Lebrun, por exemplo, que também recusa todo e qualquer caráter ontológico a noções como a vontade de potência – ao designá-la como essência da vida, Nietzsche estaria sobretudo zombando dos definidores de essências⁴⁷ –, assume uma tal perspectiva ao afirmar, em resposta à questão “Por que [e como] ler Nietzsche hoje?”, que

em vez de uma teoria do conhecimento e de uma ontologia, é-nos proposta uma *estratégia de interpretação*. Mas, que outra coisa pretender, quando lemos Nietzsche hoje? Muito se enganaria quem pretendesse travar contato com um filósofo a mais. Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível. Em vez de pensar *o que ele disse*, importa acima de tudo pensar *com ele*. Ler Nietzsche não é entrar num palácio de idéias, porém iniciar-se num *questionário*, habituar-se com uma *tópica* cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as ‘convicções’ que satisfazem as ideologias correntes.⁴⁸

“Questionário” e “tópica”: nos termos de Lebrun, temos de novo o duplo aspecto do pensar nietzschiano, ora movendo-se com interrogações na contramão de todo pensamento tradicional (ideológico), ora oferecendo metáforas topográficas, de

⁴⁷ Lebrun, G. “Por que ler Nietzsche hoje?”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.37.

⁴⁸ Idem, p. 38.

notáveis riqueza e sutileza, para que possamos, “pensando com ele”, criar sentidos ao viver humano. Recusando todos os “ismos” que pudéssemos tentar juntar “a mais este filósofo” – ele se refere explicitamente, no artigo citado, a ceticismo, diletantismo, niilismo e biologismo, mas também o eventual “nietzschianismo” ficaria implícito na lista⁴⁹ –, Lebrun insiste, como Derrida e outros comentadores franceses, no caráter perspectivo, plural e problemático do pensamento nietzschiano, no sentido de ele não assumir determinados “conceitos” a não ser enquanto idéias problemáticas, hipóteses provisórias, instrumentos, enfim, a serviço desse movimento mais geral de oposição ao velho e abertura ao novo. Assim, segundo Lebrun, nada de enxergar fixações conceituais, teses científicas ou, em geral, posições dogmáticas, mesmo ali onde a tentação seria fazê-lo, como, por exemplo, em algumas explicações “históricas” da *Genealogia*, considerada por alguns como o livro nietzschiano de formato mais “tradicional”⁵⁰:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto o que eu denomino a *interiorização* do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua ‘alma’. O inteiro mundo interior, originariamente delgado como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída*. Aqueles terríveis baluartes com que a organização estatal se protegia

⁴⁹ Lebrun sempre foi um crítico de todos aqueles que se aferram ao pensamento de Nietzsche como se ele fosse verdadeiro, assumindo a condição de discípulos em sua defesa. Não é à toa que o artigo em questão é aberto com a seguinte consideração: “Marx gostava de dizer que não era ‘marxista’, mas não detestava que outros o fossem. Nietzsche, ao que parece, não teria gostado que houvesse nietzschianos: ‘Apliquei o ouvido para escutar um eco, e só recolhi elogios’ (BM, 99). ‘Mihi ipsi scripsi’, dizia após concluir um livro, e Lou-Salomé garante-nos que nesta expressão não havia nenhuma afetação de esteta.” (Idem, p. 32.) Na seqüência, Lebrun traz ao texto diversas passagens do Zaratustra que recusam a idéia dos discípulos, dos “crentes” em Zaratustra ou em quem quer que seja.

⁵⁰ Deleuze, por exemplo, afirma que “a *Genealogia da moral* é o livro mais sistemático de Nietzsche”. (Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999.)

contra os velhos instintos da liberdade – os castigos fazem parte, antes de tudo, desses baluartes – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *essa é a origem da ‘má consciência’*.⁵¹

Bem se poderia dizer que, nesse ponto da *Genealogia*, tendo antes descartado outras hipóteses explicativas para o fenômeno da “má consciência”, ao longo de um percurso que gradativamente preparava terreno para a conclusão aí apresentada, Nietzsche estaria dando mostras de um típico procedimento filosófico ou científico tradicional: posto um determinado problema – a “má consciência”, presente no próprio título da segunda parte do livro –, ele estaria tentando resolvê-lo por meio de uma hipótese explicativa de caráter histórico, elucidando-o a partir de sua origem nas sociedades humanas primitivas. E a peremptoriedade da afirmação final, com grifo do próprio filósofo – “*esta é a origem...*” –, não deixaria dúvidas quanto à pretensão de ter mesmo resolvido o problema, podendo a partir disso, inclusive, propor idéias sobre como lidar com o problema no futuro – tarefa que ficaria a cargo de uma “nova era” e de “novos homens” (de existência incerta), mas cujo sentido ele próprio já deixaria indicado.⁵² Ou seja: problema diagnosticado, problema explicado, solução indicada – elementos típicos de um procedimento teórico tradicional.

Segundo Lebrun, porém, tais elementos não chegariam a representar uma recaída dogmática de Nietzsche porque, acompanhados sempre de sua contraparte atenuante ou relativizante – a explicação sobre a má consciência, por exemplo, fôra precedida de uma ressalva quanto a tratar-se de “uma primeira, provisória expressão

⁵¹ GM, II, 16 (RRT).

⁵² Referimo-nos ao que Nietzsche dirá no § 24 dessa mesma parte: “vincular a má consciência a todas as inclinações antinaturais...”

da *minha própria hipótese*⁵³ –, não podem mesmo passar de meras ficções, a serviço de um pensar hermenêutico que se sabe perspectivo, mesmo quando *parece* aspirar a alguma objetividade – como seria o caso da *Genealogia*. Não é à toa que Foucault, cujos vínculos com Nietzsche, e em particular com o seu pensar genealógico, são sabidamente grandes, seja outro francês a entrar nessa cruzada contra as interpretações “dogmatizantes” de Nietzsche, procurando mostrar em que medida o procedimento genealógico se distancia dos demais modos de interpretar a história justamente porque não se dissocia das condições singulares que o fundam enquanto perspectiva:

[A história efetiva de Nietzsche] não tem medo de ser um saber perspectivo. Os historiadores tentam, na medida do possível, apagar aquilo que pudesse denunciar, no seu saber, o lugar de onde olham, o momento em que estão, o partido que tomam, – o incontornável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe-se perspectivo e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, dizer sim ou não, seguir todos os traços do veneno, encontrar o melhor antídoto. Em vez de fingir um discreto apagamento diante daquilo que olha, em vez de buscar neste a sua lei e a ela submeter cada um de seus movimentos, esse olhar sabe de onde olha tão bem quanto sabe o que olha.⁵⁴

Ao mesmo tempo que “observa o mundo”, portanto, podendo assumir os ares de um teórico tradicional que “descreve o que vê”, o genealogista “observa a si mesmo”, como se carregasse consigo um espelho, sempre diante de si, a impedi-lo de “olhar” o mundo sem reencontrar-se a todo tempo a si mesmo: esse duplo e paradoxal modo de pensar – olhar, como perspectiva, não passam naturalmente de *imagens* para

⁵³ GM, II, 16 (PCS) (grifo nosso).

⁵⁴ “Nietzsche, la genealogie, l’histoire”. In: *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, pp.120-1.

o pensar –, que com Foucault percebemos constituir também o núcleo da *genealogia* nietzschiana, seria mesmo a marca distintiva do filósofo alemão, a separá-lo decisivamente da tradição filosófica ali onde ele parecia dela aproximar-se. Na mesma linha de Lebrun, Foucault insiste assim na indissociabilidade de pensamento, de um lado – formulado em metáforas e ficções hermenêuticas –, e vivências singulares do filósofo, de outro lado – “o incontornável de sua paixão” que Nietzsche, escapando à hipocrisia dos objetivistas de todo gênero, não tem qualquer vergonha em assumir. Sem isto, com efeito, ficaria difícil explicar a mistura de elementos “subjetivos” e “objetivos” – as aspas se fazem aqui imprescindíveis – que os textos de Nietzsche apresentam a todo tempo, sendo bom exemplo disso aquele mesmo parágrafo da *Genealogia* em que Nietzsche se nos afigurava tão “tradicional” e que é concluído, pouco após o trecho acima citado, com os seguintes pensamentos:

De fato, seria preciso espectadores divinos para dar valor ao espetáculo que começou com isso e cujo fim é ainda impossível de ver – um espetáculo refinado demais, maravilhoso demais, paradoxal demais, para que pudesse desenrolar-se insensatamente despercebido sobre algum astro ridículo! O homem conta desde então entre os mais inesperados e emocionantes lances de dados que a ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se Zeus ou Acaso, joga – ele desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...⁵⁵

Num comentário que por si só, enquanto comentário ao que seria uma explicação objetiva, já se afasta inteiramente dos moldes científicos mais rigorosos, e em meio a esse contexto de remissão a Heráclito, cujo caráter de contraponto, com

⁵⁵ GM, II, 16 (RRT).

relação à tradição platônica-ocidental, é sabidamente enfatizado por Nietzsche, vemos uma abundância de adjetivos e sentimentos que, não tendo aparecido nos momentos imediatamente anteriores do texto, serviriam bem para ilustrar aquela circunstância de fusão entre o “objetivo” e o “subjetivo”, entre o objeto “observado” e o ponto de vista do “observador”, de que há pouco vimos Foucault falar. Ao escrever a *Genealogia*, com efeito, e mesmo sua obra como um todo, Nietzsche está mergulhado numa luta, sobretudo contra o seu tempo – o “mediocre homem moderno” –, que se enraiza numa essencial falta de afinidade com relação a este, bem como nos sentimentos daí decorrentes: ódio por tudo aquilo que o inimigo representa, amor por tudo aquilo que lhe parecem alternativas antagônicas (como o mundo grego), e assim por diante. Ora! Enquanto um pensador tradicional buscaria ocultar todos esses elementos passionais de seus textos explicativos (e em geral de si próprio), tentando *provar* que a sua posição fosse *de fato* a mais acertada (sem nunca consegui-lo), Nietzsche não se envergonha de assumi-lo, trazendo sempre ao texto as suas idiossincrasias, confessando abertamente o seu “*pathos* agressivo”.⁵⁶

Se assim é, parece então bastante razoável que não apenas reconheçamos o caráter pessoal e, *porque pessoal*, plural do pensamento de Nietzsche – a pluralidade seria também um dado da sua singularidade, quiçá faltante em indivíduos de menor riqueza interior –, mas também que admitamos nossas próprias paixões, nossos interesses, nossos sentimentos, à medida que percorremos o rico universo de seus textos. Esta é uma virtude, com efeito, que parece estar presente na leitura proposta por autores como Derrida, Lebrun e Foucault: se Nietzsche lhes serve tão bem como instrumento de trabalho, é justamente porque seus pensamentos, ecoando de algum

⁵⁶ EH, “Por que sou tão sábio”, 7.

modo as idiossincrasias dos próprios “comentadores” – palavra que se mostraria aqui inapropriada –, abrem-se a leituras (ou “usos”) que permitem intensificar ainda mais a identificação, transpondo-se ao mesmo tempo a luta nietzschiana para uma outra época e um outro contexto, nos quais esses autores travam suas próprias lutas (ainda que contra novas formas do mesmo “homem moderno”).⁵⁷ Com isso eles estariam, de qualquer modo, sendo mais fiéis ao “mestre” – aquele que demanda de seus discípulos não serem discípulos, mas “espíritos livres”⁵⁸ – do que quem quer que pretendesse estabelecer a *interpretação verdadeira* do texto nietzschiano: eles lêem Nietzsche segundo uma perspectiva que se sabe perspectiva, seguindo a propósitos que se reconhecem como tais, e assim por diante – exatamente como Nietzsche se teria proposto a ler o “livro do mundo”.

⁵⁷ Destoando um pouco de seus conterrâneos, Deleuze, cuja leitura é aliás anterior à deles, propõe em *Nietzsche et la Philosophie* uma compreensão mais sistemática do todo da obra, que lê em paralelo com a obra crítica kantiana – o que permitiria aproximá-lo dos autores que abordaremos em 1.6. Mesmo assim, ele não deixa de partilhar o pressuposto relativista, comum aos franceses, no modo de compreender o perspectivismo: “Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é inteiramente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido daquilo que pensamos. Nós temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que cremos.” (*Op. cit.*, p. 118.)

⁵⁸ Referimo-nos à seguinte passagem: “Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sós! Assim o quero./ Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! Melhor: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos tenha enganado./ O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos./ Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa?/ Vós me venerais; mas e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua!/ Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes!/ Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças./ Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós...” (Z, I, “Da virtude dadivosa”; citado a partir de EH, onde Nietzsche, no Prólogo, reproduz essa passagem. (PCS))

1.4. A filosofia analítica e os pressupostos implícitos da fala nietzschiana

Seria de reconhecer-se, contudo, que, assim como o perspectivismo não é capaz de *refutar*, no sentido mais forte da palavra, as teses unívocas que com ele se defrontem, também essa espécie de “metaperspectivismo” defendido pelos franceses – toda perspectiva (textual) só pode ser vista a partir de outra perspectiva – é incapaz de *refutar* o seu contrário, isto é, uma tese unívoca, pretensamente objetiva, que procurasse estabelecer a *verdade* do perspectivismo de Nietzsche. À parte eventuais considerações (bastante nietzschianas) acerca da eventual “univocidade” das vivências singulares “por trás” de tais leituras, o fato é que elas encontram seu direito de existência, por assim dizer, no pensamento mesmo do filósofo.⁵⁹ Não é de estranhar, assim, que tantas leituras diferentes, concorrendo umas com as outras, tenham caminhado nessa direção, procurando firmar não apenas a verdade do *texto* nietzschiano – algo de que o próprio Heidegger já nos terá servido de exemplo – como, eventualmente, a verdade (ou inverdade) de alguns de seus *conceitos*, inscrevendo-se o perspectivismo, por exemplo, no quadro mais geral de uma *teoria do conhecimento* em sentido forte, isto é, uma teoria contendo uma dada concepção de verdade, estabelecendo os limites do conhecimento humano etc. – uma posição, portanto, que neste ponto se diferencia tanto dos franceses como de Heidegger e Fink.

⁵⁹ É curioso como, ao justificar sua abordagem assumidamente analítica da obra nietzschiana, Steven Hales e Rex Welshon usam justamente o argumento de que Nietzsche esperava discípulos que não fossem propriamente discípulos para sustentar a validade de uma abordagem a partir de um solo tão flagrantemente distinto daquele dos textos nietzschianos: “Nietzsche escreveu que ‘se retribui mal a um professor quando se permanece apenas aluno’ (Z, I). Não encontrar uma voz contemporânea, tentar enquadrar-nos em um molde ‘propriamente’ nietzschiano, seria retribuir-lhe mal.” Hales, S. e Welshon, R. *Nietzsche’s Perspectivism*. Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 5.

Referimo-nos, por exemplo, a certa tradição de comentário nietzschiano formada no bojo da filosofia analítica, cuja força é sabidamente grande entre pensadores anglo-saxões, e que se coloca em posição de ostensivo confronto com as leituras francesas acima apresentadas.⁶⁰ Para autores, por exemplo, como Arthur Danto, Peter Poellner e Maudemarie Clark, o relativismo nietzschiano, como aliás qualquer relativismo, não deve ser levado tão a sério, pois isso implicaria, sim, incorrer no problema da auto-referência e, portanto, da auto-refutação: se não apenas cada perspectiva, num sentido mais geral, mas cada palavra for tomada em sentido apenas metafórico, sem nenhuma referência semântica minimamente “objetiva”, então todo e qualquer discurso se vê reduzido ao mais puro solipsismo, não havendo possibilidade de comunicação para além do apontar com o dedo, como já os mobilistas pré-socráticos há muito se teriam encarregado de mostrar. Se, ao contrário, tencionamos estabelecer algum tipo de comunicação dotada de sentido intersubjetivo, devemos reconhecer certos padrões mínimos, ou condições de possibilidade, em que estariam fundadas a nossa linguagem e a nossa comunicação, e a função de reconhecer e examinar tais padrões continuaria a ser exercida pela lógica e pela epistemologia, ainda que sem os ranços metafísicos de certa tradição “continental”.

Em que pese a grosseira simplificação, tal é, em linhas gerais, o argumento comum a esses autores no que diz respeito à oposição que estabelecem frente aos leitores “relativistas” de Nietzsche – argumento que começa a valer, antes mesmo da entrada nos temas nietzschianos propriamente ditos, para as próprias condições de possibilidade da exegese: se todas as leituras de Nietzsche forem marcadas, em sua

⁶⁰ Esses mesmos autores (Hales e Welshon) assim descrevem sua filiação: “Nós abordamos Nietzsche a partir da perspectiva da filosofia analítica contemporânea. Embora não sejamos os primeiros a fazê-lo (Arthur Danto, Maudemarie Clark e Peter Poellner são óbvios precursores, e Richard Schacht e Alexander Nehamas são no mínimo companheiros de viagem),...”

essência constitutiva, pelas condições pessoais do comentador – tal como há pouco sugerido –, torna-se impossível estabelecer qualquer diálogo entre elas, torna-se sem sentido, a rigor, a própria idéia do comentário. Tomando como referência a leitura “relativista” de Derrida, para quem a “verdade” – do mundo ou do texto – seria antes, como vimos, um jogo de mascaramento e dissimulação, Poellner procura mostrar como a noção mesma de dissimulação só faz sentido se se reconhece, como seu contraponto conceitual, a noção de não-dissimulação, isto é, de palavras que não sejam dissimuladoras, mas sim *denotadoras* de um sentido adequado – e adequado do ponto de vista de certas condições de possibilidade que ele descreve como parte de um “uso público” da linguagem:

Que os significados das palavras e sentenças, no sentido por mim indicado, possam ser freqüentemente ‘excluídos’ (*read-off*) por nós, em virtude de nosso conhecimento do seu uso normal, é algo admitido pelo próprio Derrida. É somente *porque* temos esse conhecimento que podemos reconhecer alguns usos como paródias e que a dissimulação se torna possível – só é *possível* dissimular porque as palavras têm significados-padrão, públicos, que o dissimulador pode, e precisa, utilizar para seus propósitos. Quando, no que se segue, eu falar de uma interpretação de ‘Nietzsche’, entendo por isso, como muitos de seus leitores, uma interpretação da totalidade de seus textos (tardios) em termos de significados que são – usualmente – acessíveis porque fazem parte de uma linguagem pública. É por causa do que esses textos *dizem*, e não das ocasiões que oferecem para um ‘livre’ jogo associativo de palavras, que por mais de um século os leitores de Nietzsche, entre os quais o autor das presentes páginas, neles encontraram estímulo e interesse.⁶¹

Confrontadas com o texto de Derrida, que lhe servia aí de interlocutor, e com muito do que vimos até aqui, as afirmações de Poellner são bastante surpreendentes:

⁶¹ Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1995, p.28.

o nosso filósofo da solidão e das metáforas, que via com absoluto desprezo tanto a tradição dos conceitos fixos como a mediocridade da “linguagem gregária”, é agora apresentado como alguém que *diz* algo a seus leitores, através de seus textos, no sentido mais tradicional e corriqueiro da palavra “dizer”. E essa seria, justamente, a razão para ter-se formado a gama tão variada de leitores e intérpretes a tentar estabelecer, como temos visto, o que Nietzsche realmente “quis dizer” – só obtendo verdadeiro sucesso, contudo, aqueles que se basearam naquilo que seus textos *de fato* dizem, já que as intenções profundas do indivíduo Nietzsche, ou algo assim, jamais poderiam constituir objeto de um estudo sério. Entre os “analíticos”, como se sabe, é pequeno o sucesso da velha distinção “continental” entre “espírito da obra” e “letra do texto”: o que vale é esta última, e a sua análise tem de ser feita segundo critérios que repousem num mínimo de consenso intersubjetivo – pressuposto epistemológico que não apenas descarta o metaperspectivismo do leitor, como visto, mas demanda uma reinterpretação do perspectivismo do autor, isto é, aquele que Nietzsche nos *disse*.

É assim que Maudemarie Clark, por exemplo, ao tratar dessa questão, procura mostrar que a *metáfora* do perspectivismo,⁶² longe de implicar uma recusa de toda e qualquer objetividade cognitiva, representa antes um ataque específico à teoria

⁶² Ela faz questão de frisar o caráter metafórico do perspectivismo, já que, embora um tanto óbvio, sua desconsideração poderia levar o leitor nietzschiano a equívocos: “Dado o absurdo ou a trivialidade da afirmação [do caráter perspectivo do conhecimento em GM, III, 12] quando lida num nível literário, nós assumimos que tais enunciados não são concebidos para transmitir informação num sentido direto. O caráter metafórico das afirmações perspectivistas de Nietzsche se torna evidente quando ele diz que as noções da razão pura e do ‘conhecimento em si’ sempre ‘demandam do olho um absurdo e um sem-sentido’. Lida literalmente, esta afirmação não pode ser levada a sério. Os conceitos em questão concernem apenas ao conhecimento, e não demandam quaisquer crenças sobre a visão, por exemplo a de que a vida pudesse pertencer a ‘um olho virado em direção nenhuma’. Como não podemos, razoavelmente, supor que Nietzsche acredite em algo tão absurdo, nós devemos interpretar seu (literalmente falso) enunciado como uma tentativa de fazer-nos notar certas semelhanças entre os conceitos cognitivos em questão e a absurda idéia de um ver não-perspectivo”. (Clark, *M. Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, p. 129.)

metafísica da verdade como correspondência, entendida esta no seu sentido mais forte, isto é, como correspondência entre os nossos conhecimentos e as *coisas em si mesmas*.⁶³ Em outras palavras, Nietzsche estaria, com o seu perspectivismo, meramente *corroborando* a recusa kantiana do conhecimento da coisa em si, sem deixar de apresentar, como Kant, uma *concepção de verdade* a ela alternativa: depois de muitas hesitações, segundo Clark, Nietzsche teria acabado por ceder, na fase final de sua obra, ao que ela chama de “uma versão do senso comum da teoria da correspondência”,⁶⁴ baseada no princípio lógico da equivalência.⁶⁵ Embora ele não a tenha propriamente desenvolvido e formulado, enquanto teoria, ela seria a única compatível com a célebre seção de *Crepúsculo dos Ídolos*, para Clark fundamental, intitulada “Como o mundo verdadeiro se transformou em fábula”: dada a recusa de Nietzsche em aceitar qualquer visão idealista do mundo, aí bastante clara, tal teoria seria a única a impedi-lo de entrar em sérias contradições quando “fala sobre o mundo”; quando fala, por hipótese, que “o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais”:

Não-tradicionalistas que consideram a verdade metafísica parecem interpretar Nietzsche como se ele negasse que temos justificativa em pretender a verdade para nossas crenças quando estas carecem da certeza que apenas um sistema metafísico poderia fornecer. Mas nós não podemos exigir certeza das pretensões de verdade se não a requeremos de outros tipos de asserção. Ninguém acredita seriamente que a ausência do tipo de certeza fornecido pela metafísica obrigue Nietzsche a abster-se de afirmar que o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais. De acordo com o princípio da equivalência, se Nietzsche afirma (1) ‘o ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais’, ele deve aceitar que (2) ‘o

⁶³ Idem, pp. 40 e ss. e 129 e ss.

⁶⁴ Idem, p. 31.

⁶⁵ Idem, pp. 33 e ss.

ressentimento desempenha um papel decisivo nas avaliações morais' é verdadeiro'. Mas se a asserção de (1) é justificada, e (1) implica (2), então a asserção de (2) também deve ser justificada. Nós podemos justificar a pretensão de que uma afirmação seja verdadeira na mesma medida em que podemos justificar o fato de fazer a afirmação.⁶⁶

Trazendo-nos de volta a uma dificuldade fundamental do discurso nietzschiano, a argumentação de Clark recorre a um princípio lógico para mostrar como nenhum discurso se poderia sustentar sem a admissão, explícita ou implícita, de algum tipo de verdade ou crença: se Nietzsche, que a princípio teria gostado de excluir tais noções de suas próprias pretensões filosóficas, põe-se a falar com tanta convicção acerca, por exemplo, da psicologia moral humana, isto seria uma evidência, corroborada por uma ou outra sugestão indireta do próprio filósofo,⁶⁷ de que ele, tendo deixado de lado as discussões metafísicas sobre o problema (nas quais se oscila entre o absoluto e o nada), teria afinal aceito uma versão mais branda da verdade, isto é, uma versão mais cotidiana, mais próxima ao que o senso comum entende por isso quando se diz, por exemplo, “É verdade que aí está chovendo?”; “Sim, é verdade”. É isto, com efeito, o que Clark entende por “versão do senso comum da teoria da verdade como correspondência”, ou “teoria da correspondência mínima”, e que também se deixaria

⁶⁶ Idem, pp.33-4. Note-se como tal excerto, à parte trazer-nos um ponto fundamental da leitura proposta por Clark, funciona também como uma boa amostra de um procedimento típico dos “analíticos”, em franco contraste com os textos “continentais”: recurso à lógica como fundamento para a argumentação desenvolvida; transposição da discussão exegética para um plano claramente extra-exegético (é ela quem defende o princípio da equivalência, não Nietzsche); preocupação em aproximar a filosofia da linguagem cotidiana; avaliação do autor clássico à luz da evolução posterior da filosofia (o que os “analíticos” chamam de “princípio da caridade”); etc.

⁶⁷ Na verdade, é relativamente limitado o embasamento da tese de Clark nos textos nietzschianos do último período (nos quais estaria a posição de Nietzsche por ela advogada), ponto criticado por Peter Poellner (*op. cit.*, pp 23) e Anderson, este último no artigo “Overcoming charity: the case of Maudemarie Clark’s ‘Nietzsche on truth and philosophy’” (in: *Nietzsche-Studien*, Band 25, 1996, p. 315).

descrever, segundo ela, como uma posição neo-kantiana:⁶⁸ afastadas em definitivo as grandes pretensões metafísicas – que os filósofos de língua inglesa, diga-se de passagem, já há muito lançaram ao fogo –, mas mantidas as intenções de conhecer, falar, escrever, comunicar etc., só sobram mesmo, à parte os dados da experiência – base única das ciências, também valorizada por Nietzsche –, os pressupostos elementares de nossos hábitos cotidianos, da linguagem natural, das crenças mais elementares, e assim por diante.

Quando Nietzsche, portanto, faz afirmações sobre o ser humano e o mundo, ele busca embasamento ou nas ciências naturais, em cuja força parece ter sempre acreditado, ou nas suas próprias percepções acerca dos fenômenos avaliados, segundo o mesmo tipo de ótica que preside as percepções e afirmações do senso comum, variando apenas o grau de sofisticação e complexidade da análise. E a imagem do perspectivismo, deste ponto de vista, à parte servir para criticar a teoria metafísica da verdade como correspondência, teria ainda a função de ilustrar a circunstância, habitualmente reconhecida (pelo menos nas sociedades ocidentais contemporâneas),

⁶⁸ “Embora o perspectivismo recuse a verdade metafísica, ele é perfeitamente compatível com a compreensão da verdade a partir da mínima correspondência, e portanto com afirmar que muitas crenças humanas são verdadeiras. Ele até parece demandar a aceitação dessa teoria mínima, uma vez que esta é simplesmente o que resta da verdade uma vez que tenhamos rejeitado o que o perspectivismo rejeita, isto é, a coisa-em-si. O perspectivismo consiste portanto numa expressão metafórica daquilo a que chamei a posição neo-kantiana de Nietzsche a respeito da verdade. Essa posição não precisa negar um importante sentido em que nossa capacidade para a verdade é limitada, a saber, em que há sempre muito mais verdades do que qualquer ser humano é capaz de conhecer. Nós somos, afinal, criaturas finitas com uma quantidade limitada de tempo para descobrir verdades, enquanto que certamente há um número infinito de verdades por descobrir.” (*Op. cit.*, p. 135.) É de registrar-se o considerável simplismo não só da interpretação proposta para o modo como Nietzsche entende a verdade, mas sobretudo a compreensão do que seria a noção kantiana de verdade: se a epistemologia de Kant afirma uma “correspondência mínima”, isto se deve, desde que adotemos uma leitura realista de sua posição, à afirmação da existência efetiva dos fenômenos, isto é, o seu “em si imanente”, e não à mera correspondência dos conceitos às intuições, que seria tão somente o be-a-bá da primeira *Crítica*. Voltaremos a Kant e à questão do “em si imanente” mais adiante (1.6).

de que cada um pensa de um jeito a respeito de assuntos para os quais não existam comprovações empíricas ou demonstrações lógicas – sem exclusão da possibilidade de que o conflito entre duas perspectivas divergentes seja solucionado segundo o critério, também imanente à comunicação humana, da aceitabilidade racional. Comentando, por exemplo, o conflito que se estabelece, notadamente na *Genealogia* e no *Anticristo*, entre a perspectiva nietzschiana, dita *verdadeira* pelo próprio filósofo, e aquela do cristianismo, que, também segundo Nietzsche, conteria diversas *mentiras*, Maudemarie Clark faz as seguintes considerações:

A questão, portanto, é se o perspectivismo nega a possibilidade de que uma perspectiva seja superior a outra. Dada a minha leitura da metáfora, uma insistência na igualdade cognitiva das perspectivas deve basear-se na assunção de que apenas a coisa-em-si poderia fornecer o padrão comum ou neutro que seria necessário para comparar perspectivas. Mas tal conclusão parece desnecessária. Eu sugeri como alternativa (...) os padrões ou interesses da aceitabilidade racional. Isto é, nós pensamos uma perspectiva como superior a outra se ela, mais do que esta, dá aos ocupantes de ambas as perspectivas o que eles estariam esperando de uma teoria – satisfazendo melhor aos seus padrões de aceitabilidade racional.⁶⁹

O que fica assim sugerido, portanto, é que Nietzsche, ao defender determinadas idéias em que acredita, mobilizando uma série de elementos argumentativos e retóricos em seu favor, está na verdade adotando um procedimento cuja essência é a mesma de qualquer debate opinativo de idéias, seja ele entre indivíduos comuns ou filósofos de elevada erudição – procedimento do qual faria parte a expectativa de que outros seres humanos, por partilharem certos pressupostos lingüísticos comuns, possam deixar-se persuadir por suas idéias e terminar por aderir a

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 140-1.

elas. Ainda que se pudesse desde logo, como faz Poellner, questionar a sustentabilidade de uma tal posição na própria letra do texto nietzschiano – pretensão contida na tese de Clark –, é interessante notar como, face à necessidade de uma superação lógica do solipsismo, de um lado, e a necessidade de prestar contas das afirmações feitas pelo filósofo, de outro – dizer que são metáforas com pretensões estritamente críticas seria aqui fugir ao problema –, as idéias de crença e intersubjetividade tornam-se centrais nessa tentativa de reinterpretar o perspectivismo nos quadros da filosofia analítica. Partindo também das afirmações feitas por Nietzsche a respeito da psicologia humana, ou do que seriam as nossas experiências internas, Poellner desenvolve a seguinte análise (cujo parentesco com as “intenções de Clark” ele próprio não deixa de admitir⁷⁰):

Quando Nietzsche diz que as pessoas costumam errar ao distinguir entre ‘fato’ e ‘interpretação’ na experiência interna, e que as suas interpretações de seus próprios estados mentais são freqüentemente falsas, ele está, de acordo com a presente leitura, afirmando as seguintes coisas. Ele *acredita ser verdadeiro* (para ele, ou ‘perspectivamente’) que há outros ‘sujeitos’ que têm uma ‘vida subjetiva invisível’, isto é, estados mentais com um certo caráter fenomênico. Ele também acredita que esse caráter, ou a aparência do que ele seja, pode ser, em seus aspectos afetivos e apetitivos, descrito corretamente em termos fornecidos por sua noção da vontade de potência. Ele ainda defende – salvo prevaricações ocasionais – que a ‘correção’ de tal descrição significa que ela poderia ser reconhecida, desde que havendo suficiente atenção (isto é, na ausência do auto-engano), como sendo correta *por todos aqueles sujeitos a cujos estados ela se refere*.⁷¹

⁷⁰ “O recente livro de Maudemarie Clark sobre Nietzsche compartilha em alguns aspectos, mais do que as outras interpretações mencionadas, as intenções do presente estudo. Seu projeto é, em grande medida, um projeto crítico-filosófico, e ela, por assim dizer, aborda Nietzsche a partir “de fora”, interrogando seus enunciados de um ponto de vista que, no seu caso, é fortemente influenciado por recentes filósofos pragmatistas e anti-realistas.” (*Op. cit.*, p. 22.)

⁷¹ Idem, p. 257.

Que Nietzsche acredite naquilo que diz – pressuposto presente nas três afirmações de Poellner – acaba tendo, aqui, um sentido similar ao que tinha para Maudemarie Clark, nos termos do princípio da equivalência: quem afirma algo (como verdadeiro)⁷² acredita na verdade daquilo que está afirmando. E que todo ser humano, ao falar ou escrever, esteja baseado em determinadas crenças, seria algo logicamente anterior a qualquer (auto-)crítica teórica: quando alguém, por exemplo, mudar de perspectiva, indo além (ou aquém) da crença inicial, é porque se viu persuadido e sua crença mudou – sem que tenha havido algum momento de não-crença absoluta. Que esta movimentação entre perspectivas ocorra, porém – e Nietzsche parece *acreditar* que sim, ao dirigir-se persuasivamente a seus leitores –, isso depende de determinados pressupostos, talvez também *acreditados*, em função do contexto intersubjetivo, mas sempre e necessariamente presentes, aos quais o perspectivismo nietzschiano tem de estar de algum modo atrelado. É isso o que Poellner tem em mente quando fala, a partir das considerações acima, de um sentido “mais substancial” de verdade, em comparação com o sentido inteiramente relativista que uma versão forte do perspectivismo lhe emprestaria: sem um tal sentido pressuposto, perderiam todo o sentido a crítica nietzschiana às “mentiras” do platonismo-cristianismo, bem como suas análises psicológicas da moralidade, suas reflexões a respeito do corpo e até as tantas afirmações que faz sobre si mesmo.⁷³

⁷² O “como verdadeiro” dependeria do contexto, naturalmente: o ator numa peça, ou quem está mentindo deliberadamente, afirmam sem acreditar. Quem defende posições em livros de filosofia não está, supostamente, empenhado em enganar os seus leitores – ou, se o faz por vezes, é, conforme a crítica de Poellner a Derrida, em contraste com aspectos não enganadores de seu discurso (como seria o caso da vontade de potência, o eterno retorno etc.).

⁷³ Cf. *op. cit.*, pp. 298-9.

Também presente em Hales e Welshon, que falam num “perspectivismo fraco”,⁷⁴ seria portanto comum às leituras “analíticas” essa tendência a *mitigar* o perspectivismo de Nietzsche, de modo a tornar sustentáveis, se não todos, pelo menos alguns dos demais aspectos de seu pensamento – mitigação que se funda muito mais numa identificação dos pressupostos implícitos ao filosofar nietzschiano do que em reflexões explícitas deste a respeito do problema. Uma vez que a filosofia analítica, como se sabe, assume a existência de um progresso no conhecimento filosófico, baseado tanto na lógica e nas ciências como na própria evolução do debate filosófico, tornou-se uma espécie de regra metodológica, conhecida como “princípio da caridade”, essa tentativa de “salvar o filósofo dele mesmo”, eliminando eventuais contradições, admitindo elementos implícitos como constitutivos do sistema, abandonando teses que sejam insustentáveis face à ciência recente, e assim por diante. Não é à toa que Maudemarie Clark, por exemplo, levando aparentemente mais a sério esse princípio, tenha recusado com veemência a interpretação de vontade de potência e eterno retorno como predicados atribuíveis ao mundo ou ao homem, numa visão cosmológica que Nietzsche acreditasse verdadeira, no mesmo sentido em que acredita verdadeiras as análises históricas e psicológicas acerca do cristianismo e do homem de seu tempo (estas, sim, passíveis de veracidade no sentido examinado há pouco). Seria um absurdo, por exemplo, considerar a vontade de potência (ou, no caso, de *poder*)⁷⁵ como definidora do comportamento humano, do ponto de vista empírico (a partir de observações do comportamento humano), porque

⁷⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 18 e ss.

⁷⁵ Embora a tradução de *Wille zur Macht* por vontade de potência, como dito antes, seja a nossa opção, a forma como Clark emprega o termo, na citação aí trazida ao texto, sugere que, no seu caso, o *power* de *will to power* esteja mais próximo do nosso “poder”, no sentido mais corriqueiro da palavra.

o caráter elucidativo de explicações do comportamento em termos do desejo pelo poder depende de um contraste implícito com outras motivações, perdendo seu valor assim que todas as outras motivações sejam interpretadas como expressões da vontade de poder. O caráter elucidativo de explicações contemporâneas sobre o estupro em termos de poder, por exemplo, parecem depender do contraste implícito entre desejo pelo poder e desejo pelo sexo. O que o estuprador quer, fundamentalmente, não é a gratificação sexual, mas um sentimento de poder. Esta explicação perde seu caráter elucidativo se alguém a partir disso afirma que todo comportamento é motivado por um desejo pelo poder, pois então a motivação para o estupro não foi diferenciada de nenhuma outra motivação.⁷⁶

Não sendo possível, como gostariam alguns,⁷⁷ fundar o conceito de vontade de potência na experiência, seja enquanto essência do homem, seja enquanto essência do mundo, torna-se então necessário, prossegue Clark, interpretá-lo na chave do “perspectivismo forte”, isto é, como o modo de ver o mundo que é próprio a Nietzsche, em função de suas idiossincrasias etc etc. – algo perfeitamente compatível com a noção de verdade que a vimos defender há pouco. Afinal, uma vez fechadas as portas da metafísica essencialista, e abertas as portas do debate opinativo acerca dos mais variados assuntos, Nietzsche pode perfeitamente participar deste debate, ora lastreando suas afirmações em induções cuidadosas (como teria sido o caso em algumas de suas análises da cultura cristã), ora lastreando-as em elementos subjetivos – cabendo ao leitor, como faz Clark, separar umas das outras. E o eterno retorno, como já se pôde adivinhar, estaria também entre as afirmações do segundo tipo: sem

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 210.

⁷⁷ Clark dialoga, nesse contexto de seu livro, com Walter Kaufmann, cuja leitura seria, com efeito, das mais calcadas no empirismo como chave para compreender os principais conceitos téticos de Nietzsche. Cf. Kaufmann, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publ. Co., 1965.

qualquer pretensão cognitiva, Nietzsche estaria apenas oferecendo uma idéia, a partir de suas vivências interiores e características pessoais, para pensar o mundo, o homem, a questão moral, a questão do tempo etc.

Seja como for, o fato é que se fecha assim, no modo de compreender os conceitos que delineiam a chamada face construtiva da filosofia nietzschiana, o sistema de leitura próprio a essa linha de interpretação que vimos aqui analisando: recusando tanto a via metafísico-dogmática de Heidegger quanto a via instrumental-relativista dos franceses, os analíticos anglo-saxões tentariam trazer Nietzsche para a cena contemporânea livrando-o dos ranços que pudessem ligá-lo a um passado metafísico mais do que superado, e identificando as condições possibilitadoras do seu próprio discurso, para poder assim aproveitar toda a riqueza oferecida por sua obra no sentido de alimentar a nossa compreensão dos vários temas que abordou – o comportamento humano, os tipos por ele analisados (o homem moderno, o padre etc.), a história do cristianismo etc. Embora não se trate, na maioria dos casos, de temas propriamente científicos, o diálogo acerca deles estaria submetido às tais condições de aceitabilidade racional de que nos fala Poellner e, desse ponto de vista, a qualidade das análises nietzschianas poderia ser medida, até certo ponto, pelo sucesso que tiveram junto aos tantos leitores que, “em mais de um século, nelas encontraram estímulo e interesse”.

1.5 Buscando uma ‘terceira via’: o pensamento de Nietzsche como cosmologia não-metafísica

Embora se deva reconhecer a validade, do ponto de vista lógico, de boa parte dos argumentos empregados pelos comentadores “analíticos” de Nietzsche – sobretudo no que diz respeito aos pressupostos subjacentes à comunicação, aparentemente negligenciados pelos franceses –, é também forçoso reconhecer o quanto essa leitura se faz *à revelia* do filósofo, num espírito muitas vezes reducionista e mesmo conflitante com o que sentimos emanar do movimento de seus textos. A idéia de “melhorar” o filósofo que abomina os “melhoradores da humanidade”, por si só, parece indicar uma “contradição” que, talvez irrelevante numa consideração lógica acerca das condições de possibilidade das afirmações de Nietzsche – afirmações com que analisa e critica os próprios “melhoradores” –, correria o risco de contaminar o comentário com um flagrante “anti-nietzschianismo” – assim como a aproximação de Nietzsche ao senso comum, o excessivo peso dado à sua eventual preocupação com a comunicação etc etc. Ainda que tudo isso o torne, possivelmente, mais palatável a certo “gosto” hoje em voga – constituindo razão suficiente para a vitória de tal perspectiva sobre as demais, segundo “padrões de aceitabilidade racional” –, é imperioso que sondemos aqui também as outras estratégias interpretativas que se empenharam em buscar uma alternativa ao dilema ‘dogmatismo *versus* relativismo’ deixado pelo conflito franco-heideggeriano, resultando talvez em leituras mais próximas ao “espírito da obra” – para voltar ao jargão “continental”, que teria agora sua validade recobrada.

Seria o caso, quer parecer-nos, de autores como Müller-Lauter, Günter Abel e, entre nós, Scarlett Marton: segundo a expressão cunhada por esta última, eles teriam conseguido criar, face ao conflito em questão, uma “terceira margem da interpretação”,⁷⁸ isto é, uma chave de leitura em que a ambivalência fundamental do pensamento nietzschiano – seu caráter ao mesmo tempo fragmentário e sistemático, desconstrutivo e construtivo etc. –, pudesse ser enfrentada sem que um dos lados tenha de ser excluído ou preterido em favor do outro. Admitindo a dificuldade envolvida nesse desafio, tais autores teriam uma espécie de ponto de partida na percepção de que tanto a sistematização dogmática (caso de Heidegger), como a relativização absoluta (caso dos franceses), constituiriam atitudes igualmente dogmáticas, revelando-se pouco profícuas, nessa medida, à exploração do universo textual nietzschiano. Nos termos de Abel,

Uma das dificuldades na leitura dos textos nietzschianos está em que, se por um lado o seu pensamento fragmentário recusa-se conscientemente a submeter-se a um tratamento conceitual forte, de outro os conteúdos possíveis dessa filosofia só abrem caminho para novas idéias se conservados numa forma acessível à argumentação. O pensamento de Nietzsche não deve portanto ser submetido a uma positivação conceitual infundada, nem deve a razão contentar-se, ao buscar entender Nietzsche, com o meramente aforístico. Querer permanecer no fragmentário não é menos positivista do que a crença em dados objetivos.⁷⁹

Ao caracterizar o problema, em relativa sintonia com o que vimos dizerem os “analíticos”, Abel nos mostra aí que uma posição relativista forte é sempre tão

⁷⁸ É esse, com efeito, o título dado por ela a um artigo que examina a leitura proposta por Müller-Lauter: “A terceira margem da interpretação. Müller-Lauter revisita Nietzsche”. In: Marton, S. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 213 e ss.

⁷⁹ Abel, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1998, p. IX.

dogmática quanto o seu oposto, uma visão metafísica que pretendesse falar sobre a verdade do mundo. O desafio que se põe agora, porém, é o de encontrar uma saída para esse velho dilema que não implique descartar a força, e mesmo a grandiosidade, do pensamento nietzschiano tal como articulado em seus vários “conceitos” e imagens: é preciso mostrar, em outras palavras, de que maneira Nietzsche conseguiria escapar ao dogmatismo essencialista sem cair num relativismo auto-refutável, mas também sem deixar-se reduzir a mero “achismo”, submetido a condições da aceitabilidade racional, acerca de assuntos disponíveis à observação (tal como parecem querer os “analíticos”). Trata-se de um desafio, como se pode desde logo notar, que nos remete novamente à discussão acerca de como compreender o perspectivismo nietzschiano: para que este não coincida inteiramente com o relativismo, devem ser fornecidos os critérios segundo os quais se possa julgar a sua preferibilidade em relação às demais perspectivas “não perspectivistas”.

E uma direção possível, até agora não sondada a contento, seria a tentativa de buscar nas ciências positivas o fundamento necessário para sustentar não apenas a idéia geral do perspectivismo – enquanto propriedade natural dos homens e, quiçá, dos seres em geral, animados ou não –, como dos demais aspectos da visão de mundo nietzschiana. Embora Nietzsche não pudesse, como é evidente, entregar-se cegamente à confiança positivista no potencial de verdade das ciências naturais – por ele tantas vezes criticada –, nada o impediria, porém, de tomar as teorias e descobertas científicas, a despeito de sua relativa precariedade, como elementos válidos para a constituição experimental de uma nova visão de mundo, cujo distanciamento em relação à metafísica dogmática e dualista da tradição ocidental se veria assim reforçado. Nesse sentido, seria possível falar agora, para retomar a idéia pré-socrática

de um mundo único que se deixa sondar pelo homem, em uma *cosmologia*, por oposição ao termo *meta-física*, que em si mesmo já implicaria uma visão dicotômica do mundo. E as tantas descobertas da nova ciência, que Nietzsche também não se cansava de louvar, só poderiam mesmo ajudar a enriquecer essa cosmologia de novo tipo, sendo sabida a sua importância na formulação de noções como o eterno retorno e a vontade de potência – a respeito da qual faz Scarlett Marton a seguinte consideração:

Qualidade dada nas relações quantitativas, ‘não um ser, não um devir, mas um *pathos*, [a vontade de potência] é o fato mais elementar, do qual resulta um devir, um efetivar-se...’ Isso não significa que constitua um ente metafísico ou um princípio transcendente. Qualidade de todo acontecer, ela, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto; em outras palavras, ‘esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!’ Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles, o conceito nietzschiano constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica. No terceiro período da obra, Nietzsche está convencido da possibilidade de construir *uma cosmologia não metafísica, uma cosmologia que se apóie em dados científicos*. Vontade de potência e pluralidade de forças constituiriam seus elementos centrais.⁸⁰

Embora soem um tanto fortes, nesse excerto, expressões como “fenômeno universal e absoluto” e “dados científicos” a embasar a cosmologia – a aproximação com o positivismo seria aqui tentadora –, é de notar-se que a função maior das contribuições científicas, segundo Marton, não está em fornecer um fundamento de verdade no sentido tradicional da palavra, mas sim as bases experimentais para que o filósofo pudesse, liberto das correntes do pensamento dualista tradicional, constituir a

⁸⁰ Nietzsche. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 72 (último grifo nosso).

sua cosmologia.⁸¹ A rigor, o mais importante não seria tanto a “cientificidade” dos dados em questão, mas o fato mesmo de eles permitirem pensar o mundo nessa chave praticamente oposta à da tradição, em conformidade com o princípio metodológico, por assim dizer, que vimos Nietzsche adotar para seu experimentalismo perspectivista: a partir de idéias como a de uma evolução baseada na luta pela sobrevivência, e de forças dispersas que seriam constitutivas da própria matéria – idéias centrais, respectivamente, na biologia e na física da época –, o mundo passa a poder ser visto como essencialmente processual e dinâmico, e não mais como apoiado em estruturas estáveis; seu caráter essencialmente relacional, plural e cambiante passa a poder ser afirmado, em detrimento de uma suposta essência unitária e fixa; e assim por diante.

É como se Nietzsche encontrasse, na ciência que via florescer em seu tempo, indícios favoráveis à visão de mundo que ele próprio pretendia de antemão opor, com vistas a seu intento transvalorador, àquela outra que lhe tinha sido legada pela tradição cristã-ocidental. Em uníssono com o princípio metodológico do empirismo moderno, que sempre pregou o apego ao testemunho dos sentidos, em detrimento da suposta alucinação metafísica de um mundo inteligível, também Nietzsche, como vimos anteriormente, vinha defendendo a “volta à terra”, a redenção do corpo etc., em seu caso como uma espécie de estratégia reflexiva, alternativa ao modelo fundado em verdades supra-sensíveis de caráter eterno e imutável. O que ele fazia, pois, não

⁸¹ “Se o filósofo admite que suas teses cosmológicas constituem também *uma* interpretação, por certo, não as considera apenas *mais uma* interpretação. Entende que vontade de potência e pluralidade de forças são conceitos com valor cognitivo; foram elaborados a partir de uma perspectiva determinada – mas privilegiada, porque faz jus ao perspectivismo inscrito no mundo. Afirmando e reivindicando o perspectivismo, torna efetivo o caráter experimental de seu pensamento; se percorre múltiplos caminhos é por querer fazer experimentos com o próprio pensar. *É por isso que*, ao considerar a constituição cosmológica, busca subsídios na física e na biologia e, ao instaurar o procedimento genealógico, recorre aos estudos históricos, à pesquisa filológica, às investigações etnológicas e antropológicas.” (Idem, p. 227; último grifo nosso.)

por ver no empirismo ou na ciência natural de seu tempo uma nova verdade ontológica do mundo – o que constituiria inegável recaída dogmática –, mas, como dito, por isso resultar de uma decisão filosófica, por assim dizer, em relação a qual perspectiva adotar tendo em vista sua contrariedade fundamental com o modo ocidental de ver o mundo. Não é porque Heráclito já apontasse de algum modo para o que seria descoberto pela ciência moderna que ele estava “certo”, como se tivesse adivinhado com milênios de antecedência o que nós acabaríamos por confirmar, mas antes o contrário: a ciência moderna é que adquire valor, aos olhos de Nietzsche, porque vai ao encontro da saudável visão de mundo que em Heráclito de algum modo se esboçava – saudável *porque* oposta à visão cristã-ocidental (cujo caráter insalubre, vale sempre lembrar, estaria no moralismo por meio do qual nega o querer singularizado). Isto é algo que fica claro quando lemos a seguinte passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*:

Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele [Heráclito] o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os Eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem. (...) Na medida em que [os sentidos] mostram o devir, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito terá sempre razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente...⁸²

– E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de

⁸² Cf, “A razão na filosofia”, 2 (PCS).

movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata. Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos – em que aprendemos a ainda aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O resto é aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento.⁸³

Embora o texto nietzschiano se mostre como sempre bastante ambíguo, parecendo indicar uma mera adesão entusiasmada ao princípio fundamental do empirismo – que de novo não tem nada –, ele não deixa de apontar para a mudança de foco que está verdadeiramente em jogo: os sentidos não mentem “*na medida em que* mostram o devir, o decorrer, a transformação”. Não se trata, portanto, de simplesmente aceitar o testemunho dos sentidos como se ele fosse imparcial, como se repousasse em alguma sensibilidade universal: há diferentes modos de sentir, isto é, diferentes modos de interpretar o mundo que vemos, tocamos e cheiramos, e Nietzsche advoga aí a favor do *seu* modo de sentir, que teria em Heráclito e na ciência moderna um parentesco importante, mas não mais do que um parentesco – do contrário perderia a sua singularidade. A afirmação de que “os sentidos não mentem”, é de notar-se, não implica que eles digam sempre a verdade: eles simplesmente não dizem; eles “são ditos” pelo seu intérprete, que pode minimizá-los para dar lugar a um mundo criado talvez na imaginação – um “mundo verdadeiro” em sentido forte –, ou pode então “aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim”, conseguindo com isso uma outra perspectiva acerca do mundo “aparente”, isto é, deste que aparece não aos nossos sentidos, mas ao nosso interpretar.

E é na novidade e na radicalidade dessa visão *nietzschiana* do mundo, portanto – ou dessa “cosmologia” nietzschiana –, que estariam tanto o ponto de ruptura em

⁸³ Cf, “A razão na filosofia”, 3 (PCS).

relação à tradição metafísica ocidental como, por isso mesmo, a base de sustentação desse “sistema assistemático” com que Nietzsche conseguiria contornar o velho dilema entre dogmatismo e ceticismo. O que importa, portanto, mais do que respaldar os seus conceitos nas noções predominantes na ciência da época, é verificar em que medida essa visão de mundo permite mesmo solucionar dificuldades que a velha metafísica não solucionava; em que medida ela consegue, por exemplo, equacionar a contento esse paradoxo que nunca deixa de apresentar-se quando, ao tentar pensar esse tal “mundo” que se abre à interpretação dos sentidos, somos levados a imaginar um algo fixo em torno do qual se armassem as mais diversas interpretações ou perspectivas. Para não ter, pois, de aproximar Nietzsche de certa tradição crítico-idealista, o que talvez pusesse em risco a radicalidade de seu projeto transvalorador, tais comentadores procuram eliminar todo e qualquer elemento de fixidez tanto daquilo que seria, em sentido fraco, o “objeto” de nossa “fala”, como do suposto “sujeito” dessa “fala”, cuja responsabilidade pela interpretação teria de ser negada e transferida para a própria realidade, entendida agora não mais como a estrutura fixa disponível à observação do “sujeito”, mas como processo perspectivador que “determina”, como nos mostra Günter Abel, tanto o “sujeito” (interpretante) como o “objeto” (interpretado):

não há em-si das coisas, mas apenas processos interpretantes e interpretados de fixação. Isto não significa que não haja realidade efetiva, que o interpretar fosse portanto fantasiar. Mas o algo que aparece e é designado como realidade efetiva não é algo *dado* em sentido ontológico nem fixável como a circunstância-que-permanece-igual-a-si-mesma daquilo *que é*. Realidades são sempre realidades *construídas*. Trata-se de produção, não de reprodução ou espelhamento. Nesses processos interpretativo-construtivos também os interpretantes individuais, de seu lado, são interpretados por

aquela organização multifária que buscam ordenar, bem como por aquilo que visam. Os interpretantes, nas suas sensações subjetivas, são, enquanto um interpretar erroneamente tomado por iniciativas absolutas, pré-formados – o que não quer dizer regularmente fixados – por meio do acontecimento de que são a expressão relativamente apressada.⁸⁴

O que temos portanto, segundo Abel, não é uma realidade “lá fora”, estranha a nós mesmos, que nos caberia interpretar a partir de nossas circunstâncias “internas” ou subjetivas, fossem estas universais ou singulares; o que temos é um todo processual e dinâmico que não se deixa caracterizar por noção alguma a não ser a do próprio interpretar, que seria assim o caráter essencial de todo acontecer – não como o predicado que pudesse a este ser atribuído, mas como o seu equivalente numa relação circular intransponível (aquilo a que Abel chama “*Geschehens-logische Zirkel*”).⁸⁵ Todo acontecer é interpretação, e toda interpretação é acontecer: esta seria a descrição circular, circular como não poderia deixar de ser, do “fundo último” dessa realidade de que fazemos parte, sem qualquer separação possível a não ser no plano de nossas ficções falseadoras – falseadoras justamente *porque* separadoras. E o fato de esse fundo último, na verdade uma espécie de “fundo sem fundo”, só deixar-se “definir” como interpretar-acontecer revela igualmente a sua natureza essencialmente cambiante, dinâmica e plural, a impedir qualquer fixação dogmática do seu “significado” (no sentido de uma definição predicativa), bem como qualquer sobreposição a ele de um “sujeito puro”, saído do mundo de nossas fantasias ficcionais, que permitisse conhecê-lo com objetividade. Nas palavras de Nietzsche,

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 173.

⁸⁵ Cf. *idem*, pp. 162 e ss.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo 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. Existe *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’.⁸⁶

Essa conhecida passagem da *Genealogia*, também bastante lembrada por Abel, ganharia aqui um sentido preciso: não somos “nós” que interpretamos o “mundo”; é o próprio “mundo” que interpreta a si mesmo “através” de “nós”, ou, melhor, é o interpretar que interpreta o interpretar, e nada além disso – “nós”, a rigor, nada *somos*. A “objetividade” do “nosso” interpretar, portanto – com aspas e mais aspas –, só pode ser essa espécie de intensificação da “força interpretante”, que nada mais é do que a vontade de potência, entendida como a expressão que designa aquele caráter processual-volitivo-interpretativo que constitui a “realidade”: à medida que nos abrimos, ou “somos abertos” – já que só a própria realidade pode ser “sujeito” de qualquer ação – a esse movimento de intensificação, adquirimos “mais olhos” e “conhecemos” melhor a realidade de que fazemos parte. E, se há aqui uma certa “circularidade” dos argumentos, isso se torna facilmente compreensível quando lembramos que toda “fala” consistente sobre o “mundo”, a partir de agora, só pode constituir-se a partir daquele “fundo sem fundo” do “círculo lógico do acontecer”.

⁸⁶ GM, III, 12 (PCS).

Somente assim poderia Nietzsche separar-se, tão radicalmente quanto parece pretender, da tradição que afirmava um “sujeito puro do conhecimento”, uma “espiritualidade absoluta” ou um “conhecimento em si”: qualquer fixação do discurso num ponto determinado, fosse este “sujeito” ou “objeto”, implicaria admitir o “em-si” de sua própria visão de mundo e, assim, incorrer na contradição apontada por Heidegger. Que o seu discurso fique, pois, como que girando em círculos, seria então uma espécie de condição necessária ao sucesso do projeto transvalorador, tomado na sua mais radical intenção: se é a própria mobilidade do mundo-interpretar que “determina” o discurso interpretante acerca de si, este só poderia ser o mais móvel possível, só poderia ser esse rico *jogo* nietzschiano de “conceitos” e metáforas que, na sua infinita polissemia, falam sempre porém de uma mesma (e não mesma) circularidade essencial – sentido em que o mundo teria podido “voltar a ser infinito” na fala nietzschiana.⁸⁷

Seja como for, o que importa frisar é essa necessidade de afastar toda e qualquer univocidade na caracterização desse círculo fundamental que constitui a realidade: ainda que o uso dos termos “acontecer” e “interpretar”, bem como de noções como “vontade” e “potência”, conjuntamente atribuíveis a ele, pudessem indicar algum intento denotativo em sentido forte, a demandar sempre a articulação com outras noções – o “X” que acontece, por exemplo –, a ênfase de Nietzsche no caráter não apenas plural, mas também relacional e oposicional desse “X-não-X” fundamental, permitiria evitar a recaída num dogmatismo essencialista. Ao contrário do que pensava Heidegger, para quem a vontade de potência constituiria a essência (unitária) do ente, o conceito nietzschiano supõe antes uma pluralidade indeterminada

⁸⁷ Op. cit., pp. 162 e ss. Abel refere-se, naturalmente, ao célebre GC 374, ao qual também nós faremos referência adiante (1.6 e 3.1).

de “pontos” ou “quanta” – *vontades* de potência no plural – cuja constituição fundamental não estaria neles mesmos, enquanto “pontos”, mas na relação oposicional entre eles. É assim, com efeito, que Müller-Lauter se propõe a entender “o esforço fundamental do filosofar nietzschiano”, isto é, “aceitar o caráter oposicional da existência como facticidade, ou mesmo como circunstância última (...), sem por isso cair num dualismo metafísico ou num sistema de pensamento no sentido hegeliano”:⁸⁸

A idéia nietzschiana de uma multiplicidade de vontades de potência não é derivada de unidades fixas. O último filosófico para o qual ele aponta não é nunca um último fático (quantitativo): cada *quantum* das vontades de potência pode não apenas ainda crescer, mas sempre também diminuir; não apenas incorporar novos *quanta*, mas também decompor-se continuamente. Com relação à questão, porém, de *o que* as continuamente cambiantes organizações de vontades de poder agrupam, conservam e também deixam separar-se, a última resposta é: são oposições que tornam possível toda agregação como também toda desagregação, e de fato tanto as oposições que são imanentes a uma organização como as oposições que desde ‘fora’, a partir de outras organizações, a ela se contrapõem. A vontade de potência necessita de uma oposição que só pode no entanto ser vontade de potência. A oposição é que a torna vontades de potência.⁸⁹

Impedindo-o também de recair na filosofia do sujeito, já que este, desde sua formulação mais elementar no eu individual, seria sempre um recorte fixador, ficcional e arbitrário,⁹⁰ operado sobre esse fundo móvel e plural que constitui a realidade como

⁸⁸ Müller-Lauter, W. Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: W. de Gruyter, p. 16.

⁸⁹ Idem, p. 33.

⁹⁰ Ao refletir sobre isso, Müller-Lauter toma por base a seguinte frase de um póstumo de Nietzsche: “‘Sujeito’ é a ficção, como se diversos estados *iguais* em nós fossem o efeito de *um* substrato: mas fomos *nós* que *criamos* a ‘igualdade’ desses estados. (WzM, XVI 14)” E se pergunta: “Mas como se deixa caracterizar então esse ‘nós’ que acredita na tal unidade e que precede toda identificação de si? O título de ‘indivíduo’ é tão inadequado a esse originário quanto o título de ‘sujeito’. Também nesse caso [o indivíduo] trata-se de uma secundária e

um todo (e portanto também a nós), essa compreensão relacional-oposicional de todo acontecer-interpretar seria assim uma espécie de ponto extremo do pensamento de Nietzsche, esse “último filosófico” de que nos fala Müller-Lauter e que, em franca oposição à visão cristã-ocidental de mundo, cristalizada nos vários sistemas dogmáticos da história da filosofia – realistas ou idealistas, racionalistas ou empiristas –, forneceria a base a partir da qual o seu perspectivismo, deixando de ser um relativismo radical, demonstraria assim a sua superioridade em relação a qualquer “perspectiva não-perspectiva”: enquanto estas jamais passarão, na sua pretensa veracidade unívoca, de recortes arbitrários e inconscientes sobre uma realidade que sempre lhes escapa ao final, aquele se faria um com o mundo no dizer a sua própria arbitrariedade como fundada não em si, mas no próprio todo. Que devêssemos calar sobre esse todo, visto não podermos dele falar (no sentido de uma fala constituída de pontos unitários unívocos), como quereria Wittgenstein, é uma ilação que em Nietzsche não se poderia fazer: o caráter interpretativo do mundo se mostra a nossos sentidos, isto é, a nosso interpretar, *na simples medida em que o interpretamos*.⁹¹

‘falsa autocompreensão... como átomo’ (WzM, XVI 218). (...) O eu, nosso mais antigo ‘artigo de fé’ (WzM, XVI 112), é portanto para Nietzsche apenas uma outra palavra para sujeito.” (Op. cit., p. 17.)

⁹¹ Como diz Scarlett Marton, “Se os filósofos acreditaram que a medida era o homem, Nietzsche, ao procurar recuperar o mundo, entende que este é a medida. Apontar o seu caráter pluralista e perspectivista não implica, pois, renunciar a tentar compreendê-lo. Se a vida e a experiência humana não independem do mundo, com ele tampouco se identificam, mas, se não constituem a sua totalidade, dela tampouco se acham desligadas. Fornecem ao homem, pois, a oportunidade de aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua natureza. O que não se pode falar *nem por isso* deve-se calar.” (Nietzsche. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 225)

1.6 Nietzsche filiado à tradição crítica kantiana: possível solução para a ‘antinomia dos leitores de Nietzsche’?

Que a visão relacional, plural e cambiante da realidade, apontada pelos autores que acabamos de examinar, permita portanto dissociar o pensamento nietzschiano da linhagem dos grandes sistemas metafísicos do Ocidente, descartando-se assim um dos pontos centrais da leitura heideggeriana, é algo que soa agora bastante plausível. Que tal visão permita escapar ao problema do conhecimento, porém, pensado na sua mais antiga e elementar formulação – a necessidade de provar ou demonstrar o conteúdo de nossas afirmações –, não parece tão simples assim, a menos que se queira aceitar a posição de Heráclito como um “argumento de autoridade”. Dizer que a essência do mundo não é feita de pontos fixos, mas sim de relações oposicionais, pode até representar uma virada de cento e oitenta graus em relação à visão estabilista de mundo que desde Platão se mostrava dominante na história do Ocidente, mas isso não basta para garantir a “verdade” da afirmação “o mundo é, essencialmente, relação” – a menos que se queira, desta vez, tomar as aspas nietzschianas como sinal do mais absoluto solipsismo, caso em que Crátilo voltaria a ter razão, e com ele Wittgenstein – “sobre o que não se pode falar...”. Se Nietzsche, no entanto, quer mesmo “falar sobre o mundo”, bem nos mostraram os “analíticos” que ele não pode furtar-se, sob pena de tornar-se tão dogmático quanto os mais dogmáticos ocidentais, a prestar contas de suas afirmações com vistas a certos princípios e condições elementares da “fala” – princípios atuantes não somente em teses “cosmológicas” acerca da constituição do mundo “enquanto efetivar-se”, mas mesmo nos mais banais enunciados com pretensão de validade.

Nesse sentido, o reconhecimento do caráter relacional, plural e interpretativo do “mundo”, tal como entendido por Nietzsche em sua “cosmologia”, não parece ter-nos levado tão longe assim na tentativa de escapar ao dilema que víamos formar-se entre as leituras de Heidegger e dos franceses: teríamos meramente saído do relativismo dos últimos para readentrar o dogmatismo daquele, mudado apenas o “tipo” de “metafísica” ou, se se preferir, “cosmologia” – havendo nos dois casos, de qualquer forma, um discurso tético acerca da essência do mundo. Mas as objeções feitas pelos “analíticos” teriam aqui o angustiante efeito de deixar-nos diante de um novo dilema: seremos obrigados a aceitar o Nietzsche empobrecido e desfigurado que estes últimos nos apresentaram, dada a tal necessidade de submeter as suas teses a pressupostos comunicativos que só poderiam ser entendidos no contexto da virada lingüística, ou haverá uma alternativa menos “extemporânea”? E antes de perguntarmo-nos, como seria natural, se também os “analíticos” não teriam lá os seus pressupostos metafísicos por trás dos tais pressupostos da linguagem, identificáveis talvez no “senso comum” de que vimos falar Maudemarie Clark – isso nos levaria a uma discussão inteiramente externa ao presente contexto –, valeria levar a sério as suas objeções e verificar se o perspectivismo de Nietzsche já não oferece, *na tradição de pensamento que lhe é própria*, uma explicação satisfatória acerca dos pressupostos de sua “fala” sobre o mundo.

Isso talvez nos leve, como se pode desde logo suspeitar, a reinscrever Nietzsche nos quadros de uma certa “filosofia do sujeito” – ainda que tomada esta num sentido muito específico –, mas a suposta desvantagem dessa “recaída”, em comparação com a inscrição de Nietzsche nos quadros de uma certa “filosofia da linguagem”, não é algo que nos pareça óbvio, cabendo perguntar aos “analíticos”, desta vez, se a sua

“linguagem” não seria um sucedâneo “atualizado” do sujeito moderno. Como esta, porém, é outra pergunta que nos levaria a desviar o foco da presente reflexão, voltemo-nos agora a percorrer mais uma estratégia de leitura que se propõe a mostrar como seria possível ler Nietzsche sem tomar a sua visão de mundo como dogmaticamente afirmada, evitando ao mesmo tempo a relativização total de seu discurso filosófico, ou seja, como Nietzsche conseguiria escapar ao dogmatismo sem cair no ceticismo. Ao círculo vicioso, pois, que vimos até aqui caracterizando, e que também se deixaria descrever, se é para falar em termos kantianos, como uma espécie de “antinomia dos leitores de Nietzsche” – “Nietzsche afirma a verdade última do mundo” *versus* “Nietzsche não afirma verdade alguma” –, tentemos encontrar a saída numa compreensão do perspectivismo nietzschiano, talvez mais elementar e menos radical, mas talvez também filosoficamente mais sensata, fundada na noção de *indivíduo humano* como foco perspectivador – compreensão que remonta a Vaihinger e que vem sendo advogada, mais recentemente, por comentadores como Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e, em língua portuguesa, Antonio Marques.

Para tais autores, que vêem em Nietzsche não um ponto de ruptura, mas a radicalização do projeto crítico kantiano,⁹² pretender tirar ao perspectivismo o seu

⁹² Também Deleuze, como dito anteriormente (v. supra, p. 51, nota 57), enxerga em Nietzsche uma radicalização do projeto crítico kantiano: “...a filosofia dos valores, tal como ele [Nietzsche] a instaura e concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer filosofia a ‘golpes de martelo’” (*op. cit.*, p. 1). À diferença dos autores aqui mencionados, porém, ele não sustenta esse paralelo na transição do sujeito abstrato ao *indivíduo*, mas sim do sujeito (qualquer sujeito) à *vontade de potência*, noção que ele, embora reconhecendo como perspectiva, aceita como base do próprio perspectivismo: “Não [como em Kant] o ser racional, funcionário dos valores em curso, ao mesmo tempo padre e fiel, legislador e sujeito, escravo vencedor e escravo vencido, homem reativo a serviço de si mesmo. Mas, então, *quem* realiza a crítica? Qual é o ponto de vista crítico? A instância crítica não é o homem realizado, nem alguma forma sublimada do homem, espírito, razão, consciência de si. (...) A instância crítica é a vontade de potência, o ponto de vista crítico é aquele da vontade de potência.” (*Op. cit.*, p. 107) Se é assim, e a seguir-se o raciocínio aqui por nós desenvolvido, Deleuze não escaparia ao problema da auto-refutabilidade na medida em

caráter subjetivo, transferindo-o a uma unidade circular primordial que abarcasse sujeito e objeto – tal como vimos sugerir Günter Abel –, seria um recuo dogmático na direção do Absoluto similar àquele que é operado por Fichte e Hegel, estando a única diferença substancial, como sempre, no viés heraclítico do “Absoluto” nietzschiano.⁹³

Se a noção de interpretação deve ser levada a sério, inclusive como eventual predicado da “realidade”, seria necessário reconhecer a sua origem no sujeito humano, antes dessa sua “projeção” no mundo – um movimento, portanto, bastante similar ao da “revolução copernicana” de Kant. Com a importante diferença, no entanto, de que a razão, ou o sujeito, que agora se submete à autocrítica, deixa de ver-se como dotado de uma estrutura perspectiva única e universal – como aquela que era dada pelas doze categorias kantianas –, para reconhecer-se como pluralidade de perspectivas possíveis – daí o “novo infinito” do mundo –, a partir dos diversos focos humanos individuais.⁹⁴

que não presta contas das “condições de possibilidade”, por assim dizer, da própria constituição perspectiva dessa “instância crítica” da vontade de potência.

⁹³ Diz Antonio Marques: “Será que Nietzsche prossegue esta via [do idealismo]? Em grande parte sim, porque o perspectivismo é um anti-realismo radical. Mas uma diferença enorme subsiste, e essa diferença consiste em não considerar verdadeiras, ou de maior valor, ou necessárias, as regras que constituem o mundo dos objetos constituídos. Isto é, o idealismo absoluto, de tipo constitutivo nas versões, por exemplo, de um Fichte ou de um Husserl, será um falso perspectivismo, na medida em que cria sistemas de interpretação que se desconhecem como tal e que, em última análise, funcionam como uma espécie de entidades substanciais.” (Marques, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 76.) Conforme explicará em seguida, Marques está distinguindo aí um idealismo pluralista (perspectivista), que opera com princípios ou noções meramente reguladores, de um idealismo monista, que opera com princípios constitutivos e, com isso, propõe um modo verdadeiro, “ou de maior valor”, de ver o mundo – e, para ser do primeiro tipo, a filosofia de Nietzsche não poderia, por exemplo, pretender a superioridade de sua cosmologia.

⁹⁴ Em paralelo com a última nota, leia-se o que diz Marques com relação à “influência” de Kant sobre Nietzsche, e o modo como este modifica as bases da filosofia daquele: “Em fragmentos de um projeto de tese sobre Kant, nomeadamente sobre a *Crítica do Juízo*, e de 1868, Nietzsche realiza um trabalho que já concretamente procura circunscrever o estatuto *subjetivo-utilitário* daquilo que para Kant tinha ainda um valor, por assim dizer, *cognitivo puro*” (idem, p. 54). Analisando tais fragmentos, que segundo ele contêm “a matriz da futura teoria do perspectivismo” (idem, p. 55), Marques procura mostrar como Nietzsche termina por “transformar o constitutivo em regulador; pois interessa-lhe, por assim dizer, pluralizar ao infinito o regulador como mera perspectiva, ao passo que o constitutivo era ainda uma

O *locus* primeiro do discurso filosófico segue sendo a subjetividade, mas, como diz Kaulbach, já “não se trata de uma necessidade universal da razão pura do ‘eu penso’, mas a cada vez a vida do homem individual; e a perspectiva de explicação do mundo, pela qual ele se decide, é a ‘sua’ filosofia”.⁹⁵

Embora o argumento de Nietzsche, numa formulação aparentemente tão prosaica, pareça perder algo da sua radicalidade, a defesa de uma transição do unitário ao plural, e do pensamento abstrato à vida, deixam ao mesmo tempo de ter aquela coloração quixotesca de uma luta pela verdade não dogmática ou pós-metafísica do mundo – uma verdade que “é e não é” a verdade de um mundo que “é e não é” interpretar, e coisas do tipo. Que Nietzsche pretenda voltar aos pré-socráticos, no sentido de resgatar um modo de pensar o mundo marcadamente distinto daquele que a filosofia ocidental teria recebido de Sócrates e Platão – uma direção, diga-se de passagem, que também Heidegger tentará adotar –, parece bastante razoável, desde que não volte também ao encantamento ingênuo com que os primeiros filósofos “recebiam” a verdade do mundo – sob pena de tornar-se presa fácil de qualquer “sofista” minimamente letrado. Para voltar a ser “criança”, sabe-o bem Zaratustra, é preciso ter sido “camelo” por muito tempo, e “leão” depois: a grande batalha entre o “eu quero” (o indivíduo) e o “tu deves” (o imperativo universal) se trava no mais

estrutura demasiadamente rígida, abarcante, universal. ‘O mundo voltou a tornar-se para nós infinito’, diz Nietzsche num fragmento da *Gaia Ciência*, não porque tenha saído para fora de seus limites, mas porque contém nele uma infinidade de interpretações. ‘Até onde se estende o caráter perspectivista do existente’ seria uma questão mal colocada, se ela implicasse uma resposta que nos pusesse fora de um modo de ser perspectivista. Uma teoria perspectivista do conhecimento só poderia constituir-se depois do trabalho de esvaziamento do interior de substâncias, como enteléquias, praticado pelo sujeito auto-afirmativo que identificamos com o sujeito transcendental kantiano. Isto é, era necessário que todo conhecimento possível fosse identificado com a operatividade das formas que esse sujeito auto-afirmativo consciencializa como sendo suas” (idem, p. 60).

⁹⁵ Kaulbach, F. *Philosophie des Perspektivismus*, vol. I. Tübingen: J.C.B Mohr, 1990, p. 216.

profundo deserto, o deserto da subjetividade,⁹⁶ e é somente depois dela, e a partir dela, que se pode voltar ao mundo com o olhar da criança, os animais de Zaratustra, a vontade de potência como propriedade do mundo, o eterno retorno do mesmo etc etc. – todos os componentes, enfim, dessa visão heraclítica do mundo que Nietzsche aprofunda e advoga a partir de suas próprias vivências subjetivas, isto é, *individuais*.

Com a palavra, no *Ecce Homo*, o indivíduo Friedrich Nietzsche:

O inverno seguinte vivi na calma e graciosa baía de Rapallo, não longe de Gênova, entalhada entre Chiavari e o promontório de Porto Fino. Minha saúde não era a melhor; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu. – (...) Esse lugar e essa paisagem ficaram ainda mais próximos a meu coração, pelo grande amor que lhes tinha o imperador Frederico III; por acaso eu me encontrava novamente nessa orla no outono de 1886, quando ele visitou pela última vez esse pequeno mundo esquecido de felicidade. – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...⁹⁷

⁹⁶ “Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim corre ele para o seu deserto. / Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. / (...) Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. / Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo.” (Z, “Das três transmutações” (RRT)). Note-se como “o espírito” é sujeito das ações de tornar-se leão, querer conquistar, ser senhor, querer a sua vontade, conquistar o seu mundo: o “interpretante”, nesse texto, não parece poder ser dito mero “resultado” de uma ação do próprio mundo-interpretação. Ainda que esta hipótese explicativa possa sobrepor-se ao ponto de vista do interpretante-agente num segundo momento (a partir da própria visão infante do mundo assim forjada), aqui ele é quem vive todo esse processo interior de lutas que culmina com o auto-assenhramento do criar perspectivo. De qualquer forma, este é um assunto ao qual voltaremos com maior atenção (v. infra, 3.3).

⁹⁷ EH, “Assim falou Zaratustra”, 1 (PCS).

Ao falar-nos sobre como concebeu aquela que considera sua principal obra filosófica, Nietzsche marca sua diferença em relação aos filósofos tradicionais justamente no descrever vivências em que coisas como clima, oscilações de humor e idiossincrasias de caráter estritamente pessoal – a ligação afetiva à figura do imperador Frederico III – entrelaçam-se um tanto aleatoriamente com elementos teóricos de seu pensamento – a “tese” de que “tudo decisivo acontece apesar de tudo”. A menos que se queira, a partir do grifo de Nietzsche, interpretar literalmente a última oração do trecho – “ele caiu sobre mim” –, não se trata aí de defender a ocorrência de um êxtase místico no qual a verdade do mundo tivesse aparecido ao filósofo visionário, mas sim de caracterizar com riqueza de detalhes essa subjetividade singularíssima a partir da qual se teria formado o seu pensamento filosófico, estabelecendo-se assim o desejado contraste com as descrições abstratas e universais que a filosofia moderna adotava para apresentar-nos a subjetividade em geral – caso do sujeito transcendental kantiano, aquele “sujeito puro, atemporal, sem vontade e sem dor” que há pouco o vimos criticar. E esta seria fundamentalmente, portanto, a direção do deslocamento operado por Nietzsche no interior da filosofia do sujeito, se entendida esta no sentido amplo da filosofia que tem no sujeito, universal, individual ou “coletivo-falante” (linguagem), o ponto de partida epistemológico para a compreensão ou interpretação da realidade: no lugar do impessoal, o pessoal; no lugar do abstrato, as vivências efetivas; no lugar da “pequena razão” apenas “pensante”, a “grande razão do corpo”; e assim por diante.

Poder-se-ia dizer, é verdade, que a pulverização completa da subjetividade, dispersa em individualidades isoladas, conduziria novamente ao problema do solipsismo e ao paradoxo do relativismo: na medida em que cada indivíduo pode

considerar diferentemente não só o mundo, mas a própria individualidade, o perspectivismo que se centra no indivíduo poderia não passar da perspectiva individual do indivíduo Nietzsche, e não uma referência meta-individual para pensar a diversidade das perspectivas formadas a partir dos diferentes indivíduos. Mas é justamente nesse ponto que se revela o necessário pertencimento de Nietzsche à filosofia do sujeito, acima afirmado: a noção de indivíduo, que se deixará caracterizar em termos os mais fisiológicos possíveis, não deixa contudo de constituir uma referência de caráter geral, e neste sentido “universal” ou “formal”, a ser “preenchida” caso a caso com as vivências concretas singulares de Friedrich, João e Maria. Daí Antonio Marques afirmar, não sem certa ousadia, que o indivíduo constitui “a [única] zona ontológica que para ele é verdadeiramente consistente”, no sentido justamente de substituir, enquanto indivíduo “concreto” (corpo), o sujeito transcendental kantiano (a “pequena razão”) na função de “fio condutor” da nossa “faculdade de conhecer”, isto é, (no caso de Nietzsche) da nossa “experimentação” filosófica:

O que é próprio da ‘pequena razão’ é esse esquecimento, ou melhor, desprezo, pela pesquisa nos terrenos da diferença, do individual e da criação. O conceito que subsume só pode ser compreendido como instrumento que se interessa pelo conceito e pelo semelhante, só na medida em que daí se deslocar para esclarecer o plano oposto do ser individual. À razão que deseja centrar sua pesquisa nesta última ordem da experiência chama Nietzsche a ‘grande razão’ ou ‘razão corpórea’ (*leibliche Vernunft*). Esta, por seu lado, não abandona o plano do conceptual, mas trata-se já de uma ficção reguladora sobretudo interessada naquilo que aos olhos de Nietzsche sempre esteve escondido aos metafísicos: o eterno devir do ser e os processos próprios desse devir. O fio condutor, a ficção que então nesse caso mais útil se revela é uma que, embora também de fundamental importância em Kant, foi usada por um racionalismo estreito: a ficção do

corpo. O fio condutor do corpo será então o fio de Ariadne que orientará a experiência nos terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença.⁹⁸

Assim como Kant, ao aventurar-se pelo “vasto e tormentoso oceano” do supra-sensível,⁹⁹ munia-se de uma “bússola” – a “necessidade da razão” (pura) –,¹⁰⁰ também Nietzsche, ao aventurar-se pelos “terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença”, ou o “mar aberto” onde “podemos lançar outra vez ao largo nossos navios”,¹⁰¹ estará munido de sua bússola: é a ficção do indivíduo-corpo, forjada contra o pano de fundo das tentativas modernas de compreensão do sujeito humano – e por isso mesmo inscrita nesse diálogo perspectivista –, que o orientará na empreitada de constituir um discurso pleno de sentido acerca do mundo e do próprio homem enquanto “objetos” – voltando as aspas, aqui, a indicar a pluralidade semântica

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 97.

⁹⁹ “Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um vasto e tormentoso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina, e muitos gelos a ponto de derreter, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo.” (KrV, B 294. Citado, com modificação, a partir de: Kant, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 257. Utilizaremos a abreviatura KrV para todas as citações da Crítica da razão pura, acrescida de A ou B conforme nos referimos à primeira ou à segunda edição, seguindo a paginação das edições originais de Kant. Para as demais obras de Kant, utilizaremos a paginação da edição da Academia, conforme indicado na Bibliografia.)

¹⁰⁰ Esse conceito é desenvolvido de maneira particularmente elucidativa no opúsculo “Como orientar-se no pensamento”, onde Kant diz: “Pode-se facilmente adivinhar por analogia que isto deveria ser uma função da razão pura, dirigir o emprego dela quando, partindo de objetos conhecidos (da experiência), se ampliasse, superando todos os limites da experiência, não encontrando nenhum objeto de intuição mas somente o espaço para ela. (...) Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta, nada mais é do que o sentimento da *necessidade* própria da razão. (...) Aparece aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber; e em conseqüência a possibilidade da *razão orientar-se* no pensamento unicamente por sua própria necessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós cheio de espessas trevas.” (Orient., Ak. VIII, pp. 136-7. Citado a partir de: Kant, I. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 78.)

¹⁰¹ GC 343 (RRT).

vigente nesse registro experimental que se sabe interpretativo. Mas desfez-se com isso, ao mesmo tempo, aquela incerteza radical que parecia transferir-se ao próprio foco de emanção do discurso nietzschiano: sabemos agora que *quem fala* é o indivíduo Friedrich Nietzsche, a transformar em filosofia as suas vivências mais pessoais, sem deixar por isso de contar com leitores individuais que, partilhando porventura algo dessas vivências, possam assim adentrar a atmosfera peculiar de seu pensamento filosófico – tratar-se-ia de conseguir ou não conseguir, em última análise, passar da “pequena razão” do intelecto abstrato à “grande razão corpórea”.

Seja como for, o importante é que essa última noção, a sugerir que o “conhecimento” não se faz apenas de regras lógicas e conceitos abstratos – os quais não deixam todavia de figurar como peças relevantes –, mas também de desejos, sentimentos e impulsos inconscientes, passaria portanto a servir de *critério* para as escolhas perspectivistas feitas por Nietzsche (e sugeridas a seus leitores): a uma visão do universo centrada nas leis eternas e imutáveis da física newtoniana, por exemplo, Nietzsche preferirá uma visão do cosmo centrada na dinâmica energética dos processos vitais; a uma compreensão do homem como dotado de uma unidade psíquica fundamental, ele preferirá a compreensão do homem como feixe múltiplo de impulsos fisiológicos; e assim por diante. Volta portanto a fazer sentido, deste ponto de vista – e agora sem o paradoxo alucinado de uma fala que quer falar sem ser fala –, a idéia de um projeto filosófico baseado na experimentação de perspectivas que se constituam por oposição à compreensão cristã-ocidental do mundo, isto é, um projeto de “transvaloração de todos os valores”: situado no registro de sua própria individualidade pensante e desejante, que “conhece” tão bem – como o atestam os tantos textos em que fala de si mesmo –, Nietzsche propõe então aprofundar a

reflexão sobre o “nosso mundo de desejos e paixões” – objeto da (físio-)psicologia, que readquire assim o título de “rainha das ciências”¹⁰² –, para a partir daí (e não do pensamento “puro”) interpretar o mundo – um movimento que fica especialmente evidente no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*:

Suposto que nada está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo de apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas um comportamento desses impulsos na relação que mantêm entre si –: não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse ‘dado’ não *basta* para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Não quero dizer como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido berkeleiano ou schopenhaueriano), mas sim como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção, – como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece –), como uma espécie de vida de impulsos, em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras, – como uma *pré-forma* de vida? – Por último, não é somente permitido fazer esse ensaio: a partir da consciência do *método*, isso é exigido.¹⁰³

¹⁰² BM 23.

¹⁰³ RRT. Note-se, em relação à tradução de Torres Filho, que suprimimos o “outro” que vinha depois de “nada outro”, na primeira oração, porque entendemos que em português ele é desnecessário, inusual e, portanto, estilisticamente inadequado. Além disso, substituímos “uma proporção desses impulsos entre si”, na tradução de *ein Verhalten dieser Triebe zu einander*, por “um comportamento desses impulsos na relação que mantêm entre si”: julgamos que *Verhalten* tinha aí o seu sentido mais usual, de “atitude” ou “comportamento”, e que valia alterar um pouco o restante da expressão para poder conservá-lo, evitando tanto a saída de Torres Filho, “proporção”, que a nosso ver desvia a tradução do sentido original, quanto a de Paulo César de Souza, “relação”, que remete a um sentido muito geral, perdendo assim a especificidade do termo adotado por Nietzsche. Outra alteração que fizemos foi a retirada das “explicações” entre colchetes que haviam sido acrescentadas por Torres Filho – “entendê-lo” e “entendê-lo, enfim” –, pois, embora sem dúvida corretas, e de mérito didático, constituíam intromissões desnecessárias no texto do filósofo. Por fim, optamos por traduzir *Affekt* por “afeto”, em vez de “emoção”, e acompanhamos quanto a isso a decisão de Souza, que lembra que “‘afeto’ é a versão natural para *Affekt*, que os alemães tomaram do latim.” (Cf. Cia. de Bolso, 202-3.)

Começo de um parágrafo em que Nietzsche nos fornecerá uma espécie de explicação “passo a passo” desse “método” por meio do qual teria chegado à sua “teoria” do mundo como “vontade de potência” – o “mundo visto de dentro” –, esse trecho serve bem para ilustrar a idéia de um *experimento* filosófico conduzido segundo a concepção hipotética (“suposto que...”) do indivíduo como complexo fisiológico de impulsos – esta única “realidade” a que podemos “descer ou subir”. Em diálogo com duas outras concepções do sujeito, ou, mais do que isso, com duas outras concepções de *mundo a partir do sujeito* – Berkeley e Schopenhauer –, a proposta nietzschiana teria a virtude de eliminar o dualismo moralizante do mundo – ideal *metodológico*, por assim dizer, desse livro que pretende ir “além do bem e do mal” –, na medida em que transfere a homogeneidade desse indivíduo apenas corpóreo, em que afetos e pensamentos são feitos da mesma “substância”, para aquilo que seria a “substância” do próprio mundo – feito de “vida” até mesmo na sua dimensão meramente mecânica. Tanto o resultado – esta nova visão do mundo –, como a consciência do seu caráter experimental, marcam a singularidade do pensar filosófico nietzschiano, mas a estratégia cognitiva – partir do sujeito para interpretar o mundo – é comum a ele e seus oponentes “idealistas”, não à toa trazidos ao diálogo – aqui como em tantos outros momentos da obra.

A questão que se põe então, dado esse duplo movimento de aproximação e distanciamento em relação à tradição filosófica que o formou – tal como ocorre, aliás, com todo grande filósofo –, diz respeito às eventuais vantagens comparativas que o pensamento de Nietzsche ofereceria face ao pano de fundo de certos ideais comuns – ideais como, por exemplo, o antidogmatismo e a liberdade individual. Trata-se de

discutir, em outras palavras – e é mesmo esta a mudança de foco proposta por BM desde o seu princípio, como já vimos –, se do ponto de vista dos valores (e não da verdade) o indivíduo corpóreo, entendido como complexo de impulsos inconscientes, é mais “interessante” do que o sujeito universal abstrato; se o mundo como vontade de potência, cujas leis são dadas a cada caso, é mais “interessante” do que o mundo como mecanismo regido por leis invariáveis da natureza; se o auto-reconhecimento do caráter perspectivo é mais “interessante” do que o fechar de olhos implicado em certas crenças sem as quais muitos sistemas viriam abaixo; e assim por diante. Vejamos, antes de responder diretamente à óbvia questão acerca do que se poderia aqui entender por “interessante”, o que nos propõe Kaulbach com relação a isso:

...o homem experimenta a liberdade na maneira como toma posição em relação ao destino (*Fatum*) com que se depara no seu respectivo tempo, esclarecendo-o perspectivamente de um modo adequado à sua individualidade: ele o converte assim em seu fato individual. Nietzsche enxerga o motivo para a criação de cada perspectiva filosófica do mundo não numa razão pura comum a todos os homens, mas na razão corpórea que se funda a cada caso numa dada condição de vida, a qual necessita ser preenchida individualmente de sentido. O indivíduo necessita da ‘sua’ filosofia e da sua verdade a ela correspondente. A liberdade em relação às perspectivas metafísicas limitadoras mostra o caminho do ser livre (*Freisein*) para a verdade individual *própria*.¹⁰⁴

Embora as idéias de liberdade e sentido devam, naturalmente, ser interpretadas no quadro do intento transvalorador nietzschiano – que subverte sempre os sentidos tradicionais das palavras –, Kaulbach nos sugere com elas mais um ponto de aproximação (e de simultâneo distanciamento) em relação aos filósofos antecessores de Nietzsche: em vez de perguntar-se pela verdade (absoluta) da

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 238-9.

perspectiva que cria ou à qual adere, o indivíduo-corpo se pergunta pelo grau de sentido que ela lhe fornecerá na sua relação com o mundo (ou, nos termos de Kaulbach, a sua *“Stellung zum Sein”*), e revela com isso o grau de liberdade que possui em relação às perspectivas “objetivantes” que a ele se imporiam “de fora” (nas quais não mais acredita). Ao afirmar a preponderância da questão valorativa, vinculada aos motivos que estariam efetivamente por trás das escolhas perspectivistas individuais, sobre a antiga questão da verdade, Nietzsche não estaria tão distante assim da idéia de um primado da prática sobre a teoria, já presente em Kant e Fichte. É claro que a “prática”, agora – como a “teoria”, antes (a constituição perspectiva de uma visão de mundo) –, deve também ser entendida não mais na chave de um sujeito, ou de um “eu absoluto”, de caráter abstrato e universal, mas sim na do indivíduo corpóreo que busca encontrar, ou talvez expandir, o sentido possível de sua existência, adquirindo dessa forma a liberdade ao mesmo tempo “prática” e “teórica” com que se permite “criar o próprio mundo”.

E essa seria, mais uma vez, a marca de originalidade, e a eventual virtude – o maior “interesse” de que falávamos há pouco –, do pensamento nietzschiano em relação às anteriores “filosofias do sujeito”: do ponto de vista de um ser humano cujas diferenças individuais já não podem ser recusadas – o pertencimento de Nietzsche ao movimento histórico da filosofia deve ser levado em conta, como o é por Kaulbach¹⁰⁵ –, a liberdade deixa de ser uma quimera uniformizante, projetada num “super-sujeito” situado “acima” de todos nós, para converter-se num ideal “demasiado humano” (*allzumenschlich*) à disposição dos indivíduos concretos que tenham a força para realizá-lo. E esta cláusula restritiva, longe de ser uma contradição, ou um fator de

¹⁰⁵ Cf., p. ex., *op. cit.*, pp. 230 e ss. e 307 e ss.

limitação, imanente à nova noção de liberdade, seria antes a sua confirmação enquanto dado de um indivíduo corpóreo que, em permanente conflito com os demais seres individuais à sua volta, deve encontrar o ponto específico a partir do qual possa de fato criar o seu mundo: isto é algo que tem de ser conquistado por ele, algo a que só chegará, por exemplo, depois de ter percorrido e experimentado diversas possibilidades perspectivísticas:

Pode ser necessário para a formação do verdadeiro filósofo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus, nos quais os seus servidores, os trabalhadores científicos da filosofia, se detêm – têm de se deter; ele próprio, talvez, tem de ter sido crítico e cético e dogmático e historiador e além disso poeta e colecionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e visionário e ‘espírito livre’ e quase tudo, para percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, poder olhar, da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude. Mas isso tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro – reclama que ele *crie valores*.¹⁰⁶

Que o filósofo seja um criador de valores, ou, como Nietzsche acrescentará em seguida, um “comandante e legislador”, é a consequência natural daquela fusão do “prático” com o “teórico” que estaria contida no conceito nietzschiano de liberdade, cujo parentesco com o kantiano se vê curiosamente reforçado nessa idéia de criação como legislação – também o sujeito kantiano, como se sabe, pretende-se legislador sobre a experiência –, mas cujo caráter inovador, como vimos insistindo, estaria na sua circunscrição ao âmbito do pensador individual, esse “espírito livre” capaz de percorrer

¹⁰⁶ BM 211 (RRT). Trocamos apenas “filósofo efetivo” por “verdadeiro filósofo”, na tradução de *wirklich Philosoph*, porque mais uma vez acreditamos que o *wirklich*, aqui, não foi usado com intuito de diferenciação em relação a *real*, ou algo do tipo: trata-se de um adjetivo comum na língua alemã, cujo uso se aproxima do de “verdadeiro” na portuguesa, quando queremos dizer, com ênfase, que algo é *de fato* aquilo que dele dizemos.

variadas perspectivas, inclusive as mais dogmáticas, para então criar a sua. Assim compreendida – assim “transvalorada” –, a liberdade seria portanto o valor fundamental a presidir o projeto nietzschiano da “transvaloração de todos os valores”, a começar pelo próprio perspectivismo enquanto concepção do “conhecimento” como livre experimentação e criação: ao fim e ao cabo, ele se deixa compreender como esse processo mesmo por meio do qual o indivíduo desejante-pensante, tendo percorrido os mais variados caminhos da reflexão humana, adquire a capacidade – a liberdade – de forjar, ainda experimental e interrogativamente – como “filósofo do perigoso talvez”¹⁰⁷ –, a perspectiva que mais sentido proporcione à sua relação posicional com o mundo.

E assim, ainda que o indivíduo Nietzsche pudesse talvez aborrecer-se com a idéia – dada a sua forte antipatia pessoal pelo “chinês de Königsberg” –, permitimo-nos encerrar esta nossa breve reflexão acerca da problemática do conhecimento com a sugestão – não mais do que um perigoso talvez –, inspirada em parte em leituras como as de Deleuze, Kaulbach, Gerhardt e Marques, de explorar os seus textos a partir desse paralelo com a filosofia crítica kantiana, ressalvado sempre o deslocamento operado por Nietzsche na direção do sujeito individual e corpóreo. Conforme a argumentação até aqui desenvolvida – e que caberá naturalmente aprofundar –, esta perspectiva teria talvez a vantagem de explicitar o foco de onde emana a fala nietzschiana, preservando-a assim das contradições envolvidas em toda tentativa de acessar o mundo a partir de “um olho virado em direção nenhuma”: é no indivíduo livre, que se desprende do jugo da racionalidade universal impositiva, e apenas nele, que o mundo pode, legitimamente, readquirir sua natural infinitude perspectiva.

¹⁰⁷ BM 2.

2. A cosmologia da vontade de potência e o indivíduo humano livre: dois pontos de vista compatíveis?

2.1 Ponto de partida: o homem e o mundo como “objetos” a interpretar

Face ao que ficou sugerido em nosso último capítulo – que Nietzsche teria no indivíduo corpóreo o ponto de partida epistemológico a partir do qual se formam as diferentes interpretações do mundo –, poder-se-ia levantar a objeção, extensível por sinal às demais filosofias do sujeito, de que afirmar a existência do indivíduo (ou do sujeito) é tão dogmático quanto afirmar a existência do mundo, de que falar sobre o indivíduo é tão dogmático quanto falar sobre o mundo. Ao dizer, por exemplo, que o indivíduo é essencialmente corpo, e não pensamento ou vontade simples, Nietzsche estaria sendo tão dogmático quanto Descartes e Schopenhauer, e os três juntos tão dogmáticos quanto os pré-socráticos no afirmarem que o mundo é essencialmente ‘X’ ou ‘Y’. E por mais que a idéia de liberdade, apontada ao final como eventual solução para esta dificuldade, permita pensar as vantagens do foco individual em relação ao universal, isso não imunizaria o discurso nietzschiano contra o eterno questionamento do ceticismo: que indivíduo é esse, cuja liberdade é afirmada? Que indivíduo é esse, que interpreta o mundo? E, inversamente: que liberdade é essa, que dele se diz? Que mundo é esse, que lhe serve de objeto de interpretação?... Teremos, pois, voltado à estaca zero?

Talvez não. Quando dissemos que a noção de indivíduo seria a única dotada de alguma generalidade formal prévia, como espécie de condição de possibilidade da constituição de perspectivas acerca do mundo, isto equivaleria a dizer simplesmente o

seguinte: nós, seres humanos, que existimos no mundo, vemo-nos e sentimo-nos como indivíduos separados uns dos outros. Para que Descartes duvidasse disso nas *Meditações*, para que o próprio Nietzsche duvidasse disso e viesse a afirmar que o “eu” é uma ficção, parece ter sido necessário que os indivíduos René e Friedrich, nascidos cada qual num determinado ponto do tempo e do espaço, tenham aprendido a pensar, e tenham pensado até o ponto de colocar em dúvida, o primeiro voltando a acreditar, o segundo não sabemos ainda, que eles mesmos existissem enquanto indivíduos corpóreos no mundo. Que eles tenham ambos, porém, partido daquela crença inicial, é tão certo quanto a crença que temos agora de estar aqui, à frente do computador, escrevendo este texto sobre Nietzsche: o ponto de partida do indivíduo perspectivador parece assumir esta certeza, e apenas ela – uma certeza cujo dogmatismo, talvez inafastável, seria no entanto menor do que afirmar como verdades elementos universais, comuns a todos os seres humanos, como a idéia de Deus, as doze categorias, a vontade, e mesmo o olhar, o tocar, o ouvir etc. E o mesmo vale para o mundo, cuja *existência* jamais foi posta em dúvida por Nietzsche: aceito este mínimo a seu respeito – *que* ele existe –, e apenas isto, o resto, aí sim, serão meras interpretações individuais – dogmatizadas por todos aqueles que pretendam estendê-las aos demais.

Tomemos novamente o texto “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”, e vejamos se essa forma de ver a questão não faz algum sentido: enquanto o primeiro capítulo dessa longa “história”, que fala sobre o surgimento desse “erro” chamado “mundo verdadeiro”, representa a “transcrição da proposição ‘eu, Platão, sou a verdade’”, o último capítulo, quando o “mundo verdadeiro” já foi expulso, e com ele o “aparente”, culmina com o *começo* de Zaratustra, o profeta que

pede a seus discípulos que não o sigam, que se encontrem a si mesmos e sigam cada qual o seu caminho.¹⁰⁸ Ou seja: o erro começou quando ao mundo, cuja existência está dada desde sempre, mas cujo sentido pode ser criado de infinitas maneiras, um indivíduo humano buscou impor a *sua* interpretação como a *única* verdadeira; e terminou quando novamente se reconheceu a liberdade dos indivíduos para criarem suas próprias interpretações e, assim, encontrarem a si mesmos no mundo – algo que estava longe, muito longe de ser conseguido com a hipóstase kantiana do sujeito universal e a conseqüente privação do “acesso” ao mundo “em si” (a velha “Idéia” de Platão, aqui tornada “sublime, desbotada, nórdica, königsbergiana”). Na verdade, a suposta modéstia do criticismo kantiano – esse ponto intermediário entre o erro de Platão e seu desfazimento por Nietzsche – teria sido uma espécie de tiro que saiu pela culatra: ao querer dizer, acertadamente, que não era *a* verdade do mundo, Kant se esqueceu de dizer também que não era *a* verdade do homem, e a necessidade de bancar esta última pretensão tê-lo-ia obrigado a retirar a própria verdade (existencial)

¹⁰⁸ “História de um erro: 1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, *são ele*. (Forma mais antiga da Idéia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição ‘eu, Platão, sou a verdade’.) / 2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’). (Progresso da Idéia: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – *ela vira mulher*, ela se torna cristã...) / 3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol ao fundo, mas através de neblina e *sképsis*: a Idéia tornada sublime, desbotada, nórdica, königsbergiana.) / 4. O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?... (Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.) / 5. O ‘verdadeiro’ mundo – uma Idéia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória – uma Idéia que se tornou inútil, supérflua, *conseqüentemente* uma Idéia refutada: expulsemos-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.) / 6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!* (Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; *INCIPIT ZARATHUSTRA*.) (CI, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” (RRT).)

do mundo, tornando-o aparência (fenômeno). Mas a angústia produzida por isso – o homem privado de seu próprio mundo! – terminaria por conduzir ao niilismo – se “inalcançável” o “mundo verdadeiro” (“em si”), então “não redentor” –, que por sua vez conduziria à expulsão libertadora daquela “Idéia”, produzindo um “alarido dos demônios em todos os espíritos livres”, e daí ao Zaratustra, ao mundo “novamente infinito” de que nos fala a *Gaia Ciência*, a essa “nova aurora” em que “nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa, [porque] enfim o horizonte nos aparece novamente livre” – novamente livre para nós, seres humanos individuais, que temos de novo a possibilidade (que a maioria, talvez, não quererá ou não poderá aproveitar) de imprimir o nosso sentido ao mundo, em vez de submeter-nos ao sentido de Platão, Kant ou mesmo Nietzsche.

Se a essa noção de “nós” e “mundo” corresponde, como se poderia desde logo questionar, aquilo a que Maudemarie Clark chamou “verdade do senso comum”,¹⁰⁹ diríamos que sim, embora parcialmente: é certo que a descrição que fizemos há pouco, por exemplo, dos indivíduos René Descartes e Friedrich Nietzsche, como existindo anteriormente a qualquer divagação filosófica, coaduna-se com o modo de ver as coisas que é próprio ao senso comum. Mas este está muito longe de restringir-se, nas suas pretensas “verdades”, às duas afirmações que em nossa leitura estariam pressupostas no pensamento nietzschiano: “o mundo existe”, “eu existo no

¹⁰⁹ Ao analisar esse texto de Nietzsche (“Como o ‘verdadeiro mundo’...”), a ênfase de Clark não é posta no fato de Platão fazer da *sua* interpretação a verdadeira, mas na suposta duplicação do mundo que desde então estaria operada, e que será abolida no último estágio da “história”, quando então “este mundo” em que vivemos voltaria a ser *o verdadeiro*. Segundo a nossa leitura, não há nenhum mundo “verdadeiro” em sentido forte: o problema principal, o foco desse texto, não é tanto a duplicação deste mundo e a invenção de outro (que seriam antes uma *conseqüência* do erro), mas a imposição ao (*único*) mundo de um *sentido* único – “verdadeiro” –, quando são múltiplos os sentidos a ele atribuíveis. (*Op. Cit.*, p. 171.)

mundo”.¹¹⁰ Para o senso comum também é verdadeiro dizer “a grama é verde”, “a chuva molha” e coisas do tipo – para não falar da absoluta diversidade de preconceitos que se tomam habitualmente por verdades –, das quais Nietzsche não diria que são falsas, é claro, mas que são absolutamente empobrecedoras: do ponto de vista do indivíduo perspectivador, a grama *pode ser* muito *mais* do que verde, a chuva *pode ser* muito *mais* do que molhar, e é este “poder ser mais”, independente do “ser verde” e do “molhar” – não há uma relação de condicionamento lógico entre eles, ou algo assim¹¹¹ –, que realmente importa à filosofia do espírito livre, do espírito que quer *criar sentido* ali onde ele *não* está dado imediatamente, isto é, nessas percepções mesmas do senso comum que lhe serviram de *ponto de partida*.¹¹²

O que significa que também não se deveria, desse ponto de vista, enxergar no fim concomitante de “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”, como fim da oposição lógica entre “verdadeiro” e “falso”, a abertura necessária ao mundo entendido como devir, pluralidade de forças em relação oposicional etc etc., como parecem querer os nietzschianos mais “ortodoxos”.¹¹³ É preciso deixar claro que Nietzsche não fornece

¹¹⁰ O mais preciso seria dizer, como veremos um pouco abaixo, que “aquilo a que costumo chamar ‘eu’ existe no que costumo chamar de ‘mundo’”. O que importa salientar por ora, de qualquer forma, é o fato de “isso” *existir*, seja lá o que for.

¹¹¹ Também afirmações como “isso é grama” ou “isso é chuva”, talvez implícitas no processo de formação de conceitos em nossa mente ou linguagem, são passíveis, com tanto mais razão, das mesmas críticas: “isso” pode ser muito mais do que “grama” e assim por diante.

¹¹² E que seriam o ponto de partida, como dito, para todo filósofo, inclusive aqueles da tradição ocidental. Se estes, porém, partiram em busca do sentido guiados pelo desejo de encontrar um universal – podendo então enxergar como meramente acidentais as diferenças que levam o ser humano a entrar em conflito e sofrer –, Nietzsche, como veremos, faz o inverso: quer encontrar um sentido *que legitime o singular*, que reconcilie o ser humano com a sua vida de conflito e sofrimento – tal como ela tem sido há tantos milênios, *na própria percepção comum que temos da história*.

¹¹³ Müller-Lauter interpreta da seguinte forma o trecho final desse texto: “[O niilista] não pode então [depois do quinto estágio] voltar a dizer que não há nenhuma ‘verdade’, mas apenas inverdade. Pois também nesse caso a realidade está sendo pensada a partir da ‘verdade’. Com a ‘verdade’ também o seu oposto é suprimido: a inverdade, a falsidade, o erro, a aparência. [Citação do sexto estágio, sem os parênteses] Esta expulsão foi um colocar de lado o ‘mais

qualquer resposta positiva à pergunta “que mundo resta [depois de termos expulsado o ‘verdadeiro’]?”; ele simplesmente responde negativamente à hipótese contida na segunda interrogação desse estágio final da “história”: “o aparente, talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!” Pretender que esse “mundo restante”, na falta de uma determinação positiva que se evidencie imediatamente, deva ser o mundo cambiante do devir, apenas porque este parece coadunar-se melhor com a intenção interpretante do ser humano, é dar um passo além e colocar o carro na frente dos bois: como veremos, Nietzsche proporá de fato uma perspectiva de harmonização entre homem e mundo baseada na idéia de interpretação (harmonia que vimos aparecer claramente na leitura de Abel), mas isto será fruto de uma articulação *interna* à interpretação proposta pelo indivíduo Nietzsche para esse “mundo restante” que, nesse momento primeiro, encontra-se inteiramente indeterminado, inteiramente aberto à interpretação (inclusive para aqueles que queiram de novo duplicá-lo, triplicá-lo, quadruplicá-lo...).

Só o que se pode afirmar com certeza, portanto, é *que* o mundo existe, e *que* os homens existem nele – mínimo dogmático cuja admissão nos levaria mesmo a afirmar, com Antonio Marques, a presença de um “em si” do mundo no pensamento

longo erro’. Sobra apenas o mundo efetivo (*wirklich*). Em relação a ele a oposição verdade-erro mostra-se ela própria um erro. Isto significa, porém, que a partir de agora a intuição da efetividade do devir (*die Einsicht in die Wirklichkeit des Werdens*) assume a pretensão à verdade.” (*Op. cit.*, pp. 107-8) É verdade que o autor, logo em seguida, estabelece uma longa problematização acerca desta última passagem, começando por perguntar-se se desse modo a expulsão da verdade não se converteria numa ilusão. Mas a sua conclusão é no sentido de justificar essa pretensão à verdade de uma intuição do “mundo” como devir em virtude da necessária sintonia (*Einstimmigkeit*) entre interpretante e interpretado, na linha do que vimos sugerir Günter Abel – tanto o “mundo” como o “indivíduo” são vontades de potência no plural etc etc. (*idem*, pp. 108 e ss.)

nietzschiano,¹¹⁴ mas não o “em si transcendente” que em Kant corresponderia à essência supra-sensível das coisas particulares e do mundo como um todo (visado na “história de um erro” do *Crepúsculo dos Ídolos*), e sim o “em si imanente” que corresponderia (também em Kant, conforme a linha de interpretação adotada)¹¹⁵ ao mero fato de as coisas existirem independentemente do sujeito, ainda que *qualquer* “determinação” das mesmas dependa sempre da ação interpretativa – do sujeito transcendental num caso, do indivíduo “concreto” (existente, tanto quanto o mundo) no outro. Seria esse, segundo nos parece, o sentido de uma outra conhecida passagem, desta vez de *Para além de bem e mal*, em que vemos Nietzsche, novamente em diálogo com a filosofia moderna, procurando desconstruir a ilusão fundamental do idealismo:

Para praticar a fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico. – Como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra dos nossos órgãos! Esta é, a meu ver, uma radical *reductio ad absurdum*: supondo que o conceito

¹¹⁴ Para ele, uma das teses constitutivas da teoria perspectivista é a de que “existe algo como coisa em si que é referido sob várias designações – caos, quantidade pura, diferença absoluta, devir contínuo etc. –, a que não há acesso direto e é sempre ‘traduzível’ em formas subjetivas ou, mais corretamente, interpretadas.” (*Op. cit.*, p. 71)

¹¹⁵ Para Bernard Rousset, por exemplo, é fundamental a afirmação da existência do “em si imanente”, que nada mais é do que a afirmação de que os objetos da experiência existem, são reais, independentemente da ação cognitiva do sujeito por meio das categorias – há um “elemento de realidade” nesses objetos. Cf. Rousset, B. *La doctrine kantienne de l’objectivité*. Paris: Vrin, 1967. Para uma elucidação acerca dessa distinção entre o em si imanente e o transcendente, cf. pp. 167 e ss.

de *causa sui* seja algo radicalmente absurdo. Em conseqüência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos – ?¹¹⁶

Embora Nietzsche já se situe aí, em alguma medida, no plano da interpretação hipotética do indivíduo humano – por meio da fisiologia –, de que falaremos na próxima seção, ele opera ao mesmo tempo um recuo estratégico na direção do problema da existência do mundo, de que vimos agora tratando, e procura mostrar como não faria sentido algum derivar essa *existência* dos nossos órgãos sensoriais. Que estes nos sirvam de suporte para produzir interpretações perspectivas acerca do que *seja* esse mundo – o “sensualismo como hipótese reguladora” ou “princípio heurístico” (daí também a interrogação que fecha o parágrafo) –, mas não mais do que isso, é algo que será defendido por Nietzsche “com boa consciência”, e o será justamente por reforçar-se assim o distanciamento em relação ao erro idealista de tomar o próprio mundo, “em si mesmo”, como “ficção sensorial” produzida pelo sujeito. O mundo existe, o homem existe, e tanto um como o outro estão abertos à nossa interpretação, que poderia centrar-se no intelecto pensante, na idéia de uma alma imortal ou, enfim, no fio condutor dos órgãos sensoriais – sendo esta última a sugestão de Nietzsche, tanto para a compreensão do mundo como para a compreensão do sujeito.

E é justamente isso o que Nietzsche se propõe a fazer em sua filosofia: de um lado, ele nos proporá uma compreensão hipotética do homem – a sua (físio-)psicologia –, baseada sobretudo na vontade de potência e explorada à exaustão em seus textos;

¹¹⁶ BM 15 (PCS). Fizemos uma pequena alteração no texto traduzido: “dizem até que...” em lugar de “dizem que até...”, pois julgamos que o advérbio *gar*, no texto alemão, liga-se ao verbo *sagen*, e não à oração subordinada que constitui o objeto da ação de dizer (*die Aussenwelt wäre...*).

e, de outro, uma compreensão hipotética do mundo – a sua cosmologia –, até certo ponto vinculada às ciências que ele próprio experimentou e também baseada na vontade de potência, já que baseada naquela primeira – tratar-se-ia, afinal, do mundo visto a partir do homem, o “mundo visto de dentro” sobre o qual falamos há pouco. Desse modo, veremos formar-se em sua obra duas dimensões discursivas, ou dois pontos de vista – o homem e o mundo –, que, embora assim entrelaçados, não deixarão de manter entre si a relação problemática que os vemos manter desde que a filosofia começou a perguntar-se se “pensar” e “ser” seriam de fato “o mesmo”: pensando-se, sentindo-se e *vivendo* como parte de um todo que, apesar de pensado a partir de si – ou por isso mesmo –, termina por engoli-lo enquanto parte, o indivíduo humano terá de confrontar-se, ali onde sua liberdade parecia ter ido mais longe – o mundo por ele próprio criado –, com o caráter essencialmente problemático dessa mesma liberdade. E terá de contentar-se com uma reflexão aporética que, ao final de um longo e amadurecedor processo de experimentação perspectivista, não faz mais do que *jogar* com os dois pontos de vista, cujo antagonismo, longe de ser eliminado, é antes confirmado e celebrado – celebração “irracional” que se revelará, talvez, a última forma possível de reconciliação entre o indivíduo humano e o mundo à sua volta.

2.2 O sistema de hipóteses: unindo o homem ao todo do mundo

Poder-se-ia lembrar, não sem boas razões, que o parágrafo seguinte àquele que acabamos de citar, em *Para além de bem e mal*, é aquele em que Nietzsche ataca a idéia de uma certeza imediata, presente tanto no “eu penso” de Descartes como no

“eu quero” de Schopenhauer, procurando mostrar que nesse tipo de “certeza” está implícita toda uma série de asserções questionáveis, *entre elas a de “que um ‘eu’ existe”*. A princípio, esta afirmação representaria um forte golpe na leitura que vimos propondo, já que está em jogo não o “como” do “eu” – como ele é constituído, qual a sua essência, e coisas do tipo –, mas o próprio fato de sua existência: Nietzsche parece deixar claro, nesse ponto do texto, que a existência do “eu” não é algo perfeitamente estabelecido, algo em que possamos basear-nos para a posterior compreensão do mundo. No entanto, é o próprio Nietzsche quem, algumas linhas depois, desenvolve as seguintes considerações:

No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que no caso presente o povo pode crer, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar (*Woher nehme ich...*)? Por que acredito em causa e efeito (*Warum glaube ich...*)? O que me dá o direito de falar de um Eu (*Ich*), e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’¹¹⁷

Embora o próprio Nietzsche, na seqüência da argumentação, ironize a atitude daquele que respondesse “eu penso e sei que pelo menos isso é verdadeiro, efetivo, certo” – referindo-se, ao que parece, a uma resposta ao modo de Descartes (o fato de eu estar aqui duvidando é certo) –, seria de perguntar-se a ele, não com menos ironia, quem é o “ich” das perguntas acima, quem é “o filósofo” que depara com tais questões metafísicas, e mesmo quem é o autor que assina essas páginas. Ora! Se a colocação em dúvida da existência do “eu” tivesse mesmo o alcance pretendido por

¹¹⁷ BM 16 (PCS). Trocamos o lugar da expressão adverbial “no caso presente”, na primeira frase, por julgar que assim o seu sentido ficava mais claro, além de o texto ganhar em fluidez.

alguns, e esse “X” que “escreve” as “páginas” desse “livro” fosse “coerente”, a palavra “eu” (*ich*) teria de desaparecer por completo das suas linhas, e com ela muitas e muitas outras – coisa que não acontece. Se, ao contrário, o “eu” atacado nas “certezas imediatas” de Descartes e Schopenhauer é sobretudo o “eu” de caráter universal – aquele *Ich* com maiúscula –, supostamente comum a todos os indivíduos e base segura para uma fala (normativa) acerca do homem em geral, então o indivíduo Nietzsche pode continuar assinando as suas obras, e o filósofo individual que figura nessa passagem pode perfeitamente perguntar-se “de onde retiro [eu] o conceito de pensar?”.

Nesse caso, tratar-se-ia então de entender, ou tentar entender – sem jamais pretender forjar um conceito definitivo e universal –, o que é “exatamente” esse, que seja, “X” a que habitualmente chamamos “eu”, e cuja existência não está posta em dúvida: aqui, a explicação hipotética sugerida por Nietzsche tem todo o direito de posicionar-se contra as explicações dogmáticas e uniformizantes que filósofos como Descartes e Schopenhauer teriam pretendido impor aos demais seres humanos. É legítimo, em outras palavras, que ele agora se proponha a interpretar esse mesmo “objeto” numa direção que afirma não a unidade, mas a pluralidade; não a universalidade de características, mas a singularidade; não um fundo substancial forte, mas estruturas relacionais e cambiantes; e assim por diante. Exemplar desse procedimento seria o uso proposto para a noção de alma, cuja validade, enquanto metáfora, está longe de ser desprezada por Nietzsche:

Permita-se designar com esse termo [atomismo da alma] a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Não é de modo algum necessário, diga-se cá entre nós, livrar-

se com isso da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.¹¹⁸

Fica bastante clara, nesse trecho, a idéia de que há um determinado “objeto”, um determinado “algo”, que pode ser interpretado de diferentes maneiras: o “eu” de que todos nós, no nível do senso comum, parecemos partir ao pensar ou querer; a mônada eterna e indivisível que serviria como uma espécie de lastro metafísico a essa noção comum de “eu”; alguma coisa difícil e incerta que os “naturalistas”, dada a sua inépcia, tendem a esvaziar de significado; ou ainda, por fim, uma nova “alma” de sentido mais elástico que, em vez de projetar-se num hipotético céu supra-sensível de substâncias imateriais, aponte para um aprofundamento na direção de impulsos subterrâneos e imanentes que a constituíam enquanto estrutura complexa, multifária e finita. Que isto não seja mais do que uma hipótese, como as outras, o texto nietzschiano deixa bastante claro, mas a eventual limitação contida no fato de ser *apenas* hipótese é contrabalançada pela assunção de um desafio que demanda sagacidade, criatividade, humor, e mesmo genialidade – características que os “naturalistas” estariam longe de possuir, e que são esperadas dos “novos filósofos”, na verdade “psicólogos”, com que Nietzsche conta para esse novo caminho, diga-se “cá entre nós”, de perscrutação da “alma” humana:

¹¹⁸ BM 12 (PCS). Fizemos uma pequena alteração no seguinte trecho da tradução: em vez de “seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente,...”, preferimos “não é de modo algum necessário (*es ist ganz und gar nicht nötig*), diga-se cá entre nós (*unter uns gesagt*),...”. Julgamos que o texto ficava assim mais claro e que se conservava o sentido desse *unter uns gesagt*, que estabelece uma cumplicidade entre autor e leitor melhor traduzida na expressão, comum em português, “cá entre nós”.

Quando o *novo* psicólogo põe fim à superstição que até agora florescia, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, ele se lança ao mesmo tempo, decerto, num novo deserto e numa nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* – e, quem sabe?, talvez à *descoberta*.¹¹⁹

Predestinada sobretudo a inventar, isto é, a inventar as hipóteses e metáforas com que interpretará o seu objeto, sem por isso perder a possibilidade (jamais contudo verificável) de “descobri-lo”, constitui-se assim a psicologia nietzschiana, certamente um dos aspectos mais importantes de seu pensamento *filosófico*:¹²⁰ caminho aberto pela frente, a nova (ou novamente, mas com nova roupagem) “rainha das ciências” pode agora *experimentá-lo* sem qualquer receio de incorrer no erro dogmático de acreditar ter encontrado *a verdade* do homem – visto que se sabe perspectiva desde o princípio. Mesmo ao generalizar suas impressões, havidas a princípio na sua própria subjetividade, ou na sua vivência subjetiva do ser-humano, o psicólogo Nietzsche – é ele mesmo o primeiro a desbravar esse novo caminho – não

¹¹⁹ Idem, *ibidem* – trecho que é seqüência imediata da citação anterior (PCS). Reformulamos todo o período que vem antes do primeiro travessão porque julgamos que a formulação “como se”, cujas implicações filosóficas não são poucas, não é apropriada a essa passagem – Nietzsche não emprega o *als ob*, nem o tempo verbal a ele correspondente. Além disso, acrescentamos o “talvez” que ficara faltando, na última oração. Quanto a manter na forma de substantivos os verbos substantivados (“invenção” para *Erfinden*, “descoberta” para *Finden*), aceitamos nesse ponto a opção de Souza, que a justifica em nota (Cia. de Bolso, p. 203).

¹²⁰ Veja-se o que diz Oswaldo Giacoia Junior, em seu *Nietzsche como psicólogo*, a respeito da psicologia: “A investigação sobre a natureza e a origem do ego constitui uma das tarefas do psicólogo Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como psicólogo e de cuja execução depende, em grande parte, a realização do projeto de *transvaloração de todos os valores*. É por meio dela que o psicólogo poderá trazer à luz o erro fundamental que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica e, desse modo, quebrar o encantamento que mantém em estado permanente de sonho e sono o filósofo, cuja missão o destina, porém, a ser aquele que tem de estar desperto. Eis, portanto, uma das razões pelas quais o tema do estatuto e do papel da psicologia constitui um assunto de importância central no pensamento de Nietzsche.” (Giacoia Jr., *O. Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002, p. 8.)

estará fazendo mais do que submeter hipóteses interpretativas à apreciação de seus leitores, contando não com a unanimidade destes, é certo, mas apenas, talvez, com algum “fazer sentido” aos olhos da “grande razão corpórea” que alguns deles, possivelmente minoritários, revelarão possuir – uma espécie, digamos assim, de “critério *seletivo* de aceitabilidade *corpóreo-racional*”, para retomar nosso diálogo com os “analíticos”.

É esse o sentido, quer parecer-nos, em que ele diz, no *Ecce Homo*: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega *um bom leitor* – um leitor tal como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio”.¹²¹ Tal como lhe é próprio, pois, Nietzsche não espera a anuência de qualquer leitor a suas hipóteses e metáforas: ele sabe muito bem – a experiência de Zarathustra, logo no prólogo, é ilustrativa a esse respeito – que “os muitos” da “multidão”, baseados na “pequena razão”, sentir-se-ão chocados e repugnados pelas contundentes e inovadoras afirmações que faz acerca do ser humano; ele sabe que muitos preferirão seguir confortavelmente apegados a afirmações mais brandas e desde sempre conhecidas, como a velha “crença de que *altruísta* e *egoísta* são opostos”, enquanto que a sua psicologia, munida da hipótese da “alma como multiplicidade do sujeito”, sugere que “o ego não passa de um *embuste superior*, um *ideal*... Não existem ações egoístas, nem ações não-egoístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico”.¹²²

Que Nietzsche não precise frisar a cada momento o caráter hipotético de suas afirmações é algo que nos parece óbvio, pois se o fizesse comprometeria não só a

¹²¹ EH, “Por que escrevo tão bons livros”, 5 (PCS).

¹²² EH, “Por que escrevo tão bons livros”, 5 (PCS). Preferimos traduzir *unegoistische* por “não-egoístas”, sendo mais fiéis à intenção do autor, em vez de mudar para “altruístas”, como fez Souza.

qualidade de seu texto, como também o próprio desenvolvimento dessa sua jornada pelos caminhos proibidos da alma humana: feitas as ressalvas epistemológicas que abundam na primeira parte de *Para além de bem e mal* – e não só lá –, ele adquire todo o direito de, nos textos propriamente psicológicos, lançar mão dos recursos retóricos e estilísticos que lhe pareçam mais adequados, entre os quais essas afirmações peremptórias, aparentemente dogmáticas – “*não existem ações egoístas...*” –, cuja força seria necessária, antes de mais nada, para contrabalançar o poder milenar de seus oponentes.¹²³ Para seduzir os seus leitores – e o novo psicólogo sabe, melhor do que ninguém, o quanto o “saber” se funda na sedução –, Nietzsche não poderia limitar-se a dizer apenas, qual um tímido “douto” encastelado na academia, que “a consciência poderia ser considerada, eventualmente, um desenvolvimento dos instintos, segundo tal e tal ordem hipotética de razões”, ou algo assim: é preciso que ele afirme sem hesitação e sem medo, como o faz n’*A gaia ciência*, que

O estado consciente é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, ‘contrariando o destino’, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por

¹²³ Note-se que a anterioridade das “ressalvas epistemológicas” em relação às teses psicológicas é de tipo lógico, e não cronológico. Na verdade, as teses mais fortes, ou afirmadas com maior força, encontram-se em maior número nos textos da chamada “fase positivista” do pensamento nietzschiano – não foi à toa que trouxemos de GC, Livro I, a citação feita na seqüência –, sendo portanto anteriores a BM. Do ponto de vista cronológico, o movimento seria mesmo inverso: preocupado talvez em prestar contas das tantas afirmações que fizera nas obras anteriores, Nietzsche teria se preocupado, em livros como BM, GM e outros posteriores, em assinalar o caráter hipotético-interpretativo de seu próprio pensamento.

sua credulidade e improfundidade, em suma, por seu estado consciente: ou melhor, sem aquele, há muito ela já teria desaparecido!¹²⁴

E o que temos aí é um bom exemplo, entre tantos, das análises psicológicas hipotéticas, mas nem por isso pouco penetrantes, com que Nietzsche, sempre em relação de oposição à interpretação tradicional, procura entender a consciência humana: contra os que “pensam que nela está o *âmago* do ser humano”, que a tomam “por uma firme grandeza dada” e a própria “unidade do organismo”, ele propõe que a vejamos, muito ao contrário, como a mera “ponta do *iceberg*”, como a superfície, que nos aparece mais imediatamente – o velho “eu consciente” do senso comum –, de um processo subterrâneo muito mais complexo e poderoso, situado naquilo a que poderíamos chamar os nossos instintos, ou impulsos vitais, e cuja lógica escapa, ou até aí escapava, a todas as tentativas de compreendê-lo. Na verdade, teria sido mesmo “intencional”, da parte dessa sua lógica própria, escapar à nossa compreensão, deixar-nos incorrer em erros ou ilusões confortadoras – entre as quais a própria idéia de uma alma unitária e indivisível, um “eu” em sentido forte –, de modo a poder seguir o seu curso natural e assim garantir a própria sobrevivência da humanidade, que agora, e somente agora, teria à sua frente a possibilidade de “adquirir” efetivamente a consciência, na medida em que consiga “incorporar [o saber] e torná-lo instintivo” – uma “tarefa inteiramente nova, (...) vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros”.

¹²⁴ GC 11. No texto alemão, *Bewusstheit* aparece três vezes. Souza o havia traduzido por “consciência” no primeiro e no último casos, e por “estado consciente” no segundo. Achamos mais interessante uniformizar a tradução e usar “estado consciente”, seguindo a própria sugestão de Souza, para diferenciar de “consciência”, *Bewusstsein*, que é o título do parágrafo.

Propondo uma interpretação, portanto, que explica tanto a razão de seus antecessores terem todos errado na compreensão do sujeito humano, como a possibilidade de seu atual acerto – o orgânico já se desenvolveu o suficiente para que a consciência possa prescindir das ilusões até aqui necessárias –, Nietzsche nos mostra com isso o alcance do deslocamento de foco operado por sua psicologia, aqui mais fisiológica do que nunca: todos os “atos” do indivíduo, “conscientes” ou “inconscientes”, são como que determinados pelo “vínculo dos instintos”, por esse “algo” que faz parte mais da natureza e da animalidade em geral – “um animal, um homem...” – do que daquilo que fosse uma natureza humana diferenciada – este recorte arbitrário por trás de muitas das “ilusões estratégicas” que persistiram ao longo desses milênios de “subdesenvolvimento da consciência”. Na verdade, a proposta de entender o homem “para dentro”, e não “para fora”, isto é, buscar o fundamento de sua existência não mais num “sujeito inteligível”, conectado de algum modo ao supra-sensível, mas na sua natureza corpórea, fisiológica – direção já seguida por Schopenhauer, diga-se de passagem –, é uma proposta que por si só tende a conduzir a esse desfazimento de uma fronteira nítida entre o homem e os demais animais, entre o homem e a natureza, no limite entre o homem e o mundo: é como se, olhando “para dentro” de si, o homem fosse penetrando cada vez mais a essência do próprio “mundo terreno”, e distanciando-se cada vez mais de um “mundo supra-sensível” – daí a imagem, discutida acima, do “mundo visto de dentro”.

E é nesse terreno movediço, por assim dizer, em que deslizamos do homem ao mundo e do mundo ao homem, deixando de ver distinções nítidas e percebendo cada vez mais continuidades, que parece estabelecer-se a confluência entre psicologia e cosmologia no pensamento nietzschiano: as mesmas hipóteses que o guiam no

movimento de abandono do “eu” unitário, e abertura à variedade caótica dos impulsos inconscientes, guiam-no também no movimento de mergulho no mundo, orgânico e inorgânico (este compreendido a partir daquele¹²⁵), do qual pretende “descobrir” novas e mais profundas verdades interpretativas, construindo assim a sua visão *experimental* do mundo, chame-se a esta cosmologia ou metafísica¹²⁶. Tal é o espírito com que Nietzsche parece elaborar, com efeito, muitas de suas reflexões acerca do mundo natural, servindo de exemplo a seguinte consideração a respeito da força, noção cuja importância é sabidamente grande em seu pensamento:

O conceito vitorioso de força, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interno, a que designo como ‘vontade de potência’, isto é, como exigência insaciável de manifestação de potência; ou de utilização e exercício de potência, como pulsão criadora etc. Os físicos não excluem de seus princípios a ‘ação à distância’, assim como não excluem uma força repulsiva (ou de atração). De nada adianta: é preciso abarcar todos os movimentos, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’, a mero título de sintomas de acontecimentos internos, e servir-se da analogia humana. É possível derivar todas as pulsões do animal da vontade de potência: do mesmo modo, todas as funções da vida orgânica derivam dessa fonte única.¹²⁷

Em um dos tantos póstumos versando sobre o mundo natural – parece sintomático, com relação a seu caráter experimental e hipotético, que tais reflexões não tenham sido publicadas¹²⁸ –, Nietzsche nos mostra, corroborando o que dissemos

¹²⁵ Cf. supra, 1.6 (BM 36).

¹²⁶ Cf. supra, 1.6.

¹²⁷ 1885, 36 (31). Citado a partir da tradução feita por Didier Franck, que nos pareceu adequada. Cf. Franck, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998, p. 185.

¹²⁸ É interessante, com efeito, notar como Nietzsche é muito mais ambicioso, por assim dizer, em suas reflexões científicas não publicadas, do que naquelas que optou por trazer à luz, não sendo fortuito que a maior parte dos trabalhos que analisam o pensamento científico de

há pouco, como opera este seu “conhecimento” do mundo a partir de dentro: se pensada como tendo um “mundo interno”, ou simplesmente um “lado interno”,¹²⁹ o que é possível graças à “analogia humana”, isto é, àquilo que vimos chamando de uma compreensão hipotética do mundo a partir da compreensão (não menos hipotética) do homem, o conceito de força adquiriria um maior potencial explicativo, permitindo reunir sob um mesmo princípio – a vontade de potência – “fenômenos” tão diversos quanto a vida animal, a vida orgânica em geral e o próprio mundo inorgânico, em conformidade com a passagem já examinada de *Para além de bem e mal*.¹³⁰ O que vem reforçar, no nível do que seria então a sua cosmologia, a intenção de desfazer toda e qualquer diferença ontológica entre “homem” e “mundo”, distanciando-se cada vez mais da diferença epistemológica, por assim dizer, que vimos constituir o ponto de partida de todo esse mesmo movimento compreensivo – simplificadamente, o indivíduo humano que se interpretou como corpo, depois interpretou ao corpo como vontade de potência e, por fim, ao mundo como corpo, isto é, como vontade de potência.

Nietzsche se baseie quase inteiramente nos póstumos. Por outro lado, é também interessante que as reflexões científicas publicadas sejam bem mais numerosas na segunda fase do que na terceira, ao passo que as não publicadas se tornam ainda mais freqüentes e intensas. Uma possível explicação para isso, a nosso ver interessante, está justamente em que, na terceira fase, o caráter hipotético de tais elucubrações se tornou cada vez mais claro para Nietzsche, fazendo com que ele, por um lado – em seus experimentos solitários –, não hesitasse em ir o mais longe possível nos arroubos explicativos, mas, por outro, evitasse publicar a totalidade desses experimentos, dando preferência às reflexões acerca do homem em que, de certa forma, estaria mais patente o valor daqueles mesmos experimentos.

¹²⁹ Como aponta Didier Franck, o texto da *Großoktav-Ausgabe* trazia “*innere Wille*” em lugar de “*innere Welt*”, tal como consta da edição de Colli-Montinari. Segundo Franck, tratar-se-ia, neste último caso, do “lado interior da força” – idéia que não se deixa excluir, a nosso ver, na primeira expressão. Cf. *op. cit.*. Paris: PUF, 1998, p. 185.

¹³⁰ BM 36. Como diz Scarlett Marton, “o conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.” (*Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 42.)

É agora, com efeito, à medida que se vai estruturando e aperfeiçoando esse sistema de hipóteses acerca do homem e do mundo, que se poderá enxergar, *retroativamente*, esse mesmo movimento como um grande e complexo conjunto de ilusões, a começar pelo indivíduo humano consciente, mera superfície de um processo perspectivador mais profundo cuja essência seria a mesma dos processos inorgânicos. Pois é agora, como vimos Nietzsche dizer há pouco, que a humanidade se permitiu realizar esse experimento, inédito e perigoso, por meio do qual elimina todas as dualidades salvadoras e, *incorporando* a consciência como “erro”, isto é, tornando-a *parte* de si enquanto um todo *corpóreo* maior (não mais um si abstrato, portanto, que se opusesse ao corpo), acaba por perder-se de si mesma (o que seria a “humanidade”, senão mais uma ficção?!) numa espécie de fusão com o mundo a partir da qual toda ação humana, a cognitiva inclusive, passa a ser vista como ação *do mundo*, ou, que seja – para já não distinguirmos a “ação” do “agente” –, como *o próprio mundo acontecendo*, como vontade de potência e nada além disso – visto que, nas palavras do próprio Nietzsche, “*não há nada fora do todo*”.¹³¹

Em que pese a permanente afirmação do caráter plural, cambiante e relacional do mundo, é na afirmação de sua unidade enquanto todo, pois – trata-se sempre de um único e mesmo fluxo –, que a cosmologia nietzschiana vem assim atingir um de seus resultados mais importantes, no sentido de radicalizar a inversão da perspectiva cristã-ocidental de que partira: no lugar do dualismo metafísico, de que esta sempre precisou para poder conservar a idéia de um mundo moral, criado por Deus e modificável pelo homem, Nietzsche nos propõe, portanto, enxergar a realidade como um todo único em que o homem, como qualquer outro “ser”, orgânico ou inorgânico,

¹³¹ Cf. “Os quatro grandes erros”, 8 (RRT).

não passa de um acontecer passivo e fortuito, uma gota no oceano do devir ou, para retomar as célebres palavras de um texto de 1873, um “remoto rincão do universo cintilante”.¹³² Visada desde o princípio da obra, com efeito, esta perspectiva anticristã abriria agora, uma vez efetuada essa verdadeira fusão do homem com o mundo – este mundo em que vivemos, o único mundo possível e existente –, todo um horizonte de novos sentidos na compreensão que os indivíduos humanos podem ter de si, de sua relação com os demais indivíduos, de sua posição nesse mundo – sua *Stellung zum Sein*, para retomar a expressão de Kaulbach¹³³ –, e assim por diante: “isto somente”, diz Nietzsche com grifo, referindo-se a essa virada no modo de ver a realidade, “é a grande libertação”.¹³⁴

2.3 Conseqüências “práticas” da nova visão de mundo: o “espírito livre” e o ideal de passar “além-do-homem”

Que uma tal chave interpretativa, pois – a cosmologia nietzschiana –, não seja passível de comprovação, que dela não se possa dizer “eis aqui a verdade”, é algo que já não importa tanto, pois sua validade “teórica” estaria assentada sobretudo nas conseqüências “práticas” dela deriváveis, nas suas implicações para o modo como o homem se pensa no mundo. Onde desaparece o sujeito consciente, com efeito, suposto foco decisório de pensamentos e ações, desaparece ao mesmo tempo toda e qualquer *responsabilidade moral*, toda e qualquer *culpabilidade* – esta chaga cristã de

¹³² VM 1 (RRT).

¹³³ Cf. supra, 1.6.

¹³⁴ CI, “Os quatro grandes erros”, 8 (RRT).

que os “medicamentos” nietzschianos pretenderiam curar-nos.¹³⁵ Se é o mundo que acontece, se é o mundo cambiante, relacional e perspectivo – a vontade de potência – que acontece, nada há para dizer acerca de suas eventuais intenções, muito menos do que seriam as nossas: trata-se mesmo de um fluxo perpétuo do devir em que “nós”, ou este “nosso” recorte fixador ilusório, somos um acontecimento como outro qualquer, “determinado” pela “lógica não lógica” desse fluxo¹³⁶ e, portanto, isentos de qualquer responsabilidade por aquilo que somos: “ninguém é responsável por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio. A *fatalidade* de seu ser não é dissociável da fatalidade de tudo aquilo que foi e será”.¹³⁷

Compreende-se, assim, que Nietzsche se utilize da fórmula “grande libertação” para descrever o que seria, de certo modo, o espírito geral de seu projeto filosófico, um projeto que teria então na extirpação da culpa, do modo como o homem compreende a si mesmo e se posiciona no mundo, um de seus principais resultados. Trata-se de uma expressão que confirma a presença, por nós anteriormente

¹³⁵ Como se sabe, Nietzsche recorre com freqüência à analogia entre medicina e filosofia, bem como ao emprego das noções de doença e saúde para referir-se às diferentes perspectivas filosóficas. O prefácio à *Gaia Ciência*, muito particularmente em seu segundo parágrafo, é talvez um dos momentos em que ele desenvolve uma reflexão mais “sistemática” sobre o assunto. Tendo começado por dizer que, “para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde”, ele conclui o parágrafo da seguinte forma: “Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido mais excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente ‘a verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (GC, Pról., 2 (PCS).)

¹³⁶ Na verdade, trata-se de uma “lógica”, por assim dizer, que o conceito de eterno retorno serviria para explicar, conforme veremos mais adiante. Por ora, bastou-nos explorar, no que diz respeito ao sistema hipotético com que Nietzsche constrói sua visão de mundo – e no qual o eterno retorno é sem dúvida uma hipótese fundamental –, a circunstância de fusão do homem ao mundo que é garantida pelo conceito de vontade de potência. Quanto à idéia de uma “lógica não lógica”, pensamos aqui na interpretação fornecida por Günter Abel, notadamente no capítulo XIII de seu *Nietzsche*.

¹³⁷ CI, “Os quatro grandes erros”, 8 (RRT).

sugerida,¹³⁸ de um propósito essencialmente “prático”, moral – ou “imoral”, o que dá aqui no mesmo –, em toda a reflexão nietzschiana acerca do conhecimento, da ciência natural, do mundo e do próprio homem, enquanto parte desse mundo: de certa forma, é porque o homem tem de ser libertado do jugo punitivo do Deus cristão que devemos compreendê-lo como complexo de impulsos inconscientes, e não o contrário; é porque o homem tem de ser libertado da noção persecutória de culpa que devemos compreender o mundo como fluxo perpétuo do devir, e não o contrário; e assim por diante. O que não quer dizer que o seu sistema de hipóteses, acerca do mundo e do homem, pudesse prescindir do máximo apuro “científico”: para colocar-se à altura do inimigo, Nietzsche teve de construir, como já vimos, uma perspectiva tão rica, um edifício conceitual tão complexo, quanto aqueles que visava destruir – mas com a diferença fundamental de que tinha consciência, em razoável medida, do impulso valorativo dominante em sua alma, um impulso que se voltava a subverter a lógica moral até então dominante, e dominante nos mais variados âmbitos do conhecimento, inclusive o científico. É como se o esforço teórico de Nietzsche, ao longo de sua obra, tivesse sido sempre guiado, como por um princípio metodológico, por esse ideal de libertar o ser humano da influência milenar dos valores cristãos, abrindo-lhe assim o caminho para encontrar ou criar novos valores, construir novas perspectivas etc. – ideal que se encontraria expresso, por exemplo, no conceito de “espírito livre”, tão explorado por Nietzsche ao longo da obra, e assim descrito, quanto às capacidades que deve possuir, no capítulo de *Para além de bem e mal* que o tem por título:

¹³⁸ Cf. supra, 1.6.

Não se prender a uma pessoa, seja ela a mais querida – toda pessoa é uma prisão, e também um canto. Não se prender a uma pátria, seja ela a mais sofredora e necessitada – menos difícil é desatar o coração de uma pátria vitoriosa. Não se prender a uma compaixão, ainda que se dirija a homens superiores, cujo martírio e desamparo o acaso nos permitiu vislumbrar. Não se prender a uma ciência, ainda que nos tente com os mais preciosos achados, guardados especialmente para nós. Não se prender a seu próprio desligamento, ao voluptuoso abandono e afastamento do pássaro que ganha sempre mais altura, para ver mais e mais coisas abaixo de si: o perigo daquele que voa. (...) É preciso saber *preservar-se*: a mais dura prova de independência.¹³⁹

Como em outras passagens, a ênfase de Nietzsche é posta aqui na independência, no seu sentido mais forte de *não-dependência*: o espírito livre é alguém que sabe desligar-se, desvencilhar-se, *des-prender-se* de tudo aquilo que pudesse *influenciar* o seu modo de ver e viver o mundo, inclusive o próprio desprendimento. E este acréscimo é importante, porque impede uma interpretação excessivamente simplificadora: quem se desprendesse das influências alheias, mas passasse a viver num isolamento completo, sofreria também uma distorção de ótica, passando a enxergar a realidade por um ângulo que, embora muito seu, e sem dúvida virtuoso – ele veria “mais e mais coisas abaixo de si” –, terminaria por revelar-se tão unívoco quanto qualquer outro. O que verdadeiramente importa, portanto, é sempre o desprendimento no sentido perspectivista: é livre quem sabe preservar a “liberdade de ir e vir” *de uma perspectiva a outra*, nunca se firmando definitivamente em alguma delas. Neste sentido, não se trata, por exemplo, de não conviver com outras pessoas, não reconhecer-se como cidadão de um país, não sentir eventual compaixão por alguém ou não estudar as ciências, mas sim de fazer tudo isso sem nunca deixar-se capturar, sem nunca tornar-se dependente de outros olhos para ver o mundo.

¹³⁹ BM 41 (PCS).

Do ponto de vista “teórico”, segundo o que examinamos anteriormente, tal atitude é factível na medida em que se tenha compreendido o próprio caráter perspectivo de todo conhecimento, de toda e qualquer forma de pensar a realidade – o que não parece tão difícil assim. Do ponto de vista “prático”, no entanto, a dureza da “prova” seria mais evidente: como conviver com uma pessoa, por exemplo, sem ligar-se efetivamente a ela? Como pertencer a um povo sem partilhar os seus valores? Como sentir compaixão por alguém e nada fazer por esse alguém?... Bem, talvez todas estas perguntas, e a inquietação por elas trazida, só sejam pertinentes no interior de uma certa perspectiva cujos valores, ainda hoje – mais de cem anos após Nietzsche –, seguem a determinar o modo como pensamos e sentimos o mundo. A referência à compaixão, nesse trecho sobre a independência, não teria mesmo outra função senão a de apontar para o necessário e geral desprendimento, de que todos os outros seriam tributários: o desprendimento em relação à perspectiva cristã-ocidental, que seria a grande responsável por fazer-nos dependentes, essencialmente dependentes, de entidades abstratas supostamente superiores, do ponto de vista ontológico, aos sinais volitivos emitidos por nosso corpo – entidades como Deus, alma, “o próximo”, “a pátria”, “a ciência”, “o eu” etc., e sem as quais perderiam sentido as questões que há pouco fizemos.

Torna-se mais compreensível, desse modo, que a liberdade espiritual só possa efetivar-se onde a perspectiva cristã tenha sido completamente invertida, isto é, onde as entidades abstratas tenham perdido toda e qualquer substancialidade, e ao corpo tenha sido restituída sua dignidade “natural”; onde tenhamos deixado de ver “o outro” como dever, por exemplo, e possamos “circular” pelo “outro” assim como circulamos pelo mundo; onde tenhamos deixado de ver a *nós mesmos* como dotados de uma

substancialidade extra-natural, ou algo do tipo, e não sentimos mais *culpa* por aquilo que fazemos; onde o próprio mundo não seja mais culpado por ser o que é, e deixemos de poder *revoltar-nos* com a realidade; onde, em suma, e como visto há pouco, o mundo seja um fluxo do devir em que as coisas simplesmente acontecem, sem que qualquer entidade possa ser responsabilizada por elas. Daí a “morte de Deus”, com efeito, ser um aspecto tão central, e de conseqüências tão abrangentes, no pensamento nietzschiano: é apenas sem Deus, e sem toda a miríade de entidades abstratas criadas à sua imagem e semelhança, que o ser humano pode efetivamente sentir livre, livre para criar o próprio caminho, livre para viver a vida como “uma experiência de quem busca o conhecer – e não um dever”.¹⁴⁰

De fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’.¹⁴¹

A bela imagem, que não nos cansamos de retomar, serve para ilustrar tanto o caráter decisivo da experiência da “morte de Deus”, enquanto algo que nos liberta dos dogmas estabilistas em geral, como a amplitude de uma tal experiência, consoante a visão de Nietzsche a respeito do homem: trata-se de uma verdadeira transformação

¹⁴⁰ GC 324 (PCS). Esse pensamento, isto é, “o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca o conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!”, é chamado por Nietzsche de “o grande liberador”, em perfeita consonância, portanto, com a expressão “grande libertação”, há pouco examinada.

¹⁴¹ GC 343 (RRT). Cf. supra, 1.6.

“espiritual”, a envolver o nosso modo de sentir a existência, encarar a vida futura e assim por diante – e não, por exemplo, uma mera mudança “intelectual” (até porque o pensar, como já vimos, não é apenas pensar, mas querer, sentir etc.). Neste sentido, é preciso notar que o conceito nietzschiano de “liberdade”, embora tenha no princípio vulgar do “nada é verdadeiro, tudo é permitido” uma espécie de pré-condição,¹⁴² e embora dependa também da noção de indivíduo para constituir-se,¹⁴³ revela-se no entanto muito mais abrangente do que o conceito fundamentalmente negativo do liberalismo moderno, tantas vezes criticado por Nietzsche: enquanto este último conceito parte do princípio de que, atribuída a todos a mesma liberdade, cada um saberia o que fazer com a sua, aquele não enxerga a liberdade como uma prerrogativa formal de todos – o que seria mais uma entidade abstrata –, mas sim como esse movimento efetivo de libertar-se e viver a liberdade, de romper as amarras que prendiam o barco e sair em busca dos novos horizontes. Onde talvez o ostensivo exclusivismo, de um lado, e o caráter quase épico, de outro, a marcar as tantas abordagens do tema, entre elas o parágrafo de *Crepúsculo dos ídolos* intitulado “Meu conceito de liberdade”:

Pois o que é a liberdade? Ter a vontade de responsabilidade própria. Manter firme a distância que nos separa. Tornar-se indiferente a cansaço, dureza, privação, e mesmo à vida. Estar pronto a sacrificar à sua causa seres humanos, sem excluir a si próprio.

¹⁴² GM, III, 24: “Quando os cruzados cristãos no Oriente depararam com aquela invencível Ordem dos Assassinos, aquela ordem de espíritos livres *par excellence*, cujos graus inferiores viviam numa obediência que nenhuma ordem monástica alcançou igual, obtiveram de algum modo informação sobre aquele símbolo e senha reservado aos graus superiores como seu secretum: ‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’... Pois bem, *isto* era liberdade de espírito, *com isto* a fé na verdade mesma era *abandonada*... (PCS)”

¹⁴³ Como já insistimos algumas vezes, e voltaremos a insistir, acreditamos que a noção de indivíduo, fortemente combatida por diversos comentadores, é no entanto essencial ao projeto nietzschiano como um todo.

Liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre outros instintos, por exemplo sobre o da 'felicidade'. O homem *que se tornou livre*, e ainda mais o *espírito* que se tornou livre, calca os pés sobre a desprezível espécie de bem-estar com que sonham merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é um *guerreiro*.¹⁴⁴

Fica patente, desse modo, a indissociabilidade entre liberdade e luta que já a noção de independência permitia antever, e que é, de resto, uma decorrência natural do próprio conceito de vontade de potência: se só é possível ser livre no romper a ligação com os conceitos estabilistas da tradição cristã, fundindo-se assim ao fluxo do devir, então uma tal liberdade tem de reconhecer-se a si mesma como vontade de potência, como luta por mais potência, ou, no caso, como luta por mais liberdade, vontade de mais liberdade – donde a afirmação que vem em seguida: “[a liberdade é] algo que se *quer*, que se *conquista*”.¹⁴⁵ Ao contrário do conceito ordinário de liberdade, portanto, segundo o qual a luta de libertação seria o meio, e a liberdade, o fim, Nietzsche nos diz que a própria luta é que constitui a liberdade, e onde aquela deixou de existir esta também deixou – caso das instituições liberais, “piores e mais radicais danificadores da liberdade” na medida em que “minam a vontade de potência, são a nivelção de montanha e vale transformada em moral” etc.¹⁴⁶ A luta pela igualdade formal poderia até constituir um exemplo de liberdade, pelo mero fato de ser luta, mas a vitória de um tal valor, pondo fim à hierarquia, teria tornado sem sentido a noção de luta e, com isso, excluído a liberdade de cena: o homem moderno,

¹⁴⁴ CI, “Incursões de um extemporâneo”, 38 (RRT).

¹⁴⁵ Idem, *ibidem* (RRT). “Aqueles grandes estufas para a espécie forte, para a mais forte espécie de homem que houve até agora, as comunidades aristocráticas ao modo de Roma e Veneza, entendiam liberdade exatamente no sentido em que eu entendo a palavra liberdade: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, e que se *conquista*...”

¹⁴⁶ Idem, *ibidem* (RRT).

por cuja liberdade lutou-se contra o Antigo Regime, é um homem privado de liberdade – ao contrário dos antigos nobres, cujas lutas não visavam o fim das lutas, porque não visavam o fim da hierarquia.

Não é fortuita, por sinal, a insistência com que Nietzsche recorre à figura ou “tipo” nobre, este “guerreiro” por excelência, em quem “os instintos viris têm domínio sobre outros instintos”, para caracterizar o homem (“e ainda mais o espírito”) livre: é ela que nos permite entender, por exemplo, a combinação, aparentemente tão difícil (pelo menos aos nossos olhos, cristãos e burgueses), entre um “coração [que] transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa” e alguém que “calca os pés sobre a desprezível espécie de bem-estar com que sonham merceeiros, cristãos, vacas” etc. – estas duas imagens (aparentemente) tão contrastantes com que vimos ser descrita a liberdade. Ora! Para quem não opõe o amor ao ódio, a amizade à inimizade, o bem ao mal, como se se tratasse de entidades substancialmente opostas, mas os enxerga como elementos antagônicos que se mesclam naturalmente numa realidade feita de luta e desigualdade – o “bom” e o “ruim” de que vemos tratar a *Genealogia*, em oposição a “o bem” e “o mal” –, é perfeitamente plausível que o “tornar-se indiferente a cansaço, dureza, privação, e mesmo à vida”, seja parte do mesmo estado de ânimo, por assim dizer, a que pertencem os instintos “que se alegram com a guerra e a vitória”, o sentimento de estar “iluminado por uma nova aurora” e a sensação de que “é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento”.

Na verdade, também não é fortuita a associação entre a figura do nobre e aquela do verdadeiro homem do conhecimento, o filósofo tal como visado por Nietzsche, o “filósofo do futuro”, “homem do amanhã”, alguém que, ao contrário da

“maioria dos pensadores e eruditos”, “conhece por experiência própria essa coexistência genuinamente filosófica entre uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso”¹⁴⁷; alguém, em outras palavras, que tem a dureza do guerreiro e a leveza do navegador; para quem “cada passo avante no conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo...”¹⁴⁸; alguém, ainda, que tem “fé” ou “reverência por si mesmo”¹⁴⁹, e “aquela crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se”.¹⁵⁰ Um filósofo, pois, que é guerreiro, e forte, e espírito livre, e artista, e alma nobre, e crente em si mesmo... e tantas quantas sejam as figuras capazes, no fim das contas, de ilustrar esse mesmo movimento fundamental que se perfaz no desprendimento das “verdades” eternas e universais, e na concomitante abertura à “verdade” do “si”, que é onde devem ser buscadas, criadas, *conquistadas* as “verdades” que permitirão construir, e *viver*, uma nova interpretação perspectiva do mundo.

Também não se deve pensar, portanto, que o “si”, a “interioridade”, a singularidade vivencial, ou como quer que chamemos esse, digamos, universo de pesquisa que se constitui por oposição ao mundo “exterior”, seja algo simplesmente dado, que caberia ao novo filósofo desvendar.¹⁵¹ Muito pelo contrário, o “si” deve ser pensado como parte do fluxo do devir e, portanto, como algo em movimento e transformação segundo a lógica da vontade de potência, isto é, como algo que, uma vez separado das fixadoras verdades universais, deve querer sempre mais potência,

¹⁴⁷ BM 213 (PCS).

¹⁴⁸ EH, Pról., 3 (RRT).

¹⁴⁹ BM 287 (PCS).

¹⁵⁰ BM 265 (PCS).

¹⁵¹ Cf. *supra*, 2.1.

sempre mais de “si”, cada vez um “si maior”: o bom guerreiro, como visto, é aquele que tem “dureza *consigo*”, que exige de si um permanente aperfeiçoamento, uma permanente “superação de si”.¹⁵² Que o espírito busque superar a si mesmo, portanto, seria mais uma marca de sua liberdade, mais uma marca desse movimento a que parecem reportar-se tantas figuras do pensamento nietzschiano, entre elas mais esta, assim preconizada por Zaratustra aos “mais sábios dentre os sábios”:

Em verdade, eu vos digo: bem e mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Por si mesmo ele tem sempre de se superar de novo. / Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis poder, ó estimadores de valores; e esse é o vosso amor escondido e o esplendor, estremecimento e transbordamento de vossas almas. / Mas um poder mais forte nasce dos vossos valores, e uma nova superação: com ela se rompem o ovo e a casca do ovo. / E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores. / Assim, o mais alto mal faz parte do mais alto bem: mas é este o criador.¹⁵³

Apresentada como um dos elementos de definição da própria vontade de potência, num texto que contém uma das primeiras formulações deste conceito, a

¹⁵² Acompanhamos a princípio, na tradução de *Selbst-Überwindung*, a opção de Torres Filho, que segue a tradição, particularmente forte nas traduções de Hegel, de usar o “de si” para traduzir o *Selbst*, nesse tipo de expressão, por ele captar melhor o sentido da partícula alemã, evitando aproximá-la do *Ich*, tal como ocorreria com o “auto” de “auto-superação”. Quanto ao contexto da língua portuguesa o exige, porém, adotamos esta última opção: “auto-superação da Europa”, por exemplo, parece-nos bastante preferível a “superação de si da Europa” (em trecho de GC 357 que citaremos mais à frente).

¹⁵³ Z, II, “Da superação de si” (RRT para as duas primeiras estrofes, MS para as duas últimas, tradução livre para a terceira). Na tradução de *Gutes und Böses, das unvergänglich wäre*, na primeira frase, substituímos “bem e mal que seja imperecível” por “bem e mal que fossem imperecíveis”, mesclando com isso as escolhas de Torres Filho e Mário da Silva: julgamos que “fosse” era o tempo verbal mais acertado, para a tradução de *wäre*, e que era necessário, a despeito de isso não ocorrer em alemão, concordar o verbo com o sujeito composto “bem e mal”, na terceira pessoa do plural, respeitando assim a gramática portuguesa. Por outro lado, mantivemos sem artigos os substantivos “bem” e “mal”, como fez Torres Filho. Quanto à terceira estrofe, preferimos traduzi-la livremente, a partir do alemão, a manter a de Mário da Silva, que nos pareceu inadequada por distanciar “nova superação” da última oração, que a ela se referia.

noção de uma “superação de si” (*Selbst-Überwindung*) vem assim corroborar a análise que vínhamos fazendo do movimento do devir, tal como percebido e vivido pelo “espírito livre” (aqui na *figura* do profeta Zaratustra): em lugar de “bem e mal imperecíveis”, valores que “se superem sempre, sem cessar”; no estabelecimento de novos valores, um exercício de poder que, como a vitória na guerra, é “amor oculto e esplendor e frêmito e transbordamento da alma”, imagem similar às que examinamos há pouco; para qualquer criação, necessária alguma destruição; e assim por diante. É como se as noções nietzschianas, sempre a serviço de um mesmo princípio geral, viessem aprofundar cada vez mais o sentido de um devir que não se quer deixar capturar, em nenhum ponto, por noções lastreadas no “Ser”: onde o “si” poderia funcionar como “base sólida” para uma interpretação mais estável do mundo, por exemplo, a idéia de uma permanente superação do próprio “si”, a articulá-lo internamente à vontade de potência, vem de novo desfazer o suposto “chão conceitual” e mostrar aos filósofos, àqueles pelo menos que almejam ser livres, que eles não têm onde agarrar-se, nem “fora” nem “dentro” de si, a não ser na própria onda do devir, cujos galeios constantes lhes permitiriam ver que “o mais alto mal faz parte do mais alto bem”, e assim exercer o poder da criação.

E de outro modo não poderia ser, com efeito, numa filosofia que pretende levar a cabo a “transvaloração de todos os valores”: se a mobilidade, na nova perspectiva, não se mostrasse tão “absoluta”, por assim dizer, quanto a estabilidade na velha, em algum ponto o dogmatismo entraria em cena novamente, sujeitando o filósofo a critérios fixos, mais uma vez impostos de fora e aos quais ele deveria obediência, perdendo assim a liberdade. Que este se preocupe, então, em fazer *de si mesmo* um permanente movimento de superação, no sentido sobretudo de buscar

uma perspectiva cada vez mais ampla, não se prendendo a nenhuma, seria mais uma condição para o exercício de sua própria liberdade, ou simplesmente mais um ângulo para pensá-la. O que não quer dizer, note-se bem, que o significado da “superação de si”, enquanto conceito nietzschiano específico, esgote-se nisso: à parte suas eventuais determinações diferenciadoras, interessou-nos aqui apontar apenas para o sentido mais geral em que ela, aliando-se às demais noções trazidas ao texto – todas elas igualmente passíveis de determinações específicas, aqui em parte deixadas de lado –, vem compor essa teia de conceitos cuja articulação, segundo vimos insistindo, é construída segundo o princípio “prático” da transvaloração.

Nesse sentido, também o conceito de “além-do-homem”, conhecido pela polêmica que suscitou em torno da obra nietzschiana, poderia ser compreendido como parte do esforço de Nietzsche em estabelecer, por oposição aos ídolos cristãos cujo crepúsculo anuncia, todo um novo conjunto de valores e ideais voltados a nortear a reflexão e a vida dos “filósofos do amanhã”: espécie de sucedâneo transvalorador da “tarefa infinita” de Kant e Fichte, para retomar o paralelo sugerido por Kaulbach e Marques,¹⁵⁴ o *Übermensch* nietzschiano teria a propriedade de reforçar a visão do homem como parte do fluxo do devir, e do espírito livre como alguém que mergulha nesse fluxo, reconhecendo-se a si mesmo como “travessia” que nunca cessa entre perspectivas cada vez mais amplas (“superação de si”), como alguém permanentemente “a-caminho”, como “ponte” ou como “corda”, conforme as várias imagens de Nietzsche:

¹⁵⁴ Cf. supra, 1.6.

O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. / Perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigoso olhar-para-trás, perigoso arrepiar-se e parar. / O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem é que ele é um passar e um sucumbir. / Amo aqueles que não sabem viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam. / Amo os do grande desprezo, porque são os do grande respeito, e dardos da aspiração pela outra margem. / (...) Amo aquele cuja alma é profunda também no ferimento, e que por um pequeno incidente pode ir ao fundo: assim ele passa de bom grado por sobre a ponte. / Amo aquele cuja alma é repleta, de modo que esquece de si próprio, e todas as coisas estão nele: assim todas as coisas se tornam seu sucumbir. / Amo aquele que é de espírito livre e coração livre: assim sua cabeça é apenas a víscera de seu coração, mas seu coração o leva ao sucumbir.¹⁵⁵

De novo, pois, a mesma tônica: imagens que combinam “ferimento”, “desprezo”, “perigo”, “abismo”, com “coração”, “liberdade”, “alma repleta”, “bom grado”... E imagens que apontam, agora, para a presença de um alvo, uma “outra margem” do rio, um outro lado do “abismo”, algo a que Nietzsche nomeia, aqui, “além-do-homem”: ainda que o devir não pudesse ter “em si mesmo”, a princípio, uma meta ou finalidade – isto implicaria recair numa teleologia metafísica dualista –, o reconhecer-se a si mesmo como momento desse fluxo, por parte do homem, e de um fluxo pensado na chave da vontade de potência – mais, mais, mais... –, abre-lhe a possibilidade, e mesmo a necessidade – se quiser ser livre –, de encarar a vida como essa bela, perigosa e incessante travessia de uma margem a outra. Travessia incessante, naturalmente, porque as margens não são fixas: é no permanente

¹⁵⁵ Z, Pról., 4. Seguimos aí a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, que faz notar o seguinte, com relação às expressões “sucumbir, ir-ao-fundo”: “*Untergang, zugrundegehen*: em alemão, locuções feitas, eventualmente sinônimas. Mas o texto põe em realce seu sentido concreto, completo”. De fato, parece que o *zugrundegehen*, utilizado como fecho em quase todas as estrofes do poema, tem mais o sentido, por vezes adotado por Torres Filho na tradução, de “ir ao fundo”, ir às profundezas, ser o mais profundo (idéia bastante recorrente nos textos nietzschianos), do que de “sucumbir” como fracassar, cair, morrer etc.

deslocamento do alvo que a tarefa nietzschiana se faz infinita, enquanto libertação-superação do homem que, impedindo-o de enxergar-se como um ponto fixo, imobilizador e mediocrizante – “o homem”, “o último homem” –, descortina-lhe ao contrário todo aquele universo de novas interpretações possíveis, novos “mares”, “caminhos” e “pontes”, cuja “infinitude perspectiva”, que não nos cansamos de frisar, só pode pois realizar-se com este permanente passar “além-do-homem”.

2.4 Vontade de potência versus espírito livre: uma antinomia nietzschiana?

Em que pesem, como dito antes, as nuances conceituais eventualmente deixadas de lado, seria possível sublinhar a presença de um mesmo sentido geral em toda essa constelação de novos valores e ideais que vimos examinando, e um sentido que se deixaria sobretudo captar, segundo procuramos mostrar, numa certa noção de liberdade que teria seu centro não mais numa compreensão abstrata, formal e universal do homem, mas sim no indivíduo forte, independente e incomum que se mostrasse capaz de transitar soberanamente, e num sentido ascendente, entre as diversas perspectivas que se lhe apresentam ao longo da vida. Descolada do “velho Deus”, e de todas as entidades imaginárias que, numa visão dualista e estabilista da realidade, pudessem substituí-lo na função de parâmetro fixo e imutável para o seu exercício – a razão prática kantiana, por exemplo¹⁵⁶ –, a liberdade seria agora uma

¹⁵⁶ Não é fortuita a insistente crítica de Nietzsche a esse ponto específico do pensamento kantiano: a “razão prática” é justamente o “truque” com que Kant abriria espaço para a manutenção de Deus na filosofia: “Os sacerdotes, que nessas questões são muito mais sutis e compreendem muito bem a objeção que há no conceito de convicção, isto é, uma mendacidade por princípio, *porque* serve a um propósito, herdaram dos judeus a sagacidade de nesse ponto interpolar o conceito de ‘Deus’, ‘vontade de Deus’, ‘revelação de Deus’.

espécie de expressão que o “psicólogo” Nietzsche, atento às diferenças entre os indivíduos humanos, teria empregado para descrever certo estado de ânimo, de ocorrência rara, próprio aos tais indivíduos capazes de desprender-se das convicções, abrir-se à fluidez do devir etc etc.

Se é verdade, porém, que uma tal caracterização da liberdade permite diferenciá-la do conceito tradicional, isso não significa que também o velho *problema* da liberdade esteja superado: ainda que o mundo já não seja pensado na chave de uma necessidade, natural ou divina, funcionando como lei imutável dos acontecimentos – em relação à qual a liberdade humana teria de constituir exceção –, a sua descrição como vontade de potência só faz reforçar, conforme vimos anteriormente, a percepção do homem como elemento ínfimo e *passivo* do curso incessante das coisas. E deste ponto de vista seria tão ou mais descabido falar aqui em liberdade, qualquer que seja a acepção do termo, do que nas filosofias anteriores: se levada às últimas conseqüências, enquanto explicação do mundo, a cosmologia nietzschiana teria de abolir toda e qualquer noção que envolvesse, direta ou indiretamente, a idéia de um indivíduo – ou singularidade, ou grupo, ou povo... – capaz de tomar decisões e agir de acordo com elas. Sendo este o caso das noções examinadas em nossa última seção, segundo a leitura que delas ali fizemos, estaríamos então diante de uma contradição cuja estrutura, apesar da substituição conceitual em seus pólos – vontade de potência no lugar de Deus, indivíduo forte no lugar do sujeito humano em geral –, seria basicamente a mesma: como falar em decisão, aqui e agora, se a “razão de ser” do “aqui e agora” não está aqui e agora, mas em outro “ponto” da realidade – seja este um “antes” cronológico-causal, uma determinação onipresente

Também Kant, com seu imperativo categórico, achava-se no mesmo caminho: sua razão se tornou aí *prática*.” (AC 55 (PCS).)

do intelecto divino, ou o próprio todo dinâmico, relacional e cambiante do devir, isto é, a vontade de potência.

De fato: como *pregar*, por exemplo, que “é preciso saber preservar-se”, esta “dura prova de independência”, se quem decide acerca disso não é algum indivíduo humano, mas a vontade de potência, cujo acontecer independe de pregações humanas, sejam estas cristãs ou anticristãs? Como falar em “ousadia de quem busca o conhecimento”, se o ousado “quem” da “ação” de “buscar” não é o verdadeiro “agente” da “ação”, que na verdade não é “ação”, mas sim “processo”? Como “ter a vontade de responsabilidade própria”, se não há alguém para “ter” a vontade, senão a própria vontade (de potência), e se um dos principais objetivos da transvaloração, como vimos, era justamente acabar com toda e qualquer “responsabilidade”? Como pode Zarathustra dirigir-se a “vós, que estabeleceis valores” e “exerceis poder”, se quem estabelece valores e exerce o poder não é o “vós”, que é mera ilusão tanto quanto o “eu” do personagem-profeta?... E assim poderíamos prosseguir, indefinidamente, a fazer perguntas que apontariam, no limite, para a própria impossibilidade de uma obra filosófica como a de Nietzsche, pela simples razão de que o “eu” do filósofo, e o “vós” de seus leitores, se veriam engolidos pela mesma lógica do “tudo é ilusório, a não ser a vontade de potência”.

Há muitas passagens, com efeito, em que Nietzsche parece, ostensivamente, excluir qualquer espaço para a liberdade, mesmo na acepção por ele adotada: toda vez em que descreve, por exemplo, as decisões e ações de um ser humano como absolutamente involuntárias, porque mero reflexo da relação entre as forças impulsivas nele atuantes, deixam de fazer sentido idéias como “espírito livre”, “superação de si” e “além-do-homem”, a menos que se as leia não como atitudes

disponíveis ao indivíduo humano, e propostas como boas pelo filósofo – sentido em que as tomamos na seção anterior –, mas como mera descrição científica, por assim dizer, de processos orgânicos observados pelo cientista (“psicólogo”) em determinadas situações. Citemos, a título de exemplo, a seguinte passagem de *Ecce Homo*, onde Nietzsche, observador de seu próprio passado, assim descreve o estado de “inspiração” que lhe teria sido necessário para escrever o *Zaratustra*:

A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, *descreve simplesmente o estado de fato*. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção. (...) *Tudo ocorre de modo sumamente involuntário*, mas como que em um turbilhão de *sensação de liberdade*, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão.¹⁵⁷

Correspondente sem dúvida ao estado de ânimo, ou de fato (*Tatbestand*), que é próprio a todo “espírito livre” – daí o “turbilhão de sensação de liberdade” –, e que envolve um movimento de “superação de si”, a “inspiração” do filósofo, aí descrita pelo “psicólogo” em termos similares aos da revelação religiosa, teria então como principal marca a involuntariedade: não é porque ele, Nietzsche, tenha-se esforçado, buscado, conquistado,¹⁵⁸ que a verdade por meio dele se manifestou, mas sim porque

¹⁵⁷ EH, “Zaratustra”, 3 (PCS) (grifos nossos). Na seqüência do texto, interessante notar, Nietzsche se refere à seção “A volta ao lar”, já por nós citada, onde se tem de fato uma bela descrição desse mesmo estado de ânimo, similar ao de uma revelação divina, por meio da qual Zaratustra como que *recebe do mundo* os símbolos de que se vale para dele falar.

¹⁵⁸ Também nesse contexto de uma explicação retrospectiva acerca da formação de sua obra, afirma Nietzsche, num interessante contraste com as caracterizações do espírito livre anteriormente examinadas: “Não tenho na lembrança recordação de haver alguma vez feito

ela própria, vontade de potência, devir do mundo, quis que ele fosse o seu veículo, sem ter ele qualquer consciência, à época, do que se estava passando.¹⁵⁹ É também nessa direção que se encaminham alguns parágrafos do prólogo a *Humano, Demasiado Humano*, escrito em 1886, onde Nietzsche faz uma espécie de releitura do conceito de “espírito livre”, tendo em vista o fato de que o livro, de 1878, dedicado “para espíritos livres”,¹⁶⁰ tinha nele uma de suas idéias motoras:

Tal é a resposta que o espírito livre dá a si mesmo no tocante ao enigma de sua liberação, e, ao generalizar seu caso, emite afinal um juízo sobre a sua vivência. ‘Tal como sucedeu a mim’, diz ele para si, ‘deve suceder a todo aquele no qual uma *tarefa* quer tomar corpo e ‘vir ao mundo’.’ A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada um de seus destinos – muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa. Nossa destinação dispõe de nós, mesmo quando ainda não o conhecemos; é o futuro que dita as regras de nosso hoje. Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o *nosso* problema: somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarces e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós.¹⁶¹

esforço – nenhum traço de *luta* pode ser apontado em minha vida, sou o oposto de uma natureza heróica.” (EH, Por que sou tão sábio, 9 (PCS).)

¹⁵⁹ Quanto ao caráter inconsciente do movimento impulsivo principal, que estaria formando a obra e, no limite, a própria “pessoa”, diz Nietzsche, em resposta à pergunta contida no subtítulo do livro (*wie man wird, was man ist*): “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”. E acrescenta, após haver afirmado que a consciência, ou superfície – “consciência é superfície” –, tem de ser mantida, a seguinte descrição do verdadeiro processo: “Enquanto isso, segue crescendo na profundidade 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”. (Idem, *ibidem*.) Vê-se que se trata de um processo absolutamente inconsciente, em que os impulsos se vão articulando segundo uma lógica própria, enquanto na consciência uma visão inteiramente diversa é formada, mantendo o “indivíduo” num estado favorável ao desenvolvimento daquele processo.

¹⁶⁰ *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres. (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.)*

¹⁶¹ HH, Pról., 7 (PCS). Na tradução de *Schiksalen*, preferimos “destinos” a “vicissitudes”, que fôra a opção de Souza. Para *Bestimmung*, usamos então “destinação”, e não “destino”, para evitar confusão entre os dois termos.

De novo, o psicólogo compreendendo, “*a posteriori*”, o que se passou com o filósofo, e desta feita explicando o “enigma de sua liberação”, que não é outro senão o paradoxo da liberdade traduzido nos termos nietzschianos: como seria possível alguém libertar-se de convicções, “decidindo” abrir-se ao fluxo do devir, se ele próprio não passa de um momento deste, “determinado” por este tanto quanto qualquer crente religioso? Ora! Seria preciso que o próprio fluxo assim o quisesse, e o colocasse, a princípio inconsciente, a serviço de uma “tarefa” cuja “secreta força e necessidade” estaria então agindo “por trás e em cada um de seus destinos”: “nossa destinação dispõe de nós”, diz Nietzsche, sublinhando a involuntariedade de todos os nossos, digamos, acontecimentos “internos”. Inclusive *este* acontecimento, quase miraculoso – o “meio-dia de nossas vidas”¹⁶² –, de que trata o próprio texto, isto é, isto a que chamamos uma “compreensão *a posteriori*” dos acontecimentos passados, e que só nos foi possível porque nos foi *permitido*, porque diversos “preparativos, provas, desvios” etc. foram realizados antes que esta visão “*pudesse* surgir diante de nós”.

Desse ponto de vista, portanto, a “liberdade” seria apenas um certo estado de ânimo, ou uma “sensação”, próprio de alguém que vive o tal processo de desligamento das convicções, e abertura ao devir, sem ter ou ter tido qualquer papel consciente decisivo na sua formação: é tudo fruto de um jogo de forças maior, mais profundo, do qual o “indivíduo”, ele próprio um recorte fixador arbitrário contra o pano de fundo do fluxo incessante, não é senão um aspecto superficial, de quinta importância, e que ao

¹⁶² Como se sabe, a idéia do “meio-dia”, presença constante na obra nietzschiana a partir de 1881 – quando teria tido a “visão” do eterno retorno, que seria uma espécie de ponto médio na vida de quem a tem –, remete ao episódio evangélico em que Paulo teria visto Jesus Cristo ressurrecto, em Damasco. Para uma análise das semelhanças entre as duas “visões”, cf. Franck, D., *op. cit.*, pp. 82 e ss. Em 3.5, *infra*, voltaremos a tratar do eterno retorno.

final acaba sendo reconhecido como tal por aqueles que tenham sido brindados, como Nietzsche, pela “visão revelada” de si mesmos como devir. Nesta acepção meramente descritiva, a noção de liberdade deixaria, de fato – e com ela a própria noção de “indivíduo” –, de conflitar com a cosmologia da vontade de potência, mas o seu uso, ao longo da obra nietzschiana, teria de ser inteiramente revisto a partir da perspectiva, supostamente privilegiada, instituída ao final dos anos 1880: onde quer que as palavras “indivíduo” e “liberdade” aparecessem, com ares eventualmente “iluministas”, deveriam passar a ser lidas com muito cuidado, na chave da absoluta involuntariedade do viver humano. Não teria sido outra, aliás, a função de textos como os prefácios de 1886 e o *Ecce Homo*, há pouco examinados: vetando qualquer interpretação “voluntarista” de sua vida e obra – algo como: o indivíduo Friedrich Nietzsche assim as quis desde o princípio, e assim as realizou, heroicamente! –, tais textos acabariam por levar às últimas conseqüências a doutrina da vontade de potência e a visão do homem como parte do todo, excluindo em definitivo qualquer resquício dualista de seu pensamento.

Inevitável seria então nos perguntarmos, a partir disso, se também a nossa interpretação da liberdade, esboçada na seção anterior, não teria de ser inteiramente revista, ou ao menos reconhecida como uma leitura que se fez à revelia dos textos “revisonistas” ora em foco: constituindo talvez o ponto de vista do “filósofo” Nietzsche, no momento em que julgou “fazer” tais reflexões, ela nem por isso, ou por isso mesmo, deixaria de trazer em si a ilusão fundamental, denunciada *a posteriori* pelo “psicólogo” Nietzsche, de um “agente por trás das ações”,¹⁶³ alguém capaz de

¹⁶³ Muitas passagens poderiam ser lembradas a esse respeito. Mas um momento da obra em que Nietzsche repassa a questão de maneira particularmente sistemática é a seção de *Crepúsculo dos ídolos* intitulada “Quatro grandes erros”, onde ele afirma: “Desses três ‘fatos

decidir livremente acerca de sua adesão a esta ou aquela perspectiva, e assim por diante. É como se a nossa leitura, portanto, e com ela os textos nietzschianos “libertários”, se vissem assim eclipsados, enquanto meras ilusões de momento, pela luz desse ponto de vista mais elevado dos textos tardios – resultado de mais uma série de superações perspectivas da vontade de potência –, e um ponto de vista a partir do qual se torna impossível, em princípio, voltar aos estágios anteriores – os quais só poderiam ser vistos, quando muito, como meras “cenas” da superfície consciencial em diferentes ocasiões.

Nesse sentido, tudo aquilo que, nos textos nietzschianos, seja propositivo, ou envolva a suposição de um indivíduo capaz de agir livremente, deveria ser traduzido para termos meramente descritivos, a expressar os estados do devir que se teriam mostrado, por eles mesmos, nas vivências filosóficas do (suposto) “Nietzsche”. O “além-do-homem”, por exemplo, deixaria de ser um “ideal” para ser uma marca do devir, o querer-mais da vontade de potência aplicado ao caso do homem: querer-mais-do-que-o-homem seria uma manifestação, por assim dizer, do mesmo processo que, numa planta, se mostraria como querer-mais-do-que-a-planta, ou “além-da-planta”. Quanto à sensação, presente na consciência do indivíduo eventualmente envolvido num tal processo, de estar lutando por mais, de ser ele próprio o agente da luta – o “guerreiro livre” –, tratar-se-ia naturalmente de uma ilusão que, embora necessária ao processo, depois se deixaria reconhecer como tal, fazendo vir à tona a luta como

interiores’, com que parecia estar garantida a causalidade, o primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (‘espírito’) como causa e, mais tarde, a do eu (‘sujeito’) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio tempo, refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente.” (CI, “Os quatro grandes erros”, 3 (PCS).)

propriedade não desse (suposto) indivíduo, mas do próprio mundo em seu incessante devir. Pois seria sempre este, único “agente” de uma “ação” que na verdade é ele mesmo, que viria à palavra pela boca de Nietzsche, traduzindo em conceitos e imagens, tão variados quanto possível, a sua essência conflitiva, cambiante, plural, relacional etc. – sendo particularmente ilustrativos a esse respeito os tantos diálogos de Zaratustra com o mundo, representado na figura dos animais, da vida, da solidão, de elementos da natureza como o céu:

Ó céu sobre mim, céu puro, céu profundo! Ó abismo de luz! Olhando-te, estremeço de divinos desejos. / Atirar-me à tua altura – é esta a *minha* profundidade! Refugiar-me na tua pureza – é esta a *minha* inocência! / A beleza do deus o encobre: assim escondes tu as tuas estrelas. Não falas: *assim* anuncias-me a tua sabedoria. / Mudo sobre o bramante mar, abriste-te hoje a mim, o teu amor e o teu pudor falam revelação à minha alma bramante. / Que belo a mim viesses, envolto na tua beleza, que mudo me fales, revelado na tua sabedoria.¹⁶⁴

O céu “se anuncia” a Zaratustra, faz-lhe “revelação”, “revela-se”: as imagens não poderiam ser mais explícitas, no sentido de caracterizar o modo fundamentalmente passivo pelo qual o filósofo-profeta, numa espécie de êxtase que faz lembrar tanto a *aletheia* grega quanto a revelação religiosa – não há de ser fortuita a insistência no termo *Offenbarung* –, recebe do mundo as “verdades” que nele se tornarão nas “melhores imagens”, que “um louvor devem ser, e uma justificação de

¹⁶⁴ Z, III, “Antes do nascer do sol” (MS). Na terceira estrofe, substituímos “a sua beleza encobre o deus” por “a beleza do deus o encobre”, na tradução de *den Gott verhüllt seine Schönheit*, porque julgamos que assim se evitava a ambigüidade da solução proposta por Silva, a partir da qual o leitor poderia pensar que a beleza seria do céu, e não do próprio deus. Na oração seguinte, substituímos “do mesmo modo” por “assim”, de modo a manter a repetição do *so* alemão, que na frase seguinte aparece grifado (grifo que a tradução de Silva deixou escapar). Na quinta estrofe, suprimimos o “assim” de “assim belo” e “assim mudo”, presente na tradução de Silva, porque não há qualquer correspondente no texto alemão.

toda transitoriedade”.¹⁶⁵ Louvor e justificação da transitoriedade porque o mundo, como dito à exaustão, é um fluxo do devir e, como tal, tem “verdades” que não são fixas e que só podem expressar-se, portanto, em imagens igualmente cambiantes, flexíveis e polissêmicas – como parecem ser, de fato, aquelas do *Zaratustra* nietzschiano. Donde podemos compreender a absoluta centralidade atribuída pelo *Ecce Homo*, do alto de sua privilegiada perspectiva, a essa obra literária, meio poética meio musical,¹⁶⁶ e mesmo religiosa,¹⁶⁷ em detrimento dos textos dissertativos de formato relativamente mais tradicional: “o maior presente que até agora foi feito [à humanidade]”,¹⁶⁸ o livro diante de cuja “paixão e altura tremendas” “um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar sequer um instante”, é acima de tudo uma “anunciação da verdade”, porque é a obra em que se dá “o retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”, frente ao qual “a mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira”.¹⁶⁹

Corroborando uma tendência que já se esboçava nos primeiros textos dos anos 1870,¹⁷⁰ o *Zaratustra* seria portanto, aos olhos retrospectivos do Nietzsche maduro, o

¹⁶⁵ Z, II, “Nas ilhas bem-aventuradas” (MS): “Mas do tempo e do devir devem falar as melhores imagens: um louvor devem ser, e uma justificação de toda transitoriedade. / Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações.”

¹⁶⁶ “Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música; – certamente um renascimento da arte de *ouvir* era condição para ele.” (EH, “Assim falou Zaratustra”, 1 (PCS).)

¹⁶⁷ É conhecida a avaliação feita por Nietzsche de seu Zaratustra numa carta ao editor Schmeitzner, onde afirma: “Hoje tenho algo a lhe dizer: acabo de dar um passo decisivo – quero dizer, lucrativo também para você. Trata-se de uma pequena obra, com pouco mais de cem páginas, intitulada Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. É uma poesia ou um quinto evangelho; ou qualquer outra coisa, que não tem nome; sem dúvida a mais séria e também a mais feliz de minhas produções, e acessível a todos...” (citada em Halévy, D. *Nietzsche*. Paris, Grasset, 1977, p. 301.

¹⁶⁸ EH, Pról., 4 (RRT).

¹⁶⁹ EH, “Assim falou Zaratustra”, 6 (PCS).

¹⁷⁰ Sobretudo em *Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral*, de 1873, onde Nietzsche já apontava para o caráter uniformizador do conceito e, com ele, para a distância entre a linguagem representativa, pretensamente verdadeira, e as experiências singulares, únicas e

grande momento da ruptura, do desprendimento, em relação à linguagem representativa tradicional – em que um conceito, fixo, tivesse de corresponder ao “ser” do mundo, igualmente fixo –, e de radical abertura à escuta da natureza, permitindo às “verdades” virem à tona, polifônicas como o são, nessa “sinfonia” de caráter tão singular e inédito. Deste ponto de vista, o *Zarathustra* seria mesmo, como querem muitos comentadores,¹⁷¹ e como parece querer o próprio Nietzsche do *Ecce Homo*, o grande divisor de águas em sua obra: desaguadouro dos vários experimentos filosóficos anteriores, nele teriam recebido sua formulação mais elaborada as noções (ou “imagens”) de vontade de potência, eterno retorno, além-do-homem etc. – “a parte da tarefa que diz Sim” –, para depois serem usadas sobretudo como armas de combate na “grande guerra” contra o cristianismo, a “transvaloração de todos os valores”, a “parte da tarefa que diz Não”.¹⁷² Daí, talvez, que nos livros desta fase, posterior ao *Zarathustra*, o caráter revelatório da verdade não seja tão patente, levando o intérprete, muitas vezes – teria sido o nosso caso, na seção anterior –, à impressão de estar lidando com conceitos e noções de contorno tradicional, como em “indivíduo”, “eu”, “liberdade” etc.

variadas, de que se origina: “Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. (...) O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.” (VM 1 (RRT).)

¹⁷¹ Casos de Fink e Heidegger, como já mostramos: cf. supra, 1.2.

¹⁷² EH, “Para além de bem e mal”, 1 (PCS).

Um “equivoco”, contudo, sustentado na letra do texto, e partilhado pelo próprio Nietzsche, nas ocasiões em que não tivesse perfeita consciência da involuntariedade de suas reflexões. E um “equivoco”, portanto, que na verdade acaba por deixar-nos com a sensação de estar diante de dois “Nietzsches” distintos: um que afirma a liberdade, outro que a nega; um que “prega” atitudes, parecendo acreditar na possibilidade de decisões valorativas,¹⁷³ outro que nestas não crê; um que se dirige aos leitores como um “eu” em relação com certos “vós”, outro que denuncia a ilusão da comunicação entre indivíduos humanos; e assim por diante. Em princípio, como vimos, o Nietzsche “posterior”, ou simplesmente “observador” (de si mesmo), deveria prevalecer sobre o “anterior”, ou simplesmente “agente”, isto é, aquele que acreditava agir na hora em que escrevia “eu sou tal e tal”: o primeiro veria “a verdade” deste último, que por seu turno não seria capaz de vê-la (dada a sua ilusão fundamental). Mas seria agora de perguntar-se se esta forma de solucionar a dificuldade, eliminando ou desconsiderando um dos “Nietzsches”, e com ele o ponto de vista do sujeito agente, para retomar uma expressão comum na velha discussão filosófica sobre o problema da liberdade, não seria uma estratégia um tanto perigosa, na medida em que, ao apagar dos textos toda e qualquer referência ao indivíduo que se crê livre, teria de apagar junto o próprio filósofo e seus leitores, deixando à mostra um emaranhado de palavras cuja compreensão dependeria sempre de ocorrer, numa onda qualquer do devir (que não pode ser dita um “leitor individual”), o feliz acaso de

¹⁷³ Embora Nietzsche afirme, no *Ecce Homo*, que “aí [no Zarathustra] não fala um fanático, aí não se ‘prega’, aí não se exige fé” (EH, “Zarathustra”, 6), pensamos tratar-se, neste caso, da pregação no sentido mais forte da palavra, de conotação religiosa e doutrinal. Num sentido menos forte e mais genérico, parece-nos perfeitamente possível falar numa certa “pregação” do profeta Zarathustra, com a qual vai justamente contra o outro tipo de pregação, na medida em que diz aos discípulos para seguirem seu próprio caminho, em vez de serem seus discípulos (ao contrário do que faria um pregador religioso tradicional).

uma revelação (ainda que preparada por uma longa e penosa jornada no deserto etc etc.).

No mínimo, poder-se-ia dizer que se trata de uma leitura tão unilateral quanto aquela outra, aparentemente mais ingênua, que afirmava sem tantas ressalvas a “liberdade guerreira” do espírito livre: um dos “Nietzsches” prevalece sobre o outro, tendo-se então de reescrever (ou ignorar) todo o conjunto das passagens correspondentes ao preterido. E o velho problema da liberdade, que ambas tentariam resolver de modo inédito, seria apenas deslocado para um outro nível de interpretação, por assim dizer: em plena exegese nietzschiana, teríamos então um conflito similar àquele descrito por Kant na sua terceira antinomia – “a liberdade existe” *versus* “a liberdade não existe”.¹⁷⁴ O que nos permitiria aprofundar, num sentido cada vez mais “prático”, o paralelo que vimos aqui sugerindo entre os dois autores, cabendo-nos investigar agora se, em face da semelhança na estrutura da dificuldade, a solução kantiana não seria um caminho profícuo para reelaborar, em consonância com o espírito geral do perspectivismo, o problema da liberdade nessa sua nova formulação, isto é, nessa relação aparentemente conflitiva entre as noções de espírito livre e vontade de potência.

¹⁷⁴ Como se sabe, a terceira antinomia analisa a questão da liberdade cosmológica, isto é, da possibilidade do início de uma série causal de eventos no mundo a partir de uma causa incondicionada, ou espontaneidade absoluta. A liberdade em sentido prático, contudo, seria um caso da liberdade cosmológica, restando portanto abrangida na análise feita por Kant acerca desta última – o que ficará claro na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Aqui, evidentemente, estamos pensando na questão prática, mas a questão cosmológica, como se verá adiante, será também objeto de nossa investigação.

2.5 O duplo ponto de vista kantiano e a compatibilização das duas dimensões antagônicas do discurso humano

Antes de mais nada, valeria rememorar, bastante brevemente, aquilo que vimos em nosso primeiro capítulo acerca do perspectivismo nietzschiano, base para o paralelo com o pensamento kantiano: tendo por base o antagonismo existente entre a leitura de Heidegger e aquela predominante entre certos autores franceses – um antagonismo que se poderia resumir na velha fórmula “dogmatismo *versus* ceticismo” –, examinamos diferentes propostas voltadas a escapar desse dilema conservando tanto o aspecto construtivo como o destrutivo presentes no pensamento de Nietzsche. Vimos, em primeiro lugar, como os filósofos analíticos, recorrendo ao princípio da aceitabilidade racional como critério metaperspectivo para analisar as afirmações nietzschianas com pretensão de validade, e distanciando-se assim, até certo ponto conscientemente, seja da letra do texto seja do espírito da obra, acabam no entanto por deixar aos leitores nietzschianos a salutar exigência de prestar contas acerca das condições de possibilidade, por assim dizer, de sua visão filosófica do mundo. Exigência esta que não seria satisfeita, segundo nossa interpretação, pelos intérpretes da assim chamada “terceira margem”: pretendendo assentar a cosmologia nietzschiana numa certa cientificidade, e acreditando haver na afirmação do caráter relacional, plural e cambiante do mundo uma ruptura completa com a metafísica ocidental, eles acabariam no entanto por enredar-se num dogmatismo bastante similar ao apontado por Heidegger, ainda que assinalando o caráter heraclítico, e não platônico, da filosofia de Nietzsche. Quanto aos leitores “kantianos”, por fim, vimos que sua solução para a dificuldade acima descrita, sem perder de vista a exigência colocada pelos “analíticos”,

estaria em admitir o foco perspectivador individual, sucedâneo flexibilizado do sujeito transcendental kantiano, como base para a construção de um sistema de hipóteses – metafísicas mas não dogmáticas – voltadas a fornecer uma explicação abrangente da realidade – realidade cuja existência estaria desde sempre fora de dúvida.

E foi essa a chave, precisamente, que adotamos para interpretar, já no presente capítulo de nosso trabalho, alguns dos principais conceitos propostos por Nietzsche, seja para uma compreensão mais “descritiva” da realidade, centrada na vontade de potência, seja para uma compreensão mais “normativa” do homem, centrada no ideal do espírito livre. O que nos levou afinal a identificar, como que por detrás da radical inversão conceitual operada pelo movimento transvalorador, a persistência de uma tensão que acaba por manifestar-se em todas as filosofias que pretendem dar conta dessas duas dimensões “explicativas” do mundo: enquanto se descrevem os acontecimentos, percebe-se a presença de alguma lei ou força, cuja vigência independe do homem, e que o conduz como a uma marionete; enquanto se pensa o viver humano, concebem-se valores em que poderíamos pautar-nos para tomar decisões e agir. É certo que o próprio Nietzsche, ao insistir na ruptura total com a tradição filosófica do Ocidente – que passava, como vimos, pela destruição de noções como “ação” e “sujeito” –, não se deixaria descrever nesses termos, mas a insolubilidade do problema nos seus próprios termos, atestada pelo fracasso dos intérpretes mais ortodoxos, não nos parece deixar outra saída senão a de verificar, em conformidade com a proposta de transitar experimentalmente por diferentes perspectivas, sem nos fixarmos em definitivo em alguma delas, se a idéia kantiana de um duplo ponto de vista, permitindo ao homem pensar-se ora como submetido à necessidade natural – no caso de Nietzsche ao fluxo do devir –, ora como livre, isto é,

capaz de determinar-se à ação por meio da lei moral – no caso de Nietzsche por meio do ideal do além-do-homem –, não seria, como sugerido há pouco, uma idéia favorável à preservação dessas diferentes dimensões do pensamento nietzschiano, evitando-se tanto o solipsismo de um relativismo auto-referencial como o absolutismo de um devir aceito como auto-evidente.

Ainda que sem a pretensão de esgotar questões polêmicas, ou de fazer um resumo apressado da argumentação kantiana, passemos então a uma breve sondagem de seu texto, no intuito de observar aproximadamente como funciona tal mecanismo do duplo ponto de vista, verificando assim se a nossa hipótese tem mesmo alguma validade. Como se sabe, é na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* que Kant, tendo já formulado o seu imperativo categórico, coloca-se o complexo desafio de compatibilizá-lo com o conhecimento teórico, cuja objetividade havia sido assegurada pela *Crítica da razão pura*: se, nos quadros desta, nada permite concluir pela existência de uma lei moral – o homem é antes um animal como qualquer outro, guiado por apetites e inclinações –, como aceitar o argumento, desenvolvido agora por Kant, de que a liberdade, entendida positivamente como “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma”,¹⁷⁵ “tem de ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais”?¹⁷⁶ Que a moralidade seja uma propriedade da racionalidade, e que o princípio supremo de tal moralidade – a lei moral – tenha no imperativo categórico sua formulação mais precisa, tal como Kant acredita ter demonstrado nas seções anteriores do livro, seriam argumentos talvez suficientes para, usando uma expressão de Lebrun, estabelecer uma radioscopia da

¹⁷⁵ Grundl., Ak. IV, 447 (grifo nosso). Citado a partir de: Kant, I. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. Tradução de Paulo Quintela. In: Coleção *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 149.

¹⁷⁶ Idem, *ibidem*.

moral humana,¹⁷⁷ mas não para demonstrar a realidade objetiva desta última, que poderia não passar de uma quimera coletiva da espécie. Daí a tendência a cair no vazio de um círculo vicioso quando se tenta fundar não apenas a moral (enquanto conceito), mas a sua objetividade, na liberdade como mera pressuposição: eu sou moral porque me pressuponho livre, eu sou livre porque me concebo como moral; ou, nos termos de Kant:

Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples).¹⁷⁸

Em outras palavras: liberdade e moralidade são diferentes nomes de um mesmo “objeto”, assim como autonomia, e a discussão desenvolvida por Kant nos momentos anteriores do texto vinha sendo de caráter estritamente analítico, isto é, voltada a elucidar conceitos “em sentido lógico”. Nenhum avanço fôra feito, portanto, no sentido de demonstrar “donde provém que a lei moral obriga”,¹⁷⁹ ou, simplesmente, “por que devo submeter-me a tal princípio”, em vez de seguir os “impulsos de diferente tipo” que me são fornecidos pela sensibilidade: estabelecida a tal radioscopia da moralidade, a descrever analiticamente um quadro de princípios

¹⁷⁷ Expressão usada por Lebrun em : Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1971, p. 93.

¹⁷⁸ Grundl., Ak. IV, 450. Citado de *op. cit.*, p. 152.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*.

morais abstratos, nada estaria garantido quanto à sua objetividade enquanto dever efetivo, voltado a seres humanos existindo concretamente no mundo. Nada impediria, por exemplo, que um bandido alegasse motivações subjetivas empíricas – a fome dos filhos, o desejo de enriquecer, o mero prazer na crueldade – como base para suas ações criminosas: entre a abstração distante de uma moralidade-liberdade que não passasse de pressuposto não comprovado, e a premência de impulsos tão vivos e próximos, uma visão meramente empirista da situação tenderia a dar-lhe toda razão. Onde a estratégia argumentativa kantiana ter de passar, antes de mais nada, pela refutação da idéia de que tais registros – a moralidade e a sensibilidade – seriam necessariamente excludentes, devendo a vivacidade de um implicar a vacuidade do outro: é preciso mostrar que, a despeito da completa ausência de evidências empíricas, a autolegislação da razão pode, sim, servir de base para o agir humano, o que só poderia ser feito na chave do duplo ponto de vista. Logo depois de apresentar a dificuldade acima, com efeito, diz-nos Kant:

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se , quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante de nossos olhos.¹⁸⁰

Enunciada assim como um experimento – um típico experimento perspectivo, ousaríamos dizer¹⁸¹ –, e formulada numa linguagem relativamente simples, a

¹⁸⁰ Idem, 450. Citado de *op. cit.*, p. 152.

¹⁸¹ Curioso notar como também a *Crítica da razão pura* é descrita, no segundo prefácio, como o resultado de um experimento: “Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade

estratégia kantiana dependerá no entanto, para funcionar de fato como “saída” do círculo vicioso – para ser mais do que mero truque retórico –, de que o ponto de vista da liberdade possa estar ancorado em alguma base tão sólida quanto a da causalidade “que vemos diante de nossos olhos”. O que só será possível, como veremos, se se mostrar que esta última não é absoluta, isto é, que não representa a verdade *única* do mundo: retomando a sua fundamental distinção dos objetos em fenômenos e coisas em si mesmas, Kant procura mostrar, na seqüência do texto, que uma de suas principais virtudes é justamente a de enunciar com clareza o caráter relativo do conhecimento fenomênico do mundo:¹⁸² ele é objetivo e real, como demonstrado na *Analítica da Crítica da razão pura*, porque, de um lado, tem a garantia de necessidade e universalidade fornecida pelas categorias do entendimento, e, de outro, porque se refere a objetos dados na sensibilidade; mas o seu alcance, como enfatizado aqui, na *Fundamentação*, é limitado por essas mesmas circunstâncias que representam, afinal, tão somente a estrutura formal desse recorte interpretativo, por assim dizer, que nossas faculdades de conhecimento operam sobre o mundo, não abrangendo o que nele independesse de nós, isto é, o que ele seria em si mesmo:

Logo que se tenha feito essa distinção (em todo caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando, uma vez que

de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” (KrV, B XVI. Citado a partir de *op. cit.*, p. 20.)

¹⁸² Kant começa dizendo que essa “observação”, acerca da oposição entre o caráter fenomênico dos objetos e aquilo que eles seriam em si mesmos, não tem “necessidade de qualquer sutil reflexão” e poderia ser feita até mesmo pelo “entendimento mais vulgar, ainda que, à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama de sentimento.” (Grundl., Ak. IV, 450-1. Citado a partir de *op. cit.*, p. 152.)

elas nunca nos podem ser conhecidas, se não apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si.¹⁸³

Sabe-se que há toda uma polêmica, entre leitores e comentadores de Kant, acerca do estatuto possuído pela noção de coisa em si em seu sistema: seria ela o “lado em si” dos objetos, a marcar a sua existência independente do sujeito (posição “realista”),¹⁸⁴ ou seria ela um mero conceito problemático, a estabelecer a possibilidade de um outro ponto de vista, alternativo ao da ciência, acerca de objetos cuja existência não pode ser afirmada, em nenhum sentido, para além das fronteiras da subjetividade (posição “idealista”)¹⁸⁵? Embora não seja nosso intuito entrar aqui no

¹⁸³ Idem, 451. Citado a partir de idem, *ibidem*.

¹⁸⁴ Sirva de exemplo a leitura de Bernard Rousset, para quem “‘A Refutação do Idealismo’ tem precisamente por fim estabelecer que uma existência exterior é imediatamente dada na intuição empírica do sentido externo e que ela não se reduz à mera existência de representações em nós, no sentido interno, porque se trata de um sentido que é verdadeiramente externo e que é, ainda, uma passividade. O criticismo não mais se opõe ao idealismo empírico de Berkeley apenas por ser uma teoria da ciência que demonstra a possibilidade de uma necessidade objetiva graças ao *a priori*, contra a contingência subjetiva defendida pelos empiristas: ele se lhe opõe também como um verdadeiro realismo que mostra que a matéria empírica contém imediatamente uma realidade e uma exterioridade efetivas distintas da interioridade da representação e da idealidade de suas formas. Isto significa que o realismo empírico é também um realismo material porque o idealismo transcendental é apenas um idealismo formal: em outras palavras, quando a consciência está em posse de um conteúdo preenchendo suas faculdades, ela está em relação direta com um termo exterior a ela mesma e independente de sua atividade. A doutrina kantiana da objetividade teórica é um realismo porque afirma que a presença de algo é para o sujeito uma *relação ao ser*.” (*Op. cit.*, pp. 337-8.)

¹⁸⁵ Sirva de exemplo a leitura de Lachièze-Rey em: Lachièze-Rey, P. *L’idealisme kantien*. Paris: Vrin, 1950. Para ele, embora o mundo exterior não possa ser “uma simples representação nascendo na espontaneidade do espírito”, também não pode ser uma coisa em si (p. 208), de tal modo que a questão tenha de ser resolvida nos quadros mesmos da linguagem idealista (p. 222): tem de haver um nível da subjetividade em que o sujeito é ao mesmo tempo ativo e passivo, se auto-afetando e dando a si próprio o material a que irá aplicar as formas *a priori*: “...a crítica do idealismo conduz assim necessariamente à admissão de uma *idealidade material*, e não apenas a uma idealidade formal” (p. 241).

mérito da questão,¹⁸⁶ seria talvez de relembrar-se a existência de abundantes passagens, no texto kantiano, autorizando tanto uma como a outra leitura, e isso constituiria razão suficiente, a nosso ver, seja para evitar uma tomada definitiva de posição, conservando aberta a aporia, seja para relativizar, tendo em vista os propósitos da presente análise, a importância de uma tal polêmica. Afinal, só o que muda, conforme se adote o viés realista ou o idealista, é o caráter ontológico, por assim dizer, atribuído ao objeto em geral, o que se estenderia, portanto, a ambos os pontos de vista em questão: no primeiro caso, haveria no fenômeno um recorte subjetivo, universal e necessário, operado sobre um objeto tomado como real, e na coisa em si uma reflexão – também subjetiva, naturalmente – acerca do que esse mesmo objeto real seria, para além de um tal recorte; no segundo caso, haveria no fenômeno um recorte de uma faculdade subjetiva – o entendimento – operado sobre um objeto de outra faculdade subjetiva – a sensibilidade –, e na coisa em si a reflexão de uma terceira faculdade subjetiva – a razão – acerca do que esse mesmo objeto ideal seria, para além de toda essa operação interior ao sujeito. Se é verdade que nesta última leitura o “em si” parece mais distante e inacessível, a completa relatividade do conhecimento fenomênico, no entanto – tudo pode não passar de um sonho, como já dissera Leibniz –, acaba paradoxalmente por reequilibrar a disputa entre os dois pontos de vista, garantindo à coisa em si uma importância sistêmica igual ou maior que a do fenômeno.¹⁸⁷ Que é o que também acontece, segundo entendemos, na

¹⁸⁶ Desenvolvemos uma reflexão mais aprofundada e extensa acerca da questão em nossa dissertação de mestrado, particularmente em seu segundo capítulo. Cf. Mattos, F.C. *Conhecimento prático e metafísica especulativa em Kant*. São Paulo: Depto. Filosofia da USP, 2001.

¹⁸⁷ Segundo a interessante argumentação de Rousset, a leitura idealista, de que ele se afasta também por isso, acaba por dar à coisa em si, em seu sentido transcendente, um espaço muito maior do que ela deveria ter, aproximando Kant do idealismo absoluto de Fichte ou Hegel:

leitura realista: dado um determinado objeto real à nossa frente, nós tanto podemos interpretá-lo a partir da conjunção sensibilidade-entendimento (fenômeno), como podemos interpretá-lo a partir de uma reflexão racional que leva em conta a perspectiva da totalidade (coisa em si).¹⁸⁸ Num caso como no outro, portanto, o que temos – e nisso retomamos o paralelo com o perspectivismo nietzschiano – são diferentes maneiras de interpretar o mundo – seja ele real ou ideal –, ou simplesmente diferentes pontos de vista, formados a partir de nossas instâncias subjetivas – de nossas faculdades, diria Kant, de nossos impulsos, diria Nietzsche.

Torna-se aliás bem compreensível, nesse quadro, que o texto kantiano ora pareça dar maior valor ao fenômeno, e menor à coisa em si, ora maior valor a esta, e menor àquele: tudo depende do ponto de vista que ele próprio esteja adotando, num determinado contexto.¹⁸⁹ Assim a passagem citada, por exemplo, extraída de uma

“...os pós-kantianos acreditaram muitas vezes que poderiam defender o seu idealismo absoluto mostrando que na prática ele se confundia com o realismo absoluto, já que não afirmava qualquer existência distinta da idealidade, e é verdade que o ideal, que não se opõe ao real, não é em nada irreal; mas eles provavam com isto mesmo que o idealismo absoluto – mero realismo preocupado, como percebera Kant, em mascarar o fato da finitude e em desvirtuar o sentido da exterioridade em favor de um espiritualismo transcendente – faz com que a afirmação idealista perca seu principal significado e todo o seu interesse: eles demonstravam assim, involuntariamente, que o verdadeiro idealismo é relativo e limitado, como o é aquele de Kant, pois só merece um tal nome uma doutrina que afirma a idealidade de certos termos por oposição a certos outros, cuja realidade é inteiramente preservada”. (*Op. cit.*, p. 200.)

¹⁸⁸ É o que Kaulbach procura mostrar, quando explica a dedução das idéias da razão em Kant. Cf. *op. cit.*, pp. 45 e ss.

¹⁸⁹ Segundo defendemos em nossa dissertação de mestrado, há pouco mencionada, a idéia “de que o tratamento da liberdade assume sempre [uma] dupla referência semântica, constitui a nosso ver uma boa chave para ler os textos práticos kantianos sem deixar que a aparente ambigüidade nos confunda. Há momentos em que Kant está predominantemente preocupado em estabelecer a objetividade dos princípios e conceitos morais, evitando que haja qualquer contradição aparente com os ensinamentos da primeira *Crítica*: nestes casos, ele coloca a ênfase no caráter estritamente racional e apriorístico da lei moral, e permanece num registro de imanência, mostrando como a razão prática, ao determinar seus objetos por meio de ações no mundo sensível, torna-os com isto efetivos (*wirklich macht*). E há momentos, por outro lado, em que ele está mais preocupado em tomar essa mesma efetividade, e o caráter apodítico da lei moral, como bases para, especulativamente, pensar o ser do homem e do

seção da *Fundamentação* em que a maior preocupação é com a objetividade da filosofia moral, vem dar um sentido bastante forte à hipótese de um “algo outro” “por trás” do fenômeno, abrindo caminho para a solução de caráter prático que já a primeira *Crítica* anunciara, tendo em vista as antinomias da razão. Ainda que lá, com efeito, toda menção à coisa em si tivesse de ser bastante cautelosa, dada a necessidade de impedir os devaneios dogmáticos da razão teórica, em suas aventuras pelo domínio do supra-sensível, aqui a situação é outra, e a circunscrição do conhecimento científico aos estritos limites da experiência, lá também garantida, pode agora dar lugar a uma utilização mais positiva, por assim dizer, do tal conceito problemático que muitos gostariam de ver dissociado da metafísica. Aqui, a partir dele,

tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem, por sentido íntimo, pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. (...) ...para além dessa constituição do seu próprio sujeito, composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber, o seu eu, tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível*, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual*, de que aliás nada mais sabe.¹⁹⁰

mundo e mostrar como este pensar é o mais adequado à nossa própria racionalidade – uma racionalidade que engloba, como sabemos, teoria, prática e especulação metafísica.” (*Op. cit.*, pp.100-1.)

¹⁹⁰ Grundl., Ak. IV, 451. Citado a partir de *op. cit.*, pp. 152-3.

Aplicada ao caso do próprio homem, objeto por excelência da filosofia moral, a distinção entre fenômeno e coisa em si permite assim que a própria atividade cognitiva do homem, analisada na *Crítica da razão pura* sobretudo quanto a seus aspectos formais, sirva agora de base para a afirmação de um “eu” cuja realidade, desprovida embora de qualquer materialidade sensível, seria atestada pelo mero reconhecimento dessa “existência formal”, por assim dizer, da atividade de nosso pensamento – algo como o foco perspectivador que nos permitiu afirmar a necessária presença de um indivíduo interpretante no pensamento nietzschiano. Neste sentido, é já o próprio entendimento categorizador, no dar leis à experiência, quem permite a Kant estabelecer aqui essa fundamental associação entre o nosso caráter ativo e a noção de coisa em si, contraposta à associação entre o nosso caráter passivo e a noção de fenômeno: embora naquele, conforme a ressalva que será feita em seguida, a espontaneidade não seja absoluta – seus conceitos servem apenas para “submeter a regras as representações sensíveis” –, fica desde logo indicado o caminho para compreender também a razão, cuja espontaneidade, igualmente intelectual, é “tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento.”¹⁹¹

Seja como for, o fato é que se manifestaria assim, num caso como no outro – razão e entendimento –, uma mesma atividade pensante cujo fundamento, graças à distinção entre fenômeno e coisa em si, pode portanto ser atribuído a um “eu” que se distingue do fenomênico, isto é, desse corpo cambiante que vemos transitar pela sensibilidade. E tal “eu” acaba por funcionar também, de certo modo, como um foco perspectivador de onde emanariam, projetando-se sobre a experiência sensível e para

¹⁹¹ Idem, 452. Citado a partir de idem, p. 153.

além dela, os diferentes feixes interpretativos com que “olhamos” o mundo, contando-se entre eles pelo menos esses dois feixes aparentemente antagônicos da ciência, de um lado – o entendimento fornecendo leis necessárias e universais à multiplicidade aleatória dos dados sensíveis –, e da moralidade, de outro – a razão fornecendo leis ao agir do indivíduo humano. Que haja entre eles um efetivo conflito, porém, soa-nos agora bem menos razoável do que antes: se ambos são apenas pontos de vista pelos quais o sujeito ativo interpreta os dados que recebe passivamente do mundo – um mesmo e único mundo, ao que tudo indica –, então um não pode ser dito mais verdadeiro do que o outro, um não pode excluir o outro. São antes as diferentes “verdades” de um “eu” que estão em jogo, e de um “eu” cuja cisão, ora admitida como insolúvel, nem por isso deixa de poder incorporar-se a essa nova sabedoria filosófica, “metaperspectiva”, que estaria ao alcance de todo homem racional:

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista, dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro* enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.¹⁹²

Kant ratifica assim, graças à noção de “eu” discutida acima, a hipótese experimental de que o vimos partir alguns parágrafos antes: o duplo ponto de vista é não apenas possível, como verdadeiramente fundamental, pelo menos para quem

¹⁹² Idem, *ibidem*.

queira agir segundo princípios outros (“enquanto inteligência”) que não os da mera naturalidade (a “heteronomia” das leis naturais). Sejam tais princípios os da moralidade kantiana – “leis fundadas apenas na razão” –, sejam eles os do nobre guerreiro nietzschiano – que busca “superar-se a si mesmo” na direção de um “além-do-homem” –, o fato é que ou se tem um ponto de vista alternativo ao da heteronomia – no caso de Nietzsche, ao fluxo inexorável do devir –, ou se incorre numa contradição que só poderia afastar-se, em não se aceitando os passes de mágica de certo misticismo cosmológico, com a exclusão de um dos lados da “antinomia”. E a compatibilização dos pontos de vista, note-se bem, está longe de excluir a perspectiva da luta que será tão cara a Nietzsche: é justamente agora, quando se dá conta dessa sua dualidade fundamental, que o ser racional terá de enfrentar a “tarefa infinita” de fazer prevalecer a liberdade da inteligência – suas “forças superiores”, seu “lado ativo”, talvez também o seu “princípio afirmador da vida” – sobre a heteronomia da sensibilidade – suas “forças inferiores”, seu “lado passivo”, talvez também o seu “princípio negador da vida”.

Como nos mostrará a *Crítica da razão prática*, com efeito – no conhecido argumento que sustenta a necessidade de admitir-se como postulado, “para propósitos práticos”, a hipótese da imortalidade da alma –, a concordância da vontade à lei moral “somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito”,¹⁹³ o que equivale a dizer que tal concordância jamais ocorreria de fato no mundo sensível, funcionando antes, enquanto “idéia reguladora”, de maneira similar à da margem móvel do abismo que vimos servir de ilustração à idéia do além-do-homem, na metáfora de Zarathustra. Aqui, como lá, deve o homem pautar-se por um

¹⁹³ KpV, Ak. V, 122. Citado a partir de: Kant, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 198.

ideal cuja “subjetividade”, longe de enfraquecê-lo, serve antes para reforçar seu valor frente a uma realidade cuja “objetividade”, produto da interpretação humana, deve ser mantida em seus estritos limites: do macaco ao além-do-homem, da mera sensibilidade à moralidade racional, faz-se necessário lutar, e lutar incessantemente, pela vitória de nosso lado ativo, que tende a assenhorear-se perspectivamente do mundo, sobre o lado passivo, que tende à acomodação, à conservação, à recusa, enfim, da própria luta, em nome de uma suposta positividade exterior que independesse do interpretar humano – positividade a que tanto Kant como Nietzsche, segundo vimos, recusam valor em si mesma.¹⁹⁴

Embora não sejam poucas, como é óbvio – e esperamos não ter sugerido o contrário –, as diferenças vigentes entre os dois autores, seja no modo como vêem o mundo – aquilo a que chamamos anteriormente de uma interpretação descritiva da realidade –, seja no modo como propõem um ideal ao homem – aquilo que chamamos de uma interpretação normativa da vida humana –, foi-nos possível identificar em ambos a presença dessa dualidade ao mesmo tempo compatível e conflitiva entre uma postura mais ativa, lastreada em ideais que distanciam o homem da mera animalidade, e outra mais passiva, pela qual o homem tende a enxergar-se subordinado ao todo de que faz parte. Resta-nos entretanto mostrar, como também é óbvio, de que maneira a

¹⁹⁴ Interessante considerar, a esse respeito, a seguinte passagem do célebre parágrafo 357 da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche diz: “como alemães duvidamos, juntamente com Kant, da validade última dos conhecimentos das ciências naturais e de tudo o que se deixa conhecer *causaliter*: o *cognoscível* já nos parece, como tal, de *pouco* valor”. Pouco antes ele recordara, como positiva, “a enorme interrogação de Kant, por ele aplicada ao conceito de ‘causalidade’ – não que ele houvesse, como Hume, questionado a sua legitimidade: ele começou, isto sim, a delimitar cautelosamente o âmbito no qual esse conceito faz sentido (ainda hoje não se terminou com essa demarcação)” (PCS). Como se vê, e outras passagens vão na mesma direção, Nietzsche não pretende descartar definitivamente o conceito de causalidade do conhecimento humano, mas apenas circunscrevê-lo a um âmbito bastante estrito de validade – trabalho que teria sido iniciado por Kant.

preservação dessa dualidade, por meio do duplo ponto de vista que vimos formulado em Kant, pode funcionar também no texto nietzschiano, onde a idéia de um jogo com perspectivas permitiria flexibilizar, segundo entendemos, a aparente univocidade – mais forte em certos comentadores do que no próprio filósofo – com que alguns conceitos são por vezes apresentados.

2.6 Jogando com perspectivas: o duplo ponto de vista como solução para a antinomia nietzschiana?

Na verdade, a transposição de um duplo ponto de vista, qualquer que seja ele, para o interior de uma filosofia que se diz perspectivista parece, em princípio, uma operação bastante simples: se esta admite uma variedade de perspectivas possíveis acerca de um mesmo objeto, o que dizer de apenas duas delas? Se em Kant se mostrava acentuada a dificuldade teórica, cabendo justificar passo a passo a abertura de um campo conceitual a ser percorrido segundo critérios práticos – constituindo-se assim um *segundo* ponto de vista, alternativo ao primeiro (o teórico) –, em Nietzsche os pressupostos epistemológicos perspectivistas, se levados a sério, tenderiam a tornar menos problemática essa passagem: ora se pensa o mundo segundo a lógica da vontade de potência, ora segundo a lógica do espírito livre, ora ainda segundo a lógica da própria física moderna (o âmbito de validade da causalidade), e assim por diante. Segundo o que vimos anteriormente, no entanto, as coisas nem sempre são tão simples, quando temos o texto nietzschiano diante de nós: muitas passagens nos deram a impressão de que uma perspectiva teria de prevalecer sobre a outra, de que seria necessário, portanto, decidir entre elas, aceitando uma e excluindo a outra.

Até aqui, procuramos desfazer essa sensação de encruzilhada, mostrando o quanto as duas dimensões analisadas seriam igualmente fundamentais ao pensamento nietzschiano, e o quanto é perfeitamente possível pensá-las conjuntamente, seja já no perspectivismo *avant la lettre* de Kant, seja, com tanto mais razão, no perspectivismo pluralista de Nietzsche. Mas a necessidade de tomar uma decisão poderia agora recolocar-se, ainda que amenizada, sob o signo não tanto da aceitação-exclusão, mas do prevaletimento e da hierarquia: assim como em Kant, pensado o mundo inteligível como fundamento do sensível – conforme vimos acima –, acaba por haver um “primado da prática”, também em Nietzsche deveríamos perguntar-nos se não haveria, entre o espírito livre e a vontade de potência, alguma relação hierárquica a permitir falar num “primado” de um sobre o outro – o que nos traz de volta ao problema de um critério “metaperspectivo” que permitisse decidir, dadas duas ou mais perspectivas, qual a melhor, qual a pior etc. Um problema que já não cabe, contudo, tratar nos termos gerais ou abstratos em que o abordamos anteriormente: dadas estas duas perspectivas específicas – a “normativa”, de um lado, e a “descritiva”, de outro –, é preciso verificar agora o que “funciona” melhor, tendo em vista o conjunto do pensamento nietzschiano – se o “primado teórico” da vontade de potência sobre o espírito livre, ou se o “primado prático” deste sobre aquela.

Quanto ao primeiro caso, na verdade, teríamos aquele tipo de leitura, analisado anteriormente, que concede à cosmologia nietzschiana um papel de tal modo central, na constituição do seu pensamento filosófico, que a própria idéia do perspectivismo aparece mais como característica do mundo, tal como definido nessa cosmologia, do que como condição da formação de qualquer interpretação da realidade (o que

abarcaria também a cosmológica).¹⁹⁵ Deste ponto de vista, evidentemente, a noção de liberdade, e com ela a de espírito livre, deveriam ser o mais mitigadas possível, de modo a funcionarem como meros elementos da descrição de um certo interpretar filosófico que acontece em tais e tais condições, segundo a lógica da vontade de potência, do eterno retorno etc etc.: ao sentir-se livre, o filósofo – e isto valeria para o próprio Nietzsche, sobretudo em suas primeiras fases – está na realidade imbuído da ilusão que o leva a pensar e escrever determinadas coisas, como se fossem fruto de sua própria decisão soberana, quando na verdade está a serviço de um impulso qualquer, cujo sentido a princípio desconhece.¹⁹⁶ E é esta, segundo nos parece, a única forma possível de a dimensão teórica da vontade de potência ter primazia sobre a dimensão normativa do espírito livre, tal como ocorreria, por sinal, caso a teoria tivesse primazia sobre a prática no pensamento kantiano: se o mundo, tal como configurado na conjunção entendimento-sensibilidade que constitui o domínio da experiência possível, fosse tomado como base única e absoluta para todo o restante do pensamento humano, inclusive aquele que se debruça sobre o problema da moralidade, então esta não passaria de uma quimera sem qualquer contato com a realidade, e seria impossível falar em liberdade ou autonomia.

Se, ao contrário, a prática adquire primazia sobre a teoria – o que se faz perfeitamente possível em virtude do caráter não absoluto do conhecimento empírico –, a moralidade torna-se um domínio legítimo de reflexão filosófica, a possibilitar tanto a fundamentação kantiana do imperativo categórico, lastreada numa certa concepção do homem (cuja pretensão de validade deixamos aqui entre parênteses), quanto a transvaloração propositiva dos valores cristãos, voltada a instituir uma nova forma –

¹⁹⁵ Cf. supra, 1.5.

¹⁹⁶ Cf. supra, 3.4.

ou novas formas – de avaliar e viver o mundo. Que o espírito livre tenha primazia sobre a vontade de potência é assim, de certo modo, tão somente uma decorrência de sua aceitação, enquanto conceito valorativo de caráter central no pensamento de Nietzsche: ou bem se aceita que o perspectivismo é fundante do seu filosofar, o que implica a anterioridade das escolhas valorativas, e portanto da liberdade perspectivística, em relação à interpretação descritiva do mundo; ou bem se invertem os fatores, como dito há pouco, e a verdade essencial do mundo, que veio à expressão, nos termos “vontade de potência”, por meio do filósofo-profeta, tornaria necessária a completa eliminação de qualquer referência a indivíduo, liberdade, escolha etc.; e tornaria carente de sentido a própria idéia de um *projeto* de transvaloração, a própria idéia de algo como uma “tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*”.¹⁹⁷

Ora! Se não quisermos apagar a frase do texto, ou interpretá-la como ledor auto-engano de Nietzsche à época em que a escreveu – e note-se que se trata da *Genealogia*, escrita em 1887 –, então devemos aceitar, ao menos como um ponto de vista possível, que o filósofo, para Nietzsche, deve ser alguém capaz de, entre várias “tábuas de valores” possíveis, escolher e defender aquela que lhe pareça a melhor. Alguém capaz de escolher e defender, *por exemplo*, a visão de mundo instituída na cosmologia da vontade de potência, não porque seja a verdade do mundo, mas porque teria a virtude, já por nós discutida, de subverter o quadro valorativo próprio ao cristianismo, ensejando assim o estabelecimento de uma “moral” mais flexível, em que os valores possam ser atribuídos caso a caso às situações por nós vividas, em que cada

¹⁹⁷ GM, I, 17 (nota) (PCS).

um de nós tenha liberdade para “dar leis a si mesmo”, “criar a si mesmo” etc. Afinal, “sabemos” agora

que seguramente nossas opiniões, estimativas e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas na engrenagem de nossas ações, mas que para cada caso singular a lei de seu mecanismo é indemonstrável. Limitemo-nos, pois, à depuração de nossas opiniões e estimativas e à criação de novas e próprias tábuas de valores: – sobre o ‘valor moral de nossas ações’, porém, não queiramos mais cismar! (...) Nós, porém, queremos tornar-nos aqueles que somos – os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos! E para isso temos de tornar-nos os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é legal e necessário no mundo: temos de ser físicos, para podermos ser, nesse sentido, criadores – enquanto até agora todas as estimativas de valor e ideais foram edificados sobre o desconhecimento da física ou em contradição com ela. E, por isso: Viva a física! E viva mais ainda aquilo que nos força a ela – nossa lealdade!¹⁹⁸

Nesse conhecido parágrafo da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche, em aberto diálogo com Kant, critica-o pelo egoísmo de “sentir o próprio juízo como lei universal”,¹⁹⁹ vê-se que a física deve ser exaltada não pelo que seja em si mesma – porque fosse a verdade

¹⁹⁸ GC 335 (RRT).

¹⁹⁹ O problema, portanto, não está em fazer do juízo de valor uma lei, mas de fazê-la universal, pretendendo com isso que outros indivíduos a ela se ajustem, em vez de buscarem cada qual o seu caminho, em vez de darem suas leis a si mesmos etc. Veja-se como é esse o tom dominante na crítica a Kant: “E agora não me venhas falar do imperativo categórico, meu amigo! – essa palavra faz cócegas em meu ouvido, e tenho de rir, a despeito de tua presença tão séria: faz-me pensar no velho Kant, que como castigo por ter-se apossado sub-repticiamente da ‘coisa em si’ – também uma coisa muito ridícula! – foi sub-repticiamente apanhado pelo ‘imperativo categórico’ e com ele no coração *extraviou-se e voltou* outra vez para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, igual a uma raposa que se extravia e volta para sua jaula: – e eram *sua* força e esperteza que haviam *arrombado* essa jaula! – Como? Admiras o imperativo categórico em ti? Essa ‘firmeza’ de teu assim chamado juízo moral? Essa ‘incondicionalidade’ do sentimento: ‘Assim como eu, todos têm de julgar aqui’? Admira antes teu *egoísmo* nisso! E a cegueira, mesquinhez e despretensão de teu egoísmo! Pois é egoísmo sentir *seu* juízo como lei universal: e um cego, mesquinho e despretensioso egoísmo, ainda por cima, porque denuncia que ainda não descobriste a ti mesmo, que ainda não criaste para ti mesmo nenhum ideal próprio, bem próprio: – pois este não poderia nunca ser o de um outro, quanto mais, então, o de todos, de todos! (RRT)”

do mundo, ou algo assim –, mas por aquilo que pode nos oferecer em termos de inspiração para criar novas tábuas de valores, ou seja, pelo tanto que possa ajudar-nos a fundar uma perspectiva de avaliação do mundo que, ao contrário da tendência dominante no Ocidente cristão, não se oponha nem ignore a natureza tal como nossos sentidos nos levariam a interpretá-la. E não se trata, note-se bem, de uma perspectiva dotada de objetividade, a partir da qual se pudesse demonstrar o “mecanismo” de nossos atos ou estabelecer com exatidão o seu “valor moral” – tal como Kant teria pretendido –, mas sim de uma dimensão interpretativa, aberta ao nosso filosofar e ao nosso viver, por meio da qual cada um possa “tornar-se o que é” (mesma fórmula que servirá de subtítulo ao *Ecce Homo*), possa “dar leis” e “criar a si mesmo”, e assim por diante.

E nada seria mais estranho ao pensamento nietzschiano, desse ponto de vista, do que a pretensão de ter esgotado, na cosmologia da vontade de potência, todo o mistério do agir e do viver humanos, descrevendo-os *apenas* como mero jogo de impulsos inconscientes, no qual o ponto de vista do indivíduo não passasse de ilusão superficial – e uma ilusão facilmente descartável, uma vez compreendida tal verdade fundamental. Trata-se de uma boa interpretação, sim, e trata-se de uma interpretação que permite falar num “jogo”, sim, mas desde que se mantenha aberta ao indivíduo humano a possibilidade, hipotética que seja (mas nem por isso falsa), *de ser ele o jogador*, de ser ele quem luta por tornar-se independente de todo dogmatismo, exercendo assim sua liberdade, e de ser ele quem, desse modo, adquire o direito – o privilégio, diria Nietzsche²⁰⁰ – de usufruir a felicidade e a inocência próprias da criança,

²⁰⁰ Como se sabe, Nietzsche, em sua crítica à democracia moderna, combate a noção de que o direito seria uma prerrogativa formal de todos, preferindo antes trabalhar, na linha do que o vimos fazer com a liberdade”, com a idéia de “direitos” que se conquistam, que constituem

e usufruí-las sobretudo ali onde seus ancestrais, inflexíveis e envelhecidos, enxergavam os valores cardinais da existência:

Com a força da sua visão e intuição espiritual, cresce a distância e como que o espaço em volta do homem: o seu mundo torna-se mais fundo, aparecem-lhe novas estrelas no horizonte, novos enigmas e imagens. Talvez tudo aquilo em que o olhar do espírito exercitou sua penetração e perspicácia tenha sido justamente exercício, oportunidade para o jogo, coisa para crianças e cabeças infantis. Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de ‘Deus’ e ‘pecado’, não venham a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para um homem velho – e talvez o ‘velho homem’ necessite então de outro brinquedo e outras dores – ainda criança o bastante, uma eterna criança.²⁰¹

Parece-nos evidente que o ponto de vista dominante, nessa imagem – imagem que por sinal faz lembrar as “três transformações” narradas por Zaratustra –, é aquele do espírito livre, isto é, do indivíduo que, através de uma longa e penosa luta de liberdade – a longa marcha do camelo pelo “mais ermo dos desertos” –, e uma luta durante a qual “o olhar do espírito exercitou sua penetração e perspicácia”, acaba por dar-se conta dessa rica e divertida possibilidade que é a de brincar ou jogar, tão inocentemente quanto a criança, com os símbolos e imagens que fazem parte do nosso repertório cultural. Se Nietzsche critica Kant por “extraviar-se de volta para

“privilégios”. No parágrafo 57 do *Anticristo*, depois de haver feito uma análise elogiosa do Código de Manu, e com ele da sociedade indiana de castas, afirma ele: “A ordem de castas, a hierarquia, formula apenas o princípio supremo da própria vida; a separação dos três tipos [de castas] é necessária à preservação da vida, à possibilidade de que existam tipos cada vez mais elevados – a *desigualdade* de direitos é a condição para a existência dos direitos em geral. – Um direito é um privilégio.” Na última frase, *ein Recht ist ein Vorrecht*, há um evidente jogo com as palavras *Recht* e *Vor-recht*, esta parecendo condicionar aquela e não o contrário, como seria de se esperar: um direito só pode existir, segundo esse raciocínio, onde alguma condição anterior o permita – no caso das sociedades de castas alguma relação de forças previamente estabelecida, no caso do Estado moderno de direito, o próprio Estado enquanto monopólio pretensamente abstrato das leis e da justiça.

²⁰¹ BM 57 (PCS).

‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula”, não é tanto por ele trazer tais, digamos, “metáforas” ao texto filosófico – quantas vezes não vimos o próprio Nietzsche falando de alma, deuses e liberdade?! –, mas sim porque as traz enquanto conceitos unívocos, concorrendo ao posto de verdades do mundo (como hipóteses não comprováveis, é certo, mas nem por isso desprovidas de tal *pretensão*); e sobretudo porque, assim fazendo, continua a *levá-las a sério*. E logo Kant, cuja “força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula!”

O espírito livre nietzschiano, ao contrário, que também arrombou a jaula, *ou que se beneficiou do arrombamento efetuado por Kant*, pretende aproveitar sem culpa a liberdade de viver fora da jaula, criando e recriando valores, usando novas e velhas imagens, brincando e jogando, enfim, com tudo aquilo que o mundo lhe oferece, seja na natureza – “viva a física”! –, seja na cultura e na história humanas – onde abundam tantas “antigas e veneráveis hipóteses”.²⁰² Mas isto é algo que ele só pode fazer, segundo procuramos mostrar, caso reconheça em si mesmo a possibilidade de fazê-lo, uma quase-tautologia que, assim expressa, permite reforçar a percepção do absurdo contido na leitura oposta, segundo a qual ele próprio, a rigor, nada seria: que ele assim se enxergue, a título de hipótese secundária (assegurada a primariedade perspectiva de seu próprio ponto de vista individual), é algo perfeitamente possível, e mesmo interessante, para que ele possa então optar por mergulhar no mundo-todo de que faz parte, realizando assim o valor de uma afirmação incondicional da vida. Se ele deixasse, porém, que uma tal visão da realidade adquirisse para si o caráter de verdade absoluta do mundo – tanto faz se “cosmológica” ou “metafísica”²⁰³ –, então ele teria na vontade de potência, no eterno retorno e em conceitos afins muito, muito

²⁰² BM 12. Cf. supra, 3.2.

²⁰³ Cf. supra, 1.5 e 1.6.

mais do que “um brinquedo ou uma dor de criança” – e seus leitores ficariam seriamente em dúvida quanto à promessa de *não* fazer do seu juízo uma lei universal.

3. Singularidade versus universalidade: a guerra do espírito livre

3.1 Contra a democracia, contra o socialismo: o espírito livre reconhece seu inimigo

Segundo o que ficou sugerido em nossos capítulos anteriores, o antidogmatismo de Nietzsche seria diretamente proporcional ao grau de autonomia, por assim dizer, que ele se dispõe a conceder aos indivíduos, mesmo que estes tenham de atender a uma série de “pré-requisitos”, fisiopsicológicos, para fazer jus a tal condição. Foi sobretudo para evitar a interpretação de sua obra como mais um sistema dogmático, a dizer a essência do mundo e prever o comportamento dos homens, que nos pareceu interessante pensá-la em paralelo com o criticismo kantiano, mostrando como o indivíduo acaba por tornar-se, no lugar do sujeito transcendental, tanto o foco perspectivador que está na base de todo conhecimento humano, como o foro decisório que tem de ser pensado, hipoteticamente que seja, por trás de toda ação humana. Que os termos soem anacrônicos, e se choquem no mais das vezes com a letra do texto nietzschiano, foi o preço que pagamos para poder ler, *no mesmo texto*, a instigante luta de um espírito livre – o indivíduo Friedrich Nietzsche – contra o velho pendur dogmático da humanidade, identificável agora em toda e qualquer tentativa de impor a outrem um determinado ponto de vista.

A começar pela própria lei moral kantiana, cujo conteúdo altruísta, mal disfarçado sob a máscara da universalidade formal, acaba por anular todo o potencial libertador daquela sua concepção de um “eu” autônomo em relação aos instintos superficiais da animalidade: se a idéia de autolegislação parecia sugerir a plena liberdade do indivíduo para criar e dar leis a si mesmo, tal liberdade se evapora no momento seguinte, quando Kant nos diz que quem legisla não é o indivíduo, mas “a

razão”. Que razão?, pergunta-se Nietzsche. E responde: a razão do cristianismo, tornada universal pela astúcia filosófica do velho Kant, ora desmascarada pelo psicólogo Nietzsche. A mostrar-nos, assim, o quanto a individualidade se faz necessária, desde que reconheçamos o propósito antidogmático de todo projeto genuinamente crítico: o filósofo que indica ao indivíduo o caminho da autolegislação, como caminho de afirmação do “eu” autêntico em detrimento do inautêntico, não pode querer em seguida reaver o monopólio da legislação e dizer a esse mesmo indivíduo *como* ele deve proceder.²⁰⁴ Toda lei universal, para Nietzsche, é necessariamente dogmática, e necessariamente uniformizante.

Daí que o inimigo mais imediato de Nietzsche não seja tanto o cristianismo, em suas instituições eclesásticas, mas antes a sua principal “herança”, o movimento democrático moderno,²⁰⁵ cujas idéias se apóiam, sabidamente, no mesmo princípio da moral kantiana: o homem, ser racional universal, dá leis a si mesmo por meio de institutos jurídicos de caráter universal. Se Nietzsche, segundo vimos anteriormente, também se opõe, como Kant, ao homem que se apassiva frente à natureza, limitando-se a seguir os instintos mais imediatos e superficiais, a sua maior preocupação é agora com o apassivamento frente à sociedade uniformizante, cujo igualitarismo põe em risco a enorme riqueza disponível na variedade dos caracteres humanos: onde toda manifestação singular, diferenciada e ilimitadamente diferenciável, é vista como

²⁰⁴ A esse respeito, a seguinte passagem é bastante explícita: “Ao indivíduo, enquanto busca sua felicidade, não se deve dar prescrições sobre o caminho para a felicidade: pois a felicidade individual brota de leis próprias, desconhecidas de todos, e preceitos externos podem apenas inibi-la, impedi-la. – Os preceitos chamados de ‘morais’ são, na verdade, dirigidos contra os indivíduos, e não querem absolutamente a sua felicidade.” (A 108 (PCS).) Interessante notar como Nietzsche não hesita em utilizar aqui as palavras *Individuum*, *individuelle*, *Individuen*.

²⁰⁵ BM 202 (PCS): “...com a ajuda de uma religião que satisfaz e adula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral [do animal de rebanho]: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão”.

atentado e ameaça contra a coesão social, só o que se pode esperar, segundo Nietzsche, é o empobrecimento cada vez maior da cultura humana, fadada a mergulhar nessa mesmice massificada a que mais tarde se chamaria de “indústria cultural”. Nos termos do filósofo-psicólogo, a apontar desde logo a *fraqueza* que seria constitutiva de nossa época,

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais. Finalmente, em condições muito pacíficas há cada vez menos ocasião e necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e então todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma dura e elevada nobreza e responsabilidade consigo chegam quase a ofender e despertam desconfiança, o ‘cordeiro’, mais ainda, a ‘ovelha’, cresce na consideração.²⁰⁶

Na descrição que faz aí da sociedade moderna, ou da tendência que é dominante na sociedade moderna – não à toa, o socialismo será visto como sua radicalização –, Nietzsche nos mostra o seu “outro”: o “animal de rebanho”, o “cordeiro” ou “ovelha”, a “mentalidade igualitária”, a “mediocridade” etc. Noções que servem, todas elas, para caracterizar aquilo a que poderíamos chamar um *pathos* da proximidade, por oposição ao *pathos* da distância que Nietzsche não se cansa de

²⁰⁶ BM 201 (PCS).

louvar,²⁰⁷ aí inclusive: vemo-nos novamente diante de figuras como “impulsos elevados e fortes”, “espiritualidade superior e independente”, “rigor e dureza”, “nobreza e responsabilidade para consigo” etc. E se estas ajudam a caracterizar, como sugerimos em nosso capítulo anterior, aquilo que Nietzsche entende por liberdade e autonomia,²⁰⁸ poderíamos então dizer, para retomar o paralelo com o esquema moral kantiano, que o primeiro grupo de imagens caracteriza aquilo que seria a principal fonte de “heteronomia” para o indivíduo nietzschiano: o “animal de rebanho”, o cidadão pacato que nada quer além de harmonizar-se com os seus próximos, é o exato oposto do “homem livre [que] é um guerreiro”, aquele que “calca os pés sobre a desprezível espécie de bem-estar com que sonham merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas”.²⁰⁹

Que bem-estar é esse, que o guerreiro livre recusa e despreza, e que seria tão caro a “merceeiros, cristãos, vacas, mulheres”...? Se pensarmos no que há em comum entre as várias figuras, particularmente os animais escolhidos por Nietzsche para ilustrá-lo – aqui as vacas, ali os cordeiros –, salta aos olhos o elemento de submissão, passiva e voluntária: no estereótipo machista do século XIX, as mulheres querem um homem que as conduza; os cristãos, naturalmente, querem o seu padre como, na

²⁰⁷ Uma das passagens em que Nietzsche melhor explicita o que entende por *pathos* da distância está em BM 257, parágrafo de abertura ao capítulo intitulado “O que é nobre?”. Note-se desde logo como ela aparece articulada com a noção de superação de si, cuja importância para Nietzsche já vimos não ser pequena: “Sem o *pathos* da distância, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da classe dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância do interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral. (PCS)”

²⁰⁸ Cf. supra, 2.3.

²⁰⁹ CI, “Incursões de um extemporâneo”, 38 (RRT). Cf. supra, 2.3.

imagem que eles próprios criaram para si, os animais de rebanho querem o seu pastor; e os ingleses, decerto, querem o seu rei, desde que este não os impeça de comerciar, como bons “merceeiros” que são. Um rei, pois, que fique abaixo *da lei*, em conformidade com os princípios básicos da teoria contratualista do Estado, forjada no contexto de uma filosofia política de que *ingleses* como Hobbes e Locke são nomes dos mais importantes: conforme o célebre raciocínio, nós abrimos mão da liberdade irrestrita, que tínhamos no estado de natureza – nós abrimos mão, portanto, de realizar ao máximo a nossa singularidade volitiva –, em nome de uma certa segurança, de um certo “bem-estar”, que seria tão mais garantido quanto maiores a universalidade e o carácter abstrato das normas sociais.

Que Nietzsche não aceite esse raciocínio, ou antes o aponte, justamente, como representativo da decadência da humanidade que é levada a cabo pela Europa moderna, é algo compreensível. Para ele, com efeito, a própria idéia de pensar a origem do Estado em termos de utilidade – um conceito tipicamente moderno – está fundada no erro mais geral de transferir a outras épocas a nossa visão de mundo, estabelecendo assim uma interpretação da história cuja principal função seria legitimar os valores vigentes, ancorando-os numa suposta base científica.²¹⁰ Conceber que o Estado tenha origem num pacto, firmado entre indivíduos livres dispostos a negociar as suas prerrogativas naturais, só pode ser fruto da imaginação de um povo de *negociantes*, cuja habilidade principal consiste mesmo em distorcer a realidade

²¹⁰ É o que acontece com os “psicólogos ingleses” quando tentam fazer a sua genealogia da moral: ao “deduzirem” que as ações não-egoístas se tornaram valorizadas porque eram úteis à comunidade, enraizando-se depois no comportamento dos homens porque se teriam tornado um hábito, só fazem mostrar os “traços típicos da [sua] idiossincrasia”: “‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora [supostamente] teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem”. (GM, I, 2 (PCS).)

para vender os seus produtos – no caso, as suas idéias. Que são as idéias pequenas de um homem pequeno, decadente, corrompido, que teria aceitado vender a si mesmo, ou aquilo que poderia ser caso seguisse os seus impulsos mais pessoais, em troca do conforto prometido pela vida em sociedade, uma vida capaz de realizar

‘o benefício geral’, ‘a felicidade da maioria’, não!, a felicidade da *Inglaterra*; eles querem provar a si mesmos, com todas as forças, que aspirar à felicidade *inglesa*, quer dizer, a *comfort* e *fashion* (e, objetivo supremo, um lugar no Parlamento), é também o caminho reto para a virtude, mais ainda, que toda virtude até hoje havida no mundo consistiu em tal aspiração.²¹¹

Evidentemente, a insistência no ataque aos ingleses não deve ser tomada como mero sinal da antipatia de Nietzsche pelos seus costumes – por efetiva que fosse esta²¹² –, mas antes como a demarcação tipológica de uma tendência político-moral, particularmente forte entre os ingleses, que seria no entanto extensível à Europa como um todo, na esteira do processo de mercantilização e industrialização da economia de que os ingleses seriam também os pioneiros. Não à toa, é a França do *Ancien Régime*

²¹¹ BM 228 (PCS).

²¹² Lembremos sempre que as idiossincrasias do autor, nos quadros do perspectivismo nietzschiano, não só não precisam como não podem ser evitadas. Que a sua filosofia se deixe explicar, em razoável medida, a partir dessa antipatia pessoal pelos valores da modernidade, combinada com a simpatia por valores de outras épocas e povos, é algo de que já falamos anteriormente (cf. supra, 1.6). E é interessante notar aqui como a influência inglesa é vista como negativa, e altamente perigosa, também para a filosofia enquanto tal: “Não são nenhuma raça filosófica, esses ingleses: Bacon representa um atentado ao espírito filosófico, Hobbes, Hume e Locke, um rebaixamento e desvalorização do conceito de ‘filósofo’ por mais de um século. Contra Hume se levantou e avultou Kant; Locke foi aquele de quem Schelling pôde dizer: ‘Je méprise Locke’; na luta contra a bestificação anglo-mecanicista do mundo estavam de acordo Hegel e Schopenhauer (também Goethe), aqueles dois gênios-irmãos hostis da filosofia, que tendiam para pólos opostos do espírito alemão, e nisto se desentendiam como só irmãos podem fazê-lo. – O que falta e sempre faltou à Inglaterra, sabia-o bem aquele semicomediante retórico, o insípido cabeça-tonta Carlyle, que procurou esconder sob caretas passionais o que sabia de si: o mesmo que faltava a Carlyle – autêntica pujança da espiritualidade, autêntica profundidade do olhar espiritual, ou, numa palavra, filosofia.” (BM 252 (PCS).)

que serve a Nietzsche como um freqüente contraponto à tal “felicidade inglesa”, oferecendo um tipo moral bem mais próximo daquele que o vimos louvar, centrado em valores nobres e guerreiros a partir dos quais o bem-estar da burguesia novecentista não passa de uma domesticação, eventualmente bem remunerada, dos instintos mais ricos e profundos do ser humano. Ilustrativa dessa contraposição é a seguinte passagem, onde a Revolução Francesa é explicada – e lamentada, como sempre²¹³ – nos termos de uma vitória das “idéias inglesas” sobre a “alma francesa”:

Os franceses foram apenas os macacos e comediantes dessas idéias [de origem inglesa], também seus melhores soldados, assim como, infelizmente, suas vítimas primeiras e mais radicais: pois com a execrável anglomania das ‘idéias modernas’ a *âme française* tornou-se enfim tão frágil e pálida, que hoje nos recordamos quase incredulamente dos seus séculos XVI e XVII, de sua profunda e apaixonada força, de sua inventiva nobreza. Mas é preciso agarrar com firmeza esta proposição historicamente justa e defendê-la do momento e da evidência: a *noblesse* européia – de sentimento, de gosto, de costume, de todo elevado sentido em que se tome a palavra – é obra e invenção *da França*; a vulgaridade européia, o plebeísmo das idéias moderna – *da Inglaterra*.²¹⁴

Ao estabelecer essa contraposição, e preferir a velha França à nova Inglaterra, Nietzsche não apenas se coloca contra uma espécie de senso comum da filosofia

²¹³ São muitas as passagens em que Nietzsche, comentando a Revolução Francesa, expressa sua visão negativa a respeito dela. Além do trecho aí citado, sirva de exemplo também o seguinte: “Como sucedeu recentemente, em plena luz dos tempos modernos, com a Revolução Francesa, essa farsa horrível e, observada de perto, desnecessária, na qual os espectadores nobres e entusiastas de toda a Europa interpretaram à distância os seus próprios arrebatamentos e indignações, por tanto tempo e tão apaixonadamente que o *texto desapareceu sob a interpretação*: assim também uma posteridade nobre poderia mal-entender o passado inteiro e, desse modo, tornar suportável a visão dele. – Aliás: isto já não aconteceu? Não fomos nós mesmos essa ‘posteridade nobre’?” Note-se que esta passagem também é elucidativa acerca do perspectivismo: todo evento histórico é um texto a ser interpretado, e pode sê-lo de diferentes maneiras. Se foi possível “redimir” a Revolução Francesa, por que não redimir o “passado inteiro”, para poder *afirmá-lo* incondicionalmente?

²¹⁴ BM 253 (PCS).

política moderna – mesmo quando se discordasse em tese da idéia de revolução, como Kant, reconhecia-se sempre o caráter positivo dos ideais revolucionários –, mas se insurge também contra a própria possibilidade de uma teoria geral do Estado, a explicar numa matriz universal a razão de os homens se juntarem em sociedade. Existem diferentes tipos de sociedade, com diferentes tipos de normas ou valores, e o modo de explicar a relação entre o indivíduo e a comunidade vincula-se a tais diferenças: numa sociedade centrada no comércio e na produção industrial, onde a peculiaridade de cada indivíduo é insignificante quando se tem em vista a sua função no sistema, faz sentido pensar em termos universais a sua adesão à vida comunitária, tal como fazia o contratualismo; numa sociedade fundada na divisão tradicional de suas castas, ao contrário, onde cada indivíduo tem o seu lugar no todo determinado em função das peculiaridades de sua ascendência familiar, a desigualdade, a hierarquia e a luta são vistas como elementos constitutivos de qualquer vida em sociedade, descabendo pensar algo como uma isonomia original dos homens.

E o que está em jogo para Nietzsche, quando ele pensa a questão política, é justamente isso: como a sociedade vê a individualidade ou, em termos mais precisos, a singularidade – que pode ser do indivíduo, mas também da família, da casta ou da própria sociedade, em sua relação com outras sociedades. Na verdade, a contraposição França-Inglaterra só faz reproduzir, na cena moderna, outros conflitos já vividos pela humanidade, e comentados por Nietzsche, quanto a essa questão fundamental: conflitos como aquele entre Roma e a Judéia (de que os cristãos seriam mero desdobramento),²¹⁵ entre o Renascimento e a Reforma²¹⁶ etc. – ou, em termos

²¹⁵ “O dístico dessa luta, escrito em caracteres legíveis através de toda a história humana, é ‘Roma contra Judéia, Judéia contra Roma’: – não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral.*” (GM, I, 16 (PCS).)

mais gerais, entre “senhores” e “escravos”, conforme a célebre explicação tipológica da *Genealogia da Moral*: de um lado, tem-se sempre o “modo de valorar” *ativo*, que parte *de si* como “bom” (*gut*) para definir como ruim (*schlecht*) todo obstáculo à realização de si; de outro lado, tem-se sempre o valorar *reativo*, que parte *do outro* – o dominador – como “o mal” (*das Böse*) para, num segundo momento, definir como “o bem” (*das Gut*) tudo o que seja contrário ao dominador.²¹⁷ No primeiro caso, os indivíduos são vistos naturalmente como competidores – competidores que *não* iniciam a competição em igualdade de condições²¹⁸ – e potenciais legisladores, na medida em que, tornando-se dominadores, determinem o que é “bom” e “ruim”, para si e para seus dominados, a partir de suas marcas pessoais.²¹⁹ No segundo caso, os

²¹⁶ “É certo que na Renascença houve um esplêndido e inquietante redespertar do ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas: Roma se agitou como um morto aparente que é despertado, sob o peso da nova Roma judaizada sobre ela construída, que oferecia o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava ‘Igreja’: mas logo triunfou de novo a Judéia, graças àquele movimento de ressentimento radicalmente plebeu (alemão ou inglês) a que chamam de Reforma, juntamente com o que dele tinha de resultar, a restauração da Igreja – a restauração também da velha paz sepulcral da Roma clássica.” (Idem, *ibidem*.)

²¹⁷ “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante dizer Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, ‘nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!’” (GM, I, 10 (PCS).)

²¹⁸ Este é um ponto que dificultaria a eventual aproximação de Nietzsche ao liberalismo *strictu sensu*, mesmo numa leitura que preserve a dimensão da liberdade individual, como a nossa: aparentemente não se trata, para ele, de estabelecer as condições ideais da competição, para que esta pudesse então ser tida como justa, mas sim de aceitar a competição como quer que ela se apresente.

²¹⁹ Aqui temos outro bom exemplo de como o duplo ponto de vista é necessário para evitar uma contradição que imobilizasse nossa reflexão. Do ponto de vista da vontade de potência, não seriam os indivíduos a competir, mas os impulsos vitais que verdadeiramente operam no mundo (as vontades de potência no plural), e não se poderia falar nos indivíduos como agentes desse processo de competir e determinar valores. Do ponto de vista do espírito livre, porém, podemos falar nesses termos sem por isso abandonar a explicação hipotética do mundo a partir da vontade de potência. Cf. *supra*, 2.5 e 2.6.

indivíduos são submetidos a um padrão de medida universal, criado a partir daquelas noções absolutas de bem e mal, segundo o qual toda e qualquer forma de luta, toda e qualquer forma de hierarquia e dominação, são essencialmente ruins: mesmo que não sejam iguais por natureza, os indivíduos *devem* tornar-se iguais na vida em sociedade. Onde o socialismo constituir, para Nietzsche, o natural desdobramento do movimento democrático moderno, a radicalização desses valores em torno dos quais seriam todos unânimes – socialistas, democratas e anarquistas, todos unânimes

na fundamental e instintiva hostilidade contra toda outra forma de sociedade que não a do rebanho autônomo (chegando até a própria rejeição dos conceitos ‘senhor’ e ‘servo’ – *ni dieu, ni maître*, diz uma fórmula socialista –); unânimes na tenaz resistência contra toda pretensão particular, todo direito particular e privilégio (isto é, no último fundamento, contra todo direito: pois quando todos são iguais ninguém mais precisa de ‘direitos’ –); (...) ...igualmente unânimes na religião da compaixão, na simpatia que se estende a tudo que sente, vive, sofre (descendo até o animal, subindo até ‘Deus’: – a extravagância de uma ‘compaixão por Deus’ faz parte de uma época democrática); unânimes todos eles na gritaria e na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na quase feminina inaptidão para permanecer espectador, para *deixar* sofrer; unânimes no involuntário ensombrecimento e abrandamento, sob cujo anátema a Europa parece ameaçada de um novo budismo; unânimes na crença na moral da compaixão *coletiva*, como se ela fosse a moral em si, fosse a altura, a altura *alcançada* do homem...²²⁰

E com isso nos vemos de volta ao cristianismo, essa espécie de matriz valorativa a partir da qual se teriam originado aquelas “posições políticas”, todas elas a ocultar o seu valor fundamental, a sua crença fundamental, a sua essência cristã: a compaixão, o

²²⁰ BM 202 (RRT). Para *gemeinsames Mitleidens* preferimos a solução de Souza, “compaixão coletiva”, àquela de Torres Filho, “compaixão em comum”. *Gemeinsam* pode ser tanto “comum” como “coletivo”: como Nietzsche, neste caso, parece visar sobretudo os socialistas em sua crítica, a última opção seria mais fiel ao contexto, além de soar melhor em português.

Mitleiden.²²¹ Fruto da “rebelião escrava na moral”, daquela reatividade do escravo frente à dominação do senhor, esse *pathos* da proximidade, como sugerido antes, seria assim o elemento determinante de toda a história do Ocidente cristão, a começar pelas primeiras revoltas dos judeus contra os dominadores romanos, passando pela Reforma protestante – a contestar a *hierarquia* eclesial –, pelas revoluções burguesas, e *culminando* no movimento revolucionário socialista – a clamar pela igualdade *material* dos homens, isto é, pela *efetiva* realização da “compaixão coletiva” sobre a Terra. Sempre uma mesma tendência, uma mesma constelação de valores, uma mesma *visão de mundo*, a animar os homens em sua luta *contra a luta em geral*: tudo o que se fez sobre a Terra até hoje é visto como ruim, como “pecado original”, porque assim nos diz o “metro” da igualdade absoluta, este “Moloch da abstração”²²² – tanto faz se o chamamos de Deus, Lei ou Proletariado – a partir do qual julgamos a realidade concreta, numa dualidade metafísica contra a qual, segundo vimos desde o princípio de nosso trabalho, estaria voltado o projeto filosófico nietzschiano.

Ficam aqui mais claras, aliás, as razões de “ordem prática”, por assim dizer, pelas quais ele teria assumido esse projeto: para além da já mencionada chaga da culpabilidade, a assolar *internamente* o indivíduo criativo como uma verdadeira

²²¹ *Mit-leiden* é um verbo, que pode ser substantivado – *das Mitleiden* – e que, ao pé da letra, significa “sofrer-com” ou “sofrer-junto”. A especificidade da expressão alemã se deixa ilustrar, de maneira particularmente feliz, pela seguinte passagem: “Denomina-se o cristianismo a religião da *compaixão* (*Religion des Mitleidens*). – A *compaixão* (*Das Mitleiden*) se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. Perde-se força quando se compadece (*wenn man mitleidet*). Por meio da *compaixão* (*durch das Mitleiden*) aumenta e multiplica-se ainda mais a perda de força que já em si o padecimento (*das Leiden*) traz à vida. O próprio padecer (*das Leiden selbst*) torna-se contagioso por meio do compadecer (*durch das Mitleiden*)”. (AC 7, tradução livre.)

²²² A expressão é usada por Nietzsche em AC 11: “Nada arruina mais profundamente, mais intimamente, do que todo dever ‘impessoal’, todo sacrifício ante o Moloch da abstração” (PCS). Em nota, Paulo César de Souza esclarece: “Moloch: divindade solar do antigo Oriente Próximo, à qual eram sacrificadas crianças”. (Cia. Das Letras, p. 149.)

doença,²²³ vemos agora o quanto Nietzsche se preocupa também com essa ameaça mais geral, atinente à própria *sobrevivência* de indivíduos genuinamente criativos, que estaria contida na tendência política da modernidade – cujo *fundo* é cristão. Nesse sentido, o combate de Nietzsche ao cristianismo poderia ser visto como o aspecto mais geral de seu combate ao movimento democrático, mui notadamente à sua radicalização no movimento socialista. Não porque estes repousem, insista-se sempre, numa visão necessariamente *falsa* da realidade ou do homem, mas porque implicam, enquanto visão de mundo que quer afirmar-se como a única válida – “como se ela fosse a moral em si, fosse a altura, a altura *alcançada* pelo homem”²²⁴ –, a progressiva redução das possibilidades criativas da humanidade, isto é, a progressiva redução da liberdade *em sentido perspectivista*.²²⁵

Pois para o indivíduo perspectivador, aquele indivíduo que quer criar, construir e afirmar a *sua* perspectiva por oposição às demais – àquelas que estão à sua volta, em luta com a sua –, nada seria mais desanimador do que perder essa possibilidade, esse “direito ou privilégio”: juntar-se ao rebanho, para ele, significa abrir mão da própria singularidade, aderir à perspectiva alheia e viver em conformidade com ela. Que muitos não se importem com isso, e mesmo *queiram* viver assim, é algo que Nietzsche não se cansa de frisar, sendo emblemática disso a maneira retumbante pela qual a

²²³ Cf. supra, 2.3.

²²⁴ Leia-se também a seguinte passagem: “Moral é hoje, na Europa, moral de animal-de-rebanho: portanto, como entendemos as coisas, somente uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual, muitas outras morais e, antes de tudo, morais superiores são possíveis, ou deveriam ser. Contra uma tal ‘possibilidade’, contra um tal ‘deveriam’, defende-se, porém, essa moral, com todas as forças” (BM 202 (RRT)). Vê-se como Nietzsche valoriza as situações que possibilitassem o surgimento de diferentes perspectivas morais, posicionando-se contra, como sempre, todas as tentativas de estabelecer a perspectiva correta ou verdadeira – ponto que vimos salientando desde o princípio de nosso trabalho.

²²⁵ Cf. supra, 1.6 e 2.6.

multidão prefere o último homem ao além-do-homem, no prólogo a *Assim falou Zaratustra*.²²⁶ O problema estaria em fazer desse ponto de vista o único válido, tal como pretendiam o movimento democrático e o socialismo, este de modo ostensivo, aquele de modo talvez mais sutil e dissimulado – prometendo aos indivíduos a máxima “liberdade de escolha”, mas não lhes fornecendo as condições adequadas para realizar a liberdade enquanto luta, crescimento, superação de si etc. Donde aliás o resultado, nada paradoxal, de as democracias modernas conseguirem produzir um grau maior de unanimidade, em torno de certos valores fundamentais, do que os regimes socialistas que surgiriam no século XX, onde as “cadeias de ferro”, antevistas por Nietzsche, seriam necessárias para manter sob controle a originária rebeldia.²²⁷

Seja como for, o fato é que Nietzsche se posiciona, assim, contra toda forma de uniformização ou padronização do comportamento humano, temendo sobretudo, como dito, as suas conseqüências para os espíritos potencialmente criadores, que se veriam privados de cultivar a própria singularidade e a partir dela estabelecer novos valores, novas perspectivas. Não há de ser fortuito que Nietzsche, toda vez que se propõe a pensar uma possível saída para esse quadro de “degeneração” da humanidade – uma preocupação constante ao longo de sua obra –, sempre aponte não para ações concretas, mudanças legislativas ou lideranças políticas ao estilo tradicional, mas sim para o âmbito da criação espiritual, seja na arte – solução preferida, como se sabe, na primeira fase de seu pensamento –, seja na filosofia –

²²⁶ Z, Pról., 5.

²²⁷ Em A 184, por exemplo, afirma Nietzsche: “*O Estado como produto dos anarquistas*. – Nos países de gente amansada continua a haver bom número de homens atrasados e indomados: atualmente eles se reúnem mais nos campos socialistas do que em qualquer outro lugar. Se um dia eles chegarem a ditar *leis*, podemos dar como certo que se prenderão a cadeias de ferro e exercerão uma disciplina terrível: *eles se conhecem!* (PCS)”

solução dominante na última fase, quando o perspectivismo se consolida como cerne de sua posição filosófica.²²⁸ E parece fazer sentido: se os mais diretamente prejudicados pelo movimento democrático são os indivíduos perspectivadores, esses “espíritos fortes e originais”, é natural imaginar que eles, e apenas eles, tenham de assumir o movimento inverso, de resistência ao nivelamento geral e abertura de novas possibilidades ao criar humano:

Nós, que somos de uma outra crença, – nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos *nós* de apontar nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostas e para transvalorar, inverter ‘valores eternos’; para homens do futuro, que atem no presente o nó que coage a vontade de milênios a *novos caminhos*.²²⁹

“Não há escolha”, diz Nietzsche: somente os “novos filósofos”, os “filósofos do futuro” – estes que serão “amantes da ‘verdade’”, mas “com certeza não serão

²²⁸ Esta é, pelo menos, a posição por nós defendida em nosso primeiro capítulo: cf. supra, 1.6. Que a filosofia, de qualquer modo, ou o novo tipo de filosofia concebido por Nietzsche, torne-se para ele mais importante do que a arte ou a ciência (âmbitos do saber que eram centrais, respectivamente, na primeira e na segunda fases), é algo com que tende a concordar a maioria dos comentadores.

²²⁹ BM 203 (RRT). Para *Bahnen*, na última frase, preferimos “caminhos”, a exemplo de Souza, porque julgamos que Nietzsche não tinha aí a intenção de restringir o sentido dos *Bahnen* ora abertos à humanidade a algo como “trilhas”, que não é a tradução imediata dessa palavra mas foi a opção de Torres Filho.

Um pouco adiante, no mesmo parágrafo, a idéia se vê reforçada nos seguintes termos: “(...) quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das ‘idéias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã-européia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara – ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia cultivar *de dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos. (PCS)”

dogmáticos”²³⁰ –, podem assumir essa grandiosa tarefa de abrir caminhos, justamente ali onde todos os caminhos já percorridos pareciam convergir para um mesmo e definitivo paradeiro: essa nossa “vontade de milênios”, construída e acumulada nas tantas “experiências humanas interiores”, nas “alturas, profundezas e distâncias dessas experiências”,²³¹ e que se vê agora confinada, ameaçada de perder as suas próprias “possibilidades inexploradas” nesse beco aparentemente sem saída do igualitarismo moderno, necessita que lhe sejam apontados os novos caminhos, as portas que lhe permitam sair do beco, os “mares” onde possa novamente navegar... e tantas quantas sejam as imagens capazes de ilustrar, na pena do filósofo, essa grande luta a ser travada pelo espírito livre – contra toda forma de uniformização, em defesa da máxima pluralidade perspectivista.

3.2 Nas trincheiras da subjetividade: o espírito livre se arma para o combate

Embora Nietzsche nos tenha falado de duas formas possíveis de sociedade, uma baseada na valorização ativa do senhor – caso da *noblesse* francesa –, outra na valorização reativa do escravo – caso da Inglaterra burguesa –, seria um evidente simplismo dizer que em cada uma delas atua apenas um dos modos de valorar. Na verdade, as figuras do senhor e do escravo serviriam antes para indicar duas direções possíveis e opostas do valorar humano, inscritas ambas na história das “experiências

²³⁰ “Serão novos amigos da ‘verdade’, esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram as suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. ‘Meu juízo é meu juízo: dificilmente um outro tem direito a ele’ – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com todos.” (BM 43 (PCS).)

²³¹ BM 45 (PCS).

humanas interiores”, e presentes ambas, ao menos potencialmente, em toda sociedade e em todo indivíduo: ou bem a nossa referência principal de valor, o nosso “centro de gravidade”,²³² é exterior a nós e se impõe ao nosso querer *de fora para dentro*, limitando-o – os mandamentos divinos, as leis da razão universal, as diretrizes partidárias –, ou bem ela nos é interior e atua *de dentro para fora*, dando livre vazão ao nosso querer – serviriam para ilustrá-la, em caminhos já percorridos pelo homem, figuras como o ímpeto guerreiro do nobre e o impulso criativo do gênio, ambos valorizados por Nietzsche. É evidente também, se os indivíduos são mesmo tão diferentes entre si, que em uns o valorar reativo é mais forte, em outros o ativo: há indivíduos que tendem ao rebanho, como dito anteriormente, e indivíduos que *resistem* ao rebanho, preferindo ficar à margem do todo, seja solitariamente, seja em grupos pequenos e seletos – cuja *posição*, relativamente ao restante da sociedade, dependerá sempre da tendência valorativa nesta dominante, podendo variar da superioridade estamental, como aquela da França dos “bons tempos”, ao exílio voluntário do gênio incompreendido, quiçá num pequeno quarto de pensão, em tempos menos favoráveis.

Seja qual for o tempo, porém, a liberdade perspectivista seria sempre uma propriedade desses indivíduos resistentes, teimosos até, que lançam mão de todos os artifícios para impor “ao mundo” – não a outrem – as *suas* verdades, ainda quando não o confessem (ampla maioria dos casos, na tradição filosófico-religiosa do Ocidente). Se é válido dizer, como fizemos há pouco, que a “heteronomia” corresponde, em Nietzsche, à interferência das normas sociais, de caráter universal,

²³² Uma das passagens onde Nietzsche recorre a essa imagem está em AC 43 e vale citar: “Se se põe o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, tirou-se da vida toda gravidade. (RRT)”

sobre as decisões individuais, então seria igualmente válido dizer que a “autonomia” corresponde a esse desvencilhamento das normas comuns, a esse “privilégio” de poder olhar o mundo desde uma perspectiva própria, não contaminada pelo olhar alheio, não contaminada pelo olhar mediano do rebanho, da maioria, da “compaixão coletiva”. E tanto faz que esse privilégio tenha sido recebido, conquistado ou exercido às escondidas: todos os meios se justificam, quando se trata de garantir a possibilidade de um criar perspectivo verdadeiramente original.²³³ Daí que o primeiro passo do “novo filósofo”, sobretudo em se tratando desses tempos tão difíceis de gregariedade obrigatória, seja a conquista do isolamento, da distância, o encontro daquela “boa solidão” onde tenha “seu castelo e seu retiro, onde esteja a salvo do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra ‘homem’ enquanto exceção a ela”²³⁴; onde possa, “retornando ao lar”, dizer como Zaratustra:

Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não voltar a ti sem lágrimas. / (...) Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz! / Não nos interrogamos um ao outro, não nos queixamos um ao outro, juntos transpomos, abertamente, portas abertas. / Porque em ti é tudo aberto e claro; e também as horas correm, aqui, com pés mais leves. No escuro, de fato, torna-se o tempo mais pesado do que na luz. / Abrem-se para mim, aqui, todas as palavras e cofres de palavras do ser: todo ser quer aqui tornar-se palavra, todo devir quer aqui aprender comigo a falar. / Lá embaixo, porém – todo discurso é inútil! Esquecer e passar além é, por lá, a melhor sabedoria: *isto* – aprendi eu então! / (...) Ó bem-aventurado silêncio a meu redor! Ó puros eflúvios a meu redor! Oh, como esse silêncio haure ar puro do peito profundo! Oh, como escuta esse bem-aventurado silêncio! / Mas lá embaixo – lá tudo fala, lá nada é ouvido. Pode alguém anunciar com

²³³ O “tanto faz”, nesse caso, refere-se aos elementos “externos” de que o indivíduo necessita para poder conquistar “interna” ou espiritualmente a liberdade. Aqueles podem, eventualmente, não ser “conquistados”, mas esta tem de sê-lo, segundo já vimos, necessariamente (cf. supra, 2.3).

²³⁴ BM 26 (PCS).

sinos a sua sabedoria: os merceeiros da feira lhe cobrirão o som com o tinir de moedas!
/ Tudo entre eles fala, ninguém mais sabe compreender. Tudo vai por água abaixo, nada
cai em poços profundos.²³⁵

Como sempre, o contraste das imagens é decisivo: o sentido da solidão nietzschiana se deixa apreender *por oposição* à vida em sociedade, particularmente à vida na sociedade dos “merceeiros”, essa em que o “tinir de moedas” prevalece sobre os “sinos da sabedoria”, em que “todo discurso é inútil” e “nada cai em poços profundos”. Ali, com efeito, onde o valor *abstrato* do dinheiro tende a servir de *medida* para tudo, desde as coisas materiais até os comportamentos e discursos humanos, a padronização e a conseqüente superficialização dos homens parecem chegar a uma espécie de ponto extremo: cada ação e cada fala é praticada com vistas ao valor que pode ter para o outro, para o outro não como este ou aquele indivíduo concreto, cujo nome conhecêssemos, mas como outro *em geral*, o outro que se perdeu na multidão da “feira”, que se tornou universal nos valores do mercado. “Tudo entre eles fala”: qualquer um pode falar, qualquer um pode oferecer sua fala numa banca da feira – ela será comprada se servir para alguma coisa. Servir e ser comprada, porém, estão longe de significar que seja compreendida, que seja *realmente* ouvida: “nada é ouvido”, “ninguém mais sabe compreender”. A comunicação, enquanto comunicação (*Mitteilung*),²³⁶ é inteiramente *em vão*: “tudo vai por água abaixo”, tudo

²³⁵ Z, III, “A volta ao lar” (MS, com alterações estilísticas). Parte desse trecho foi citada anteriormente, em 1.2.

²³⁶ Similar a *Mitleiden*, o verbo *Mitteilen*, traduzido ao pé da letra, equivaleria a algo como “dividir-com” ou “partilhar-com”, e o substantivo *Mitteilung*, a algo como “partilha-com”. Nesse sentido, a palavra com que o alemão designa a comunicação reforça a idéia de uma efetiva partilha de algo, de uma comunhão de experiências ou informações. A crítica que Nietzsche faz à comunicação gregária, talvez à comunicação *em geral*, poderia ser atribuída à percepção de um imenso abismo entre essa espécie de ideal contido na própria língua e a efetividade de uma troca extremamente pobre, pautada por critérios uniformizantes que

converge para fazer do homem esse ser superficial, pequeno, vazio, cuja felicidade se resume a ter um lugar no rebanho, isto é, na feira, no mercado – este estábulo *par excellence* das vacas modernas.

Supondo que o espírito humano possa elevar-se, que o homem possa fazer de sua vida uma constante “superação de si”, então o caminho dessa elevação *não* passa pela feira, a não ser incidental e negativamente: ao passar por ela, o espírito livre conhece o seu “outro” e aprende que “esquecer e passar além é, por lá, a melhor sabedoria”.²³⁷ Pois ele percebe que nada tem a colher, nesse mundo superficial do valor abstrato: “nada cai em poços profundos”, nada há de cair no *seu* poço profundo – que é o que ele *esperaria* de uma verdadeira “comunicação”, de uma efetiva partilha de experiências genuínas, capaz de enriquecer a alma e estimulá-la a seguir adiante, em sua marcha ascendente. Partilha essa que acaba também, no fim das contas, por exigir alguma distância: no calor da presença alheia, a apressar as coisas – “torna-se o tempo mais pesado” – e confundir os sentidos – Zaratustra nos fala de “escuridão”, “ar abafado”, “mau hálito”, “clamor estridente”... –, qualquer aprofundamento parece particularmente difícil. O que indica que também para o eventual “comunicar-se” a solidão seria necessária: somente nela, onde “tudo é aberto e claro” e “as horas

impedem a transposição de elementos profundos da singularidade ao nível da linguagem, sobretudo da linguagem oral. A passagem que talvez melhor apresente essa crítica é, como se sabe, o parágrafo 26 das “Incurções de um extemporâneo” (CI), onde ele diz que “nossas vivências mais próprias” “não poderiam comunicar-se (*sich mitteilen*), se quisessem. É que lhes falta a palavra. (...) A fala (*die Sprache*), ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se *vulgariza* o falante. – De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos. (RRT)” Como se percebe, sobretudo por este último acréscimo, a linguagem visada pela crítica nietzschiana é muito mais a oral do que a escrita, o que para nossa leitura, como se verá adiante, é de grande importância.

²³⁷ Essa mesma passagem, essa difícil etapa na formação do filósofo, é descrita da seguinte forma em BM 26: “O estudo do homem médio, estudo sério, prolongado, que exige muita dissimulação, superação de si, familiaridade, má companhia – toda companhia é má, exceto a dos iguais –: isto é parte necessária no currículo de todo filósofo, talvez a parte mais desagradável, mais malcheirosa, mais rica em decepções. (PCS)”

correm mais leves”, pode o indivíduo superior *gestar* em paz as *suas* verdades, deixando que o “ser” se converta em palavra, ensinando o “devir” a falar. Falar para ser ouvido, sim, mas por ouvidos seletos que saibam *escutar*: Nietzsche não quer ser lido na feira, Nietzsche não quer ser lido pela multidão; Nietzsche quer ser *ouvido* na solidão de seu leitor, para aí constituir uma experiência singular e profunda.

Um leitor que seria portanto, também ele, um espírito livre, alguém movido pelo *pathos* da distância, alguém que aprecia a solidão porque nela percebe, ao contrário da maioria, “portas abertas” a serem “abertamente transpostas”: tendo deixado atrás de si, *abaixo de si*, a ilusória variedade dos produtos em exposição no mercado, ele caminha agora em direção aos “altos cimos” da sabedoria, lá onde a efetiva variação de perspectivas é garantida tanto pela descontaminação do olhar, de que vínhamos falando, quanto por esse novo tipo de partilha com “almas de mesma grandeza”. Quando Nietzsche nos fala do novo psicólogo, e define o seu “território de caça” como “a alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma *até o momento*, e as suas possibilidades inexauridas”,²³⁸ ele tem em vista, evidentemente, não o indivíduo comum que quisesse deitar-se em seu divã, mas toda a história das realizações espirituais do homem, acessíveis ao filósofo-psicólogo no mesmo material com que trabalhava o filólogo: os grandes livros de nossa história – livros como por exemplo os *Evangelhos*, cuja “psicologia” é dissecada pelo próprio Nietzsche no seu *O Anticristo*.²³⁹

²³⁸ BM 45 (PCS).

²³⁹ Que *O Anticristo* seja um livro essencialmente “psicológico”, no sentido dado a esse termo por Nietzsche (v. supra, 2.2), atestam-no diversas passagens. Sirvam de exemplo as seguintes: “O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos...” (AC 29); “Não se acha, em toda a psicologia do

Em certa medida, a ruptura de que vimos tratando tem também esse sentido mais elementar: qualquer pensador, para ser original, tem de romper com o senso comum, seja aquele que vigora entre os iletrados ou pouco letrados, seja aquele que vigora entre os falsos sábios, os “doutos” que, “semelhantes aos que param na rua, olhando embasbacados os passantes, assim também esperam e olham embasbacados os pensamentos que outros pensaram”. Ali onde o mero filólogo, que “em tudo quer ser apenas espectador”, se limitaria a recensear palavras e idéias, o filósofo-psicólogo desvenda e vivencia experiências, pronto a expressá-las em novas experiências textuais que, por sua vez, possam constituir vivências para outros filósofos-psicólogos, e assim por diante. Todos estes, porém, seriam também espíritos livres, daqueles que se sentem “encendidos e abrasados por pensamentos próprios” e que precisam, “então, ir para o ar livre e para longe de todos os quartos poeirentos”²⁴⁰; daqueles que se constituem e se constroem na boa solidão, à margem e à distância da multidão, do rebanho onde todos olham juntos para o mesmo lado; daqueles, pois, que permitem a Nietzsche empregar com tanta freqüência a primeira pessoa *do plural*, e dela oscilar à segunda, quando mira o futuro: “nós, os avessos”, “vós, novos filósofos”, “nós, espíritos livres”,²⁴¹ “vós, que estabeleceis valores”,²⁴² nós, que estivemos

em casa, ou pelo menos como hóspedes, em muitos países do espírito; sempre escapando de novo dos esmaecidos recantos agradáveis, em que predileção e preconceito, juventude, ascendência, o acaso de homens e livros, ou mesmo os cansaços da andança pareciam confinar-nos; cheios de maldades contra os engodos da

Evangelho, o conceito de culpa e castigo...” (AC 33); “O início da Bíblia contém *toda* a psicologia do sacerdote.” (AC 49); “Neste ponto não me dispense de oferecer uma psicologia da ‘fé’, dos ‘crentes’, em benefício justamente dos ‘crentes’.” (AC 50.) (PCS)

²⁴⁰ Z, II, “Dos doutos” (para todas as citações do parágrafo).

²⁴¹ BM 44 (para as três expressões).

²⁴² Z, II, “Da superação de si”.

dependência que estão escondidos em honras, ou dinheiro, ou cargos, ou entusiasmos dos sentidos; até mesmo gratos para com a desgraça e a doença rica de mudanças, porque sempre nos desvencilharam de alguma regra e de seu ‘preconceito’, (...) amigos natos, jurados, ciumentos, da solidão, de nossa própria, mais profunda solidão, mais da meia-noite, mais do meio-dia; – tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres!, e talvez também vós sois algo disso, vós, vindouros?, vós, novos filósofos?²⁴³

Poder-se-ia dizer, então, que o solitário Nietzsche não está só: por ideais que sejam, seus companheiros se deixam aliciar sob os vários traços que demarcam o tipo do espírito livre, porventura coincidente com aquele do filósofo do futuro. Traços já por nós apontados, ora repetidos: o amor à “mais profunda” solidão, solar e lunar, já que também “à noite” – na escuridão dos muitos – ilumina os passos do filósofo; o desapego de toda regra e do preconceito que vem com ela, mesmo quando seja garantido apenas na reclusão forçada de uma doença; a independência em relação à pequena felicidade dos sentidos que seus “antípodas” – os animais de rebanho – encontram ora em cargos, ora em honras, ora no dinheiro, este feno *par excellence* das vacas modernas; a resistência quanto à tentação de fixar residência num único “país do espírito”, o que lhe permitiria descansar de suas intermináveis andanças; e a facilidade de transitar de um “país” a outro, por fim, colhendo as vivências enriquecedoras que reforçarão, cada vez mais, o seu pertencimento a esse tipo, e com ele o seu “direito ou privilégio” a olhar a multidão não simplesmente de fora, mas *de cima*. Pois o espírito livre, e com ele o filósofo do amanhã, esperado e antevisto por Nietzsche, é animado pelo *pathos* da distância: o vetor que determina seu movimento,

²⁴³ BM 44 (RRT). Para *Ämtern*, preferimos a solução de Souza, “cargos”, por julgar que ela transmitia melhor do que “funções” o sentido visado por Nietzsche nessa passagem. Na penúltima oração, modificamos a ordem das palavras, aproximando-a do alemão (*und vielleicht seid auch ihr etwas davon*) e dando-lhe maior fluidez em nossa língua. Torres Filho havia preferido a seguinte formulação: “e sois, talvez, também vós algo disso”.

o seu centro de gravidade, é *interior* – e não exterior, como aquele de seu antípoda seguidor de regras, cujo funcionamento é similar ao dos “bons relógios”, desde que “se cuide apenas de dar-lhes bem a corda”, pois assim “indicam a hora exata, produzindo ao mesmo tempo um modesto ruído”.²⁴⁴

Ao contrário do velho Kant, cuja caminhada vespertina, segundo a conhecida anedota, indicava aos vizinhos de Königsberg a “hora exata”, o espírito livre nietzschiano *foge* de toda regularidade: liberdade, para ele, *não é* seguir a lei da razão, como se vivesse no “reino dos fins” em companhia de outros anjos regulares; liberdade, para ele, é justamente seguir o *seu pathos* da distância e, desde alguma perspectiva *superior* à da sociedade em que vive – e superior, aqui, não é sinônimo de celestial, muito menos de verdadeiro –, pôr-se a *vagar* pelas terras do espírito em busca de novas possibilidades interpretativas – *nisso* se faz ele um “andarilho” e, à diferença do mero filólogo ou “trabalhador filosófico”, permite-se descobrir novos e intermináveis sentidos nas velhas palavras, nas velhas imagens, nos velhos livros. A solidão por ele buscada, portanto, a subjetividade à qual se recolhe para manter-se distante, *não é*, como gostariam certos seguidores de Nietzsche na “nova pedagogia”, a subjetividade de um indivíduo qualquer, que possuísse em si tudo o que é necessário para “construir o conhecimento”: trata-se antes de atingir certo âmbito superior da espiritualidade, acessível a poucos mediante um longo exercício preparatório, onde possa cultivar esse

outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros,

²⁴⁴ Z, II, “Dos doutos” (MS).

remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral.²⁴⁵

Nietzsche parece descrever, antes de tudo, um tipo de experiência espiritual, uma forma de *viver* o conhecimento, a cultura, a história, cuja singularidade estaria no próprio *anseio* pela elevação, nesse deixar-se levar pelos caminhos onde o espírito humano já realizou coisas grandiosas, onde poderia *novamente fazê-lo*. Daí a importância da profundidade, da paciência, do silêncio, no trato com as coisas elevadas: o exato oposto do que faz o homem moderno, que com “cômodo atrevimento do olhar e da mão” *consume* a história, “tocando em tudo” com suas “mãos sujas”, acreditando poder acessar o sentido de tais coisas sem ter-se preparado para elas, sem ter por elas qualquer *reverência*. Ilustrativo dessa oposição seria o modo como a Bíblia foi tratada ao longo da história: na Igreja Católica, a reverência por esse livro, “de profundidade e extrema significação”, teria constituído “o melhor exemplo de disciplina e refinamento de costumes que a Europa deve ao cristianismo”,²⁴⁶ enquanto que a Reforma de Lutero, guiada por sua “ingênua e rabugenta fé de vassalo”,²⁴⁷ constituiu a verdadeira “rebelião camponesa no âmbito do espírito”, responsável por entregar “os livros sagrados a todo o mundo”, deixando assim que caíssem “nas mãos dos filólogos, ou seja, dos aniquiladores de toda fé que repousa nos livros”.²⁴⁸

²⁴⁵ BM 257 (PCS). Cf. supra, nota 210.

²⁴⁶ BM 263 (PCS).

²⁴⁷ BM 46 (PCS).

²⁴⁸ GC 358 (PCS): “A Reforma luterana foi, em toda a sua amplitude, a indignação da simplicidade contra algo ‘múltiplo’, falando cautelosamente, um grosseiro e virtuoso mal-entendido, no qual há muito o que perdoar – não foi compreendida a expressão de uma Igreja vitoriosa e viu-se apenas corrupção, entendeu-se mal o ceticismo nobre, o luxo de ceticismo e tolerância que toda potência vitoriosa e segura permite a si mesma... Podemos hoje enxergar

Mais uma vez, o jogo com as oposições, o contraste dos tipos: de um lado, aqueles que acreditam no “direito universal ao conhecimento”, ou algo assim – qualquer um é capaz de acessar o “sagrado”, com ou sem livros; de outro lado, aqueles que acreditam na diferença entre os homens e na singularidade da experiência sagrada, reservada para poucos. Desta vez, porém, vemos Nietzsche aparentemente alinhado aos defensores da “fé”, e da fé em algo que, *exterior* ao indivíduo, pudesse servir-lhe como “padrão de medida” – no caso, “os livros sagrados”. Enquanto que Lutero estaria com os defensores da autonomia individual, a pregar a leitura *independente* desses mesmos textos, a partir de critérios *internos* a cada indivíduo – algo muito próximo da liberdade em sentido perspectivista que vínhamos descrevendo. Ocorre que a ênfase, aqui, não está no *processo* interpretativo cuja liberdade se deixaria caracterizar, de fato, pelo grau de independência da leitura, mas sim nas *condições de possibilidade*, por assim dizer, desse mesmo processo: é somente numa subjetividade forte, enraizada em condições fisiológicas apropriadas e cultivada com afincamento por anos e anos, que uma tal independência interpretativa *pode* ocorrer. É reconhecida ao indivíduo, sim – na medida em que *ainda* lhe seja possível fazê-lo –, a capacidade de lutar pelo estabelecimento de tais condições, mas *sem elas*, isto é, sem a necessária grandeza de alma, sem o necessário refinamento, sem o necessário preparo, simplesmente não há falar em liberdade, porque não se configurou o único solo onde essa planta pode nascer.

bem como Lutero era desastrosamente limitado, superficial e imprevidente nas questões cardinais do poder, como homem do povo que era, a quem faltava toda a herança de uma casta dominante, todo o instinto para o poder: de forma que sua obra, sua vontade de restaurar aquele edifício romano, veio a ser apenas o início de uma obra de destruição, sem que ele o quisesse e soubesse. Ele desmanchou, ele rasgou, com honesta ira, tudo o que a velha aranha tecera cuidadosamente por tão longo tempo. Ele entregou os livros sagrados a todo mundo...”

E a “fé nos livros”, longe de confundir-se com a “fé em Deus”, é uma fé que não apenas tolera – ao contrário da outra –, mas favorece *decisivamente* essa luta pela qual o indivíduo cultiva e aprimora, em si mesmo, esse solo fértil da elevação espiritual: pois é nos grandes livros e realizações da história humana – a Bíblia entre eles –, *cujo sentido permanece aberto à interpretação*, que o espírito livre vivencia, à distância da multidão comunicante, as tantas possibilidades existenciais que se oferecem aí, nessa *anti-feira* onde ele pode amadurecer no sentido mais pleno da palavra, isto é, onde ele pode atingir “estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes” etc. Ou seja: tudo aquilo que o indivíduo de Lutero, o homem comum, está longe de poder atingir, antes de mais nada porque está longe de querê-lo – sua fé, que é muito mais em Deus do que nos livros (ou nas instituições guardadoras dos livros), o faz crer que já tem em si, por ser filho de Deus *tanto quanto qualquer outro indivíduo* – o dogma da igualdade novamente em ação! –, tudo de que precisa para comunicar-se com “o Pai”. Na verdade, porém, ele não tem *sequer a si mesmo*, pois não construiu por si mesmo o seu “eu”, deixando que a *regra alheia* determinasse, como sempre, todo o rumo de sua existência:

A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu ‘egoísmo’, nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas cabeças à sua volta e lhes foi comunicado – em conseqüência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na cabeça do outro, e essa cabeça em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o ‘homem’ (...) – tudo pela

razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um *ego* real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la.²⁴⁹

Essas considerações deixam claro por que não se poderia falar em liberdade no caso do homem comum, do indivíduo que faz parte dessa “grande maioria dos homens”: de certa forma, ele *nem é* “ele mesmo”, pois a visão que tem de si, a interpretação que prevalece em sua “cabeça (*Kopf*)” acerca de si mesmo, foi forjada na “cabeça do outro”, isto é, nas “opiniões e hábitos” e “valorações arbitrárias” que delimitam a visão gregária do mundo em sua sociedade. É esta, com efeito – seja por meio da família, seja por meio das demais relações e instituições –, que fornece ou “comunica”, a cada indivíduo, a “figura” de si mesmo com que começa a enxergar-se no mundo: a menos que se esperasse da criança a capacidade de “contrapor” a tal figura algo mais “real”, e “aniquilá-la”, parece ser assim que todos começamos nossa “vida adulta” – todos igualmente mergulhados nesse “estranho mundo de fantasmas”, nessa “névoa” onde cada “identidade”, mesmo parecendo “tão sóbria”, não passa de uma bugiganga a mais na grande feira do mercado. Onde a importância dos “juízos universais sobre o ‘homem’”, a deixar-nos tão orgulhosos com o pertencimento ao conjunto: ser “um a mais”, na “poesia” dos direitos humanos, significa valer *o mesmo* que qualquer outro, e existir na cabeça do outro como o outro existe na nossa cabeça – todos igualmente *mesclados* nessa massa uniforme de indivíduos *fantasmas*, cuja *transparência* permite entrever apenas um essencial *vazio* interior.

Um *vazio* cuja contrapartida é, sem dúvida, a plenitude, mas não a plenitude de “realidade” no sentido ingênuo que a passagem acima poderia sugerir: o “*ego* real

²⁴⁹ A 105. Repito a observação feita por Paulo César de Souza em sua tradução, a justificar a grafia de “*ego*” em itálico: a palavra está em latim no original. (Cia. das Letras, p.288.)

(*wirklich*)”, “acessível (*zugänglich*)” ao indivíduo e que pode por ele ser contraposto àquela “pálida ficção universal”, é sobretudo o campo de experiências possíveis que se lhe abre quando tenha, porventura, conseguido romper as amarras da gregariedade uniformizante. Não se trata de um “eu” desde sempre dado, que se pudesse examinar e conhecer ao modo tradicional, mas sim de uma subjetividade *por fazer*, algo como a matéria bruta a partir da qual se poderia, aí sim, cultivar e construir um “verdadeiro” “eu”, um “eu” autêntico *porque* feito dessa matéria singular, própria a esse indivíduo e às vivências que vem acumulando ao longo da vida²⁵⁰ – um processo de construção, portanto, que nunca se encerra, mas renova-se continuamente, configurando aquela incessante “superação de si” que vimos demarcar o caráter *ascendente* da trajetória de todo espírito genuinamente livre. E o importante a notar, aqui, é o quanto esse processo permite que nos distancieemos, gradativamente, daquela nossa “configuração inicial”, fornecida pela sociedade como se fosse nosso verdadeiro “eu”, nossa verdadeira “natureza”. Começando por estabelecer

um antagonismo entre a nossa natureza herdada, enraizada no passado, e o nosso conhecimento, bem como a luta de uma nova e forte disciplina contra aquela inata, recebida do passado, *plantamos um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira resseque*. Pode-se [até] fazer a tentativa de dar-se a si mesmo, *a posteriori*, um passado do qual se pudesse provir, por oposição àquele do qual

²⁵⁰ Ao mesmo tempo, essa passagem reforça a leitura que sugerimos anteriormente para BM 17, onde é feita a crítica à certeza imediata do eu, em relação a Descartes e Schopenhauer. O problema, para Nietzsche, era sobretudo pretender o acesso a um “eu” certo, igual para todos, que se pudesse apreender de alguma forma. Já essa “matéria bruta” de que falamos aqui corresponderia ao “algo” cuja realidade, embora incerta, estaria segundo nossa leitura acima de qualquer suspeita. Esse “algo” seria aquilo de que fala Nietzsche também em BM 231: “Mas no fundo de todos nós, ‘lá embaixo’, existe algo que não aprende, um grânito de *fatum* espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em todo problema cardinal fala um imutável ‘sou eu’; sobre o homem e a mulher, por exemplo, um pensador não pode aprender diversamente, mas somente aprender até o fim – descobrir inteiramente o que nele está ‘firmado’ a esse respeito. (PCS)”

se provém – uma tentativa sempre perigosa, porque é muito difícil encontrar um limite na negação do passado, e porque as segundas naturezas são em geral mais fracas que as primeiras.²⁵¹

Já nesse texto de juventude, como se vê, Nietzsche tinha claro o único modo pelo qual a liberdade pode ser conquistada: contra o pano de fundo da “primeira natureza” – aquela que herdamos *heteronomamente* de nosso meio –, é preciso “plantar” *autonomamente* a “segunda”. O que, é claro, não se faz de um golpe só, mas exige antes, por meio de “luta” e “disciplina” constantes, a instauração de novos hábitos, o cultivo de novos instintos etc., tudo isso vindo a possibilitar a reinterpretação geral de nossa existência, a começar pelas nossas próprias origens, por esse passado que, de ora em diante, “escolhemos” para nós. Que a tarefa não seja fácil Nietzsche também deixa claro: criada e cultivada por um indivíduo, a segunda natureza tem de ser, a princípio, bem “mais fraca” do que a primeira, que tem a seu serviço toda a multidão e suas instituições, a pressionar o indivíduo ao longo de toda a vida. E é justamente para que tal natureza possa prevalecer, “e a primeira resseque” – para configurar-se como um “ego real”, capaz de aniquilar o “fantasma” que a sociedade lhe reservou –, que o espírito livre tem de deflagrar esse amplo movimento de *resistência* de que vimos aqui tratando: mergulhado na própria subjetividade, na solidão (e nos livros) onde se descontamina dos preconceitos gregários, em particular

²⁵¹ CE, II, 3 (tradução livre, grifo nosso). É interessante notar como Rüdiger Safranski, em sua recente biografia do filósofo alemão, adota esse conceito de segunda natureza como uma espécie de fio condutor da narrativa, tal como indicado desde o princípio: “O conceito de segunda natureza assumirá importância central em Nietzsche. Quando, em 1882, amigos o censuram de que sua jactância de ser um espírito livre nem combina com a sua natureza, e que estava se excedendo, ele se defende numa carta a Hans von Büllow: ‘Bom, pode ser uma ‘segunda natureza’, mas ainda vou provar que só com essa segunda natureza realmente tomei posse da minha primeira natureza’.” (*Nietzsche. Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, p.46.) Para uma elaboração posterior do conceito, nos termos do próprio Nietzsche, confira-se A 38.

da “compaixão coletiva”, ele pacientemente *se constrói* e, no construir-se, acumula o arsenal bélico – leia-se *crítico* – com que atacará esses mesmos preconceitos e seus defensores.

3.3 “Tudo que é profundo ama a máscara”: o espírito livre circula despercebido em território inimigo

Antes de passar ao ataque, porém, vale notar que esse processo de autoconstrução envolve duas dimensões: se é verdade que a vida social – esse “estranho mundo de fantasmas” – está assentada em preconceitos e imagens que, de um modo geral, simplificam e empobrecem a realidade – a começar pelos próprios “fantasmas de egos” –, então o espírito livre não poderia simplesmente isolar-se na montanha e de lá voltar, certo dia, transbordando a taça de sua sabedoria acumulada – seria confundido com um monstro e recebido às pedradas. Que Zaratustra tenha incorrido nesse erro,²⁵² repetindo os passos em falso do liberto prisioneiro platônico, foi a alegoria de que Nietzsche se serviu para alertar os novos filósofos: ao contrário do que esperava Platão, ainda confiante na capacidade de aprender da maioria, todo

²⁵² Ainda no princípio, ingênuo, diz Zaratustra ao sol: “Abençoa a taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada, levando por toda parte o reflexo da tua bem-aventurança! / Vê! Esta taça quer voltar a esvaziar-se e Zaratustra quer voltar a ser homem.” (Pról., 1 (MS).) Já depois de falar à multidão, no entanto, ele diz com pesar ao próprio coração: “Eles não me compreendem: eu não sou a boca para esses ouvidos. / Demasiado tempo, decerto, vivi na montanha, por demais escutei os córregos e as árvores: falo com eles, agora, como os pastores de cabras. / Serena está minha alma e clara como a montanha pela manhã. Mas eles me acham frio e julgam-me um zombador que diz sinistras pilhérias. / E olham para mim rindo e rindo, ainda, me odeiam. Há gelo no seu riso.” (Pról., 5 (MS).) Leia-se também, quanto a essa questão, o parágrafo 30 de BM, que se inicia com a seguinte frase, depois desenvolvendo-a: “É inevitável – e justo – que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas. (PCS)”

grande espírito, se quer voltar a viver entre os homens depois de ter saído da “caverna”, terá de vestir um *disfarce*. Um disfarce que lhe sirva de blindagem contra o insistente assédio da gregariedade, a tentar cooptá-lo para o rebanho, e que lhe permita, assim, seguir construindo às escondidas, nas profundezas de sua alma, o “eu” e o “mundo” – sua “segunda natureza” – que expressem mais adequadamente a singularidade de suas vivências pessoais.

Um homem cujo pudor é profundo encontra também seu destino e sutis decisões em caminhos que poucos alcançam, e de cuja existência os mais íntimos e próximos não podem saber: seu perigo mortal se oculta aos olhos deles, e também sua reconquistada certeza de vida. Esse homem oculto, que instintivamente usa a fala para calar e guardar, e é incansável em esquivar-se à comunicação, *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar nos corações e nas cabeças dos amigos; e, supondo que não o deseje, um dia seus olhos se abrirão para o fato de que no entanto lá está sua máscara – e é bom que seja assim. Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá.²⁵³

Quer ele queira, quer não queira, à volta do espírito livre se erguerá a sua “máscara”: no primeiro caso, ele pode contribuir para a sua maior eficácia, e ela lhe será mais confortável; no segundo, lutará por mostrar-se como é, mas nunca o logrará – a interpretação gregária, sempre superficial, tratará de vestir-lhe um rosto que possa, de preferência, ser exibido nas bancas da feira. Só quem se confunde com a própria máscara, e atravessa a vida na “primeira natureza”, pode ser “espontâneo” ou “transparente” – estas palavras tão em voga no mundo moderno –, porque *nada tem a*

²⁵³ BM 40 (PCS). Esse parágrafo de BM se abre com a frase que usamos no título da presente seção: “Tudo que é profundo ama a máscara”.

esconder: seu interior, como dito há pouco, é vazio e vazado, de modo que se pode ver *através* dele, e o que se vê são sempre as mesmas figuras – donde a tão intensa *identificação* que sentem uns pelos outros. Quem, ao contrário, distancia-se da máscara herdada e envereda por caminhos extemporâneos de construção da “identidade”, passa a conter em si um “perigo mortal”: se alguém conseguisse *enxergá-lo*, em suas novas e cambiantes feições, teria o choque de constatar, simultaneamente, a própria vacuidade interior, perdendo com isso qualquer “certeza de vida” – algo que nem todos são capazes de “reconquistar”. Se ele próprio, pois, não tratar de disfarçar-se, de modo a parecer o mais inofensivo possível, a sociedade o fará por ele, seja no sentido de torná-lo um igual, admissível assim no convívio geral, seja também no sentido de excluí-lo e isolá-lo, como louco ou criminoso – em qualquer dos casos, o perigo restaria afastado.

Embora o próprio espírito livre, como vimos em nossa última seção, tome por vezes a iniciativa de isolar-se do convívio humano, trata-se de um isolamento, como também vimos – e como não poderia deixar de ser –, muito mais simbólico do que efetivo: a menos que se quisesse ver em Nietzsche o Robinson Crusóe da filosofia, a solidão de que nos fala é, essencialmente, uma solidão espiritual, que “se resolve”, aliás, no convívio literário com as “almas de mesma grandeza”. E que não implica, a não ser episodicamente – um retiro nos Alpes suíços, uma caminhada solitária pelas areias de Portobello! –, o afastamento dos “mais íntimos e próximos”, nem mesmo dos “corações dos amigos”: seja pela necessidade afetiva desse convívio, seja pela remota mas existente expectativa de encontrar almas irmãs também entre os vivos,²⁵⁴ seja ainda pelo aprendizado que se adquire, mesmo a contragosto, na observação do

²⁵⁴ Cf. EH, “Para além de bem e mal”, 1.

homem comum,²⁵⁵ o fato é que o espírito livre circula entre os homens e, se quer fazê-lo sem grandes prejuízos à empreitada de construção perspectiva, tem de adotar um disfarce que o deixe em tranqüila harmonia com as pessoas à sua volta – sejam elas quem forem. Que nos sirva de exemplo, mais uma vez, o indivíduo Friedrich Nietzsche, a testemunhar que

durante anos apeguei-me tenazmente a situações, paragens, moradas, companhias quase insuportáveis, uma vez que me haviam sido dispostas pelo acaso – era melhor do que mudá-las, do que *senti-las* como mutáveis – do que revoltar-se contra elas... Perturbar-me nesse fatalismo, despertar-me à força ofendia-me fatalmente então – em verdade sempre foi fatalmente perigoso. – Tomar a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ – em tais condições isso é a *grande razão* mesma.²⁵⁶

As condições a que se refere Nietzsche nessa passagem são aquelas que marcaram a sua “longa enfermidade”, durante a qual teria entendido o mecanismo do ressentimento e dele se libertado: se, para o doente, a realidade constitui um incômodo terrível e permanente, então ele tende a ser o ressentido por excelência – “o estar doente é em si uma forma de ressentimento”, que produz revolta com o mundo e o desejo de que tudo fosse diferente. Ocorre que, se ele se deixa tomar por esse ódio do ressentimento, acaba consumindo uma imensa quantidade de “energia

²⁵⁵ Cf. supra, nota 237.

²⁵⁶ EH, “Por que sou tão sábio”, 6 (PCS). Traduzimos *grosse Vernunft* por “grande razão”, em vez de “grande sensatez”, porque o consideramos mais natural, além de preservar com isso a utilização de uma palavra cuja conotação filosófica é sabidamente grande, ainda mais estando grifada.

Tem o mesmo sentido a seguinte passagem, que vem um pouco antes no texto: “Nunca entendi da arte de indispor contra mim – também isso devo a meu incomparável pai – mesmo quando me pareceu de grande valor. Embora possa parecer pouco cristão, não sou sequer indisposto contra mim mesmo, pode-se virar e revirar minha vida, nela se descobrirá raramente, apenas uma vez, no fundo, indícios de que alguém tenha mantido má vontade para comigo – talvez surjam, porém, indícios em excesso de *boa* vontade...”. (EH, idem, 4 (PCS).)

nervosa” e a doença piora: o oposto do que aconteceria se ele adotasse o “grande remédio” do “fatalismo russo”, consistente em aceitar sem reservas a condição em que se encontra e, “numa espécie de hibernação”, aguardar pelo seu desfecho natural – cuja probabilidade de ser positivo se veria assim ampliada. Ao menos foi este o aprendizado que Nietzsche extraiu de sua própria experiência com o estar doente, e que acredita extensível a outros tipos de padecimento que possam apresentar-se ao ser humano: quando um “espírito forte e original”, por exemplo, tem de dobrar-se às normas uniformizantes do mundo moderno, perdendo os privilégios a que teria direito numa sociedade que *lhe* fizesse “justiça” – a si e a seu *tipo* –, ele deve notar que de nada adianta revoltar-se com isso, protestando feroz e abertamente contra a ordem vigente. A aceitação irrestrita da realidade, tal como se *lhe* apresenta, no mundo – “situações, paragens, moradas, companhias quase insuportáveis”, a ele “dispostas pelo acaso” – ou em si mesmo – “não se querer ‘diferente’” –, seria novamente a melhor solução, “a grande sensatez mesma”, com vistas a tornar mais provável a sua “cura”, ou seja, a eventual reversão desse estado de coisas tão desfavorável.

Não nos enganemos, portanto: longe de ser definitivo, esse “fatalismo russo”, essa resignação *passiva* frente aos acontecimentos que nos envolvem, é basicamente um disfarce – talvez o ideal – com que o espírito livre consegue *suportar* o cotidiano e as *pessoas* cotidianas: cordato com todos, aceita que ditem as pequenas regras do hoje e *despreocupa-se* em relação a este ou aquele incômodo pontual, pois sabe que a verdadeira raiz de seus incômodos, a real doença que o acomete, só pode ser tratada, a médio ou longo prazo, com a maior paciência possível. O movimento da “transvaloração de todos os valores”, voltado a inverter a lógica legislativa do cristianismo – cuja radicalização se dá, como vimos, em seus desdobramentos

democrático-socialistas – é um movimento essencialmente interior ou espiritual: a “grande política” de Nietzsche não se faz no aqui e agora, mas na lenta gestação de uma perspectiva diversa, quiçá de um futuro diverso. Na “pequena política”, ao contrário, onde os fantasmas vêm e vão, sequiosos de cargos e vantagens pecuniárias, deve-se guardar silêncio, fazer vistas grossas, fingir assentimento, *disfarçar-se*, em suma, naquela figura do pacato e inofensivo cidadão – nada de querer mudar as coisas, nada de “senti-las como mutáveis”, nada de “revoltar-se contra elas”. Em outras palavras:

É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais. – Enquanto isso, segue crescendo na profundidade 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 meios indispensáveis ao todo. – Constrói uma após as outras as faculdades auxiliares, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’.²⁵⁷

Limpeza na “superfície”, limpeza nesse que é, também, o nível da comunicação gregária e do teatro vazio da “pequena política”, que se faz de muita cena e pouco conteúdo: “grandes palavras” e “grandes atitudes”, a entreter as “vacas” enquanto consomem seu feno. Se o espírito livre entrasse nesse jogo, querereria chamar a atenção para si, tentaria tornar evidente a superioridade de suas “idéias”, mesmo que provisórias, e com isso incorreria em duplo risco: além de expor-se ao ridículo da má compreensão, tal como discutido há pouco, poderia “entender-se cedo demais”, ou

²⁵⁷ EH, “Por que sou tão inteligente”, 9 (PCS). Acrescentamos a palavra “meios”, na penúltima frase, como tradução de *Mittel*, que não havia sido incluída na versão de Souza.

seja, poderia entrar num viés “reflexivo” acerca de seus impulsos mais profundos, daquilo que o move nas entranhas da alma, e assim *deixar de entregar-se* a esse processo espontâneo da autoconstrução espiritual – um processo que está longe de esgotar-se nos elementos “teóricos” que pudessem ser trazidos à superfície da “consciência”, na forma de palavras ou gestos. Também *de si mesmo*, portanto, tem o espírito livre de disfarçar-se: envolto na fantasia do cidadão pacato, a contemplar “desinteressadamente” as ações vistosas de seus vizinhos, ele acaba por esquecer-se de si mesmo,²⁵⁸ dessa imensidão espiritual onde se perfaz, silenciosamente – sem dizer seu “fim”, sua “meta” ou seu “sentido –, a construção do “todo” que ao final transbordará, dando vazão à “idéia organizadora”, legisladora, cuja vitória constituiria a chegada da “grande saúde”,²⁵⁹ a “cura” daquela “longa enfermidade” de submissão e anonimato.

Na verdade, é como se houvesse dois processos em curso, ocorrendo simultaneamente – tal como indicado pelo “enquanto isso” (*inzwischen*) da passagem

²⁵⁸ “Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, mal entender-se, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se, torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo partido dos impulsos ‘desinteressados’: eles aqui trabalham a serviço do amor de si, do cultivo de si”. (Idem, *ibidem*.)

²⁵⁹ Retomada em EH, “Zaratustra”, 2, a passagem que apresenta o conceito de “grande saúde” é o parágrafo 382 da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche afirma: “Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse ‘Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo de uma coisa, a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (PCS)” Desse ponto de vista, o processo que vimos aqui descrevendo seria justamente o modo pelo qual se adquire ou conquista a grande saúde, sabendo-se sempre que ela se perderá novamente, mas depois se recobrará, e assim por diante. Nota-se, por outro lado, o quanto esse é um conceito espiritual, no sentido nietzschiano do termo que vimos aqui explorando (e que abarca ou se confunde com o fisiológico).

acima –, ou simplesmente *dois pontos de vista*, para retomar o fio mais geral de nossa leitura: do ponto de vista do “eu consciente”, superficial, que vive *enredado* na teia das relações sociais, estabelece-se essa pacífica harmonia com os “íntimos e próximos” que se deixou ilustrar pela figura do “fatalismo russo”; do ponto de vista do “eu profundo”, em larga medida inconsciente *mas ativo*, o que ocorre é o movimento autônomo – autônomo porque *independente* das regras exteriores – pelo qual a “mais dura subjetividade” resiste ao mundo e se autoconstrói, percorrendo caminhos os mais diversos para realizar, no fim das contas, a tarefa perspectivista – a criação de valores – a que se encontrava “destinada”. Não, naturalmente, no sentido de uma *pré-*destinação que se encontrasse inscrita numa qualquer “sabedoria divina” – tanto faz aqui se cristã ou grega –, mas como *tendência* que se encontraria indicada – não mais do que indicada – nos diversos elementos que demarcam, para muito além de nossa “capacidade cognitiva”, a essência pessoal, singular, de um determinado indivíduo.

A essência no singular, a aparência no universal: eis o *giro*, segundo vimos insistindo, com que Nietzsche, fazendo lembrar remotamente a inversão aristotélica do platonismo, pretende inverter o esquema moral – moral e *teórico* – da filosofia kantiana. Na superfície da consciência, isto é, do pensamento *conceitual*, que se pauta pelos universais para, entre outras coisas, poder comunicar-se “com clareza” – esta obsessão “plebéia” do Ocidente cristão –, o espírito se disfarça em “cidadão” e não passa de um “fantasma”, a refletir esqualidamente a falta de penetração e profundidade com que o mundo se vê então interpretado. No interior recôndito da alma, ao contrário, abre-se o espírito à pluralidade semântica do mundo e, a partir de suas marcas e tendências mais singulares, vivencia o existir como criação incessante de caminhos, horizontes e fins: sem que possa determinar seu verdadeiro “nome”, muito

menos o “nome” do mundo, é assim que se realiza, enquanto liberdade, em cada existência individual cujas “capacidades isoladas” e “faculdades auxiliares” tenham sido pacientemente talhadas para tal – caso, segundo Nietzsche, de uma ínfima minoria.

Seja como for, tem-se aí a chave para entender como é possível que o filósofo que costuma descrever-se como “dinamite”, que defende o “filosofar a marteladas” e não se cansa de atacar com virulência os mais variados “inimigos”, apareça ao mesmo tempo como esse defensor da maior cordialidade possível no trato com os homens: enquanto cidadão, isto é, enquanto “figura” que circula pela multidão, o “filósofo” é tão somente esse indivíduo pacífico cuja tranqüilidade chega, por vezes, a chamar a atenção de alunos e vizinhos²⁶⁰; enquanto filósofo, isto é, enquanto “espírito que se tornou livre” das regras e preconceitos sociais, o “cidadão” torna-se a “metralhadora giratória” que atira suas “balas críticas” em todas as direções possíveis. Verdadeiro – e assumido – lobo em pele de cordeiro, pode ele perfeitamente dizer, numa linha, que a grande sensatez consiste em não revoltar-se contra nada, para na linha seguinte afirmar:

Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder ser inimigo, ser inimigo* – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um

²⁶⁰ Nietzsche por vezes menciona a boa relação que tinha com os vizinhos e alunos. Quanto a estes, veja-se um exemplo: “Nos sete anos em que ensinei grego à classe mais adiantada do *Pädagogium* da Basileia, não tive ocasião para impor castigo; os mais relapsos eram industriais comigo.” (EH, “Por que sou tão sábio”, 4 (PCS).)

poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo.²⁶¹

Se, como dissemos há pouco, a subjetividade profunda, onde o espírito livre se isola e se protege do contato com os homens – ficando este a cargo da superficialidade comunicante da consciência –, constitui uma dimensão de abertura para o mundo, no sentido de que este passa a poder ser interpretado segundo as marcas próprias a essa subjetividade, ela não teria porém uma *direção* interpretativa se estivesse simplesmente solta no espaço, qual uma bolha, sem qualquer tipo de relação com outros seres humanos e suas interpretações. Enquanto os homens de rebanho, seus antípodas, têm essa direção determinada *de fora* por seus líderes ou ideais universalistas, e se constituem perspectivamente, como já vimos, por oposição a toda forma de dominação (um *pathos* essencialmente *defensivo*, poder-se-ia dizer), o espírito livre, cujo impulso dominante nasce em seu interior e se projeta *para fora*, necessita encontrar um inimigo em quem possa *descarregar* esse seu “*pathos* agressivo”. Daí que todo pensamento genuinamente filosófico, o de Nietzsche *a fortiori*, tenha de possuir, como os dois lados de uma mesma moeda, tanto a sua face afirmativa ou construtiva, onde se refletem as vivências singulares do filósofo, quanto a sua face negativa ou destrutiva, onde se estabelece a tensão desse filósofo com o mundo onde vive (cujos valores tendem a se lhe impor de fora), ou, por outra, o “problema” fundamental desse pensamento.

Ao mergulhar nas profundezas da alma, as profundezas da “alma humana” e de todas as “experiências humanas interiores”, o espírito livre não apenas encontra a si mesmo, como também, segundo vimos anteriormente, abre-se para as diversas

²⁶¹ EH, “Por que sou tão sábio”, 7 (PCS).

“possibilidades inexauridas” nesse “território de caça”, entre elas a de encontrar inclusive o seu “outro” na medida em que encontre aí aquilo que subjaz, “filosoficamente” (enquanto valor), ao *modus vivendi* do homem moderno. Se este não constitui, enquanto tal, o “poderoso adversário” que ele gostaria de enfrentar – vacas mansas não costumam atrair bons caçadores –, o mesmo não se poderia dizer de seu verdadeiro “mentor”, o sacerdote cristão: à medida que se distancia da superfície do “presente”, o espírito livre se apercebe de que, para produzir alguma turbulência nas águas calmas da modernidade democrática – estas onde também ele se vê boiando, em seu inofensivo traje de banho –, teria de produzir uma verdadeira *explosão* em seu solo profundo.²⁶² Atacar o cristianismo, portanto, e atacá-lo em seu âmago – o ressentimento e a valoração dele decorrente –, seria a única forma de atingir o homem moderno, a única forma de produzir alguma alteração em sua tendência, aparentemente inexorável, à massificação igualitária e à conseqüente desaparecimento dos “espíritos fortes e originais”.

3.4 Desmascarando o sacerdote ascético: o espírito livre passa à ofensiva

“A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa”, diz Nietzsche ao comentar, no *Ecce Homo*, o momento em que, concluído o *Zaratustra*, passava à fase seguinte de seu pensamento: é como se, depois de encontrar-se a si mesmo, gestar sua visão de mundo e anunciá-la pela boca do profeta – “a parte da

²⁶² Aqui, naturalmente, pensamos na já aludida imagem da “dinamite”: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.” (EH, “Por que sou um destino”, 1 (PCS).)

tarefa que diz Sim” –, Nietzsche precisasse agora “destruir o inimigo” para poder *realizá-la* enquanto nova forma de valorar – “a parte da tarefa que diz Não, que *faz* o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra”. Com o que começaria finalmente, na trajetória do espírito livre, o movimento de expansão na direção do outro, a hora de sair das trincheiras, abandonar o disfarce e avançar com suas armas – leia-se os *seus valores* – sobre o território inimigo: uma devastadora “obra de destruição”²⁶³ cujos primeiros lances, como dito, consistiriam em alvejar os fundamentos da visão cristã de mundo. A começar pelo “tipo psicológico” que melhor a “encarna”, a saber, o sacerdote ascético – este terrível “adversário-problema” do espírito livre, esta tensão fundamental de seu pensamento:

O pensamento acerca do qual se combate aqui é a *valoração* de nossa vida por parte do sacerdote ascético: ela (juntamente com aquilo de que faz parte, ‘natureza’, ‘mundo’, a esfera inteira do devir e da transitoriedade) é posta por eles em referência a uma existência inteiramente outra, com a qual ela está em uma relação de oposição e exclusão, *a não ser que* eventualmente se volte contra si própria, *negue a si mesma*: neste caso, no caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para aquela outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que por fim é preciso desandar, voltando para onde ele começa; ou como um erro, que se refuta – que se

²⁶³ EH, “Para além de bem e mal”, 1. Eis o trecho completo de onde foram extraídas as frases e expressões citadas nesse parágrafo: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte da tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz* o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a *obra de destruição*. (PCS)” Como dissemos há pouco, uma das razões para o espírito livre permanecer entre os homens seria essa expectativa de encontrar almas irmãs – uma expectativa, contudo, que seria bastante remota, refletindo o amargor do próprio Nietzsche quanto a sentir-se solitário em sua empreitada filosófica. Sintomaticamente, o trecho citado prossegue com a seguinte consideração: “A partir de então todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda da pesca mais do que muitos?... Se nada mordeu, não foi minha culpa. Faltavam os peixes...” Se Nietzsche soubesse quantos peixes morderiam o seu anzol no século seguinte, talvez se sentisse reconfortado. Ou então muito preocupado, porque grande parte deles seriam peixes do tipo “crente”, um tipo que ele estava muito longe de querer para seus leitores.

deve refutar – pelo ato; pois ele *exige* que se vá com ele, ele impõe onde pode sua *valoração* da existência. O que significa isso? Uma tal monstruosa maneira de valorar não está inscrita como um caso de exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem.²⁶⁴

Se o ideal ascético fosse uma “exceção e curiosidade na história do homem”, Nietzsche não lhe daria atenção, a não ser numa eventual recensão dos diferentes modos de valorar já registrados: o que mais importa, como sempre, é o dogmatismo de “*exigir* que se vá com ele”, de “*impor*, onde pode, a *sua* valoração da existência”. O que decorre, contudo, também da concepção de verdade que é própria a esse modo de valorar, conforme vimos em nosso primeiro capítulo: somente quem opera num regime de dualismo *ontológico*, tomando uma parte da realidade para julgar a outra, pode falar em “verdadeiro” e “falso” num sentido forte.²⁶⁵ Até se poderia imaginar uma seita de lunáticos, alheia ao restante dos homens, que partilhasse essa crença numa “existência inteiramente outra” e não quisesse ou não fosse capaz de impô-la a outrem, mas tal *não é* o caso dos sacerdotes ascéticos, sabidamente vitoriosos em fazer do seu modo de valorar “um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem”. Razão suficiente, pois, para que o filósofo do antidogmatismo *par excellence*

²⁶⁴ GM, III, 11 (RRT). Suprimimos as vírgulas da primeira frase porque a oração adjetiva (“acerca do qual...”) é restritiva e não pode ser separada do sujeito (“o pensamento”). Preferimos traduzir *Priester* por “sacerdote”, em vez de “padre”, porque, embora ambas sejam válidas, a primeira opção, além de ser a mais natural, dá uma maior estatura hierárquica ao inimigo de Nietzsche. Na última frase, por fim, preferimos a formulação de Souza àquela de Torres Filho por razões estilísticas: os adjetivos “difundidos” e “duradouros” parecem coadunar-se melhor com o substantivo “fatos” do que “amplos” e “longos”.

²⁶⁵ Para Nietzsche, todo dualismo epistemológico é também ontológico se tem, por trás das noções de sujeito e objeto, pressupostos ontológicos ocultos – caso do “sujeito puro do conhecimento” de Kant. Segundo nossa leitura, o dualismo epistemológico de Nietzsche não seria ontológico porque não determina, de antemão, *nem o sujeito nem o objeto* – ambos permaneceriam abertos à interpretação, inclusive no que diz respeito à sua existência num sentido absoluto (que pode ser questionada, se se quiser fazê-lo, *num segundo momento*). Cf. supra, 1.6 e 2.1.

se insurgisse contra eles, procurando desmascarar tanto essa falta de veracidade como, por trás dela, essa maneira fundamentalmente insalubre de viver – insalubre porque, no mínimo, um dos lados tem de ser negado para que o outro possa ser afirmado, *no caso* a vida, enquanto natureza, mundo etc., sendo negada, ou servindo de ponte, para que a “outra existência” possa ser afirmada.

Ou seja: em vez de duplicar a existência para, por hipótese, valorizar e celebrar os dois lados, e imaginar uma relação de simbiose entre eles – como faziam os antigos gregos, em certa medida –, concebem-se as duas “metades” do mundo – Céu e Terra – como dimensões necessariamente conflitantes e excludentes. E é isso o que permite a Nietzsche “atacar” o cristianismo sem precisar refutá-lo ou estabelecer-lhe a falsidade: mesmo que o Deus cristão existisse, dirá ele no *Anticristo*, isto constituiria uma razão a mais para dele *descrever*, pois representaria uma indesejada confirmação de que tudo o que “experimentamos” – “nós, hiperbóreos”²⁶⁶ e espíritos livres – “como miserável, como absurdo, como nocivo”, seria de caráter divino.²⁶⁷ O que está em jogo, portanto, para alguém da *absurda* questão teórica – se “Deus” existe ou não –, são mesmo as diferentes maneiras de experimentar, interpretar, valorar a existência: ou bem se efetua um *rasgo* no mundo, e o homem passa a viver em conflito consigo mesmo,

²⁶⁶ É a figura com que Nietzsche abre *O Anticristo* (após o Prólogo): “Olhemo-nos nos olhos. Nós somos hiperbóreos – sabemos muito bem como vivemos à parte. ‘Nem por terra nem por mar encontrarás o caminho até os hiperbóreos’: Píndaro já sabia isso antes de nós. (PCS)” Em nota, Paulo César de Souza esclarece: “Citação ligeiramente modificada do poeta grego Píndaro (518?-446 a.C.), *Píticas*, X, 29-30. Os hiperbóreos eram, na mitologia grega, um povo que vivia além do vento norte (Bóreas), numa terra de sol e fartura.” (Cia. das Letras, p.148.) Note-se como as imagens são do mesmo tipo daquelas que vimos mencionando, no sentido de caracterizar certos tipos saudáveis, por nós subsumidos sob a figura do espírito livre: “vivemos à parte”, “terra de sol e fartura”.

²⁶⁷ “Não é isso que nos diferencia, que não encontremos nenhum Deus, seja na história, seja na natureza ou por trás da natureza – mas sim que não experimentemos como ‘divino’ o que foi venerado como Deus, e sim como miserável, como absurdo, como nocivo, não apenas como erro, mas como *crime contra a vida*... Negamos Deus como Deus... Se esse Deus dos cristãos nos fosse *provado*, creríamos nele menos ainda. – Numa fórmula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Deus, tal como Paulo o criou, é a negação de Deus].” (AC 47 (PCS).)

eternamente insatisfeito – uma “criatura descontente, arrogante e repulsiva, que jamais se livra de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesma inflige o máximo de dor possível”²⁶⁸; ou bem se concebe o mundo como *um todo* onde o homem possa sentir-se, *ao menos parcialmente*, em relação de harmonia com os demais seres e consigo mesmo, já que os conflitos porventura vividos deixam de ser conflitos entre “o bem” e “o mal” – são *parte* da vida, e nada mais.

Poder-se-ia novamente questionar, a essa altura, o que permite a Nietzsche afirmar a preferibilidade de uma perspectiva sobre outra – no caso, da “monista” sobre a “dualista” –, se ele não pode recorrer ao binômio verdadeiro-falso: será o critério da saúde, como insinuado há pouco? Mas como definir, então, saudável e não-saudável? Recorrendo à medicina, às ciências naturais? E qual a primazia ontológica destas, para justificar a adoção de uma cosmovisão? Não voltaríamos com isso ao problema do positivismo, que Nietzsche tanto critica? Vê-se, pois, que “saúde” e “doença”, nos quadros da presente reflexão, não podem ter senão um sentido *filosófico*, inscrito na chave mais geral de um perspectivismo antidogmático²⁶⁹: é insalubre toda visão de mundo que opere com algum referencial valorativo fixo e único, a partir do qual pretenda *determinar* a realidade – esta cuja existência não está em questão, e na qual a pluralidade de indivíduos perspectivadores estará sempre a *desautorizar* esse mesmo referencial; e é saudável, por contraposição, toda visão de mundo que, reconhecendo-se perspectiva, lance mão de referenciais valorativos flexíveis, abertos à modificação, cujo “poder” sobre a realidade se restrinja ao âmbito de *sua própria atuação perspectiva* – caso, *por exemplo*, de uma filosofia que se diga

²⁶⁸ GM, III, 11 (PCS).

²⁶⁹ Na verdade, retomamos aqui, a propósito da crítica ao ideal ascético, a discussão desenvolvida em nossos capítulos anteriores: cf. *supra*, 1.6 e 2.6.

“vontade de potência”, colocando-se por isso mesmo em relação *problemática* – o que não quer dizer desarmônica – com as demais perspectivas possíveis, situadas todas elas *num mesmo plano ontológico*.

Todo dogmatismo, ao contrário – é o que Nietzsche procura deixar patente com a análise do sacerdote ascético, este dogmático *par excellence* –, teria sempre que recorrer, como vínhamos dizendo, a uma duplicação ontológica do mundo, já que o tal referencial fixo e único inexistente, em princípio (nada impede que seja pensado), neste mundo onde nós, indivíduos de carne e osso, comemos, dormimos *e pensamos* – em uma palavra: interpretamos. Isso fica claro quando Nietzsche reflete sobre as conseqüências filosóficas, por assim dizer, daquela atitude valorativa que o vimos descrever como própria desse tipo:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de ‘sujeito’ e ‘objeto’ – erros, nada senão erros! 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!*...’²⁷⁰

Para aqueles que costumam associar Nietzsche à defesa da corporalidade *contra* a razão, essa passagem é instrutiva: o ideal ascético é nocivo, enquanto

²⁷⁰ GM, III, 12 (PCS).

filosofia, porque triunfa “não apenas sobre os sentidos”, mas também sobre “a *razão*” (grifo do filósofo), a quem violenta no excluí-la do “reino da verdade e do ser”. E não só: também a “oposição conceitual de ‘sujeito’ e ‘objeto’” e a “crença em *seu* Eu” (grifo nosso) aparecem aqui como parte daquilo “que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro”, daquilo em que “o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade”, ou seja, desse domínio elementar da vida cuja realidade aparece incontestemente aos olhos do homem comum – que são os olhos *iniciais* de todo filósofo, quer ele queira, quer não.²⁷¹ Retirar a “verdade” desse território, e querer situá-la numa esfera inteiramente outra, acessível apenas por meio da fé, são os grandes “pecados” do sacerdote ascético, ao ver de Nietzsche: vetando a cada “Eu” singular, a cada “sujeito” singular, a *possibilidade* de usar a *sua* razão e os *seus* sentidos para interpretar os “objetos” que constituem o *seu* viver, ele extermina a liberdade de pensamento e faz da razão uma escrava *da fé*, isto é, da fé *nele* e na visão

²⁷¹ Pouco após o trecho citado, no mesmo parágrafo da *Genealogia*, vem a famosa passagem: “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo 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. Existe *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’. (PCS)” Ora! O olho que está dado, junto com certas forças interpretativas, só pode ser o olho do corpo, tal como o temos todos, no nível do senso comum. Que ele seja, porém, um mero ponto de partida, como vimos insistindo, reforça-o essa idéia de um acúmulo de olhares a ser feito com o estudo e a experiência, com o cultivo do espírito de que vínhamos tratando nas seções anteriores: aí, sim, o espírito livre se distanciará do homem comum, que se contenta em ter um olho só – ou, que seja, dois – e, no mais, segue passivamente o movimento do rebanho. E também do filósofo dogmático, que inventou um olho bastante sofisticado, inacessível por princípio ao homem comum, mas não sai desse único olho, como se fosse um “olho absoluto”, “voltado para nenhuma direção”.

que *ele* tem do mundo – visão cujo caráter eventualmente incompreensível ficaria, assim, lançado na conta dos “mistérios divinos”.

Grandes “pecados”, mas também grandes “virtudes”, já que a perspicácia da estratégia, sempre sublinhada por Nietzsche, é sem dúvida notável: por meio dela, os sacerdotes teriam conseguido o feito, nada pequeno, de reverter a hierarquia “natural” de forças a seu favor, tornando os fortes fracos, e os fracos, fortes – eles próprios aqui incluídos. Tratar-se-ia, nesse sentido, de um “caso concreto” – o grande caso da história, aliás – em que o modo escravo de valorar prevaleceu sobre o modo senhorial, convertendo tudo o que era neste positivo em pecado – ambição, sexo, riqueza etc. – e tudo o que era negativo, em virtude – mansidão, castidade, pobreza etc. Mas a dimensão da transformação, ou, melhor, da *transvaloração* – a primeira e única já efetuada –, e a força por ela requerida, deixariam entrever o caráter essencialmente paradoxal desse curioso tipo humano: constatada a fraqueza como sua condição fisiológica natural, determinados impulsos vitais teriam *reagido* contra ela, buscando criar novas “alternativas de força” capazes de conferir-lhe alguma, digamos, *sobrevida*: “o ideal ascético, diz Nietzsche, 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”. Pouco depois, ele complementa, tendo em vista o ressentimento que, como já vimos, seria próprio a todo quadro de doença:

O sacerdote ascético é o desejo encarnado de um ser-de-outro-modo, estar-em-outra parte, e aliás o grau mais alto desse desejo, seu próprio ardor e paixão: mas justamente a potência de seu desejar é a cadeia que o prende; justamente com isso ele se torna instrumento, que tem de trabalhar para criar condições mais favoráveis para o estar-aqui e o ser-homem – justamente com essa potência ele mantém o inteiro rebanho dos malogrados, desajustados, enjeitados, desafortunados, sofredores de si de toda espécie,

firme na existência, ao precedê-lo instintivamente como pastor. Já me entendem: esse sacerdote ascético, esse aparente inimigo da vida, esse negador – faz parte, precisamente, das grandíssimas forças conservadoras e criadoras-de-sim da vida...²⁷²

Entendemos agora por que o sacerdote ascético, a despeito de sua aparente fraqueza, pôde ser tomado como um “poderoso adversário” por Nietzsche – cuja fraqueza *aparente*, aliás, vimos também ser não apenas efetiva, mas desejada e perseguida: esse impressionante “poder” dos impulsos vitais, capaz de manter “apegado à vida” não apenas o próprio sacerdote, mas todo o seu “rebanho de malogrados”, estaria “entre as grandes potências *conservadoras e criadoras-de-sim da vida*”. É claro que o sacerdote ascético não tem qualquer consciência disso, mas é justamente aí, nesse modo inconsciente pelo qual, negando a vida, *na verdade a afirma*, que está o grande interesse de seu caso, um exemplo impressionante de como a vontade de potência, enquanto força interpretativa, conseguiria “torcer” a realidade em favor do intérprete: o “desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar”, é tão intenso na alma do sacerdote – seu verdadeiro “ardor e paixão” – que a partir de certo ponto ele começa a “ver” um outro mundo e, nesse mundo, toda a série de personagens que lhe são necessários para inverter a “hierarquia original” das forças, a começar pelo seu *tedioso* Deus da igualdade.²⁷³

²⁷² GM, III, 13 (RRT).

²⁷³ Num curioso parágrafo do *Anticristo*, Nietzsche lamenta o fato de as “raças fortes do norte da Europa” não terem criado um Deus novo, para substituir o cristão, e afirma que “há uma maldição sobre elas por não o terem feito: elas absorveram a doença, a idade, a contradição em todos os seus instintos – desde então não *criaram* mais nenhum deus! Quase dois mil anos e nem um único deus novo! Mas sempre, como que existindo por direito, como um *ultimatum* e *maximum* da força plasmadora de deuses, do *creator spiritus* do homem, esse lastimável Deus do monótono-teísmo cristão! Esse híbrido fruto de declínio, mistura de zero, conceito e contradição, no qual todos os instintos de *décadence*, todas as fadigas e covardias da alma têm sua sanção!” (AC 19 (PCS).)

Ora! Se o espírito livre também pretende “torcer” – ou “retorcer” – a realidade a seu favor, isto é, a favor de uma vida *em ascensão*, o exemplo dado pelo seu “inimigo”, cuja força engendrou essa *proeza* de um mundo propício aos fracos e doentes, haveria de ser no mínimo ilustrativo, no máximo a deixa, quiçá decisiva, para “virar o jogo” contra ele: em suas “andanças pelos países do espírito”, com efeito, nada parece ter chamado tanto a sua atenção quanto esse *truque*, extremamente engenhoso, de *inverter* a ordem de forças vigente num dado momento. Afinal, foi ele que permitiu, entre outras coisas, o extraordinário avanço da inteligência – do pensamento, da razão –, realizado por essa mesma civilização ocidental que Nietzsche tanto critica, e sem o qual a própria empreitada do espírito livre seria inconcebível: após a vitória dos escravos, qualquer “levante nobre” que se fizesse na antiga chave de sua “valentia inconsciente”, isto é, sem a *malícia* inventada pelo sacerdote ascético, estaria fadado ao mais completo fracasso.²⁷⁴ Daí que o “filósofo guerreiro”, embora empenhado sempre em apontar a superioridade fisiopsicológica do tipo nobre sobre o tipo sacerdotal, tenha aprendido com este – em particular com o seu *código de guerra*, a Bíblia²⁷⁵ –, e não com aquele, suas principais estratégias de combate²⁷⁶ – estratégias

²⁷⁴ Como diz Nietzsche em GM, I, 10, “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação... (PCS)”

²⁷⁵ Cf. *supra*, 3.2.

²⁷⁶ Leia-se o seguinte trecho (imediatamente anterior ao da penúltima nota) e veja-se se não há uma imensa semelhança entre a maneira como Nietzsche descreve, aí, o comportamento do “homem do ressentimento” e aquela pela qual descreveu o seu próprio comportamento, ou o comportamento do seu espírito livre, nas seções anteriores de nosso trabalho: “Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo (...), o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento,

que o vemos agora adotar, por exemplo, na maneira pela qual, em unísono com a ciência moderna (outra herdeira do cristianismo, mas “aliada de conveniência” do espírito livre²⁷⁷), aponta o ocaso do inimigo:

Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si, as consciências refinadas o vêem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a esse rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons europeus* e herdeiros da mais longa e corajosa auto-superação da Europa.²⁷⁸

Nietzsche nunca pretendeu, como se sabe, ser ele próprio o assassino de Deus: a “morte de Deus” é tão somente a imagem que sintetiza seu diagnóstico acerca do niilismo moderno, esta espécie de último estágio no longo processo de decadência da civilização ocidental. Iniciado, paradoxalmente, com uma “vitória” – a transvaloração cristã dos valores nobres, de que vínhamos tratando –, tal processo se teria caracterizado, à imagem de seu “mentor” (o sacerdote ascético), por um permanente movimento de autocontradição, coerente aliás com a sua concepção de verdade: se

da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.” (GM, I, 10 (PCS).) É claro que o espírito livre, ao contrário do sacerdote ascético, teria nesse comportamento um disfarce até certo ponto consciente e intencional, mas é justamente nisso que ele revela ter aprendido com o inimigo suas estratégias de combate.

²⁷⁷ Como dissemos anteriormente, a ciência pode ser *usada* pelo espírito livre quando favoreça a afirmação da vida e propicie, assim, a instauração da “grande saúde”. Não se trata de dobrar-se à ciência, como se esta detivesse as verdades do mundo, mas de aliar-se a ela, como sugerido, em favor de uma dada finalidade valorativa: em outras palavras, um primado da “prática” sobre a “teoria”. Cf. supra, 1.6, 2.5 e 2.6.

²⁷⁸ GC 357 (PCS), sintomaticamente reproduzido em GM, III, 27, o penúltimo parágrafo do livro que faz a “genealogia” dessa visão de mundo.

esta deveria, *para poder servir como critério de refutação do nobre*, estar a salvo de qualquer dúvida, então todas as tentativas de “determiná-la” acabariam por ser questionadas e refutadas, dando lugar a novas tentativas, e assim sucessivamente – uma “longa e corajosa auto-superação da Europa”²⁷⁹ –, até o dia em que *a própria verdade* fosse questionada e refutada. “Estamos no limiar desse acontecimento”, diz Nietzsche, pensando ao mesmo tempo no que já aconteceu – o questionamento *da noção* pelo relativismo da época – e no que está por acontecer, naquilo que ele próprio estaria *ajudando* a acontecer: o questionamento da “*vontade de verdade*”, isto é, do *porquê* da verdade, do *valor* que a ela atribuímos. “Enquanto dogma”, o cristianismo já teria perecido, “por obra de sua própria moral”: as “consciências refinadas” passaram a vê-lo “como indecoroso”. Faltaria, agora, o seu perecimento “enquanto moral”:

E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservado para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...²⁸⁰

Eis então onde o espírito livre, também ele, faz-se herdeiro do sacerdote ascético: no tomar consciência de si mesmo, *enquanto vontade*, como problema, ele

²⁷⁹ Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, inspiraram-se em Nietzsche ao batizar esse mesmo processo de um “permanente crepúsculo dos ídolos” – do qual o próprio Nietzsche não escaparia, segundo eles (e, talvez, segundo o próprio Nietzsche). Cf. Adorno, T. e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 26.

²⁸⁰ GM, III, 27 (PCS).

termina por radicalizar essa velha estratégia de combate com a qual sua outra linhagem familiar – a nobre – fôra um dia destronada “do poder”, isto é, da prerrogativa de impôr valores: questiona-se a “verdade de turno”, concebe-se alguma outra para o seu lugar. Se Nietzsche quer mesmo ir além, no entanto, de simplesmente reproduzir esse “permanente crepúsculo dos ídolos” – se ele pretende que a nova guerra não seja em vão –, então ele tem de *reverter* a lógica valorativa vigente e, efetuando a segunda transvaloração da história, restituir *ao indivíduo forte* a prerrogativa de determinar os próprios valores: só o que pode garantir a grandiosidade do espetáculo, o seu caráter ao mesmo tempo terrível e *auspicioso*, é a ausência de qualquer “moralismo” – leia-se dogmatismo – da parte do filósofo. Do contrário, teríamos agora de voltar atrás e dar razão a Heidegger quando afirma, como vimos em nosso primeiro capítulo, não apenas que Nietzsche constitui o “acabamento” do projeto metafísico ocidental – como o próprio, em certa medida, acaba de dizer-nos –, mas também, e sobretudo, ao dizer que o seu pensamento seria tão somente *mais um* dos grandes sistemas metafísicos dogmáticos.²⁸¹

3.5 A vontade de potência como “contramoral”: o espírito livre avança sobre as linhas inimigas

Fazer a guerra ao dogmatismo, sem cair no niilismo: formulado nesses termos, o desafio que se apresenta ao espírito livre, como uma espécie de limiar histórico que se repõe, conduz-nos de volta ao paralelo com o criticismo kantiano, ora radicalizado. Pois, se é mesmo na transição do universal ao singular, como vimos insistindo, e

²⁸¹ Cf. supra, 1.2.

apenas nela, que se pode continuar a pensar a *questão* moral sem incorrer no moralismo, isto é, sem pretender que um determinado juízo – o de Nietzsche, *por exemplo* – seja lei para todos, então devemos admitir, novamente à revelia do filósofo, que o “singularismo” acaba por pressupor um maior grau de “universalidade” do que o próprio universalismo: são as *noções* elementares de indivíduo e mundo, menos “determinadas” – e portanto mais “formais” – do que a legislação moral da razão prática,²⁸² que permitem a Nietzsche situar na singularidade o *locus*, por assim dizer, onde se definem as qualidades de um comportamento. É isso o que está em jogo, por exemplo quando ele defende, contra Kant, o caráter *pessoal* das virtudes, por oposição à sua suposta impessoalidade:

Mais uma palavra contra Kant como *moralista*. Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a *prejudica*: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de ‘virtude’, como queria Kant, é prejudicial. A ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bom em si’, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano.²⁸³

²⁸² Como dito anteriormente, Nietzsche critica a pretensão de Kant à imparcialidade no que diz respeito à maneira como vê o ser humano: a razão prática, o imperativo categórico, os juízos sintéticos *a priori*, nada mais são do que elementos de uma visão cristã do homem, pela qual o altruísmo seria “puro”, por exemplo, e o egoísmo, “impuro”. Leia-se, por exemplo, o seguinte trecho: “E Kant, enfim, com inocência ‘alemã’, tentou tornar científica, com o conceito de ‘razão prática’, essa forma de corrupção, essa falta de consciência intelectual: inventou uma razão expressamente para o caso em que não é preciso preocupar-se com a razão, ou seja, quando a moral, quando a sublime exigência ‘tu deves’ faz ouvir sua voz. Se consideramos que em quase todos os povos o filósofo é apenas o prosseguimento do tipo sacerdotal, já não surpreende esse legado do sacerdote, a *falsificação de moeda para si mesmo*.” (AC 12 (PCS).)

²⁸³ AC 11 (PCS).

Se não queremos voltar agora ao problema do solipsismo, sejamos simplesmente *razoáveis* (como nos sugeriram a certa altura os “analíticos”²⁸⁴): não faria qualquer sentido falar em “nossa invenção”, com grifo no “nossa”, e em “nossa defesa”, com outro grifo no “nossa”, se a noção de “nós” não tivesse aí um *significado*, capaz de ser compreendido pelo leitor. E é a partir desse significado, a nosso ver o mais corriqueiro possível, que Nietzsche faz a crítica da “virtude” solta no ar, que pretendesse não estar ancorada em nenhum “nós”, em nenhum “eu”, em nenhuma singularidade, enfim. Mas aí está a diferença fundamental: o *conceito* de “virtude” remete a uma universalidade vazia – no limite a “outra existência” – que na verdade só faria ocultar um conteúdo bastante específico, ligado ao “eu” do indivíduo Immanuel Kant e ao “nós” de seus colegas de rebanho; ao passo que a noção de singularidade, *logicamente* tão geral e formal quanto qualquer outra, remete no entanto ao mundo em que vivemos, esse domínio onde, segundo vimos há pouco, “o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade”. Ao dizer, em seguida, que “as mais profundas leis da conservação e do crescimento” (quanto a *isso* vale a *sua* hipótese de interpretação do mundo) exigem “que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico”, com o grifo de sempre nos pronomes possessivos, é novamente essa “universalidade da singularidade” que lhe permite *não ser* ele próprio o moralista que acabou de criticar em Kant: *cada indivíduo* tem (ou não tem) as suas virtudes pessoais, e o indivíduo Friedrich Nietzsche não tem nada com isso – a não ser enquanto defensor de sua possibilidade *em geral*.

E que a cosmologia da vontade de potência, longe de ser incompatível com isso, sirva antes para reforçar essa posição antidogmática de Nietzsche no terreno da

²⁸⁴ Cf. *supra*, 1.4.

moral, é algo que já procuramos mostrar: enquanto visão hipotética de mundo – e ela não poderia ser mais do que isso, sob pena de afundar o nosso filósofo das marteladas no dogmatismo (onde o martelo acabaria por abater-se sobre sua própria cabeça)²⁸⁵ –, tal cosmologia não apenas ajuda, por um lado, a afastar os conceitos basilares da moralidade cristã, como responsabilidade, culpa e livre-arbítrio – atrelados todos a uma visão ontológica dualista do sujeito humano (alma *versus* corpo etc.)²⁸⁶ –, mas também permite, por outro lado, instaurar um registro de fusão com o mundo onde o indivíduo possa, dando vazão aos impulsos que lhe pareçam mais autênticos (e apenas ele poderá decidir acerca disso), estabelecer uma trajetória existencial não pautada pelos padrões uniformizantes de seu meio. Afinal, a vontade de potência lhe permite, enquanto chave de compreensão do mundo, representar-se a si mesmo, indivíduo concreto de carne e osso, como parte *legítima* do todo, isto é, como uma parte que não tem qualquer razão ontológica para rebaixar-se perante outra (os mais fracos, por exemplo). Muito pelo contrário: se é esta a parte que “lhe cabe” no todo, onde se sente ancorado segundo o mais elementar bom senso, ele só teria razões para *assim* realizar-se, já que o próprio todo, se pudesse desejar, teria *assim* desejado. Quase lúdico, é este o tipo de “raciocínio” que Nietzsche acredita ter encontrado em suas reflexões sobre a alma nobre, a servir-lhe de contraponto, como sempre, em relação ao modo cristão-plebeu de valorar e ver o mundo:

Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser ‘tal como nós’, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se. A alma nobre aceita esse fato do seu egoísmo sem colocar questões e também sem qualquer sentimento de

²⁸⁵ Cf. supra, 1.6 e 2.6.

²⁸⁶ Cf. supra, 2.3.

dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas – buscasse um nome para isso, ela diria que ‘é a justiça mesma’.²⁸⁷

Onde Kant diria que “é como se (*als ob*) o fato da lei moral estivesse fundamentado no supra-sensível”²⁸⁸, Nietzsche nos diz que é como se o “fato do egoísmo” estivesse “fundamentado na lei primordial das coisas”: onde o “sujeito puro do conhecimento”, universal, encontraria seu Deus igualitário, o espírito livre, singular, encontra sua *divindade pluralista*, a vontade de potência. Se o modo escravo de valorar, para fazer-se dominante sobre o modo senhorial, realizando assim a *sua* transvaloração, teve de agarrar-se a toda uma constelação de representações metafísicas, capazes de justificá-lo em termos teóricos, o modo nobre de valorar, que outrora dispensava semelhante aparato conceitual – bastava-lhe *existir* –, só pode agora recuperar o seu *direito* à existência e, quem sabe, voltar a dominar, caso se vincule, da mesma forma, a um conjunto de representações metafísicas (alguns diriam cosmológicas) capazes de justificá-lo. Como, no entanto, o ônus da prova é de quem acusa – e o egoísmo, nessa história, está longe de ser o acusador –, então lhe bastaria atestar a *insuficiência de provas* da parte do altruísmo para, uma vez estabelecida a situação de dúvida, demonstrar então a *plausibilidade* das hipóteses que lhe restituíssem a *inocência* original. Donde não ser necessário a Nietzsche, muito menos ao seu intérprete (a não ser que quisesse acessar *ele próprio* a essência do mundo), estabelecer a *verdade* de sua cosmologia: colocada frente a frente com o Deus cristão

²⁸⁷ BM 265 (PCS).

²⁸⁸ Que a lei moral seja um fato da razão é algo que, em princípio, dispensa esse tipo de raciocínio. Mas que a ela corresponda um “eu supra-sensível”, servindo de “fundamento” ao “eu sensível”, é algo que demanda a entrada em cena das *Idéias da razão* e a chave do *als ob*, que as autoriza. Veja-se, a esse respeito, a “Típica da razão prática”, na *Crítica da razão prática*.

(“*Dionísio contra o Crucificado...*”), a vontade de potência só precisa *exibir a mesma força*, por assim dizer, para que seus “protegidos” – os vários tipos em que a força seja marca constitutiva – voltem a ter um “país do espírito” onde viver.

Um país, naturalmente, onde a paz *não* seria a regra, muito menos a igualdade: ainda que tenham ou façam “pactos” entre si – quando constituem juntos um mesmo “corpo”, por exemplo²⁸⁹ –, os indivíduos fortes necessitam ter sempre aberta a possibilidade de descarregar seu *pathos* agressivo – que seja contra outro “corpo” – “sem qualquer sentimento de dureza, coação ou arbitrariedade”, isto é, sem qualquer *culpa* por isso. Essa grande e geral reinterpretação da existência, portanto, levada a cabo sob o signo da vontade de potência, tem de ser “persuasiva” o suficiente para que os dois mil anos de culpabilização do forte deixem de ser *sentidos* como verdade: se for possível, por exemplo, combinar determinados elementos das modernas ciências naturais (estas “aliadas de conveniência” do espírito livre, como sugerido há pouco) com elementos que eram próprios às visões pré-cristãs do mundo para tornar mais plausível a visão da vida como guerra, tanto melhor. Seríamos levados a concluir “honestamente”, mesmo sabendo tratar-se de “uma inovação enquanto teoria”, que tal é, “enquanto realidade”, “o fato primordial de toda a história”:

²⁸⁹ Nietzsche fala muito dessa possibilidade da igualdade entre iguais, ao lado da desigualdade entre desiguais, pensando no próprio modelo aristocrático de sociedade. Em BM 259, por exemplo, afirma: “Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. (PCS)” Note-se como, num primeiro momento, o que há é a formação “tosca” de um costume, ao nível do senso comum – e não há problema que seja assim (embora o princípio de associação, por assim dizer, seja, em si mesmo, um princípio de dissolução). O problema está em querer fazer disso o “princípio básico da sociedade”, que é o que o cristianismo teria feito.

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de potência.²⁹⁰

De certa forma, a representação da vida como luta pelo poder repousa no mais antigo senso comum (e não deixa de ecoar no mais recente): como já diria Trasímaco, tudo o que há são indivíduos de carne e osso, diferentes entre si, a competir pelas melhores condições de existência – e “justiça” é a vitória do mais forte. Que o platonismo tivesse de combater ferrenhamente uma tal representação, e nisto fosse seguido pelo cristianismo,²⁹¹ é algo que se deixa perfeitamente compreender: o que nela se manifesta nada mais é do que o modo nobre de valorar, por oposição a quem, segundo já vimos, eles *se constituíram* em seus próprios valores. E à medida que conseguiram derrotá-la, impondo-se como “verdade” do mundo, ela se viu definitivamente excluída do rol das possibilidades razoáveis, passando a figurar apenas como permanente “lembrete” de quem é nosso inimigo: há sempre um vilão malvado, nos livros e filmes de entretenimento, a dizer que tudo o que importa na vida é ganhar

²⁹⁰ Idem, *ibidem*. O trecho citado é continuação daquele da nota anterior, e já o havíamos citado, a propósito da definição da vida, em 1.1 supra.

²⁹¹ Para Nietzsche, como se sabe, o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM, Pról (PCS)).

ou perder, e que o resto é conversa fiada. Mas, assim como na *República*, a conversa fiada sempre vence ao final, e com ela os valores cristãos: quem rompeu a ordem vigente, supostamente igualitária, é preso ou morto, e os cidadãos “de bem” voltam a ser “felizes para sempre” na tranqüilidade do lar, na paz da “cidade”.

Para *aquém* do estereótipo do vilão, no entanto, o que havia no passado era uma forma extremamente simples e natural de *viver* o mundo, a partir da qual a guerra e a desigualdade eram vistas como parte da realidade tanto quanto a paz e a igualdade. E o que contra ela se insurgiu, dando origem à metafísica dualista segundo a qual “o bem” está *além* do sensível, foi o ressentimento daqueles que, nessa realidade ao mesmo tempo pacífica e guerreira, não se conformavam nunca com o resultado da luta: eles imaginaram um mundo sem guerra, comandado por um ser extremamente caridoso – a não ser com os “maus” deste mundo, que teriam de ser vingados –, e imaginaram em tal mundo a continuação da vida após a morte, de modo que pudessem suportar, *enquanto espera*, o restante de seus dias “por aqui”, isto é, de modo que pudessem *não mais viver*. E o fato de que a “plausibilidade teórica” de uma tal invenção fosse mínima não a impediu de conquistar corações e mentes: a insatisfação com a vida era tanta, que argumentos bisonhos como o da “prova de força”²⁹² teriam bastado para estabelecer a impressionante *fé* dos crentes em seu Deus da compaixão.

Uma fé tão forte, ancorada ainda numa insatisfação tão grande, que mesmo a “morte de Deus” não parece ter sido capaz de trazê-los de volta à razão: no lugar do antigo ídolo colocaram outros, como a ciência, as leis ou o partido, e seguem a viver

²⁹² “Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, voltaria a tê-lo por ‘verdadeiro’, conforme a célebre ‘prova de força’ de que fala a Bíblia.” (GC 347: “Os crentes e sua necessidade de crer” (PCS).)

em função do referencial externo, supostamente fixo e único, que lhes serve de padrão de medida. Ora! É contra essa *fé* milenar, cujo objeto pode mudar-se à exaustão sem que mude o *pathos* dominante, que Nietzsche formula a sua cosmologia da vontade de potência, a dizer-nos, como acabamos de ver, que todo ser vivente “quer crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio”. É uma forma de ver as coisas, como sugerimos anteriormente, que permite recolocar no indivíduo – ou, em geral, no singular – o *centro de gravidade* da existência, de modo que ele não precise mais do referencial externo, ou da fé nesse referencial, para sentir-se *autorizado* a agir desta ou daquela maneira. Pois a vontade de potência não pede que se tenha fé *nela*: quem vive em conformidade com ela, se está entre os poucos que têm a *nobreza* para tal – nunca nos esqueçamos desta cláusula restritiva –, não tem fé em nada, *a não ser em si mesmo* – é o que lhe basta para sentir-se *justificado* em suas ações “O que é nobre?”, pergunta-se Nietzsche, querendo saber o que poderia *ainda* ser dito nobre: “Onde se revela, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre?” E a sua resposta, a insistir na ausência de dúvida ou hesitação que caracteriza tanto as “ações” como as “obras” de um tal homem, é a seguinte:

Entre artistas e eruditos 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. Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a

alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.*²⁹³

A proposta de retomar a “velha fórmula religiosa” não deixa dúvidas: em lugar do velho Deus, o objeto de reverência é agora a subjetividade, o “si mesmo” dessa alma forte que é a única capaz de habitar o novo “país do espírito”. E não nos esqueçamos: a subjetividade, para o espírito livre, longe de constituir uma substância simples que se pudesse confundir com a *velha* alma – ou com o *fantasma* de alma inventado pela modernidade –, é antes uma estrutura complexa, hierárquica, que se deixa conceber a partir de seus dois pólos – a superfície, onde o disfarce da simplicidade torna possível o convívio social, e a profundidade, onde os impulsos dominantes determinam o sentido, a direção a ser seguida, caso se queira ter uma vida autêntica. Quando Nietzsche nos diz que a alma nobre tem “fé” em si mesma, “reverência por si mesma”, ele aponta para a circunstância de que, nessa subjetividade, o “eu superficial” se põe *a serviço* do “eu profundo”, do mesmo modo como o crente se põe a serviço do seu Deus: um se ajoelha diante do outro, e como que *entrega seu destino a ele*, “sem colocar questões e sem qualquer sentimento de dureza”, pois tem em relação a ele uma “certeza fundamental” e uma “reverência”. Donde a diferença em relação aos que apenas *fingem* nobreza, ou que *tentam* atingi-la sem serem feitos para isso: como o “eu profundo” não é poderoso o suficiente, o “superficial” jamais se apaga por inteiro – a sua pequenez não deixará de mostrar-se, aos olhos de um bom “psicólogo”.

O espírito livre, ao contrário, é alguém que consegue, segundo vimos, desvencilhar-se de tudo aquilo que poderia prendê-lo à superfície, seja o dinheiro, a

²⁹³ BM 287 (PCS).

fama, as mulheres ou a compaixão, e assim mergulhar *em si mesmo*, isto é, nas profundezas onde *se deixa levar* pelas correntes espirituais dominantes. Assim como o “eu sensível” kantiano tem de sair de cena para que o “inteligível” determine as ações do indivíduo, deixando-se levar, em certo sentido, pelo sentimento do dever em relação à lei moral, também aqui a autonomia parece consistir nessa espécie de *apassivamento* de um dos lados frente à *atividade* do outro, algo que Nietzsche também descreveria usando o par “comando-obediência” – na alma nobre, por exemplo, valeria dizer que a “consciência” *obedece* os impulsos mais profundos. Seja como for, o que importa é que há um movimento pensado *a partir do “eu”* – chamemos a ele de obediência, entrega ou mergulho –, e um tal movimento nos permitiria reafirmar, graças novamente à chave do duplo ponto de vista, a presença da autonomia mesmo ali onde a letra do texto pareceria, em princípio, excluí-la. Mesmo ali, por exemplo, onde o Zarathustra nos fala de um completo apagamento do “eu”, de um “sucumbir” em sentido aparentemente definitivo, o que temos é, do ponto de vista do “eu superficial”, uma completa *entrega* ao processo de auto-superação, e, do ponto de vista do “eu profundo”, uma *gradativa passagem* ao além-do-homem:

Amo aquele que vive para conhecer e que quer conhecer para que um dia o além-do-homem viva. E assim quer ele sucumbir. / Amo aquele que trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e prepara para ele terra, animal e planta: pois assim quer ele sucumbir. / Amo aquele que ama sua virtude: pois virtude é vontade de sucumbir e um dardo da aspiração. / Amo aquele que não reserva uma gota de espírito para si, mas quer ser inteiro o espírito de sua virtude: assim ele passa como espírito por sobre a ponte. / Amo aquele que faz da sua virtude seu pendore e sua fatalidade: assim, é por sua virtude que ele quer viver ainda e não viver mais.²⁹⁴

²⁹⁴ Z, Pról., 4 (RRT).

Lembrando-se sempre que o “sucumbir” (*zu Grunde gehen*), como vimos,²⁹⁵ tem também o sentido de “ir ao fundo” – de descer às profundezas, poderíamos agora acrescentar –, então faz sentido pensar que essas estrofes do *Zarathustra*, a descrever o além-do-homem,²⁹⁶ refiram-se tão somente ao que vimos chamando de “eu superficial”: é o indivíduo da superfície, que se deixa delimitar pelas convenções gregárias, de um lado, e pelos sentimentos e desejos imediatos (a mera animalidade), de outro, quem deve *desaparecer* para que os impulsos profundos de sua singularidade venham à tona. Neste sentido, o “si” para o qual não deve ser reservada nenhuma “gota de espírito” é diferente do “si” onde se deposita a fé da alma nobre: no primeiro caso, trata-se do “si” do próprio “eu superficial”, que só adquire relevância nos indivíduos do rebanho, notadamente aqueles do rebanho moderno onde cada um diz pensar apenas “em si”; no segundo caso, ao contrário, trata-se do próprio além-do-homem, cuja “vida” depende de que aquele se deixe sucumbir, isto é, de que se deixe *afundar* nessa “espiritualidade” maior, nisso que seria o “espírito de sua virtude”. Que não é senão a própria vontade de potência, enquanto vetor da singularidade que aponta para fora e para cima – “um dardo da aspiração” –, e para quem a superfície deve ser um mero local de passagem, uma “ponte” sobre a qual possa marchar, “como espírito”, para assim transcender a mera “humanidade”.

Que isso não se confunda com uma transcendência de tipo “celestial”, porém, garante-o o significado dado por Nietzsche à “humanidade” ou, mais precisamente, ao tipo “homem”: resultado da transvaloração sacerdotal, que impôs uma ruptura total

²⁹⁵ Cf. supra, nota 157.

²⁹⁶ Esse trecho vem entre os dois trechos citados quando abordamos pela primeira vez a noção do além-do-homem, em 2.3.

com a natureza e a animalidade – vista como fonte de nossos pecados –, tal figura teria no ressentimento a sua raiz primeira, e na representação dualista do mundo, sua base de sustentação. O “homem” (em geral) é digno, ao ver da tradição ocidental, *porque* se diferencia dos demais seres, pertencendo assim a uma “existência outra” na qual configuraria, enquanto padrão de medida, a referência absoluta para definir não apenas o valor de cada indivíduo humano (em particular), mas os próprios acontecimentos naturais (um terremoto é visto como ruim *em si mesmo*, por exemplo, e uma estação favorável à colheita é vista como boa *em si mesma*) – uma referência, portanto, na qual a *insatisfação com a realidade* se vê amparada em argumentos ontológicos, dando razão, no limite, a cada indivíduo que se sinta lesado, digamos, na partilha dos bens terrenos. E assim se teria erguido esse permanente “muro das lamentações” em torno do qual, mesmo após a “morte de Deus”, os vários rebanhos seguem a encontrar-se, terminando por subsumir os antigos ideais de grandeza nesse único e comezinho “instinto de conservação” cuja “partilha”, enquanto unanimidade, acabaria por definir, não tão paradoxalmente, a “felicidade” inventada pelo “último homem” (o homem moderno), segundo a qual todo vivente, pelo mero fato de estar vivo, deve considerar-se feliz (“e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio”).²⁹⁷

Seja na versão pessimista da filosofia, seja nessa versão “otimista” do homem comum, o fato é, pois, que a modernidade representaria, nas suas convicções em torno do progresso humano (este novo motivo de “felicidade”), um mero desdobramento daquele tipo ressentido que, apartado do mundo natural em sua alma vazia, mostra-se incapaz de realizar algo que esteja além dos estritos limites de sua

²⁹⁷ Z, Pról., 5 (MS).

superficialidade, seja esta individual ou coletiva. E é justamente disso, dessa fundamental e *atualizada* pequenez do tipo “homem”, que o tipo “além-do-homem” pretenderia livrar-nos, indicando um horizonte de crescimento espiritual cuja premissa, segundo vimos insistindo, seria a (re-)inversão do vetor valorativo dominante em nossa vida: “dizendo Não” ao “Sim” do cristianismo, que nada mais é do que um “Sim” do “Não-ao-mundo” (um Sim ao *outro* mundo, que se constituiu *por oposição* a este), o espírito livre dirá Sim a este mundo, um Sim tão incondicional quanto o Não de seu adversário:

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 abissal 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 e ilimitado Sim e Amém’...²⁹⁸

Encerrando uma seção onde Nietzsche procurava explicar em que medida Zaratustra representa a própria *realização* do além-do-homem,²⁹⁹ essa passagem nos mostra qual seria a função do “mais abissal pensamento”, aquele do “eterno retorno

²⁹⁸ EH, “Zaratustra”, 6 (PCS).

²⁹⁹ “E como desce Zaratustra, e a cada um diz a palavra mais bondosa! Como toca com mãos delicadas até mesmo seus antagonistas, os sacerdotes, e sofre com eles por eles! Ali o homem é superado a cada momento, o *conceito de ‘além-do-homem’ fez-se ali realidade suprema* – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, abaixo dele. O elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais for típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. 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.” (Idem, *ibidem*. Primeiro grifo nosso.)

do mesmo”, no movimento da transvaloração: é ele, de certo modo, que vem substituir o critério da igualdade como padrão de medida para aferir a “força” (ou “fraqueza”) de um dado modo de viver.³⁰⁰ Se, como vimos anteriormente, a ficção humana da igualdade serviu aos fracos como “metro” para, diminuindo os fortes, combater toda e qualquer situação de dominação, agora o eterno retorno vem servir como uma espécie de “teste” para saber até onde vai a disposição dos fortes em dizer “Sim a todas as coisas”: se o indivíduo for capaz de dizer Sim a tudo o que ele próprio viveu, exatamente da maneira como o viveu, então ele é um efetivo afirmador da vida, um “imenso e ilimitado Sim e Amém”. Ou seja, ele não afirmaria apenas as “coisas”, isoladamente consideradas, mas o “sistema de relações” entre elas, tal como se lhe tenha apresentado em sua singular existência: ao aceitá-las assim – ao exclamar, satisfeito, “Pois muito bem! Outra vez!”³⁰¹ –, ele mostra não estabelecer quaisquer condições para aprovar ou desaprovar a realidade (para o que precisaria, necessariamente, de algum “metro” exterior a ela).

E nessa qualidade de “teste”, como se pode desde logo suspeitar, o eterno retorno nos levaria a estabelecer mais uma analogia com a filosofia kantiana: assim como o imperativo categórico, no apresentar-se como mero “procedimento”, pretende ser o menos “invasivo” possível, deixando a cargo do agente moral o conteúdo com que preencherá concretamente seu agir, o “imperativo” do eterno retorno se mostraria menos invasivo ainda, já que deixa a cargo *da própria realidade* o

³⁰⁰ Sabe-se que o eterno retorno suscitou as mais variadas interpretações, entre elas a que o vê como “tese cosmológica” e aquela que o vê como “imperativo ético”. Como se notará, adotaremos em princípio esta segunda posição, o que, em nosso caso, não exclui a validade daquela, desde que reconhecido o seu caráter hipotético. Para um exame mais detido das diferentes posições a respeito, cf. Marton, S. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” In: Novaes, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, pp. 205-221.

³⁰¹ Z, “Da visão e do enigma”, 1 (MS).

decidir os conteúdos das ações (ou dos acontecimentos em geral). Ao indivíduo caberia tão somente decidir se os aceita (ou não), tanto quanto o indivíduo kantiano deve decidir se realiza (ou não) o procedimento de universalização da máxima: no caso afirmativo, *ambos* estariam seguindo, de acordo com os respectivos filósofos, a direção apontada pelo “verdadeiro eu” – ora o “eu inteligível” com a sua lei moral, ora o “eu profundo” com o seu impulso dominante.³⁰² Este último, porém, nada teria de “determinado”, enquanto que a lei moral de Kant, segundo já discutimos, teria por conteúdo implícito a *igualdade* dos agentes racionais – donde o seu procedimento não aplicar-se, a não ser negativamente, a outros animais e demais seres da natureza (não é a vida *como um todo* que se afirma via moralidade, mas apenas o ser racional *enquanto racional*).

Em certo sentido, portanto, o pensamento do eterno retorno representaria uma espécie de “formalização” daquela idéia de uma entrega irrestrita ao movimento espiritual que se manifesta nas profundezas de uma dada singularidade, vindo substituir o velho apego a noções valorativas oriundas “de fora”, cuja validade estaria, no fundo, ancorada em outras singularidades (nas quais, aí sim, seriam pertinentes do ponto de vista nietzschiano). Pois o Sim incondicional que se perfaz no indivíduo afirmador, o seu “Amém”, não é um Sim às “coisas em si mesmas”, ou algo do tipo, mas “a todas as coisas” *tal como se apresentam naquelas condições específicas de vida*, cuja singularidade se veria assim como que divinizada:

‘Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua

³⁰² Cf. *supra*, 2.5.

vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!’ – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’ Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?’ pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?³⁰³

Naquela que é, como se sabe, a primeira formulação da idéia do eterno retorno num texto publicado, vemos claramente o seu caráter hipotético e “prático”, numa chave similar àquela do egoísmo como “justiça”: se o mundo fosse assim, apenas os verdadeiramente fortes e “livres” – livres dos preconceitos dualistas que amaldiçoam os acontecimentos da vida – estariam “ontologicamente justificados” em seu modo de viver. Pois é necessário estar muito “bem consigo mesmo e com a vida”, isto é, com este mundo em que vivemos, para ver em tal hipótese uma “eterna confirmação e chancela”: justamente o oposto do homem do ressentimento, cuja chancela só pode estar na eternidade do “outro mundo”, do “outro ser” – a alma imortal – com que ele conta, de modo igualmente hipotético (embora inconsciente), para poder vingar-se dos que aqui o sobrepujam. A esse tipo de homem, com efeito, a idéia do eterno retorno faria “lançar-se ao chão e ranger os dentes e amaldiçoar o demônio que assim falasse”: ele teria de viver de novo tudo isso que tanto desaprova *porque* o faz sofrer. No espírito livre, ao contrário, o que seria diabólico torna-se “divino”, ao menos a

³⁰³ GC 341 (RRT).

partir do “instante descomunal” em que ele *se deixe* tomar e “transformar” por esse pensamento, a tal ponto que o “mais pesado dos pesos” lhe seja o “mais além e mais leve” e lhe faça “dançar” como Zaratustra.

Que a “visão” do eterno retorno, descrita por Nietzsche no *Zaratustra*, seja inspirada na visão que Paulo teve de Jesus ressurreto no caminho de Damasco,³⁰⁴ torna-se então compreensível: se, como sugerimos há pouco, a cosmologia da vontade de potência precisa “medir forças” com o cristianismo para possibilitar a transvaloração, é nesse “outro” da ressurreição, nesse “outro” da vida após a morte, que ela tem de firmar a sua, digamos, baliza axiológica. Onde o “além-da-vida” constituía o garante último de realização dos valores cristãos, a assegurar aos crentes uma *recompensa* por suas ações de negação do mundo, o “além-do-homem” remete de volta à vida e, no fazê-la “eterna” *enquanto tal*, isto é, do modo como ela própria a nós se mostra (e não do modo como *gostaríamos* que ela fosse), circunscreve toda “recompensa” possível ao âmbito da subjetividade, onde a mais plena sintonia com o mundo e consigo mesmo só pode estabelecer-se por meio do grande “Sim e Amém”. Onde o “imperativo” da “contramoral” nietzschiana poder ler-se, também, como “torna-te o que tu és”³⁰⁵, fazendo repousar em cada singularidade, onde se dá a *interpretação* do mundo a ser eternamente afirmada e repostada, a *possível* fonte última de um agir virtuoso.³⁰⁶

³⁰⁴ Como já dissemos, quem aponta essa inspiração, de maneira particularmente persuasiva, é Didier Franck. Cf. supra, nota 164. Cf. *op. cit.*, parte I, capítulo III.

³⁰⁵ Pensamos aqui, naturalmente, no subtítulo do *Ecce Homo*: “Como alguém se torna o que é”.

³⁰⁶ Vai nessa direção a conhecida passagem do *Zaratustra* em que o profeta recomenda aos discípulos: “Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sós! Assim o quero. / Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! Melhor: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos tenha enganado. / O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos. / Retribui-se mal a um mestre, continuando-

4. Um balanço da guerra: possíveis significados da transvaloração nietzschiana

4.1 “Indivíduo que vingou”, o espírito livre declara a vitória e promulga a nova “Lei”

A ser coerente com o seu “pensamento abissal”, o indivíduo Friedrich Nietzsche não poderia depositar suas esperanças, como o vimos fazer, *apenas* nos “filósofos vindouros”: o seu desejo de que a realidade fosse diferente – diferente daquilo que parece ser *para* o homem moderno –, fruto da aceitação irrestrita de *si mesmo* (enquanto “eu profundo”) – *para quem* o mundo é vontade de potência, e não igualdade democrática –, tem de ser contrabalançado, por assim dizer, pela aceitação irrestrita também de seu destino efetivo, isto é, daquilo em que ele de fato se tornou (e continua a tornar-se), daquilo, enfim, que ele vem-a-ser – independentemente de ter sido aceito ou rejeitado por sua época. Se é este o “metro”, segundo acabamos de ver, que lhe permite aferir o “sucesso” ou “insucesso” de um conjunto singular de vivências, então *a sua própria vitória* seria diretamente proporcional ao grau de satisfação, ao sentimento de recompensa e gratidão que manifesta em relação aos feitos e acontecimentos de sua vida. É este, segundo entendemos, o espírito daquele pequeno parágrafo que, após o prólogo, constitui uma espécie de abertura ao “movimento narrativo” do *Ecce Homo*:

se sempre apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa? / Vós me venerais; mas e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua! / Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes! / Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. / Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós.” (Z, “Da virtude dadivosa”, 3 (MS).)

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não é somente o cacho que se amarela, acaba de cair um raio de sol sobre minha vida: olhei para trás, olhei para a frente, nunca vi tantas e tão boas coisas de uma vez. Não foi em vão que enterrei hoje meu quadragésimo quarto ano, eu podia enterrá-lo – o que nele era vida, está salvo, é imortal. O primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*, as canções de *Zaratustra*, o *Crepúsculo dos ídolos*, meu ensaio de filosofar com o martelo – tudo isso são presentes deste ano e, aliás, de seu último trimestre! *Como não haveria eu de estar grato a minha vida inteira?* – E por isso me conto minha vida.³⁰⁷

“E assim *me conto minha vida*”: o aparente solipsismo, neste ponto da trajetória, indicaria sobretudo o caráter primariamente interior, espiritual, desse amplo movimento de transformação que, segundo vimos aqui discutindo, seria próprio a todo indivíduo verdadeiramente livre. E que ele seja grato à *sua* vida inteira é o sinal primeiro *de que venceu*: nas *suas* águas profundas, o cristianismo sucumbiu enquanto moral, o viver deixou de ser sentido como culpa, nada há para arrepender-se no passado ou no futuro – “para trás” e “para a frente”, jamais se viram “tantas e tão boas coisas de uma só vez”. O “indivíduo que vingou”, para usar outra expressão recorrente do filósofo, é justamente aquele indivíduo onde a superficialidade, apagando-se, teria servido de “ponte” para a passagem do “espírito” ao “além-do-homem”, este estado de ânimo, por assim dizer, de que todo ressentimento foi afastado, onde só o que resta, *após a guerra*, é amor e gratidão à (própria) vida como um todo. Não à toa, é nas páginas do *Anticristo*, tratado aí como “o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*”, mas pouco tempo depois definido por Nietzsche como “a própria transvaloração efetuada”, que o filósofo, independentemente de o “conteúdo” estar completo, tem o sentimento de tê-la *realizado*. Páginas aliás que se

³⁰⁷ EH, Pról. (RRT).

deixam encerrar, como se sabe, por uma “Lei contra o cristianismo, proclamada no dia da salvação, dia primeiro do ano um (30 de setembro de 1888 da contagem errada)”, de que vale reproduzir aqui alguns artigos:

Artigo primeiro. – Viciosa é toda espécie de antinatureza. A mais viciosa espécie de homem é o sacerdote. Contra o sacerdote não há razões, há o cárcere. (...)

Artigo quarto. – A pregação da castidade é uma incitação pública à antinatureza. Todo desprezo da vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de ‘impuro’ é o autêntico pecado contra o sagrado espírito da vida. (...)

Artigo sexto. – A história ‘sagrada’ deve ser chamada com o nome que merece, história maldita; as palavras ‘Deus’, ‘Salvador’, ‘Redentor’, ‘Santo’ devem ser usadas como insultos, como insígnias de criminosos. (...)

Artigo sétimo. – Tudo o mais se segue disso.³⁰⁸

Espécie de desdobramento da tábua de valores que, já no início do livro,³⁰⁹ indicava a inversão do cristianismo como chave para pensar uma nova legislação fundamental – e todo filósofo, segundo já vimos, é essencialmente um legislador –, a nova “lei”, cuja pretensão anunciada é “dividir a história humana em dois”,³¹⁰ deve ser lida primeiro como uma divisão da história *individual* em dois (até porque é nesta que aquela se deixa “determinar”): o “instante imenso” do eterno retorno, em que se passa a dizer “Sim e Amém” a tudo o que se viveu, nada mais é do que esse marco divisório a partir do qual o espírito do cristianismo deixa de vigorar sobre uma dada existência singular e se abrem as portas para que o “espírito da vida” seja afirmado

³⁰⁸ EH, “Lei contra o cristianismo” (PCS).

³⁰⁹ AC 2. Cf. *supra*, 1.1.

³¹⁰ “– Fui compreendido? – Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zarathustra. – *O descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isso esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele...” (EH, “Por que sou um destino”, 8 (PCS).)

com o maior vigor possível. Da mesma forma como as leis do Ocidente protegem a sociedade do seu “outro”, no torná-lo em crime e criminoso, também a lei do anticristianismo parece visar a *proteção* do “espírito que se tornou livre”, no qualificar como *criminosas* as condutas que o cristianismo valorizava como *sagradas*, e como criminosos os tipos nele *santificados*: com isso, o seu próprio comportamento “transgressor”, a sua afirmação da vida em tudo aquilo que era até então proibido (o sexo, a luta etc.), ver-se-iam reforçados e *justificados*.

Desse ponto de vista, a transvaloração de todos os valores teria uma função eminentemente “psicológica”, seja no sentido amplo dado à palavra por Nietzsche, seja no sentido mais corriqueiro em que a empregamos na linguagem cotidiana: para “quem sabe respirar o ar de meus escritos”, porque é “feito para ele”,³¹¹ a leitura da obra nietzschiana constitui um verdadeiro processo de “libertação psíquica”, por assim dizer, em relação aos “fantasmas” de *tipo* cristão – o que abarca desde as tradicionais figuras da pregação religiosa até seus mais recentes sucedâneos na sociabilidade *compulsória* do homem moderno, servindo-lhes de denominador comum aquele “vetor” que, segundo vimos, atua de fora para dentro na determinação dos impulsos dominantes. Que o vetor oposto possa tornar-se dominante, que o “centro de gravidade da vida” possa retornar à singularidade, seriam então os “ideais de cura” do *psicólogo* Nietzsche, confiante em que pelo menos alguns indivíduos, como ele tornados possíveis pela própria “evolução” da moralidade cristã, se beneficiem *pessoalmente* desse “ar forte das alturas”, esse ar “que se respira com liberdade”:

³¹¹ EH, Prólogo, 3 (RRT).

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro de sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização.³¹²

Que autonomia e liberdade sejam fruto de um “imenso processo”, na chave nietzschiana, é algo que vimos anteriormente, e que decorre da leitura do mundo como vontade de potência. Que nesse processo “a sociedade e sua moralidade do costume” sejam vistos como “apenas meio” para a formação do “indivíduo soberano” é algo que se deixaria agora acrescentar à nossa reflexão: ao contrário do “homem de rebanho”, *doente*, para quem a sociedade é um “fim em si mesmo”, a determinar-lhe o modo como vive e pensa, o “homem da vontade própria, duradoura e independente” é o tipo que melhor “encarna” aquele ideal de *saúde*, ou de “cura psíquica”, que serviria para “orientar” o trabalho do psicólogo transvalorador. Que é o trabalho do filósofo Friedrich Nietzsche *em seus escritos*, a possibilitar ou *redimir*, na alma de seu “leitor-paciente”, esse “sentimento de realização” com o autocontrole, com a capacidade de ser legislador de si mesmo e com a “consciência de poder e liberdade” que disso decorre: deste ponto de vista, a própria descrição positiva do tipo, em contraste com a descrição negativa do tipo oposto, tornada lei ao final do *Anticristo*, teriam essa função filosófico-psicológica de favorecer a libertação psíquica do

³¹² GM, II, 2 (PCS).

indivíduo moderno (que não se deve, naturalmente, confundir com o “homem moderno” enquanto tipo).

Compreende-se também, por outro lado, que a vitória do espírito livre não possa converter-se, em princípio, numa vitória política propriamente dita: se a “moralidade do costume”, numa vida saudável, deixa-se subordinar ao impulso dominante na singularidade, então não há como estabelecer uma reflexão propositiva e sistemática acerca de como deveria organizar-se uma sociedade. Embora a “lei contra o cristianismo” nos diga, a partir de seus poucos artigos, que “tudo o mais se segue”, não se trata de uma dedução das mais fáceis no que diz respeito à coletividade: se no âmbito subjetivo, como vimos, o “tudo mais” decorrerá de como *cada qual* interpreta e afirma a vida, só o que podemos imaginar, quanto àquela, é que também para a estruturação de “corpos intersubjetivos” teria de valer o princípio da máxima liberdade perspectiva – tanto indivíduos como grupos, e eventualmente povos inteiros, devem seguir o vetor de sua singularidade no dar leis a si mesmos, se querem atingir algum grau de liberdade. Donde boa parte da reflexão nietzschiana sobre o “direito internacional”, por exemplo, centrar-se na crítica ao cosmopolitismo moderno, com sua pretensão de estabelecer leis comuns aos vários povos, ceifando assim a variedade perspectiva de que a humanidade seria capaz – exatamente o tipo de raciocínio que o vimos adotar quanto à relação indivíduo-sociedade.

Em que pese a incerteza e complexidade do tema, ao qual voltaremos em nosso próximo capítulo, valeria deixar assinalada, por ora, a posição assumida por Nietzsche em defesa da singularidade, como sempre, e contra a uniformização de homens e povos: quando analisa o Código de Manu, por exemplo, e o confronta às leis da Bíblia, sua intenção não é a de mostrar que aquele está correto, e esta equivocada,

enquanto visões de mundo conflitantes. Trata-se antes de verificar como as suas “mentiras”, ao contrário das cristãs, serviriam para afirmar incondicionalmente a vida, de tal modo que, assim como o tipo nobre serviu para pensar a questão da libertação individual, também aqui o exemplo tipológico desse outro povo serviria para pensar a questão da libertação dos povos em geral, face à tendência tirânica do igualitarismo cristão (donde, uma vez mais, a aceitação da desigualdade como um dado da vida):

com ele as classes nobres, os filósofos e os guerreiros, erguem a mão sobre a multidão; valores nobres em toda parte, um sentimento de perfeição, um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida – o Sol está em todo o livro. – Todas as coisas nas quais o cristianismo verte a sua insondável vulgaridade, a procriação, por exemplo, a mulher, o matrimônio, são aí tratados seriamente, com reverência, com amor e confiança.³¹³

Semelhante ao indivíduo nobre, como dito, um povo nobre “diz Sim à vida” e demonstra “um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida”, com o que passaria facilmente no teste do eterno retorno: as mesmas imagens, a mesma lógica, o mesmo entusiasmo de Nietzsche com a auto-afirmação do singular, em detrimento do universal. Se é verdade que as relações entre os diferentes níveis de singularidade, como veremos, constituem um problema de difícil solução para essa linha de raciocínio (a singularidade do povo será universal para o grupo, a singularidade deste será universal para o indivíduo) – tão difícil quanto compatibilizar o grito libertário do antidogmatismo com a desbragada simpatia pelos preconceitos aristocráticos –, isso não impede que se perceba, entre os *possíveis* desdobramentos filosófico-políticos do

³¹³ AC 56 (PCS).

“singularismo” nietzschiano, uma defesa incondicional da diferença e da divergência entre os homens:

Isso deveria ser considerado bom e razoável no conjunto, ainda que torne perigoso o século vindouro e faça todo indivíduo ter uma arma: para que exista um poder oposto, que sempre recorde que não há uma moral única determinando o que é moral, e que toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os homens honestos que buscam a verdade!³¹⁴

Embora se inicie com uma dúvida – “Talvez prematuro” é seu título –, e embora destoe sensivelmente das tantas passagens que, a exemplo das análises do Código de Manu, parecem defender o sistema de castas como condição para o surgimento de espíritos livres, esse parágrafo de *Aurora* delinea um horizonte possível – e talvez necessário – a toda reflexão que pretenda, partindo de Nietzsche, manter-se fiel ao princípio de “afastar-se e defender-se contra o mestre”. Se tiver no antidogmatismo e na liberdade espiritual – esta mesma que vimos o espírito livre *conquistar* – os dois pilares básicos de sua sustentação, tal reflexão há de concluir que é preciso ter maior cuidado, para dizer o mínimo, com os ataques intransigentes à democracia: para impedir que o universal exerça a sua tendência uniformizante, o singularismo terá talvez, como aliás já sugerido, de tornar-se mais universal do que ele, no sentido muito elementar, aqui, de que novas perspectivas só poderão surgir *onde sejam permitidas*.

³¹⁴ A 164 (PCS).

Que o igualitarismo, como um valor que transgride o princípio de não-interferência do liberalismo democrático, constitua uma ameaça à liberdade em sentido perspectivista, é algo que pode ser reconhecido sem que se precise, ao mesmo tempo, recusar em bloco as possibilidades efetivas que um tal sistema teria aberto, *no simples deixar de sacrificá-los*, aos “divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos” – entre eles um certo defensor da “transvaloração de todos os valores” que não foi preso nem executado pela casta dominante de que *não* fazia parte.

4.2 A universalidade do singular: pensando a questão política a partir da liberdade espiritual

Em se supondo, como fizemos, que o espírito livre venceu a *sua* guerra, num sentido muito *seu*, então é necessário que a guerra *não* tenha terminado, pois sem guerra, para ele, não há liberdade: no “país” do além-do-homem, a luta tem de ser uma propriedade constante, seja entre indivíduos, seja entre grupos, seja entre povos inteiros. A própria admiração de Nietzsche pelas sociedades aristocráticas, que vimos não ser pequena, deixar-se-ia explicar, em grande medida, pelo estímulo à competição e à dureza de condições que nelas vigoravam, possibilitando não apenas o nascimento e a sobrevivência, mas sobretudo o *fortalecimento* de “espécies” ou “tipos” – e, portanto, de perspectivas – absolutamente singulares:

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais. (...) ...veja-se uma comunidade aristocrática, uma antiga *pólis* grega, ou Veneza, digamos, como uma instituição, voluntária ou involuntária, para fins de *cultivo*: ali se acham, coexistindo e dependendo de si mesmos,

homens que querem impor sua espécie, em geral porque *têm* de se impor, ou correr o pavoroso risco de serem exterminados. Aqui falta o desvelo, o excesso, a proteção sob a qual a variação é promovida; a espécie necessita de si mesma como espécie, como algo que justamente por sua dureza, uniformidade, simplicidade de forma pode se impor e se tornar duradouro, na constante luta com os vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameaçam revoltar-se.³¹⁵

Na verdade, a luta que caracteriza a comunidade aristocrática, dentre as várias lutas possíveis (entre nações, entre indivíduos, entre impulsos...), é sobretudo aquela que se dá entre ela, concebendo-se a si mesma como um grupo coeso – uma “espécie” –, e os grupos que a ela se opõem, de fora – “os vizinhos” – ou de dentro – “os oprimidos em revolta”. O que a torna forte, nesse sentido, ou o que lhe permite afirmar-se como tipo, isto é, afirmar-se perspectivamente, é a “uniformidade” dos traços dominantes, por assim dizer, que prevalecem sobre a eventual “variação” que o “desvelo” e a “proteção” promoveriam, uma variação aleatória de tipos que não conseguiriam firmar-se nem conservar a força. E com isso nos vemos de novo diante do conflito aristocracia *versus* democracia, para retomar os termos que nos são conhecidos: de um lado, a sociedade hierárquica em que *um* “impulso” determina a direção a ser seguida pelo corpo social; de outro, a sociedade anárquica em que os vários impulsos, domesticados, teriam aprendido a viver em relativa paz e, portanto, sem qualquer liberdade efetiva.

O elemento que aqui nos chama a atenção, portanto, na descrição que Nietzsche faz da comunidade aristocrática, é esse predomínio de *um* tipo de homem, *uma* espécie, sobre as demais: sem uma rígida uniformidade dos costumes, dirá ele

³¹⁵ BM 262 (PCS).

algumas linhas depois,³¹⁶ a força desse tipo, *e com ele da própria comunidade*, não se desenvolveria plenamente. O que nos induziria desde logo a repensar a bandeira que, segundo vínhamos defendendo, seria empunhada pelo espírito livre: como defender a liberdade, *em sentido perspectivista*, se a possível variedade das perspectivas deve ser suprimida, em nome da afirmação irrestrita de uma única? Mais do que nunca, soaria inteiramente desarrazoado associar o perspectivismo à democracia, por ténue que fosse a associação: toda “variação” se apresenta, em princípio, como enfraquecedora. E o que faz a força de uma sociedade, como dito, seria a constância com que seus costumes, suas leis, seus valores, são impostos ao corpo social geração a geração. Não é outra, aliás, a razão de o Código de Manu também constituir, para Nietzsche, um exemplo notável de afirmação e fortalecimento da vida: amparado na “dupla muralha” da revelação e da tradição, ele teria sua autoridade “fundamentada nessas teses: Deus a *deu*, os antepassados a *viveram*”.

[E] a superior razão de um tal procedimento está na intenção de pouco a pouco reprimir a consciência da vida percebida como correta (ou seja, *comprovada* por uma enorme experiência cuidadosamente filtrada): de modo que se alcance o perfeito automatismo do instinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida. Estabelecer um código como o de Manu significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se perfeito – ambicionar a

³¹⁶ O mesmo parágrafo 262 prossegue assim: “A mais multifária experiência ensina [à espécie] a que propriedades ela deve, acima de tudo e apesar de todos os deuses e homens, o fato de ainda viver e de ter sempre vencido: essas propriedades ela as denomina virtudes, e apenas essas virtudes ela cria e cultiva. Ela o faz com dureza, inclusive deseja a dureza; toda moral aristocrática é intolerante: na educação da juventude, nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e velhos, nas leis penais (que têm em vista somente os que desviam) – ela inclui a intolerância mesma entre as virtudes, sob o nome de ‘justiça’” (PCS).

suprema arte da vida. *Para isso, deve ser tornado inconsciente*: eis a finalidade de toda mentira sagrada.³¹⁷

Que o Código de Manu seja uma “mentira” não constitui, evidentemente, nenhum demérito: toda perspectiva é, em certa medida, uma mentira, posto ser interpretação. O que importa, como sempre, é comparar as diferentes mentiras quanto à sua capacidade de afirmar a vida, que é o que Nietzsche faz nesses parágrafos do *Anticristo*: entre o cristianismo e a antiga legislação hindu, cabe averiguar “com que finalidade” cada qual conta suas mentiras. E se o primeiro contém “apenas finalidades ruins: envenenamento, difamação, negação da vida, desprezo do corpo, rebaixamento e autoviolação do homem pelo conceito de pecado”, a última, contida numa “obra inigualavelmente espiritual e superior”, expressa “valores nobres por toda parte”, “um dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida” etc etc.³¹⁸ Donde poder-se cogitar, quanto ao que nos preocupa por ora, uma vinculação aparentemente muito forte entre afirmação da vida e hierarquia social, pois somente numa sociedade rigidamente hierarquizada e tradicional, em que a perspectiva dominante se impusesse de maneira absoluta aos indivíduos – sem que estes tivessem, como vimos, qualquer “consciência da vida percebida como correta” –, poderia a vida florescer de maneira mais “perfeita”.

Se assim fosse, no entanto, aos indivíduos não poderia ser dada nenhuma “liberdade em sentido perspectivista”: eles deveriam ser aconselhados a simplesmente seguir, como “autômatos”, os costumes tradicionais de sua comunidade. Ou nem isso, pois o Nietzsche que nos fala nos trechos citados é muito mais o Nietzsche

³¹⁷ AC 57 (PCS).

³¹⁸ AC 56 (PCS).

“observador”, que estabelece diagnósticos sobre a realidade – tal sociedade funciona melhor do que aquela, por exemplo –, do que o Nietzsche “propositor”, que a partir desses diagnósticos aconselhasse o seu leitor quanto ao melhor caminho a seguir – sugerindo-lhe que encontrasse a si mesmo, por exemplo, em vez de seguir o mestre. Segundo aventamos anteriormente,³¹⁹ esses dois “Nietzsches” seriam dois pontos de vista, ou duas perspectivas, cuja compatibilização, independentemente da anuência do autor, teria a propriedade de enriquecer a leitura de sua obra: no caso presente, isso permitiria afirmar, por exemplo, que, do ponto de vista da comunidade (e talvez de seus dirigentes), o “ideal” seria uma massa de indivíduos inconscientes e submissos, enquanto que, do ponto de vista dos indivíduos, o “ideal” seria lutar pela afirmação de sua própria perspectiva, em detrimento das demais – o que poderia culminar na sua ascensão ao poder, em sentido concreto, mas também, simplesmente, numa maior potência criativa ou espiritual.

É certo que Nietzsche muitas vezes parece, como Maquiavel, dirigir-se ao leitor que *tenha* poder, seja este fático ou simbólico, mas, se nós não quisermos partilhar com ele essa cláusula restritiva, então é perfeitamente possível, se não recomendável, estender aos indivíduos *em geral a possibilidade* do criar perspectivo e de seu fortalecimento. Até porque o próprio Nietzsche, segundo nos mostra aquele mesmo parágrafo de *Para além de bem e mal* que fazia o elogio da *pólis* grega e de Veneza, parece admitir que há um lado positivo, por assim dizer, no processo de individualização da sociedade que teria sido levado a cabo pela modernidade ocidental – um processo de que, para o bem ou para o mal (ou para *além* deles), talvez não haja volta:

³¹⁹ Cf. *supra*, 2.4-2.6.

De um só golpe se rompem o laço e a coação da antiga disciplina: ela não mais se sente como indispensável, como determinante da existência – se quisesse continuar, só poderia fazê-lo como uma forma de luxo, de gosto arcaizante. A variação, seja como desvio (rumo ao mais sutil, mais raro e elevado), seja como degeneração e monstruosidade, aparece no palco de maneira súbita e magnífica, o indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência. Nessas viradas da história se mostram, um ao lado do outro, e com freqüência um no outro emaranhado e entrelaçado, um esplêndido, silvestre, multiforme incremento e extensão para o alto, uma espécie de ritmo tropical no afã do crescimento, e um tremendo perecer e se arruinar, mediante egoísmos que se opõem selvagememente e como que explodem, que disputam entre si por ‘sol e luz’ e já não sabem extrair, da moral até então vigente, nem limite, nem freio, nem consideração.³²⁰

Embora possa ser, ainda, “degeneração e monstruosidade”, a mesma “variação” que antes era vista como necessariamente ruim, porque prejudicial ao fortalecimento da espécie, aqui se apresenta como possível “desvio rumo ao mais sutil, mais raro e elevado”, algo que “aparece no palco de maneira súbita e magnífica”: numa sociedade que já se deixou enfraquecer pelo predomínio da própria variação sobre a uniformidade, em que a mediocridade se fez a regra, é como se ocorresse uma surpreendente inversão de papéis e a individualidade, ora liberada dos esforços para afirmar um determinado tipo – a “coação da antiga disciplina” se rompeu –, passasse a

³²⁰ BM 262 (PCS). Veja-se também, nessa mesma direção, BM 242: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (...) ...enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a *escravidão* no sentido mais sutil: o homem *forte*, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte. Quero dizer que a democratização da Europa é, simultaneamente, uma instituição involuntária para o cultivo de *tiranos* – tomando a palavra em todo sentido, *também no mais espiritual*. (PCS)” (Último grifo nosso.)

ser, a despeito de sua fraqueza original, o único âmbito que resta, em casos excepcionais, para um movimento de auto-afirmação tipológica ou perspectivista. Num mundo “pós-moral”, com efeito, em que Deus morreu e o “indivíduo soberano”, este que “se atreve a ser indivíduo”, já não extrai “nem limite, nem freio, nem consideração” dos valores dominantes, cujo “centro de gravidade” é externo, só lhe resta, segundo vimos insistindo ao longo de nosso trabalho, procurar *em si mesmo* a fonte valorativa que lhe permita criar, desenvolver e fortalecer o *seu* próprio tipo – caso, possivelmente, do indivíduo Friedrich Nietzsche.

Tal como ilustrado pela conhecida imagem da floresta tropical, no entanto, que é usada também por Kant³²¹ e na qual as árvores competem entre si “por sol e luz”, crescendo assim muito mais do que cresceriam se vivessem isoladas umas das outras, o fator que impele ao crescimento é o mesmo que impelia as comunidades aristocráticas: a competição, a luta, a *guerra* entre perspectivas que buscam afirmar-se. Que isso se dê agora entre indivíduos, não mais entre grupos, comunidades ou povos, é algo que talvez inviabilize a “grande política” com que Nietzsche parece por vezes sonhar, lamentando a queda do Império Romano ou a derrota de Napoleão.³²² Mas é algo que, ao mesmo tempo, talvez possibilite os “novos filósofos” com que também o vimos sonhar, imaginando as condições necessárias para conter ou reverter a tendência do homem moderno à mediocridade: sem indivíduos fortes, capazes de radicalizar a sua “solidão” – ou “individualização” –, e assim resistir à gregariedade que lhes tenta, o projeto de uma transvaloração dos valores ocidentais seria simplesmente irrealizável.

³²¹ Ak. VIII, 22. Para o texto em português, cf. Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 11.

³²² Veja-se, por exemplo, GM, I, 16.

Na verdade, se o “além-do-homem” aponta, de fato, para um tipo capaz de *superar* o “homem”, este outro tipo, de caráter reativo, que historicamente prevaleceu sobre todos os tipos nobres, então ele não poderia limitar-se a reproduzir os traços encontrados nestes últimos, retornando sem mais à auto-afirmação inconsciente e ingênua que neles vigorava.³²³ Que se os utilize como, digamos, fonte de inspiração para conceber novas leis, novos comportamentos, novas maneiras de afirmar a vida, já é algo que parece bem mais razoável, sobretudo se nos lembrarmos do caráter essencialmente psicológico da tipologia nietzschiana: ao percorrer a Bíblia e o Código de Manu, ao refletir sobre a *pólis* grega e as cidades italianas da Renascença, ou sobre quaisquer outras “experiências humanas”, o “caçador-psicólogo”³²⁴ não está em busca de modelos a seguir, mas antes de tipos ou perspectivas – insistamos nesta proximidade semântica – capazes de *formar* o espírito para a liberdade, isto é, capazes de *prepará-lo* para enfrentar por si mesmo, sem qualquer ajuda “paternal” – seja do padre, seja do líder político, seja do Estado –, esse grande “perigo” que é o mundo moderno:

Atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral; o ‘indivíduo’ está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção. Novos ‘para que’, novos ‘com que’, mais nenhuma fórmula em comum, mal-entendido e menosprezo em aliança, declínio, degradação e sublimes desejos horrivelmente ligados, o gênio da raça a transbordar de toda cornucópia boa e ruim, coincidência fatal de outono e primavera, plena de mais atrativos e véus, próprios da nova, ainda inesgotada, incansada corrupção. De novo se apresenta o perigo, o pai da moral, o grande perigo, *desta vez situado no indivíduo*, no próximo e amigo, nas ruas, no próprio filho, no

³²³ Cf. supra, p. 212 (nota 274).

³²⁴ BM 45. Cf. supra, 3.2.

próprio coração, no que é mais secreto no voto e na vontade: o que haverão de pregar os filósofos da moral que a essa altura surgem no horizonte?³²⁵

Os “filósofos da moral”, percebendo – como Nietzsche – a *tendência* à mediocridade que é própria a esse cenário, dirão: “sejam como eles! tornem-se medíocres!”, e prometerão a “felicidade” que aí existe, tranqüila, imperturbável, *pacífica* – eles pregarão, em uma palavra, aquele “último homem” que a multidão pedia a Zaratustra. Mas Zaratustra, como sabemos, fugirá da multidão e pregará o oposto disso, visando sobretudo os indivíduos fortes, ou os indivíduos *que se provem* fortes, pois somente estes serão capazes de usar o “novo perigo” a seu favor, aproveitando a ruína da velha moral para estabelecer uma “legislação própria” e inventar “astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção” – tudo aquilo, em suma, que vimos constituir o caminho vitorioso do espírito livre. E que é, talvez, o único caminho encontrado pelo homem moderno para sair do vazio pós-moral sem retornar ao fanatismo religioso nem cair no misticismo silencioso dos que não querem falar: mesmo que não termine nele, o caminho de superação do niilismo passa, necessariamente, pelo “indivíduo que se atreve a ser indivíduo”, isto é, pelo indivíduo que deixou a menoridade da razão e agora tem a “coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”, “coragem de fazer uso de seu próprio entendimento”.³²⁶

Desse ponto de vista, portanto, não há mais como pensar uma sociedade forte feita de indivíduos fracos, como nas comunidades aristocráticas: qualquer fortalecimento da sociedade deve agora passar, por paradoxal que pareça – e o que é

³²⁵ BM 262 (PCS). (Último grifo nosso.)

³²⁶ Aufkl. Ak. VIII, 35. Citado a partir de: Kant, I. Textos seletos (*op. cit.*), p. 100.

a política, para o homem moderno, senão um grande paradoxo? –, pelo fortalecimento dos indivíduos ou, ao menos, pela tentativa de favorecer e fomentar esse fortalecimento. Daí que o psicólogo Nietzsche seja também, não há dúvida, um educador *par excellence*: se são escassas as suas reflexões explícitas sobre como deveria organizar-se politicamente uma sociedade, não o são aquelas sobre como deveria funcionar a educação dos indivíduos.³²⁷ E sua maior preocupação, em tais reflexões, está justamente em como tornar livres, em sentido “espiritual”, os indivíduos cuja força se comprove ao longo do processo de formação, um processo que se deixa ilustrar, como é natural numa filosofia perspectivista, pela imagem do *olhar* ou, no caso, do “*ver*” (*sehen*), descrito como uma das “três tarefas pelas quais se necessita de um educador”:

Deve-se aprender a *ver*, aprender a *pensar* e aprender a *falar* e *escrever*: o objetivo, nos três casos, é uma cultura nobre. – Aprender a *ver* – habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados. Esta é a *primeira* preparação para a espiritualidade: *não* reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes. Aprender a *ver*, tal como o entendo, é aproximadamente o que

³²⁷ Tais reflexões são talvez mais abundantes nos textos das duas primeiras fases, mas, quando comparamos aos da terceira, não parecem contradizer, em linhas gerais, aquilo que ele dizia nos anteriores. Veja-se, por exemplo, o que diz na terceira “Extemporânea”, “Schopenhauer educador”: “É preciso, sem dúvida, uma meditação totalmente insólita para desviar o olhar dos atuais estabelecimentos de educação e voltá-lo em direção a instituições completamente estranhas e de outra espécie, que talvez já a segunda ou terceira geração achará necessárias. Enquanto, com efeito, pelos esforços dos educadores superiores de agora são formados, seja o erudito ou o funcionário de Estado ou o negociante ou o filisteu da cultura ou, enfim e costumeiramente, um híbrido de todos, aquelas instituições ainda a serem inventadas teriam sem dúvida uma tarefa mais difícil – aliás, não mais difícil em si, pois em todo caso seria a tarefa mais natural e, nessa medida, também a mais fácil; (...) Mas a dificuldade está, para os homens, em desaprender e propor-se um novo alvo; e custará indizível esforço substituir os pensamentos fundamentais de nosso atual sistema de educação, que tem suas raízes na Idade Média e para o qual o erudito medieval é, propriamente, o ideal da formação perfeita, por um novo pensamento fundamental. (RRT)”

a linguagem não filosófica chama de vontade forte: o essencial aí é *não* ‘querer’, ser *capaz* de prorrogar a decisão.³²⁸

Se se deve ter, como visto, “astúcias próprias” para enfrentar o “perigo” da sociedade individualista moderna, é como se Nietzsche nos falasse agora de como se *desenvolvem* tais astúcias, e de como isso deve ser *buscado* no processo educacional, entendido este como “preparação para a espiritualidade” ou, o que aqui parece dar no mesmo, formação de uma “cultura nobre”. Que esta possa ser *adquirida*, portanto, é uma conclusão a que nos sentimos autorizados, a partir dessa passagem: em que pese a redundância, só se aprende o que *se pode* aprender, mesmo que muitos não o consigam ou não o queiram (já que é sem dúvida mais fácil “reagir de imediato a um impulso”). A *possibilidade* da educação, nesse sentido, e a insistência de Nietzsche na sua importância – toda a luta do espírito livre, segundo vimos em nosso último capítulo, é em certo sentido uma *luta de formação* –, são fatores que apontariam, a despeito de sua antipatia pela causa, para algo como um “pressuposto democrático” na concepção de uma sociedade onde seja *possível*, ainda que difícil, resistir à uniformização mediocrizante dos homens a que parecem tender as democracias modernas, ao menos no que tange à maioria da população.³²⁹

³²⁸ CI, “O que falta aos alemães”, 6 (PCS).

³²⁹ Mas que *qualquer um* possa, *em princípio*, ascender espiritualmente à condição de senhor de si mesmo, é algo que estaria implícito numa curiosa passagem de *Aurora* que trata da questão da “classe impossível”, o proletariado: “Em oposição a isso, cada qual deveria pensar consigo: ‘É melhor emigrar, tentar ser senhor em regiões novas e selvagens do mundo, e principalmente senhor de mim mesmo; mudar de local, enquanto me acenar alguma escravidão; não fugir à aventura e à guerra e ter a morte à mão para os piores casos: tudo menos essa indecorosa servidão, esse tornar-se azedo, venenoso e conspirador!’ Esta seria a atitude correta: os trabalhadores da Europa deveriam declarar-se uma impossibilidade humana como classe, e não apenas, como em geral sucede, como algo duramente e impropriamente organizado; eles deveriam suscitar, na colméia européia, uma época de enxames migratórios como jamais houve, e, com esse ato de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de ter de tornar-

É certo que o Nietzsche “observador”, comparando sociedades que já existiram, apontaria sempre para a maior força das comunidades tradicionais, e também para o elemento de liberdade que só se mostra na luta *pela* liberdade, não na liberdade já conseguida e juridicamente assegurada:³³⁰ quanto mais adversas as condições, mais o homem seria *naturalmente* impelido a crescer, e crescer *espiritualmente* – não “materialmente”, como parecem impelidos a crescer os pequenos indivíduos da modernidade burguesa. De um ponto de vista “normativo”, porém, parece um tanto contraditório, para dizer o mínimo, defender o crescimento espiritual dos indivíduos, a sua liberdade em sentido perspectivista, e ao mesmo tempo defender uma sociedade que os torne inconscientes, que os faça obedecer como autômatos aos costumes historicamente consagrados: reconhecer que grandes criações artísticas se deram sob regimes ditatoriais, por exemplo, não implica defender estes últimos como forma de suscitar aquelas, até porque haveria o risco de a eficácia do regime acabar por suprimir, *de fato*, qualquer liberdade de criação – e com ela qualquer possibilidade de “transvaloração”.

Daí que nos pareça mais sensato, como dito há pouco, utilizar o homem nobre, a comunidade aristocrática e figuras afins como tipos ou modelos que inspirem, enquanto “possibilidades inexauridas da alma humana”, a reflexão acerca de um novo homem e de uma nova sociedade: a “cultura nobre” de que nos fala o Nietzsche “educador”, por exemplo, e que por isso mesmo pode ser adquirida, aponta muito mais para uma certa, digamos, condição espiritual – a condição daquele que

se escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão.” Ora! Se até os proletários, que Nietzsche parece enxergar, em geral, como os mais plebeus dentre os plebeus, podem tornar-se “senhores de si mesmos”, então isso não seria uma possibilidade condicionada pela origem nobre em sentido concreto, ou algo do tipo.

³³⁰ Cf. *supra*, 2.3.

“aprendeu a *ver*” – do que para uma posição hierarquicamente superior na teia das relações sociais. É o próprio Nietzsche, aliás, quem se apressa em reconhecer que o “futuro da nobreza”, se existe algum, já não está na política, mas na “sabedoria”, e que isso, longe de constituir para ela um demérito, estabelece antes a passagem a um nível mais elevado da existência humana:

Essa indiscutível felicidade da cultura nobre, baseada no sentimento da superioridade, agora começa a subir um degrau ainda mais elevado, pois graças aos espíritos livres é agora permitido e não mais vergonhoso, para alguém educado na nobreza, entrar para a ordem do conhecimento e lá obter ordenações mais intelectuais, aprender artes cavaleirescas mais elevadas do que até então, erguendo os olhos para aquele ideal de *sabedoria vitoriosa* que nenhuma espécie pôde estabelecer com tão boa consciência quanto a época que está para vir. E, por fim: com o que deve ocupar-se doravante a nobreza, se cada dia mais parece *indecente* envolver-se com a política?³³¹

Que o além-do-homem, enquanto tipo que deve guiar os passos do novo filósofo, represente algo como a superação conciliadora dos tipos nobre e sacerdotal (que era o tipo do homem do conhecimento até então), fica aqui bastante claro: conhecimento e nobreza *não mais se opõem*, conhecimento e nobreza podem agora *fundir-se* no mais elevado de todos os tipos, aquele que permite superar a mediocridade incurável em que teria afundado o tipo “homem”. Deixou de ser “vergonhoso”, do *ponto de vista* nobre, buscar a sabedoria em detrimento da glória militar ou das conquistas territoriais: o crescimento intelectual, a elevação da alma à mais intensa espiritualidade, é agora a mais plena forma de afirmação da vontade de potência, e o é porque se faz, ao contrário do que ocorria nas “ordens” religiosas, sob

³³¹ A 201 (“O futuro da nobreza”) (PCS).

o signo do antidogmatismo – da perspectiva que se sabe perspectiva, mas que nem por isso deixa de lutar pela “vitória”, lançando mão de suas mais astuciosas “artes cavalheirescas” para, por oposição às demais, afirmar-se em sua singularidade.

Algo que *não* poderia fazer na política, já que esta, numa sociedade que reconhece igualdade formal aos indivíduos, tornou-se por princípio aberta a todos, independentemente da “formação espiritual” que possuem, e perdeu com isso qualquer seletividade, qualquer capacidade de “separar o joio do trigo”, submetendo-se inteiramente às simplificações da linguagem gregária, tornando-se comum, enfim, *vulgarizando-se* – donde ser tão “indecente”, do ponto de vista nobre ou do “*pathos* da distância”, envolver-se com ela. O que não quer dizer que ela não seja necessária, inclusive no sentido de possibilitar a dedicação dos “nobres” à vida intelectual: sem um bom número de “naturezas medianas” envolvidas com a política, a fazer funcionar a máquina do Estado, e outro tanto com as funções técnicas em geral, fazendo girar a economia – e garantindo, assim, tanto a comida como a casa de que necessita o “espírito livre” para poder “ver”, “pensar” e “falar-escrever” –, a sociedade degeneraria numa anarquia completa e a própria educação, de boa ou de má qualidade, ver-se-ia inviabilizada.

Ocorre que um tal cenário, que acaba por ser o cenário ideal para o espírito livre – pois é aí que ele pode ainda, caso queira, isolar-se num canto e “encontrar a sua solidão”³³² –, é justamente o cenário político e econômico *que é próprio às democracias modernas*, estas que Nietzsche tanto critica: elas favorecem a mediocridade, talvez, mas são ao mesmo tempo o que possibilita a *resistência* à mediocridade, tal como proposta pelo mesmo Nietzsche. Que ele próprio não tenha

³³² Cf. BM 242 e supra, nota 324.

reconhecido uma tal virtude no Estado de direito, ou na universalidade dos princípios com que esse Estado procura garantir a liberdade individual, isso não impede que seu leitor o faça, *sobretudo se partilha com ele os ideais do antidogmatismo e da liberdade espiritual*, isto é, daquela liberdade em sentido perspectivista pela qual o singular pode, se vencer a “sua guerra”, afirmar-se enquanto tal. Para que o “país do além-do-homem” possa existir, como uma espécie de país paralelo ao da multidão e da feira, é preciso que este o reconheça como legítimo, pois contra a pistola de um merceeiro vingativo, porventura enfurecido com a arrogância de um qualquer “novo filósofo”, as “artes cavalheirescas” do conhecimento seriam *singularmente* impotentes.

4.3 Considerações finais: o potencial libertador de um pensamento perspectivista

Poder-se-ia dizer, é certo, que Nietzsche *não se importa* com a política, que não se importa com as conseqüências nem com as eventuais contradições de seu pensamento, que não se importa, em suma, com o “uso prático” que nós, seus leitores, faríamos de seus escritos e de suas idéias: ele disse o que tinha a dizer, o que lhe determinava a sua “tarefa”, e simplesmente saiu de cena, imperturbado com o que resultaria disso. Para quem se contenta em estabelecer, ao modo científico, aquilo com que Nietzsche efetivamente se importasse, aquilo que efetivamente teria pretendido dizer, e coisas afins, tais seriam, possivelmente, argumentos decisivos no sentido de blindar o “sistema” não apenas contra as eventuais críticas dos adversários, mas também contra os usos inapropriados por parte de leitores ou discípulos indisciplinados.

Para quem, ao contrário, desconfia da objetividade pretendida pelos “trabalhadores científicos da filosofia”,³³³ e acredita na autonomia intelectual atribuída por Nietzsche ao espírito livre, abre-se a possibilidade de “brincar” com o seu pensamento da mesma forma como o verdadeiro sábio, o “homem velho” que é “ainda criança o bastante”, brinca com Deus, pecado e outras “noções solenes”.³³⁴ Que Nietzsche não tenha *brincado* com a democracia, e mesmo com a gregariedade, é sinal de que talvez não as tenha vivido até o fim, como recomendava que se fizesse com todas as perspectivas possíveis: o medo da compaixão, esse “perigo” de que tanto se preveniu,³³⁵ parece tê-lo impedido de reconhecer, ao lado das condições espirituais e individuais necessárias ao surgimento e fortalecimento do espírito criador, também as sociais e jurídicas. Faltou um passo, talvez, para que a generosidade latente do mestre – perceptível, por exemplo, em suas preocupações pedagógicas, há pouco mencionadas – se convertesse em reconhecimento efetivo do outro, do outro de carne e osso que fosse capaz, como ele, de avançar em direção àquela sabedoria perspectiva capaz de impedir, num esforço permanente de auto-superação, as recaídas dogmáticas a que somos cotidianamente tentados – seja na empobrecida comunicação gregária, seja também no excessivo isolamento espiritual, para cujos riscos o próprio Nietzsche nos alertou.³³⁶

Isolamento que pode dar-se na solidão individual, mas também em grupo: se uma dada casta intelectual, por exemplo, fecha-se ao que ocorre no mundo e limita-se a glosar as palavras dos velhos ídolos, tem-se o mais forte tipo de dogmatismo, aquele que é próprio ao sacerdote ascético e às antigas ordens religiosas. Que Nietzsche se

³³³ BM 211. Cf. supra, p. 92.

³³⁴ BM 57. Cf. supra, p. 161.

³³⁵ Cf. p.ex., BM 269.

³³⁶ BM 41. Cf. supra, p. 117.

apresente como um novo ídolo, porque não pode demolir os velhos sem assim proceder, é algo que se deixa contrabalançar, na alma de seu leitor, pela constante ressalva perspectivista: a nova filosofia *não* é a verdade, ela pode ser, ela *deve* ser questionada – do contrário, o “asno” entra em cena, “belo e muito forte”,³³⁷ e a velha armadilha nos terá capturado. Que isso se dê a título religioso ou acadêmico pouco importa: aos olhos do perspectivismo, só não é dogmático o discurso que, *a partir* de perspectivas já instituídas, instaure-se como movimento *próprio* do pensar – todo o resto é repetição e “teologia”.

Se em nosso trabalho insistimos na importância do indivíduo e da liberdade, enquanto elementos indispensáveis de toda filosofia que pretenda ainda, na esteira do criticismo kantiano, “escapar ao dogmatismo sem cair no ceticismo”, não foi porque tenhamos *constatado* a sua presença e centralidade na “religião nietzschiana”, mas porque julgamos importante, dadas a presença e centralidade da *voz* nietzschiana na cena contemporânea, mostrar a possibilidade de tais conceitos *também* em *sua* fala, recusando assim a associação, tão freqüente na mesma cena contemporânea, entre o nome de Nietzsche e a assim chamada “dissolução do sujeito”. Não porque ela não seja em absoluto possível – quanto dogmatismo haveria numa tal asserção! –, mas porque seja apenas uma leitura possível, entre outras – uma leitura advogada por aqueles que de fato parecem querer, *eles mesmos*, a *ocorrência* de uma tal dissolução, como se com isso – com a implosão de tudo o que se edificou no mundo ocidental nos últimos três ou quatro séculos, sob a égide dessa tão temida noção – se fossem resolver os problemas milenares a que se têm dedicado, com tanta elevação espiritual, esses espíritos singulares a que certo dia se deu o nome de “amantes da sabedoria”.

³³⁷ BM 8 (PCS).

Ora! “Sejamos mais modestos”, aconselhou-nos Nietzsche a certa altura: não tenhamos a pretensão, por exemplo, de determinar o que (ainda) pode e o que não pode ser pensado. Se é múltipla a faculdade interpretativa do homem, como sugere o perspectivismo nietzschiano – e Kant não diria menos da *razão* humana, cuja amplitude é talvez maior do que estamos habituados a supor –, então são múltiplas as direções em que podemos ainda, *sim*, indagar-nos acerca do mundo, da vida, do sentido de nossa existência. Haverá ingenuidade no fazê-lo? Infantilidade, talvez? É possível: mas antes “brincar” com os velhos conceitos e as velhas perguntas, qual “eternas crianças”, do que sucumbir heteronomamente, qual circunspectos adultos, ao peso dogmático dos novos ídolos – aqui incluídos os que dizem “não” a todo e qualquer ídolo. E nada nos parece mais “nietzschiano”, em espírito – é a lição que teremos colhido do “mestre” –, do que essa liberdade de movimento, uma liberdade que nos permite, inclusive, zombar do próprio mestre e dizer-lhe que “errou”, por princípio, ao querer excluir-nos do seu “jogo”: sem o *nosso* tipo de comunidade, que é democrático, indivíduos *como ele* seriam talvez impossíveis, já que o automatismo dos costumes, após a “morte de Deus”, só pode ser conseguido à custa das vidas mais brilhantes – fenômeno de que o nosso filósofo seria testemunha ocular, caso vivesse algumas décadas a mais.

Com isso não queremos dizer que basta garantir juridicamente a liberdade individual para que novos filósofos e artistas comecem a despontar, inteiramente originais, na cena intelectual: a outra lição que o mestre parece ter-nos deixado diz respeito à importância de uma sólida e permanente “formação espiritual”, um tipo de formação ou cultivo que, embora cada vez mais raro, só pode ser proposto, também ele, se existe alguma liberdade em sentido formal. E que só pode ser realizado, como

vimos o próprio Nietzsche sugerir, nos “indivíduos que se atrevem a ser indivíduos”, que se fazem soberanos *por sobre* o legado uniformizante da velha moral: na medida em que se tornem “legisladores de si mesmos”, e “criadores de si mesmos”, eles terão conquistado a verdadeira liberdade, que não se confunde com a meramente formal, e poderão, assim, instituir para si mesmos o “mundo” em que “querem” viver – um mundo que será tão menos “irreal”, talvez, quanto maior for a sua capacidade de comunicar-se, sem medo de perder a autonomia, com os muitos “mundos” à sua volta. Mas esta já é uma outra questão, a abrir uma outra perspectiva...

Bibliografia

B.1 Obras de Nietzsche

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Berlim: W. de Gruyter, 1980.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras (Cia. de Bolso), 2005.

_____. *O Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *O caso Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

B.2 Obras de Kant

Kant, I. *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft.*

_____. *Crítica da razão prática.* Tradução de Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2002 (abreviada como KpV).

_____. *Crítica da razão pura.* Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985 (abreviada como KrV).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradução de Paulo Quintela. In: Coleção *Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1980 (abreviada como Grundl).

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Kant, I. *Textos seletos.* Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

B.3 Obras sobre Nietzsche

Abel, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr.* Berlim, Nova York: W.de Gruyter, 1998.

Acampora, C. *Nietzsche's On the genealogy of morals.* Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

Anderson, R. Lanier. "Overcoming charity: the case of Maudemarie Clark's 'Nietzsche on truth and philosophy'". In: *Nietzsche-Studien*, n. 25, 1996.

Andina, T. *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche.* Milão: Albo Versorio, 2005.

Andler, Charles. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée.* Paris, Gallimard, 1958.

Andreas-Salomé, L. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres.* Paris: Bernard Grasset, 1992.

- Ansell Pearson, K. *How to read Nietzsche*. Nova York, Londres: W.W.Norton, 2005.
- _____. (org.) *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Babich, B. (org.) *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*. Nova York: Humanity Books, 2004.
- _____, B. *Nietzsche's philosophy of science*. Nova York: State Univ.of NY, 1994.
- Balaudé, J-F. e Wotling, P. (orgs.) *Lectures de Nietzsche*. Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- Barile, N. *Adescamenti. Nietzsche e la parola di Dionisio*. Genova: Il Melangolo, 2005.
- Benne, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 2005.
- Brusseau, J. *Decadence of the french Nietzsche*. Lanham: Lexington, 2006.
- Campioni, G. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- Caropreso, P. *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 2003.
- Casale, R. *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*. Nápoles: Bibliopolis, 2005.
- Cecchini, A. *Il 'divenire innocente' in Friedrich Nietzsche*. Roma: Seminario Lombardo, 2003.
- Clark, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Colera, C. *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- Conway, D. "Perspectivism and persuasion". In: *Nietzsche-Studien*, n.17, 1988.
- Corman, L. *Nietzsche. Psychologue des profondeurs*. Paris: PUF, 1982.
- Danto, A. *Nietzsche as philosopher*. Nova York: Columbia Univ. Press, 2005.
- Del Caro, A. *Grounding the Nietzsche rethoric of earth*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 2004.
- Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- Derrida, J. *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- Emundts, D. *Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 2004.

- Figal, G. "Nietzsches Philosophie der Interpretation". In: *Nietzsche-Studien*, n. 29, 2000.
- Fink, E. *La filosofia de Nietzsche*. Madri: Alianza Editorial, 1981.
- Fischer, K. *Nietzsche und die Philosophie und Politik des 20. Jahrhunderts*. Viena: Kitab, 2005.
- Fougeyrollas, P. *Métamorphoses de la philosophie. Platon, Descartes, Kant, Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Franck, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.
- Gallo, F. *Nietzsche e l'emancipazione estetica*. Roma: Manifestolibri, 2004.
- Gaultier, J. *De Kant à Nietzsche*. Paris: Éditions du Sandre, 2006.
- Gerhardt, V. "Die Perspektive des Perspektivismus". In: *Nietzsche-Studien*, n.18, 1989.
- _____. "Sensation und Existenz". In: *Nietzsche-Studien*, n. 29, 2000.
- _____. *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.
- Giacoaia Jr., O. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.
- _____. *Nietzsche e 'Para além de bem e mal'*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- Giovanola, B. *Nietzsche e l'aurora della misura*. Roma: Carocci, 2002.
- Goedert, G. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1966.
- Green, M. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: Univ. of Illinois, 2002.
- Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- Hales, S. e Welshon, R. *Nietzsche's perspectivism*. Chicago: Univ. of Illinois, 2000.
- Halévy, D. *Nietzsche*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- Hargis, J. *The myth of the mass and the individual in the thought of Nietzsche, Heidegger, and Foucault*. Proquest, 2005.

- Heidegger, M. *Nietzsche – metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. *Nietzsche*, 2 vol. Paris: Gallimard, 1971.
- Héber-Suffrin, P. *Une lecture de Par-delà bien et mal*. Paris: Ellipses, 1999.
- Hill, K. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. Oxford: Clarendon, 2003.
- Höffe, O. *Zur Genealogie der Moral*. Berlim: Akademie Verlag, 2004.
- Jaspers, K. *Nietzsche et le christianisme*. Paris: Bayard, 2003.
- Kaulbach, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Viena: Böhlau Verlag, 1980.
- Kazantzakis, N. *Friedrich Nietzsche on the philosophy of right and the state*. Albany: State Univ. of New York, 2006.
- Kossovitch, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
- Krulic, B. *Nietzsche penseur de la hiérarchie. Pour une lecture 'tocquevillienne' de Nietzsche*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Lampert, L. *Nietzsche's task: an interpretation of Beyond good and evil*. New Haven, Londres: Yale Univ. Press, 2001.
- Lebrun, G. "Por que ler Nietzsche hoje?", in: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Lévy, A. *Stirner et Nietzsche*. Paris: Stalker, 2006.
- Losurdo, D. *Nietzsche e la critica della modernità*. Roma: Manifestolibri, 1997.
- _____. *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Turim: Gli Archi, 2004.
- Machado, R. *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- Marques, A. (org.) *Nietzsche: cem anos após o projeto 'Vontade de poder – transmutação de todos os valores'*. Lisboa: Veja, 1987.
- _____. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2003.

- Martin, G. Immanuel Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1969.
- Martin, N. *Nietzsche and the german tradition*. Berna: Peter Lang, 2003.
- Marton, S. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/ Unijuí, 2001.
- _____. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- Melo, E. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- Menga, F. *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger com Nietzsche*. Milão: Franco Angeli, 2004.
- Milli, M. *Nietzsche e il messaggio politico di Zarathustra*. Turim: Giappichelli, 2004.
- Mina, A. *Nietzsche e la storia della filosofia*. Milão: Mursia, 2002.
- Mistry, F. *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a comparative study*. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 1981.
- Montebello, P. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001.
- Moura, C. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1971.
- Nehamas, A. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Londres: Harvard Univ.Press, 2002.
- Nunes, B. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- Onge, R. *The untimely educator: an interpretation of Nietzsche's political education*. Proquest, 2006.
- Pacini, G. *Nietzsche lettore dei grandi russi*. Roma: Armando, 2001.
- Peeverada, S. *Nietzsche e il naufragio della verità*. Milão: Mimesis, 2003.
- Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1995.

- Ponnier, J. *Nietzsche et la question du moi*. Paris: PUF, 2000.
- Ponton, O. *Choses humaines, trop humaines*. Paris: Ellipses, 2001.
- Ray, M. *Subjectivity and Irreligion. Atheism and agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. Hants: Ashgate, 2003.
- Raymond, D. (org.) *Nietzsche ou la grande santé*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Reckermann, A. *Lesarten der Philosophie Nietzsches*. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 2003.
- Safranski, R. *Nietzsche. Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.
- Schacht, R. *Making sense of Nietzsche*. Chicago: Univ. of Illinois Press, 1995.
- Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig: Duncker und Humboldt, 1907.
- Simon, J. (org.) *Nietzsche und die philosophische Tradition*, vol.I. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1985.
- _____. "Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik". In: *Nietzsche-Studien*, n. 18, 1989.
- Skowron, M. "Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien". In: *Nietzsche-Studien*, n.31, 2002.
- Souchon, G. *Nietzsche: généalogie de l'individu*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Stegmaier, W. "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit". In: *Nietzsche-Studien*, n. 14, 1985.
- Swift, P. *Becoming Nietzsche*. Lanham: Lexington, 2005.
- Taha, A. *Le dieu à venir de Nietzsche, ou la rédemption du divin*. Paris: Connaissances et savoirs, 2005.
- Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Norderstedt: Books on demand, 2002.
- Vattimo, G. *Dialogo con Nietzsche*. Italia: Garzanti, 2000.
- Venturelli, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin, Nova York: W. de Gruyter, 2003.
- Venturelli, D. *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*. Genova: Il Melangolo, 2006.

- Vozza, M. *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*. Roma: Donzelli, 2001.
- Vozza, M. *Nietzsche e il mondo degli affetti*. Turim: Ananke, 2006.
- Young, J. *Nietzsche's philosophy of religion*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.
- Zimmerman, R. *The kantianism of Hegel and Nietzsche: renovation in 19th century german philosophy*. Lampeter: Edwin Mellen, 2005.

B.4. Obras sobre Kant

- Arillaga Torrens, R. *Kant y el idealismo trascendental*. Madrid: Rev. de l'Occid., 1979.
- Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1984.
- Bruch, J-L. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- Caropreso, P. *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott*. Berlim, Nova York: W.de Gruyter, 2003.
- Cassirer, E. *Kant: vida y doctrina*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1948.
- Castillo, M. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, PUF, 1990.
- Cohen, H. *La teoria kantiana dell'esperienza*. Milão: Franco Angeli, 1990.
- Daval, R. *La métaphysique de Kant*. Paris: PUF, 1951.
- Delbos, V. *De Kant aux post-kantiens*. Paris: Aubier, 1992.
- Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.
- Dryer, D. *Kant's solution for verification in metaphysics*. Londres: George Allen Unwin, 1966.
- Fischer, K. "A commentary on Kant's Critick of Pure Reason". In: Beck. L. (org.) *The Philosophy of Immanuel Kant*. Nova York: Garland, 1976.
- Freuler, L. *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992.

- Gardner, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1999.
- Gil, F. (org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- Givone, S. *La storia della filosofia secondo Kant*. Milão: Mursia, 1972.
- Gurwitsch, A. *Kants Theorie des Verstandes*. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- Guyer, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.
- _____. (org.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Han, J. *Transzendentalphilosophie als Ontologie*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1988.
- Heidegger, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1994.
- Heimsoeth, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*.
Berlim: W. de Gruyter, 1966.
- Henrich, D. *The unity of reason. Essays on Kant's philosophy*. Londres, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994.
- Kaulbach, F. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlim, Nova York: W.de Gruyter, 1978.
- _____. *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Interpretation und Kommentar*. Darmstadt: WBG, 1988.
- Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.
- Lachièze-Rey, P. *L'idéalisme kantien*. Paris: Vrin, 1950.
- Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1970.
- _____, G. *Sobre Kant*. SP, Iluminuras, 1993.
- Lisser, K. *El concepto del derecho en Kant*. Mexico: Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos, Univ. Nacional Autónoma de Mexico, 1959.
- Longuenesse, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.
- Malherbe, M. *Kant ou Hume*. Paris: Vrin, 1980.
- Marechal, J. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Penca, 1946.

- Marques, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Ed. Presença, 1987.
- Martin, G. *Kant's metaphysics and theory of science*. Westport: Greenwood Press, 1974.
- Marty, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1980.
- Másmela, C. *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la Razón Pura*. Medellín: Ed. Univ. Antioquia, 1996.
- Pascal, G. *La pensée de Kant*. Paris: Bordas, 1957.
- Paton, H. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971.
- Philonenko, A. *Etudes kantiennees*. Paris: Vrin, 1982.
- Prichard, H. "Kant's theory of knowledge". In: Beck, L. (org.) *The philosophy of Immanuel Kant*. Nova York: Garland, 1976.
- Puech, M. *Kant et la causalité*. Paris: Vrin, 1990.
- Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Vrin, 1967.
- Simon, J. *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlim, Nova York: de Gruyter, 2003.
- Strawson, P. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*. Londres: Methuen, 1966.
- Terra, R. *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.
- Torres Filho, R. "Dogmatismo e Antidogmatismo. Kant na Sala de Aula". in: *Revista Tempo Brasileiro*, n. 91, 1987.
- Tosel, A. *Kant revolutionnaire: droit et politique*. Paris: PUF, 1990.
- Vialatoux, J. *La morale de Kant*. Paris: PUF, 1956.
- Vlachos, G. *La pensée politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.
- Vuillemin, J. *Physique et métaphysique kantiennees*. Paris: PUF, 1955.

Weil, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990.

B.5. Obras sobre Kant e Nietzsche

Adorno, T. e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

Bueb, B. *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Klett, 1970.

Gaultier, J. *De Kant à Nietzsche*. Paris: Ed. du Sandre, 2006.

Green, M. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: Univ. of Illinois Press, 2002.

Hill, K. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. Oxford: Clarendon, 2003.

Himmelman, B. (org.) *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlim, Nova York: W.de Gruyter, 2005.

Kaulbach, F. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: JCB Mohr, 1990.

Kittmann, S. *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*. Frankfurt: Peter Lang, 1984.

Reboul, O. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, México: Anthropos/UAM, 1993.