

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A LIBERDADE ARTÍSTICA DE NIETZSCHE

CLARISSA AYRES MENDES

OURO PRETO
2010

CLARISSA AYRES MENDES

A LIBERDADE ARTÍSTICA DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao mestrado em estética e filosofia da arte da universidade federal de Ouro Preto como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: estética e filosofia da arte

Orientador: Prof. Dr. Olímpio Pimenta Neto

OURO PRETO

2010

S586I Mendes, Clarissa Ayres.

A liberdade artística de Nietzsche [manuscrito] / Clarissa Ayres
Mendes. - 2010.
108f.

Orientador: Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Filosofia Artes e Cultura.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte.

1. Liberdade - Filosofia - Teses. 2. Filosofia alemã - Teses.
3. Estética - Teses. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

Catálogo: sisbin@sisbin.ufop.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA:
MESTRADO EM ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

Dissertação intitulada “A Liberdade Artística de Nietzsche”, de autoria da
mestranda Clarissa Ayres Mendes, apresentada à banca examinadora constituída pelos
seguintes professores:

Prof.Dr. Olimpio José Pimenta Neto - Orientador- UFOP

Profa.Dra. Cintia Vieira da Silva - UFOP

Prof Dr. Pedro Dolabela - UESB

Ouro Preto, 10 de dezembro de 2010.

Agradecimentos

Agradeço a minha família e amigos pelo companheirismo, e compreensão. Agradeço ao professor Olimpio, não só pela orientação, mas pela paciência e contribuição ao longo de minha formação. Agradeço também a CAPES, e ao mestrado da UFOP.

Resumo:

O presente trabalho pretende abarcar a proposta de liberdade nietzschiana, que se revela estética e não moral, como pensava toda a tradição filosófica até Nietzsche. Para tanto, fez-se necessário percorrer os caminhos propostos por Nietzsche. Tendo como fio condutor o senso histórico, avaliamos as principais intenções de Nietzsche. Em primeiro lugar, pretendemos demonstrar que existem possibilidades de remontar o surgimento dos valores morais baseadas em pontos de vista específicos, ou seja, Nietzsche explora a idéia de interpretação na criação dos valores morais, e pretende apontar para características específicas de certos tipos de homem e sociedades, que privilegiaram determinadas interpretações. Com isto em mente, aliamos-nos à tarefa inicial de destruição de certezas nas quais se fundamentam os valores morais. Depois do trabalho com o martelo, podemos e necessitamos da criação. Nietzsche tenta devolver ao homem a sua condição e consciência de sua condição de criador. Neste sentido, temos a liberdade em termos nietzschianos como aliada. A liberdade proposta aqui, correlata ao fazer artístico, aparece como a perspectiva inerente ao homem que se sente apto e disponível para a criação, que passa a encarar a necessidade e a liberdade com um sentido de equivalência, destruindo assim, a oposição destes dois conceitos.

Palavras chave: Moral, liberdade, criação, necessidade.

Abstract:

This work intends to explain a nietzschian's freedom proposal; which is esthetic, not moral proposal as it was thought all the philosophic tradition until Nietzsche. For that, it was required to go through the proposed ways by Nietzsche. Taking in consideration the historical sense we evaluated the most important Nietzsche's intentions. First of all, we intend to demonstrate that there are possibilities of raising the appearances of the moral values based on specific points of views, in other words, Nietzsche explores the idea of interpretation in the creation of moral values. He intends to point to specific characteristics of some kinds of men and societies that favoured certain interpretations. Taking this in consideration, we ally to the initial task of destroying certainties in which the moral values are based. After the hammer work, we can and we need of the creation. Nietzsche intends to give back to men their condition and conscience of being a creator. In this sense, we have the nietzschian's freedom as associated. The freedom that we propose correlated to the artistic method, appears as inherent perspective to the man who feels himself capable and available to the creation who starts to face the necessity and the freedom with the sense of equivalence, thus destroying the opposition of these two concepts.

Key words: Moral, freedom, creation, necessity.

Sumário

Introdução	8
Capítulo I: O problema da liberdade moral: esclarecimentos acerca da construção dos valores morais	14
1.1 O sentido histórico e a crítica ao valor dos valores	14
1.2 <i>Crepusculo dos Ídolos</i> : os quatro grandes erros	23
1.3 <i>Genealogia da Moral</i> : “ Primeira Dissertação”: bem e mal como resultado de avaliações particulares.	31
1.4 Moral de senhores e moral de escravos, os tipos ativo e reativo	39
1.5 Moral aristocrática, moral sacerdotal e rebelião escrava na moral.....	42
Capítulo II memória e cultura: o refinamento das exigências morais e seus produtos. .	46
2.1 Culpa, castigo e ressentimento, como terreno de surgimento da má consciência. ...	56
2.2 Nihilismo e liberdade	65
Capítulo III A liberdade Artística e a Moral Afirmativa	73
3. Morte de Deus: um legado.....	73
3.1 Liberdade e Necessidade: oposição no ressentimento ou equivalência no <i>amor fati</i> 83	
3.2 A Liberdade Artística: a soberania da criação	88
4. Considerações finais	100
Referências bibliográficas	105

Introdução

Contrário à noção de liberdade posta pela tradição, que diz que o homem é dotado de livre arbítrio para que possa comportar a responsabilidade ou a culpabilidade pelo cumprimento ou não de normas, Nietzsche apresenta uma interpretação artística deste conceito: livre é aquele que acata o jogo das forças do mundo, o jogo da repetição e suas configurações — ação que possibilita e exige sempre a criação de novas avaliações e, portanto, de novos valores. Tal criação é fruto da celebração da necessidade — é a expressão do ‘sim’ sagrado à vida, ao devir.

A concepção de livre arbítrio a ser criticada surge de um desejo de autonomia, que pretende colocar os homens como sendo completamente independentes da natureza e totalmente responsáveis por seus afetos. É a ilusão de que a vontade humana poderia impor-se à mobilidade do devir e à sua força. Este livre arbítrio é um atributo falso para convencer o homem de que ele seja a causa de tudo o que diz respeito a sua conduta. Por essa perspectiva, a liberdade é colocada na categoria do contrassenso, do *pseudos*, pois considera o homem livre para torná-lo servo de determinações e imperativos. O livre arbítrio, posto pela moral e religião, surge do ressentimento em relação à natureza e passa a implicar uma total rejeição das pulsões de vida o que inclui os instintos próprios do homem. Nesta perspectiva, a liberdade tem um sentido coercitivo, é apenas “liberdade para obedecer”.

Além disso, a aceitação dos imperativos da liberdade servil depende da ligação que o homem faz de si com um mundo transcendente, ou seja, é necessária a crença em um “além-mundo”, em um “mundo outro” que torne plausível a negação de toda esta vida. Para que este conceito normativo de liberdade tenha sua força, é preciso que este lugar exista, e, para tanto, acaba por ser inventado. Com isto, vida passa a ser o lugar de expiar a culpa pelo passado em nome da redenção no futuro, da outra vida.

Como condição da admissão da liberdade nos termos morais acima esboçados, os refinamentos dos conceitos de substância, de sujeito, e, de causalidade, acabam por atribuir ao homem, em última instância, a culpa pelo que há de inexorável, ou inevitável na existência, como o sofrimento e a morte. Guiado pelo ressentimento e o martírio de sua má consciência, a visão que o homem adestrado pela moral possui do mundo é de rejeição, de revolta. Por tal revolta, ele acaba elegendo como inimigos a existência, o

mundo. Como se esse mundo, essa vida fossem apenas o lugar do sofrimento, da expiação de uma suposta culpa.

Com estas idéias em mãos, detemo-nos na argumentação presente em *Genealogia da Moral*¹ livro em que se esclarecem os mecanismos de passagem da natureza, entendida como estado de liberdade primitivo, à cultura, tanto como forma de socialização do homem como de domesticação. Domesticação que precisa operar a moldagem da consciência pela imposição de costumes, pela fixação de certos acontecimentos na memória. Inicialmente, foi preciso criar no homem, a capacidade de cumprir promessas, de assumir contratos, para a vida em sociedade. A obediência acaba sendo ensinada a este recente homem social. No entanto, ocorre também a inversão da noção de obediência, que se desvia para a regra a que se obedece. Contudo, importa considerar que regras e leis se impõem a partir de interesses específicos de determinados grupos. As inversões que pretendemos examinar demonstram de que forma determinados conceitos foram introduzidos como absolutos por um tipo de moral que se quis pertinente até agora. Assim ocorre com os conceitos de culpa, pecado, responsabilidade e liberdade.

É possível explicitar, associando à leitura da obra referida o estudo de passagens de *Crepúsculo dos Ídolos*², de *Gaia Ciência*³, e de *Ecce Homo*⁴, o caráter ficcional ou parcial da liberdade moral, bem como sua origem psicológica. A esse respeito, o filósofo pretende determinar quem fala em liberdade e porque fala. Para tanto, assinala como os ressentidos criaram o ideal ascético para dissimular fraqueza e impor dominação sobre os fortes. A indagação sobre qual impulso determina esse ideal de liberdade como forma de engano é levada às últimas conseqüências no *Crepúsculo dos Ídolos*, em conexão com o que o autor chama de *quatro grandes erros*.

Nietzsche caracteriza inicialmente a liberdade como um conceito vazio, acrescentando que sua grande influência na tradição filosófica e religiosa ocorre porque é em torno dele que se articula a tese de autonomia do homem. Para ele, trata-se de

¹ NIETZSCHE, F. trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das letras, 1998. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais “GM”, seguidas da indicação de capítulo e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto

² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Souza: Cia das Letras, 2006. Todas as referências a esta obra serão feitas pelas iniciais “CI” seguidas do livro e do parágrafo.

³ NIETZSCHE, F. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001. Todas as referências a esta obra serão feitas pelas iniciais GC seguidas do parágrafo.

⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce Hommo*, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008. As extemporâneas, § 1. As referências a esta obra serão feitas pelas iniciais “EH” seguidas do livro e parágrafo.

entender os interesses que levaram à geração desta doutrina em determinadas sociedades. O método genealógico será o caminho adequado para mostrar a procedência do conceito de liberdade, para elucidar as razões pelas quais teve enorme importância na prescrição e escolha da atitude dos homens diante da vida.

Quanto à questão moral, do mesmo modo pretende-se investigar as condições históricas do surgimento dos valores morais. É preciso estabelecer um parâmetro para avaliar os valores, ou seja, é preciso determinar o valor dos valores. Para Nietzsche é importante conhecer os grupos que afirmam os valores morais e a forma pela qual se expressam, pois há uma comunhão entre a indagação da origem dos valores e os modos como são transmitidos.

Nietzsche, tendo a moral como um texto a ser decifrado, traduz os ideais morais a partir de suas motivações corporais, desvelando quais os afetos e interesses que se compuseram para gerá-los. Nosso filósofo condena o tipo de mentira sobre a qual a moral se edifica. Tais ideais tornaram turvas as investigações filosóficas, pois desde sempre ignorou-se que tais conceitos surgiram a partir de interesses de determinados grupos e sociedades, desviando a pesquisa em direção à sua justificação.

Essa miopia da filosofia, notadamente em questões morais, nunca tocou nas feridas provocadas pela crença no caráter absoluto da verdade, passando apenas a afirmá-lo ou justificá-lo. No entanto, a genealogia das consciências proposta por Nietzsche demonstra as condições de formação de tais conceitos, afastando de uma vez por todas a possibilidade de serem acatados incondicionalmente como valores necessários e imutáveis.

A partir de tais distinções, pretendemos apresentar uma reelaboração da questão da liberdade, transpondo-a para o campo estético. É sob esta perspectiva que a liberdade pode ser um ponto de vista adotado pelos homens em seu caráter de criação, como afirmação do mundo, como um sim sagrado à necessidade, e não como oposição a ela. Como afirmação direta da existência, sem afetos que exigem a justificação da vida, a liberdade passa a ser aliada do devir, mesmo em seu caráter mais extremo.

Para ordenar nossa compreensão do tema dividimos a pesquisa e a dissertação em três partes. Em primeiro lugar, avançamos a investigação sobre o valor atribuído aos valores morais, tendo como ponto de partida os valores bem e mal, cujo surgimento evidencia seu enraizamento em formas particulares, e não universais, de situação diante da existência. Recorrendo ao “senso histórico”, espécie de sexto sentido do homem moderno Nietzsche demonstra que os valores tidos como absolutos, na realidade são

frutos do modo de valorar de determinados homens, em determinada época, que apenas se destacaram, ou se difundiram mais que outras perspectivas de valoração. Para tanto, demonstra a oposição entre o modo nobre e o modo vulgar de valorar.

Com isso, Nietzsche prossegue a investigação dos tipos de sociedades e também de organismos responsáveis pela criação dos conceitos acatados pela moral tradicional, além de descrever o modo como falam sobre tais conceitos e valores, quais discursos utilizam a fim de os firmarem como instrumentos de coerção. Portanto, o primeiro capítulo de nossa dissertação procura restituir as linhas principais da reconstrução genealógica nietzschiana, demonstrando as condições sociais e fisiológicas de surgimento dos valores morais tradicionais. A fim de suplementar essa abordagem do tema, recorreremos ao estudo dos chamados *quatro grandes erros*, presentes no *Crepúsculo dos Ídolos*, para tentar decifrar a moral como o texto que é.

Após estabelecer quem são estes que falam em moral, e quais são seus modos respectivos de tratá-la, podemos lançar-nos a relacionar os principais conceitos morais à criação e difusão de um tipo de liberdade correlata à responsabilidade moral. Nesse momento, dirigimos nossa atenção aos conceitos de culpa e castigo, demonstrando que esses sentimentos derivam primeiramente de um impulso humano, que tende a firmar comparações e medidas, patenteando a aplicação de castigos, sempre que alguém se sinta prejudicado. Assim, retomamos a idéia de castigo aplicado àquele que não cumpre um trato, ou promessa. Isto se liga ao modo como Nietzsche investiga o surgimento da cultura, da vida social, diretamente relacionadas à instituição da promessa, possível a partir do momento em que o homem passa a ser capaz de fixar certos acontecimentos na memória, sendo, com isso, capaz de responder por si, mesmo que o tempo passe.

No entanto, em *Genealogia da Moral*, Nietzsche esclarece o aparecimento de uma doença na humanidade provocada pela internalização dos instintos mais básicos, como o de crueldade, e o direito de aplicação do castigo. A institucionalização do direito ao castigo antes atribuído ao homem, de maneira individual, acaba corrompendo a consciência, o que a torna instrumento de tortura no homem, pelo próprio homem. Cria-se assim, a idéia de consciência correlata à alma, o espelho em que irão se refletir os conceitos religiosos de pecado, de culpa, e salvação em um além mundo.

Por tudo isso, ainda o segundo capítulo de nossa dissertação, se dedica ao surgimento da chamada má-consciência. Tentamos demonstrar de que forma o ressentimento torna sofisticadas as idéias de sofrimento e culpa latentes no homem socializado. Com o mesmo método genealógico, descortinam-se os refinamentos morais

e religiosos como explicação para o sofrimento que o homem sente diante dessa vida. A manutenção das consciências doentes e manipuláveis vincula-se aos conceitos atrelados aos “quatro erros”, pressupondo a existência de um sujeito autônomo, guiado por uma vontade absolutamente livre. Somos impelidos a questionar a ciência e suas bases na busca pela verdade, com isso, começam a ruir as edificações conceituais da metafísica, e das demais formulações decorrentes dela.

Chegamos, nesta etapa, a tocar num dos assuntos mais polemizados por Nietzsche: o niilismo. Temos de um lado, a falta de sentido percebida no mundo como impulso para a própria ciência. No entanto, o mesmo motor que gera a necessidade da ciência, acaba por colocá-la em questão. É esta falta de sentido que Nietzsche procura identificar na modernidade.

Tendo então, os ideais esvaziados do sentido metafísico que antes os garantiam, o homem pode mergulhar em profundo desencanto em relação à possibilidade de conhecimento, e de uma vida feliz. Deste modo ocorre uma condenação da própria existência, como algo que apenas provoca sofrimento e insatisfação

Percebemos, até este ponto, que num primeiro momento, Nietzsche empenha-se em trabalhar com seu martelo, destruindo as bases dos ideais cristãos e morais de felicidade e de forma de ser para o homem. Após a destruição, e a identificação do niilismo como conseqüência do esvaziamento de sentido no mundo e na existência, temos o terreno preparado, temos novamente o espaço necessário para a criação de novas formas de avaliar, e de encarar a vida, inclusive em seu aspecto absurdo. No terceiro capítulo da dissertação pretende-se abarcar a proposta de um modo afirmativo de encarar a existência e celebrá-la novamente.

Somos direcionados, então, para certas virtudes, ou qualidades inerentes ao tipo específico de homem capaz de assumir novamente a função de criador. Neste momento, no entanto, a criação deve ser consciente, intencional, mesmo que de acordo com a necessidade e o limite de ação humana.

Trata-se de honestidade consigo e com o mundo, significa saber-se jogador, conhecer as regras, e, de acordo com elas, regalar-se com o perigo, enfrentar a falta de sentido, e empenhar-se no exercício de perspectivas avaliadoras, que dão *status* artístico à existência individual, sem com isso ir de encontro com a resistência social. Pela perspectiva artística que Nietzsche inaugura, a disponibilidade criadora equivale necessidade e liberdade, de forma que a criação, a celebração da função de doador de

sentido exalta a necessidade, pois em tal posição, sente-se plenamente de acordo com o mundo, e com o devir a que tudo e todos estamos submetidos.

Capítulo I: O problema da liberdade moral: esclarecimentos acerca do caráter ficcional dos valores morais.

As covas

“O bicho,
quando quer fugir dos outros,
faz um buraco na terra.
O homem,
Para fugir de si, fez um buraco no céu.”
(Mario Quintana)

Tendo em mente o que foi esboçado anteriormente, podemos identificar o conceito de liberdade na obra de Nietzsche, mesmo que de forma não sistemática, como um forte instrumento de poder, sendo, portanto, utilizado em seu caráter coercitivo e normativo pelos moralistas e sacerdotes. Inicialmente, a liberdade apresenta-se inserida nos discursos prescritivos, como a qualidade que se atribui ao homem para enquadrá-lo em um sistema normativo para ser julgado e compensado ou castigado. “O sacerdote, o metafísico e o moralista usam este conceito para impô-lo ao ‘rebanho’, para exigir-lhe a submissão às suas ordens, para fortalecer seu direito de ser juiz e carrasco dos fiéis.”⁵

No entanto, sabe-se que a liberdade não é um conceito isolado, mas faz parte de um *corpus* de noções que sustentam o controle moral e religioso. Para tanto, procuraremos investigar a crítica nietzschiana às doutrinas moral e religiosa. Para essa tarefa colocam-se em suspeita as condições de surgimento e proliferação dos conceitos bem e mal, e responsabilidade, o que nos permite circunscrever o tipo de liberdade possível quando acatados os valores tradicionais. Para tal intenção do nosso filósofo da suspeita, é requerido um questionamento profundo sobre o valor dos valores essenciais para as doutrinas de liberdade moral, religiosa e metafísica.

1.1 O sentido histórico e a crítica ao valor dos valores

Para apresentar uma análise sólida da liberdade, é necessário descobrir quem fala e por que fala em liberdade, e como a criação do conceito atrela-se diretamente a

⁵ BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a Liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, pp. 19-20

interesses concretos para sua utilização. Faz-se importante saber qual afeto gerou essa noção para passar a questionar seu poder coercitivo. Para isso, Nietzsche demonstra que a liberdade não é um ‘atributo espiritual’. Constitui um instrumento de poder sacerdotal, que pode ser tornado ineficaz a partir da crítica genealógica.

O acatamento dos valores morais é um sintoma, segundo Nietzsche, da falta de um questionamento dotado de senso histórico. Parte importante do método adotado por Nietzsche para a investigação da moral é promovida por tal senso. Para explicitar a relevância de tal senso para Nietzsche, lança-se mão da *Segunda Consideração Intempestiva*⁶, escrito da juventude dedicado inteiramente a pensar as formas seguras de conhecimento possíveis e determinadas relações que se estabelecem entre o homem e a história, bem como pretende denunciar as formas prejudiciais destas relações. A importância desta investigação primeiramente se evidencia por ser o modelo de sua crítica à modernidade. Isto porque se trata de uma crítica que pretende dialogar com a tradição de maneira diversa dos critérios modernos de investigação filosófica. Intenta com seus escritos, encarar como mal entendidos todos os conceitos e certezas dos quais se orgulham seus contemporâneos, por isso escreve com a intenção de que seus escritos sejam extemporâneos.

“A *segunda* extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenhoso e maquinismo (...). A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza*... Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.”⁷

Ser extemporâneo, para Nietzsche significa, mais que estar contra o seu tempo, pensar sobre o seu tempo a favor do tempo futuro. Marton⁸ aponta dois pontos fundamentais das extemporâneas de Nietzsche: em primeiro lugar o combate, e em segundo a distância. Sobre este último aspecto, faremos esclarecimentos mais precisos ao longo de nossa dissertação.

Quanto à idéia de combate, no caso da segunda extemporânea, as “armas” de Nietzsche estão apontadas para a falta de história na filosofia, e para a necessidade de se apurar o senso histórico dos filósofos, e denuncia ao mesmo tempo o excesso de história

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

⁷ EH, As extemporâneas, § 1.

⁸ Marton, Scarlet. *Extravagâncias*. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 2ª Ed. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Injuí, 2001.

que faz padecer o pensamento vigente no século XIX. Para nosso filósofo, o homem necessita da história por ser ambicioso, por seu prazer em venerar e conservar, e ainda por sofrer e sentir necessidade de libertação do passado. Em relação a estas três necessidades, nomeia respectivos tipos de história, que aparecem a serviço de cada uma das inclinações humanas, ou como formas de decadência. Segundo Marton, “É por não sentir-se à vontade com o que ocorre a sua volta que pode ‘transtrocado perspectivas’; é por causar-lhe estranheza o desenrolar dos acontecimentos que poderá vir a transvalorar valores.”⁹

Nietzsche ressalta uma relação com o passado que pode nos libertar dele a partir de uma apropriação. A relação saudável com o passado indica o que Nietzsche chamou de “força plástica”. Pontualmente por este motivo, Nietzsche toma como modelo a cultura grega anterior à intervenção do racionalismo socrático, tanto pela capacidade de criar uma forma de vida própria e original, quanto por saberem manter uma relação com o passado que pudesse vir a tornar mais frutífero o futuro. Este recorte, no entanto, não pretende eleger a civilização helênica como modelo a ser imitado na modernidade, mas, pretende apresentar uma interpretação honesta que possa servir como uma espécie de libertação do conhecimento da juventude de seu tempo. Busca, na história e na cultura grega, elementos essenciais para o surgimento de uma configuração autêntica dos costumes que contenha uma mistura de formas estrangeiras e o legado dos antepassados de modo presente e de certa forma harmonioso.

Percebe-se, então, que a capacidade de apropriação do passado é elemento central para o exercício da “força plástica”, requerida por uma vida saudável. Também a permanência de tal saúde necessita de uma atmosfera a – histórica. Um posicionamento a - histórico pressupõe o distanciamento e a suspensão do tempo. Neste intervalo encontra-se o espaço necessário para a criação, ou seja, para que o novo possa surgir é preciso que se coloquem em suspensão certos aspectos do passado. Quando um povo faz uso deste instinto criador, volta-se para o futuro toda vez que o passado a impede de crescer. Por essa necessidade de expandir-se, o homem que possui esta “força plástica” pode amadurecer uma imagem de futuro de forma próspera. Para Nietzsche, o princípio que une passado e futuro, que orienta o momento de crescer e promover a atmosfera propícia para o amadurecimento de uma imagem para o futuro é a própria vida. A vida, ela mesma, é, pois, instinto criador, que orienta e impele a expansão. Pois a vida exige

⁹ Marton, S. *Extravagâncias*, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. p. 30.

um intervalo a-histórico para sua renovação, este intervalo é a própria condição de criação. Por este mesmo ponto de vista, a cultura pode manifestar seu caráter estético, modelando e ressignificando o texto originário da natureza.

O reconhecimento do caráter estético da própria necessidade promove a representação a partir de um instinto de vivificação, mostrando-se como meio de elevar e aperfeiçoar a natureza através da arte, da criação. Outra evidência importante para a relevância do sentido histórico, em e para Nietzsche, está na tentativa de colocar a história em seu lugar, utilizando-a a favor da experiência e não como enfraquecimento da vida. Em Cavalcanti temos que:

“Segundo Andler, Nietzsche compreende a memória como forma de adaptação que marcou a superioridade dos homens sobre os animais. Se tal memória é um recurso da vida, o sentido histórico, como forma da memória, pode orientar os impasses humanos em sua existência presente. Tanto a história pode ser útil ao presente, fortalecendo as crenças ou libertando a vida dos antigos obstáculos, como pode impelir ao futuro a partir de seus ensinamentos. (Andler, C. Nietzsche sa vie et sa pensée, 1958, vol. 1, pp.513-516)”¹⁰

Utilizando como parâmetro as noções de vantagem e desvantagem, Nietzsche propõe três tipos de história e aponta seus benefícios e riscos: a história monumental, a história antiquária e a história crítica, e aponta as consequências de cada uma delas para prosperidade ou degeneração de uma civilização.

Um dos tipos de história mencionado na *Segunda Extemporânea* é a história monumental: a história dos gloriosos momentos do passado, em que para Nietzsche está fundada a crença na humanidade:

“Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas ligue a espécie humana através dos milênios, que para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental de uma crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história monumental.”¹¹

¹⁰ CAVALCANTI, Anna Hartmann. Nietzsche e a história. In: “O que nos faz pensar”, *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, 1989. p. 31.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*. p 19.

Tal tipo de história marca grandes eventos e os mantém vivos na memória do presente. Diz respeito, por isso, ao homem ativo e poderoso – um tipo de homem que não considera o passado um tesouro intocável. A história monumental pode estar a favor da vida, quando percebida como força de transformação da práxis no presente, permitindo que se vislumbre uma forma de vida mais elevada. A história monumental é útil àquele que deve entrar em batalha grandiosa, que encontra inspiração em grandes feitos passados, pois é uma forma de mitificação do passado, que procura enaltecer tudo o que há de grandioso nele. A utilização positiva da história monumental é o encorajamento, pois aproxima uma suposta necessidade atual de um grande feito do passado.

Contrário a esta possibilidade de utilização positiva da história monumental está o uso do passado como forma de comparação com o futuro. Esta comparação enfraquece a diversidade de motivos que engendram um acontecimento, desconsiderando-se assim as causas. Ao retirar as relações entre causa e efeito, elimina-se a qualidade que possui a história de não se repetir em meio ao “jogo de dados do acaso”.

O risco da má utilização da história monumental está em tornar eterno todo ato grandioso. A partir daí, tudo o que não é considerado grandioso pode impedir de viver aquilo que seria grandioso.

De maneira saudável, a arte torna-se um instrumento para transformar este tipo de história em supra-histórica, isto é, que pode servir para sofisticar as ações em favor da vida. Por outro lado, lutar contra este caráter de aprendizado da história monumental, impede que a arte se torne monumental, não deixando, segundo as palavras de Nietzsche, que um novo monumental venha à tona. Segundo Foucault¹² esta é uma tentativa de colocar, no presente, as máscaras do passado, eliminando a relação causal existente na história enquanto devir. É desvantajosa, portanto, sempre que desvalorizar o novo por comparação com as ações do passado tornadas “monumentos”.

Já a história antiquária ou tradicionalista, como o próprio termo sugere, é aquela que mantém viva, preserva e venera as experiências de gerações passadas a fim de que as gerações futuras tomem conhecimento dessas ações, de modo que tem também a função de manter os momentos de glória, os momentos de atividade criativa do passado. Por essa perspectiva a história tradicionalista está subordinada à história monumental.

¹² FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979

Pode, então, servir à vida na mesma medida em que conecta as gerações aos seus hábitos e condições originais. Valoriza o que há de familiar, de íntimo na cultura. É útil no sentido de manter uma civilização em seu lugar de origem, pois valoriza esse lugar. É a história que se utiliza de um conservadorismo, para imprimir valor à singularidade de uma cultura, de determinada civilização. Sempre que as regras da tradição são preservadas e repetidas participamos da história tradicionalista. O conservadorismo, em certa dose pode ser útil, se estiver a favor de uma força afirmadora, mas em excesso pode repelir de forma radical tudo o que é novo, estrangeiro. Em excesso, reage veementemente contra o que poderia se manifestar como forma de criação que possa prestar auxílio na realização de atos no presente. Este tipo de história pode, portanto, levar um povo a dissolver seu passado em conhecimento, de maneira abstrata. A tradição pode tornar-se uma chave essencial para a criação do futuro, desde que não seja uma forma de conservação da vida, e sim de geração. O excesso de veneração à tradição pode ameaçar a força criativa, conquistadora que se venera no passado, invalidando com isso, qualquer possibilidade de que se acrescente algo de grandioso no futuro. Ficam garantidas apenas a conservação e cristalização do passado.

A história crítica, por sua vez, surge como reação a tais momentos que se cristalizam e impedem a insurgência do novo. Age de tempos em tempos, sempre que se fizer necessária, sempre que o passado aparecer como obstáculo para a vida e para a reorganização da cultura, pois, conforme dito anteriormente, além da ambição, do prazer em venerar e conservar, o homem precisa também em determinados momentos, libertar-se do passado. Essa libertação é propiciada pela destruição do passado, sempre que ele aparecer como empecilho ao futuro. Transforma, de certo modo, todo o passado conservado novamente em monumento, devolvendo e potencializando o instinto criador na cultura. Sua utilidade está em destruir o passado, projetando no futuro uma idéia de passado desejável. Por esse aspecto, impele a ação criadora, pois se utiliza do esquecimento e opera pela reformulação do passado. A história crítica, em sua configuração nociva, pode promover o rompimento total com a tradição, o que acarreta uma ruptura das raízes, até que não se possa mais ultrapassar ou retomar a grandeza do passado nem mesmo seu legado precioso de exuberância e vigor aventureiro úteis para a vida. Nota-se então, como a lembrança, ou seu excesso pode representar uma doença pela perspectiva histórica. Pode-se notar, mesmo nesse escrito da juventude, a atenção que Nietzsche dedica-se a pensar as relações entre esquecimento e memória, e como podem ser vantajosas ou nocivas à vida em seu aspecto criador. Em outras obras, como

*Genealogia da Moral e Crepúsculo dos Ídolos e Aurora*¹³, os temas serão desenvolvidos e aliados à sua tarefa crítica.

Por um lado, o esquecimento é ferramenta importante para a manutenção da saúde do homem e de um povo. Deve, no entanto ser suspenso sempre que servir para esconder a gama de injustiças operadas na história:

Trata-se sempre de um processo muito perigoso, a saber, muito perigoso para a própria vida: e homens ou épocas, que servem desta maneira à vida, ao julgarem e aniquilarem um passado, são sempre homens e épocas perigosos e arriscados.¹⁴

Em seu aspecto desvantajoso, a história crítica pode criar a ilusão de que o presente está imune aos erros ou mal entendidos do passado. Segundo Guéron,

A história crítica em excesso, no entanto, pode ser também sintoma dessa época carregada de erudição, carregada, de uma forma geral, de um excesso de história, e que constitui uma das grandes críticas que Nietzsche faz ao século XIX, à ciência, à ciência da história em particular e também à filosofia.¹⁵

Para tanto, deve-se viver o instante, circunscrever esse horizonte e esquecer a história tal como concebida pelos historiadores racionalistas ou teleológicos, agindo como o animal que se esquece de um fato no instante seguinte. Para tais historiadores, a racionalidade a todo custo deve ser a direção para o conhecimento seguro, a ciência, desta forma, é colocada em nome do progresso e impulsionada pelo valor superior da objetividade. Com isto, pretende-se julgar os sentidos supostamente existentes por trás de todo acontecimento. Com esta crença na racionalidade a todo custo, o homem julga-se tanto mais justo quanto mais objetivo e, portanto superior aos seus antepassados. Tal objetividade exacerbada, tenta tornar estáticas a vida e a história, a fim de subordiná-las à razão e à objetividade. É nestes termos que crítica de Nietzsche, enquanto extemporâneo, se direciona ao excesso de história de sua época. Para Fernandes,

Esta perspectiva, somente, seria capaz de expor, de trazer à luz o sentido mesmo do historicismo que vigia nos meios acadêmicos no final do século XIX, pois então a história tinha se radicalizado a ponto de pretender ser o sentido mais fundamental de toda realidade e considerava que todo real, além de ser condicionado

¹³ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004. Todas as referências a esta obra serão feitas por “A” seguida do número do livro e parágrafo.

¹⁴ Nietzsche, F. *Segunda Consideração Intempestiva*, p. 30

¹⁵ GUÉRON, R. Como Nietzsche compreende “história” e a descrição do “século da história”, in *A fidelidade à terra, arte natureza e política*. Assim falou Nietzsche IV. p. 131.

pela vigência do devir em seu nível de natureza, era condicionado, no seu conhecimento e acesso ao homem, pelas condições históricas da própria humanidade que o conhecia. Toda realização humana era relativizada pelo devir constante das circunstâncias históricas que a condicionavam e nas quais somente tinham um sentido.¹⁶

No entanto, a possibilidade de conhecimento se distancia quanto mais tentamos estancar o movimento, condicionando todos os acontecimentos. Na modernidade, o domínio a natureza pela racionalidade se dá em nome da objetividade. É com o artifício da razão acima de tudo que o homem moderno pretende dominar a natureza. Não há, no entanto, como formar cultura sem qualquer forma de apropriação e de transformação da natureza. A memória serve para lembrar o homem das regras úteis a esta apropriação. O esquecimento, entretanto, faz com que a consciência se desenvolva sem excesso de memória permitindo inclusive o aprimoramento dos procedimentos empregados.

Para explicar tal relação do homem com a memória e o esquecimento Nietzsche afirma: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido...”.¹⁷ O esquecimento, porém, pode também ser encarado como reativo, pois pode se estabelecer como verdade a partir da aceitação de ilusões, o que torna o homem socializado e domesticado quanto aos seus instintos mais básicos. Para despertar uma suscetibilidade, imposta à força nos processos culturais, uma disposição para a identidade com o outro, o esquecimento deve se mostrar como imprescindível e passivo diante da necessidade de que os valores morais sejam totalmente absorvidos e acatados sem ressalvas.

Temos, no entanto, no processo genealógico, uma perspectiva do esquecimento enquanto força ativa, que pode ser a forma de superação dos efeitos causados pela instituição de um tipo de memória, causadora do ressentimento, também cultivada no homem. Nestes termos, o esquecer é uma força ativa que decide fechar temporariamente as portas e janelas da consciência, a fim de que tal ou tal evento não penetre no organismo de forma perturbadora, o que tornaria a consciência reativa e ressentida. Se, por um lado, no tipo fraco, o esquecimento aparece com este caráter inercial, como um sintoma de rebanho, por outro, no tipo forte, “o esquecimento se expressa enquanto uma

¹⁶ FERNADES, Marcos. *O Nascimento da Tragédia a partir da Segunda consideração intempestiva de Nietzsche: a inauguração de um novo sentido de história*. Revista trágica primeiro semestre de 2008. nº1, pp 61.

¹⁷ GM, Primeira Dissertação §1.

força inibidora ativa que permite ao homem viver o instante presente”¹⁸. O esquecimento pode ser tomado como um mecanismo de saúde, sendo necessário no encontro com o novo.

Tais indagações a respeito da história estendem-se à crítica nietzschiana à moral, já que, para nosso filósofo, as investigações acerca da moral não foram capazes de questionar, de maneira satisfatória, os erros cometidos na interpretação dos valores morais e seus desdobramentos ao longo do processo histórico no qual se desenvolveram.

Segundo Foucault as más investigações a respeito da história aparecem como uma tentativa de esconder o passado e estancar o movimento.

“Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua "origem", negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão. (...) O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir.”¹⁹

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 15-33.

1.2 *Crepúsculo dos Ídolos: os quatro grandes erros*

Os imperativos morais e religiosos baseados principalmente na crença irrestrita no sujeito como causa absoluta podem ser apontados como responsáveis pelo medo introduzido no homem. O medo, posteriormente à criação da memória, coloca-se como motor das ações humanas. Para invalidar os imperativos morais Nietzsche investiga as bases da formulação das qualidades atribuídas ao sujeito, e a liberdade que se mostra como possibilidade para tal formulação de homem. Desvelando os verdadeiros afetos e interesses que geraram os ideais morais, nosso filósofo acaba por condenar o tipo de mentira sobre a qual a moral se edifica.

A este respeito, a crítica ao valor dos valores, no prólogo de *Aurora*, aparece como tema de ataque para a investigação nietzschiana acerca da moral. Com base no método genealógico, é possível apontar “quem fala”, que tipos de organismo engendraram as interpretações dos valores. A genealogia inclui na conta as forças, os instintos e motivos fisiológicos subjacentes à moral. Tal tarefa é protagonizada pelo filósofo que, na figura da toupeira, encontra seu método, para “descer às profundezas”, “cavar e solapar” os conceitos morais. Por outro lado, a tarefa que se impõe é de também determinar “como falam” estes que dizem compreender de tal forma a conduta humana. Esta é tarefa do filólogo, que se dispõe a “ler bem”, “com profundidade”, ser capaz de desvendar as armadilhas da linguagem, empregadas para a interpretação moral da liberdade.²⁰

Partindo da idéia de que, para a moral, livre é aquele que age de acordo com a própria vontade, esta é vista como uma faculdade do sujeito para agir livremente de forma independente. Com tal constatação, somos impelidos a investigar as noções de sujeito, substância, causas e efeitos, presentes, de forma clara, nos *quatro grandes erros* formulados no *Crepúsculo dos Ídolos*. De forma direta, o filósofo apresenta os motivos que levaram o homem a viver uma vida pautada pela negação dos instintos, a uma liberdade entendida pelo sentido negativo, ou seja, a liberdade que pressupõe a total responsabilidade do agente, para com isso poder puni-lo caso tenha agido de modo inesperado ou não recomendado pela moral.

²⁰ cf. A, prólogo §1

A formulação negativa da liberdade limita-se apenas a questionar a liberdade moral, pois está subordinada aos *quatro grandes erros*. Estes erros enunciam as possíveis condições que favoreceram a imposição e submissão à pseudoliberdade, construída pela tradição moral, metafísica e religiosa. As interpretações da tradição moral supõem que o homem se conhece de modo claro e absoluto e, da mesma forma, compreende as ações dos outros. Por tal interpretação, todos os processos e movimentos interiores que precedem uma ação poderiam ser calculados facilmente. O agente moral seria portador de autonomia para realizar qualquer ação, sendo, portanto, livre, responsável pelas conseqüências de sua conduta. A moral pressupõe que qualquer homem tem conhecimento pleno de como deve agir e de quais meios dispõe pra isso. A idéia de universalidade presente na moral é determinada por uma pretensa transparência dos atos próprios e alheios. A unidade e a transparência interiores que se manifestam no agente moral implicam numa série de problemas para a compreensão da conduta humana. Por isso, surge a necessidade de uma crítica que se estenda à noção de sujeito enquanto possuidor de identidade interna causadora das ações. Para tanto, concentraremos nossa atenção na passagem referida de *Crepúsculo dos Ídolos* na qual o filósofo condensa sua reflexão sobre o ponto.

O primeiro dos erros tratados por Nietzsche diz respeito à confusão entre causa e conseqüência. Este erro, para o nosso filósofo, leva o nome de religião e moral.

Isto porque a moral e a religião baseiam-se em imperativos, criam juízos para a imposição de certas ações. Os juízos morais, porém, apenas “fabulam” comentários superficiais sobre a ação instintiva que se opera como impulso da conduta, pois a compreensão interior dos mecanismos presentes no agente permanece intocada. Como exemplo da confusão de causa e conseqüência presente na doutrina moral, Nietzsche critica a idéia de felicidade como efeito da virtude: propõe que a virtude seja efeito da felicidade, não o oposto como querem os imperativos morais e cristãos. O “tu debes agir assim para ser feliz” é a afirmação do imperativo de que a virtude encaminha para a felicidade. No entanto, para Nietzsche o sujeito carrega uma ordem manifesta fisiologicamente como impulso para a ação, para a relação com coisas e pessoas. Assim, a virtude de um homem é efeito de sua felicidade.

Do mesmo modo os imperativos morais afirmam que o vício e o luxo são causas da ruína, mas, pela perspectiva da “transvaloração dos valores” nietzschiana, a ruína dos instintos leva ao vício e ao luxo. Assim, um erro, ou a própria ruína de uma estirpe, em

qualquer sentido, é conseqüência da degeneração dos instintos. O erro já é o próprio fim e não o início de uma degeneração. Ocorre quando já não se tem mais segurança de instinto, quando não se reconhece uma precariedade fisiológica que se manifesta anteriormente ao erro. O erro é, portanto, uma forma de degeneração da vontade. Com isso, Nietzsche aproxima a idéia de erro ao “ruim”. O “bom”, por conseguinte, seria instinto gerador da idéia oposta de “ruim”. “Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre. O esforço é uma objeção, o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: pés *ligeiros* são o primeiro atributo da divindade).”²¹. Demonstra-se desta forma o primeiro dos erros apontados por Nietzsche: o erro da confusão entre causa e conseqüência.

Estreitamente ligado ao primeiro dos erros, temos a crença na precisão dos cálculos operados para determinar a causalidade. Os homens acreditam que conhecem a causa de algo a partir de fatos interiores, que colocam a “vontade”, “o espírito” e, posteriormente, “o sujeito” como causa. Esta certeza em relação à vontade como causa primeira da ação, configura-se como o segundo dos erros – aquele que atribui causalidade, ou melhor, falsa causalidade. Este erro ocorre apenas quando a causalidade da vontade já aparece como um dado afirmado, ou seja, quando se tem a completa ilusão de que a força humana tem o poder de estancar a mobilidade do devir. Deste modo, o espírito, como causa, é confundido com realidade, e torna-se ainda a medida de todas as coisas — “é denominado Deus”²². Fazendo uso do método filológico, Nietzsche pretende demonstrar que os conceitos de “alma”, “espírito”, “sujeito”, “eu” não passam de excessos gramaticais. Tais conceitos apresentam uma equivalência, pois todos eles remeteriam a um pretense substrato atemporal do homem. Eles surgem como uma espécie de comandante inteligente das atividades orgânicas, pensando no sujeito como um ser liberto das forças do mundo e de sua coerção. Posteriormente, os conceitos de “alma” e “espírito”, por exemplo, impõem-se como prova da suposta origem superior, incorpórea do ser humano, desligando o homem de suas raízes na terra, enquanto animal, tentando torná-lo divino, supraterrâneo. Para Nietzsche, segundo Barrenechea:

“O homem está situado no mesmo patamar que os outros integrantes da natureza, não há nada que demonstre sua superioridade, tampouco há motivos para atribuir-lhe uma

²¹ CI, os quatro grandes erros, §2.

²² Idem, Ibidem, §3

‘essência’ eterna, nascida no ‘outro mundo’. Assim, os conceitos de alma e espírito representam apenas um excesso verbal, uma fala arbitrária que deve ser contestada categoricamente. Tais noções podem ser aproveitadas como metáforas – como usos da linguagem consagrados pelo hábito, como uma forma convencional e figurada de ser referir à conduta humana. O espírito é ‘apenas uma imagem poética’.”²³

De acordo com o comentador, Nietzsche nega que a “unidade interna” do homem possa ser representada pelos conceitos de consciência ou razão, pois apresentam uma estabilidade, e são utilizados a fim de expressar a luta psíquica que se opera interiormente no homem. Luta esta que se mostra alheia a qualquer tipo de unificação.

Para Nietzsche, os processos conscientes ou racionais, operam segundo exigências de um devir orgânico que é protagonista efetivo da produção dos signos da linguagem e da própria ação. Ainda segundo Barrenechea:

“As noções de consciência ou razão, na interpretação nietzschiana, não afirmam qualquer identidade subjetiva, aludem à totalidade corporal, ao jogo coletivo de instintos em confronto. Assim quando falamos de ‘consciência’ ou de ‘razão’ estamos aludindo a forças orgânicas que chegam à representação por meio de signos.”²⁴

Percebemos, mais uma vez, que Nietzsche opera a investigação dos valores postos para balizar a ação moral a partir de inversões nos modos habituais de valorar as ações e, portanto, de pensar o homem. Ainda no que concerne às indagações sobre as características da noção de sujeito em Nietzsche, Barrenechea sugere a investigação das idéias de espontaneidade e razão, subentendidas na noção de sujeito a que se dirige a crítica. Segundo a hipótese proposta por ele, estas duas idéias adjacentes à noção moral de sujeito têm papel privilegiado na investigação nietzschiana. Diferencia, para tanto, o “ser”, do sujeito gramatical, do “ser” do sujeito humano e aponta uma relação entre as duas concepções. Nas palavras de Barrenechea, “esse sujeito antropomórfico, entendido como uma presença permanente, uma ‘entidade’ capaz de agir no mundo e ser responsável pelos eventos” mostra-se como importante alvo de análise para a determinação da origem da idéia de identidade pessoal atemporal atribuída ao sujeito, a despeito da diversidade de estados e manifestações presentes na experiência cotidiana²⁵. Nietzsche demonstra que há uma tentativa de reorganização interior por parte dos homens para sanar suas necessidade práticas e prever ações. Quando Nietzsche afirma

²³ Barrenechea, M. *Nietzsche e a liberdade*. p 54

²⁴ Idem, *Ibidem*

²⁵ Idem, *Ibidem*

uma unidade essencial, refere-se a uma “identidade subjetiva na multiplicidade dos processos vivenciados”. Mas, “a repetição e frequência de determinados estados levam-no a acreditar que há um *fundo* comum, uma *unidade* que organiza e sustenta a diversidade anímica.”²⁶

Para Nietzsche, existe a crença em uma unidade que abrangeria todos os diversos acontecimentos e momentos vividos. Tal crença promove um “sentimento de realidade”, que é apenas fruto da repetição de procedimentos e estados análogos, o que “leva a substancializar a suposta unidade subjetiva. Esta ‘entificação’ do ‘mundo interno’ tem como decorrência a crença no sujeito ou na ‘substância-eu’”²⁷. Por esta vertente de interpretação, a *identidade* do ‘eu’ aparece como característica fundamental do sujeito. Manter uma identidade do sujeito em meio a diferentes acontecimentos, ou sua permanência ao longo do tempo, cria a ilusão de que ele seja algo permanente e único. O sujeito possui também características de espontaneidade e finalidade, pois, sente e age no mundo. E mesmo que o mundo lhe pareça hostil, com a crença na vontade humana como principal causadora das ações, o homem se sente portador de uma vontade livre. Por esta via, o sujeito mostra-se como “agente livre”, agindo segundo suas próprias intenções e finalidades, sendo então o ator e o responsável por seus atos. É nesta suposta função da vontade enquanto produtora das ações que se fixa a liberdade moral. No entanto, Nietzsche aponta-nos este erro, esta confusão, esclarecendo como a vontade, como causa, surge a partir de uma superstição, de uma crença fantasiosa e reconfortante para alguns tipos de consciência. Deste modo, desmitifica-se também a crença no livre-arbítrio, conceito que aparece como consequência do acatamento dos três primeiros grandes erros como parâmetros para pensar o homem, a conduta humana e suas possibilidades. Tal autonomia da vontade, portanto, não passa de uma mentira, pois, ignora os inúmeros processos orgânicos e inorgânicos que operam na produção da vontade, do desejo. Em outras palavras – desejo, vontade, são afetos, gerados por estados fisiológicos e psicológicos que os determinam, ou seja, motivos ou finalidades são produtos de uma ‘totalidade orgânica’. Ao contrário de uma identidade anímica, o homem possui uma unidade fisiológica.

Essa crença em questões de causalidade estende-se à identificação de sentimentos pessoais, nos quais também operam, de maneira equivocada, os elementos tidos como pertinentes ao sujeito. Deste modo, defrontamo-nos com o terceiro dos erros

²⁶ Idem, Ibidem.

²⁷ Idem, Ibidem.

apontados por Nietzsche: erro que comete aquele que pretende encontrar razões fundantes do modo como nos sentimos. Isto porque só se admite estar bem ou mal após tornar-se consciente desses estados, ou seja, se lhes é dada uma interpretação causal, um motivo, que, por fim, afasta qualquer investigação da causa real, conforme citado anteriormente. Este impulso causal é, por sua vez, condicionado e provocado pelo medo, o que implica na afirmação de que todo erro é covardia. Por conseguinte, até a atitude de remontar, decifrar os fatos, tem por ambição tranquilizar e satisfazer, pois alguma ou qualquer explicação parece ser melhor do que nenhuma. É o medo o motivo que nos leva a excluir o novo, o não vivido. Para explicar qualquer evento, como, por exemplo, sentimentos agradáveis ou desagradáveis, lançamos mão de uma seleção de explicações privilegiadas, as quais eliminam a possibilidade de sentir o que é novo ou estranho. É justamente, na tentativa de explicar o porquê de nos sentirmos de tal ou tal maneira que a moral e a religião inscrevem-se inteiramente na psicologia do erro.

Nesta direção, ainda segundo Nietzsche, até uma boa digestão pode ser confundida com a confiança em Deus. Em cada caso, são confundidos efeito e causa, ou a verdade é confundida com o efeito do que se acredita como verdadeiro, ou até mesmo, um estado de consciência confunde-se com a causalidade deste estado. Há uma tentativa de organizar a dinâmica do devir aos moldes de uma racionalidade quase mecânica, com o que se cria um universo ficcional de permanências e identidades para a compreensão simplificada das coisas por parte da inteligência humana. Tal inteligência sempre investiga tendo em mente uma causa eficiente, um agente e um autor, um culpado. Procura também encontrar motivos e intenções. Nietzsche assinala que este comportamento diante do desconhecido é um sintoma de medo, pelo recurso a uma espécie de instinto causal, somos impelidos a acreditar num motivo, numa causa qualquer para um evento novo. Esta explicação, quando acatada, promove um sentimento de poder, de apropriação daquilo que antes nos afligia.

E, finalmente, como consequência desastrosa e útil para a obediência, o quarto grande erro – o erro do livre arbítrio: “(...) o mais famigerado artifício dos teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade responsável no sentido deles, isto é, torná-*la deles dependente* (...)”²⁸. Se os homens foram considerados livres para serem julgados e punidos, a consequência é que toda a ação tem de ser desejada e temos de nos tornar conscientes dela. A intencionalidade é mostrada como uma superfície que reveste as

²⁸ *CI*, Os Quatro Grandes Erros, § 7

ações humanas é apenas sintoma ou representação das intenções. A crença no livre-arbítrio, ou em uma liberdade subjetiva em termos morais, depende do acatamento da capacidade causal da vontade. Esta crença é derivada do prazer gerado pela sensação de que se podem impor os desejos ao devir, tal como explicitados no terceiro dos erros. Este prazer é devido à “superação” do medo diante do desconhecido, o qual, neste aspecto, configura-se como a complexidade das forças profundas que engendram motivos e acontecimentos. O que Nietzsche pretende combater, então, para com isso derrubar os ideais de liberdade moral, são os fundamentos das crenças que acabam por simplificar a relação do homem com as forças terrestres, de modo que elas possam ser totalmente conhecidas e colocadas sob responsabilidade humana. Mesmo sendo uma ficção, o caráter causal da intenção do sujeito mostra-se, até agora, como instrumento de persuasão e imposição de normas morais.

Podemos entrever na elucidação dos *quatro grandes erros*, que todo conhecimento vem, antes de tudo, carregado de impulsos e afetos próprios. Esta afirmação caracteriza a idéia de perspectiva como caráter fundamental da filosofia nietzschiana. Torna-se claro, até este ponto, de que forma os *quatro grandes erros* expostos por Nietzsche, aplicam-se ao valor comum de pensar e agir conforme os ideais enganadores de busca pela verdade, à tentativa de imortalizar a alma, e à idéia de liberdade possível para o homem, em detrimento de seus instintos.

“Não se deve coisificar erroneamente a ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’; deve-se utilizar a ‘causa’, ‘o efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não –liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.²⁹

Através da mentira, os moralistas e sacerdotes, edificam certezas e consciências. Nietzsche critica esta forma de mentira. Condenar isto, num primeiro momento, pode

²⁹ NIETZSCHE, F. *Além de Bem e Mal*, §21 trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005. Todas as referencias a esta obra serão feitas pelas iniciais ABM, seguidas do capítulo e parágrafo.

parecer contraditório com relação à apologia que Nietzsche faz da aparência da falsidade. Para enfrentar a dificuldade, cabe colocar uma distinção feita por ele entre “mentira sagrada” e “mentira de artistas”. A “mentira sagrada” afirma o além e propõe o ideal ascético, a rejeição do mundo e a negação da vida e dos instintos, o que serve de alimento para os tipos fracos e doentes. A “mentira de artista” celebra o jogo dos impulsos vitais,

“é uma ficção exuberante, sintoma de força e saúde, afirmadora do mundo e das pulsões vitais. A ficção artística celebra o jogo pulsional, exprime a contradição, a tragicidade de um mundo que se esfacela sem cessar”³⁰.

Em resumo, pode-se entender como verdadeiro em Nietzsche aquilo que afirma a vida e, como falso, aquilo que a deprecia.

A “mentira de artista” é preferível, pois tem capacidade de propiciar a vida. Já a “mentira sagrada” é questionável por negar e desprezar a vida. A partir desta interpretação de verdadeiro e falso, Nietzsche apresenta a liberdade como pseudoconceito – uma mentira, uma imaginação tomada como instrumento pelos “melhoradores da humanidade” para conduzi-la. Pode-se associar a mentira promovida por tais “melhoradores da humanidade” a uma tendência presente em toda a tradição, uma forte tendência dos filósofos, segundo Nietzsche: a reverência à verdade. Nietzsche denomina essa tendência de “vontade de verdade”, que é a grande força motriz do pensamento filosófico e científico tradicional. A “vontade de verdade” impede que aceitemos correr riscos, limita o alcance da investigação filosófica e científica. Para Nietzsche, nesta etapa, cabe questionar o valor desta vontade. Para tanto, questiona-se sobre a possibilidade desta ‘vontade de verdade’ nascer da vontade de engano, assim como a ação desinteressada do egoísmo. Para explicitar o sentido desta pergunta, recorremos a *Além de Bem e Mal*. Nesta obra, Nietzsche inaugura o capítulo primeiro – *Dos Preconceitos dos Filósofos* — com a seguinte afirmação:

“A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!(...) Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente ‘à

³⁰ Barrenechea, M. *Nietzsche e a Liberdade*, p. 24

verdade’? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nos questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, ainda queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se a nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo no caso? Quem é a esfinge?”³¹

Por tal raciocínio, se a falsidade de um juízo não se mostra como objeção a ele, percebe-se a utilidade deste juízo à conservação, como conceito de fachada e sem qualquer traço de universalidade e veracidade absoluta. Acatar juízos falsos como indispensáveis serve à inclinação básica de preservação da vida.

Com isto, abjurar os juízos falsos seria negar a vida. No entanto, arrostar-se a perceber a inverdade como condição da própria existência é atirar-se na filosofia além de bem e mal.

Com este mesmo mecanismo de disfarce da inverdade em verdade, a moral também opera a fim de conservar um tipo de organismo, um tipo de homem presente na espécie. Toda moral, é, então, ao mesmo tempo, forma de conservação de um determinado tipo e aniquilamento de outro³². Disso, conclui-se que não pode haver uma configuração de moral comum a todos os indivíduos, épocas e povos, já que, assim como a crença na verdade, a moral opera por uma função reguladora a partir do tipo que domina e de seus interesses. Seja o tipo forte ou fraco, ele impõe sua valoração acerca da moral, de forma nobre ou ressentida, seja por um impulso guerreiro, ativo de dominação, seja por puro sentimento de vingança. Se tal modo de valoração não se esclarece com honestidade, a tarefa da suspeita deixada pela modernidade ainda se estende ao âmbito da verdade e, portanto, da moral, como foi esboçado anteriormente.

1.3 *Genealogia da Moral*. Primeira Dissertação: bem e mal como resultado de avaliações particulares.

Pretende-se, como um próximo passo, restituir a análise dos valores dos conceitos de bem e mal, a partir da leitura atenta de *Genealogia da Moral*.

³¹ ABM, § 1

³² Sobre a tipologia em Nietzsche, devidos esclarecimentos serão feitos ao longo de nossa dissertação.

Nesta obra podemos perceber a remontagem de um processo de aprisionamento dos instintos humanos mais poderosos. Instintos estes que devem se manifestar, mesmo que na crueldade contra si próprio, o que acaba por gerar a má-consciência, ou uma consciência de culpa, convencendo o homem a atuar no mundo com base nos quatro grandes erros. Então, cabe investigar em que organismos e solos seriam originados os valores de bem e mal, tão caros a todo tipo de moral até então constituída, além de esclarecer se são sinais de vitalidade e força ou de miséria e empobrecimento da vida. Isto porque, segundo Nietzsche, mais importante do que “revolver hipóteses” é pensar o próprio valor da moral, inclusive abordando as noções de “não egoísmo”, “compaixão”, abnegação e sacrifício, tão idealizados ao longo da história a ponto de serem reconhecidos como “valores em si”³³. Acatando tais valores como se existissem em si mesmos, promove-se a vida, tal como explicitada no *Crepúsculo dos Ídolos*:

Segunda tese. As características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada* — constitui-se o mundo verdadeiro a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, e, fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*.³⁴

Pensando a moral e seu valor enquanto sintomas de determinadas opções vitais, é plausível concluir que se trata de doença e mal-entendido. Em seu caráter causal, a moral aparece como veneno.

É para estes aspectos da moral que Nietzsche nos direciona. Reavaliando as circunstâncias de seu surgimento e a atribuição de valores, questiona-se a respeito do surgimento do conceito de ‘bom’. Conforme indicado anteriormente, Nietzsche pretende pensar a moral a partir do exercício do sentido histórico. E, assim, denuncia a forma precária de investigação operada até agora. O ponto de partida da Primeira Dissertação de *Genealogia da Moral*, intitulada “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”, é a identificação de uma dupla origem dos juízos de bom e mau, e bom e ruim. Estas duas origens estariam vinculadas à diferença nos modos de avaliação de dois tipos de homem – o nobre e o vulgar. Após notar a existência de dois modos de valoração divergentes, percebemos duas tendências morais opostas.

Os procedimentos anteriores para investigar os juízos de valor morais, os encaram sempre de maneira a - histórica, pois, de antemão, submeterem-se à necessidade de simples justificação do que está posto. Nietzsche critica a

³³ cf. *GM*, Prólogo § 5

³⁴ *CI*, A Razão na Filosofia, § 6

superficialidade da avaliação utilitarista e propõe que a investigação genealógica se encarregue de substituí-la. Ao tomar o que está estabelecido como objeto de confronto, Nietzsche contesta a condição de criação da perspectiva utilitarista, restringindo seu alcance. O filósofo pretende, de forma pontual, transpor as formulações morais adotadas pelos ingleses que referem o juízo de bom às ações altruístas. Tais ações foram louvadas e tornadas boas por aqueles a quem tais ações eram úteis. E, desta forma, as ações altruístas cristalizaram-se como boas e tornaram-se hábito, mas a origem da avaliação se perdera no esquecimento.

Pela percepção nietzschiana, se a origem do valor do juízo bom estivesse vinculada à utilidade, não teria caído no esquecimento. Ao contrário, ter-se-ia fixado ainda mais na memória, já que, como motivo de cada ação cotidiana, agiria o impulso de utilidade.

Todas as hipóteses, até então, são historicamente insustentáveis e se apresentam como um contrassenso psicológico³⁵. Sobre tal contrassenso, Azeredo diz:

“De fato, é um contrassenso supor que uma ação não egoísta e que, portanto, vincula sua apreciação à utilidade para outrem possa perder a utilidade e tornar-se boa em si pela transposição da análise de benefícios para um sentimento do que é bom em si.”³⁶

Como alternativa de tematização do ponto, Nietzsche propõe que o juízo de bom derivaria dos que se sentiam bons, em equivalência aos sentimentos de superioridade, distinção, poder. O sentimento que brota em um tipo de homens que julgavam suas ações como boas sem levar em conta sua utilidade, mas utilizando-as como ferramenta de diferenciação de si em relação aos outros.

O juízo de bom, ademais, não vale em si. Vale apenas como postulado, e como predicado do ser e do fazer nobres. Estes mesmos homens tinham o ruim para designar o homem baixo, vulgar, como o contrário de si mesmos. O deslocamento do ruim para o homem comum só ocorre pela oposição no modo de valorar.

Notamos claramente que há uma vinculação entre o sentimento daquele que avalia e o valor que este produz. O sentimento de poder do nobre origina-se de um impulso interno, de um sentimento de diferença, que produz um lugar para a criação. Nietzsche denomina este lugar como “*pathos de distância*”. A criação parte da

³⁵ GM, Primeira Dissertação, § 3

³⁶ Azeredo, *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2 ed. – São Paulo: discurso editorial: Ijuí: editora Unijuí, 2003.p 58

interioridade que sente e produz. A exterioridade, em oposição, sofre e se modifica com a ação produtora do impulso interior.

Em Azeredo, lemos que:

“Ora, caso se afirme que a avaliação se configura como expressão de um sentimento interior de distância e superioridade, enfim, da diferença com relação ao outro, ou aos outros, então, conseqüentemente, não pode haver relação entre a ação e a utilidade. Inclusive o estabelecimento dessa implicação, em Nietzsche, fica determinado somente pelo instinto de rebanho, cuja oposição diametral ao senhor se estabelece pela afirmação de um sentimento de identidade e igualdade entre os homens. Sentimento esse que, de um lado, cria uma distância intransponível com relação ao senhor, e de outro, justifica a ligação do bom a ações não egoístas favorecedoras da coletividade”.³⁷

O problema, identificado nas concepções inglesas, é valorar a partir da coletividade. O tipo superior atribui valor de forma diferente. A moral de prescrições igualitárias dissolve a singularidade na coletividade, conforme procede o modo vulgar de avaliar, uma vez que não pondera com base no sentimento de diferença em relação aos demais.

Nietzsche exemplifica o sentimento de superioridade do tipo nobre com a origem da linguagem. Existe um sentimento de potência que gera, no senhor, o direito de dar nomes aos acontecimentos. A posse do nome, de certa maneira, estende-se àquilo que é nomeado. “Desse *pathos* de distância é que eles criaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para valores”³⁸

Investigando etimologicamente, Nietzsche constata que a palavra “bom”, em diversas línguas, deriva da palavra nobre. Designa o poder e o traço típico de caráter que indicam o modo de valorar daqueles que avaliam a partir de si mesmos, do alto. É para este traço de caráter que Nietzsche pretende chamar a atenção: a palavra que designa nobre relaciona-se com o bom, o elevado, o verdadeiro, e, em contraposição a esta conotação, está o mau, o escravo, o baixo, o mentiroso, o covarde. Nietzsche demonstra-nos como uma preeminência política converte-se em preeminência espiritual, e que se ocorre um desvio do modo de valorar, o responsável por esta transvaloração negativa deve ser identificado. A mudança na via de interpretação interfere, pois, na atribuição da qualidade às coisas.

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 60.

³⁸ *GM*, Primeira Dissertação, §2

Para uma explicação mais precisa do que seja o nobre e o escravo na obra nietzschiana, parte-se da idéia de que nobre significa o ‘destacado’. Segundo Paschoal³⁹, duas características para o tipo nobre ‘genérico’ devem ser ressaltadas. Em primeiro lugar, o sentimento de diferença em relação ao grupo, por seu “pathos de distância”. Em segundo lugar, em decorrência deste “pathos de distância”, está o sentimento de ser o sentido, a própria justificativa, a partir de que brota o sentimento do direito de dar nomes as coisas, valores aos valores. Ainda por tal hierarquia, que confere ao nobre o seu reconhecimento enquanto destacado acima dos demais, ocorre o reconhecimento dos raros iguais e dos muitos que lhe são estranhos. Quanto a isso, nas palavras de Paschoal:

“ele reconhece também seus iguais, tanto por sua ‘efetiva semelhança em quantidade de força e medida de valor’ quanto pelo fato de ‘pertencerem a um corpo’ (ABM, § 265). E estes semelhantes movem-se entre si ‘com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem no trato consigo’. Neste grupo a própria igualdade na convivência com a tensão, na ‘luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais’ (ABM § 262), que torna este tipo duro cultivador de si, reservado e educador, é o que possibilita a condição de igualdade e o respeito entre os pares”⁴⁰

Nobreza é sinônimo de vida dedicada, sempre disposta a superar a si mesma, passar do que já é para o que pode ser. Dessa forma, a vida nobre contrapõe-se à vida vulgar, a qual se restringe a si mesma. A vida, quando condenada à pura materialidade, torna a qualquer ato daquele que vive apenas reação desesperada a fatores externos. Por isso chamamos massa a esse modo de ser homem - não tanto por ser plebe, mas por ser passivo. São os homens especiais, os nobres, os únicos ativos e não apenas reativos, para os quais, viver é uma tensão permanente, um treinamento constante.⁴¹

Contrário ao senso comum de toda a modernidade, a excelência nobre caracteriza-se por um chamamento íntimo de ultrapassar uma norma que está além de si.

Constitui o servir com prazer a este poder, com a intenção de que as consequências de seus atos sejam pessoalmente satisfatórias e que proporcionem uma

³⁹ Paschoal, A., *Nietzsche e a auto supressão da moral*, Ijuí: Ed, Unijuí, 2009.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, p. 132).

⁴¹ Ortega Y Gasset, José, *Da Natureza Nobre e Da Natureza Vulgar in A Rebelião das Massas*. Optamos por tal pensador, para comprovar a plausibilidade do argumento nietzschiano, já que, no caso específico da obra citada, o autor não faz alusão aos conceitos nietzschianos. Acaba, a nosso ver, por patentear a proposta nietzschiana, ao passo que a torna eficaz em qualquer contexto, em que se faça necessária a investigação dos sentidos de nobreza e seus opostos. Defrontamo-nos com o autor, durante o processo da pesquisa, tanto em leituras acadêmicas de teses e dissertações, quando em leituras despreocupadas das obras de Julio Cortázar, de modo que, nos pareceu desnecessária a omissão de tal confronto.

repercussão exemplar e benéfica, em termos genéricos, para toda a comunidade. Porém, tal benefício não possui um caráter utilitário, pois, diversamente, sua dimensão primordial é ética. O nobre obedece a si mesmo ao passo que não se deixa tyrannizar pela fraqueza interior, ou seja, ainda que possa os comportar, a má consciência e o ressentimento não são pressupostos de sua ação.

Nos povos em que prevaleceu a visão aristocrática de mundo, havia uma relação não conflituosa entre aristocracia e massa, pois predominava a noção de exemplaridade entre as duas posições sociais. A capacidade de entusiasmar-se, de deixar-se arrebatado por uma “perfeição” e de anuir a um paradigma ou modelo que derivasse de atos de coragem física, moral ou de sagacidade intelectual, eram o cerne dos povos que pertenciam a comunidades aristocráticas. O direito ao comando não se dava pela força nem pela coação, mas pelo poder atrativo daquilo que estimulava eticamente os indivíduos. Os direitos superiores são inerentes às qualidades da pessoa. O que, por vezes, não se leva em conta, é que o verdadeiro nobre sabe e deve obedecer. Obedece, sobretudo, a algo ou alguém além dele. Tem a intuição para pressentir que, neste caso, obedecer é aproveitar a oportunidade para superar a si mesmo, na medida em que compele a confrontar obstáculos e resistências. Sua força será posta à prova e, independentemente de seu sucesso ou não, a própria experiência de uma vontade radical, testada até os extremos de sua capacidade, é seu traço característico. É isto que significa então *vontade de potência*⁴², vontade de ir além. Contrária à “vontade de potência” que se põe a serviço das forças reativas do tipo “escravo” -, para o nobre significa ser magnânimo, esbanjar sua vitalidade. A partir disso, Nietzsche nos diz que a própria vida, como combate, já é motivo de contentamento. Destila um tipo de alegria - a alegria do forte - que os antigos de uma forma geral consideravam como ideal de beleza, ou seja, a beleza é sentida, é um afeto que provém de uma excelência que torna fundamental o sentimento de plenitude. Mas esta plenitude é sentida com a sabedoria da humildade - a humildade dos fortes - isto é, ao mesmo tempo em que a alma nobre nunca é complacente consigo mesma, nota-se que esta complacência provém de uma fraqueza de espírito e não dos limites que devem ser respeitados, a complacência do forte não exige nada *além* do que é humano.

⁴² Quanto a este conceito, temos em Paschoal que não se trata de algo provido de ser. “A vontade de poder, entendida como ‘o fato mais elementar a partir do qual se produz um tornar, em atuar’, não remete a qualquer ‘ser’ ou ‘tornar-se’. Ela ‘não é um ser, não é um tornar-se, mas um pathos’ (NIETZSCHE, F. *Fragments Póstumos*, de 1887 e 1889, p.259)”. (Paschoal, A. *Nietzsche e a autossupressão da moral*, p. 48).

Com a afirmação anterior, temos que o “bom” remete a uma transformação conceitual que deriva das idéias sociais nobres. Tem-se, então, outra sentença: nobre opõe-se a mentiroso; e plebeu opõe-se a bom. Este raciocínio segue uma regra, e, por esta regra, o conceito de dominação política resulta em um conceito de dominação espiritual – puro opõe-se a impuro; bom opõe-se a ruim.

No entanto, puro, originalmente, seria apenas aquele que se lava. Ganha, porém, outra conotação através da metafísica antissensualista sacerdotal, que procura por Nada ou por Deus ou Nirvana, conforme sugere a terceira das quatro teses:

Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: neste caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida ‘melhor’⁴³

Nota-se, portanto, que os conceitos de “utilidade”, “esquecimento”, “hábito” e por fim, “o erro”⁴⁴ são tomados como medidas de valor para conceitos morais, após a imposição da moral ressentida. A utilidade, o esquecimento da causa da aprovação da ação não egoísta, continua a valer e afirmar-se nas consciências do tipo escravo. Tendem a crer numa equação composta pelos conceitos bom, útil e conveniente, para equivaler tais conceitos. Deste modo, o bom e o ruim também se relacionam com a utilidade: útil equivale a conveniente; e nocivo, a inconveniente.

Percebe-se que o modo de valoração nobre foi apropriado pela ótica sacerdotal, e, com esta apropriação, tal modo de valoração foi invertido.

Para caracterizar o modo de valoração descrito até aqui, como a ação do senhor, Nietzsche aponta:

“constituição física poderosa, saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: a guerra, a aventura, a caça, a dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre e contente.”⁴⁵

No entanto, desenvolve-se, posteriormente, em seu oposto, no modo de valoração sacerdotal para o qual, movido por um impulso de fraqueza, os valores sacerdotais ou seu ódio tornam-se a coisa mais venenosa, e ainda a mais espiritual. Este é o espírito da vingança promovido por tal modo de valoração.

⁴³ *CI*, A Razão na Filosofia, §6

⁴⁴ Cf. *GM*, Primeira Dissertação, § 2

⁴⁵ *Id.*, *Ibid.*, Primeira Dissertação, §7

Assim, por um lado, o modo de valoração nobre busca seu oposto apenas para dizer sim a si mesmo, tendo os conceitos “negativos” como ruim, baixo, comum, somente como contraste, posteriores ao conceito positivo e básico. Por outro lado, a moral escrava necessita de algo que se oponha a si mesma, mas, mesmo esta ação não passa de reação.

Tal sentimento de vingança, reativo, que perdura tempo suficiente para ser gerador de uma moral de rebanho, não poderia ser sustentado por naturezas fortes. Tais naturezas não podem levar a sério por muito tempo seus malfeitos e inimigos, pois têm “um excesso de força plástica, moderadora regeneradora, propiciadora do esquecimento”.⁴⁶ Tal como explicitado em passagens anteriores de nossa dissertação.

Para o nobre, a criação de uma noção básica do bom surge dentro de si primeiramente, de modo que apenas cria para si uma representação do ruim. Este “ruim” e aquele “mau” diferenciam-se, o “ruim” nobre é apenas cor complementar, criação secundária. Já o escravo diz: ele é mau, logo sou bom; a idéia de bom, portanto, surge de alienação. Pela mesma ótica ressentida, as ferramentas da cultura se articulam, a fim de transformar o homem, animal de rapina, em animal de rebanho, para que deixe de ser livre e passe a ser “livre” no sentido deles.

A liberdade cristã prega a falácia da interpretação de fraqueza como liberdade, a purificação da mentira no instinto de autoconservação, necessidade da crença no sujeito, ou na alma. A baixeza medrosa e a impotência tornam-se bondade — é o movimento de criação de ideais.

Se interpretar é sempre doar sentido, o que não esgota jamais todo sentido em si, nenhuma interpretação pode reivindicar para si um caráter absoluto e completo. Está implícito na palavra interpretação o reconhecimento da inexistência de um sentido original. Sua única relação com a verdade dá-se, enquanto se aceita como apenas mais uma verdade, que se determina e se deriva de determinada vontade de poder.

Através de uma disposição hierárquica, percebe-se que há sempre uma tensão de forças por trás de dos sentidos, promovendo sempre a reorganização destes.

Retornando à questão mais fecunda para Nietzsche — a questão dos valores — somos impelidos a indagar a respeito do valor da interpretação que encontra sua resposta na própria idéia de interpretação no seguinte sentido: de que a vontade de poder, intensificação da vida é o único critério de valor aceitável. Que tipo de vontade,

⁴⁶ Id., Ibid.,Primeira Dissertação, §10

portanto, afirmou-se sobre outras é o que cabe investigar. Sendo este um critério hierárquico moral por excelência, afasta-se drasticamente da moral que se define por utilidade, em função da conservação de um determinado tipo da espécie, de uma forma de comunidade que impõe o critério da coletividade para valorar as ações morais. É um tipo de moral vulgar, que pretende igualar os homens pela conciliação e a harmonia.

“O que aqui se julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho”.⁴⁷

1.4 Moral de senhores e moral de escravos, os tipos ativo e reativo.

Percebemos, até aqui, inclusive na remontagem do processo de avaliação e criação dos valores de bem e de mal, que a diversidade de interpretações morais é quase tão vasta quanto a quantidade de forças que exercem pressão, que emergem, como impulso para a valoração. Notamos que alguns modos de disposição destas forças podem favorecer o surgimento de uma oposição entre duas configurações da moral, bem como dois tipos de agentes com valorações distintas. Oposição que se efetiva com a análise tipológica concernente a cada tipo de moral. Diferencia-se, portanto, a valoração moral dos senhores como um “triumfante sim a si mesmo”⁴⁸, da valoração moral escrava que tem como primeiro momento um olhar pra fora e determina a existência de uma moral de senhores e uma moral escrava,

Há uma moral dos senhores e uma moral dos escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e mesmo incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma.⁴⁹

Pode-se diferenciar neste ponto, uma moral afirmativa de uma moral negativa, que corresponderiam aos tipos senhor e escravo. A moral afirmativa, correlata ao tipo

⁴⁷ ABM, §202

⁴⁸ GM, Primeira Dissertação, § 10

⁴⁹ ABM § 260

senhor, é condicionante da possibilidade de criação cultural de indivíduos soberanos, criadores de valores. Nestas condições, a utilidade não se coloca como instância originária dos valores morais, como prescrições para a ação do homem, tampouco se pensa a moral como algo *a priori* na natureza, em vez de produto de um longo processo formativo. Confirma-se a afirmação do filósofo, de que ocorre um erro de interpretação através da leitura tosca da moralidade que se baseia na autonomia da vontade, ou na utilidade dos valores morais. Nietzsche cita a pré-história da humanidade como sendo a pré-história da moralidade. A forma desmedida instintual ganha certa fixidez através de forças espontâneas agressivas. É a vontade de potência “que conduz o processo de formação do animal-homem expresso na relação entre tradição e moralidade”⁵⁰. Não é imprescindível o que está prescrito e sim a própria prescrição.

No tipo nobre, a avaliação se dá a partir da afirmação, que parte de si, da diferença em relação ao outro e não da utilidade para a coletividade. Portanto, se a avaliação se configura como expressão de um sentimento interior, caracterizado pela distância e pela superioridade, isto é, da diferença em relação aos outros, consequentemente não pode haver relação deste tipo de avaliação com a utilidade. Tal implicação da utilidade ficaria a cargo apenas de um instinto de rebanho, que se opõe ao senhor, ao passo que se estabelecem valores a partir da coletividade, da identidade e da igualdade entre os homens. Este sentimento de igualdade cria uma distância determinante e intransponível entre o escravo e o senhor, já que justifica a relação entre o bom e as ações não egoístas em nome da coletividade.

Se existem duas condições de surgimento dos valores morais, pode-se encontrar um indicativo do valor desses valores, com a questão referente à procedência da avaliação. A questão é: o que quer aquele que estabelece tal valor?

As diferenças mais marcantes entre as duas morais, segundo Nietzsche, está em relação à afirmação da diferença. Conforme vimos anteriormente, a moral de senhores está marcada pelo sentimento de superioridade e diferença para cunhar valores. Já a moral de escravos faz da igualdade a força que move suas ações, mostrando sua fraqueza em relação ao outro, ao diferente de si. O senhor, em relação ao escravo, sente desprezo, justamente por perceber um abismo intransponível entre eles. Isto é, o senhor tem a certeza de que o escravo é incapaz de se igualar a ele. O escravo, contudo, tem um

⁵⁰ Azeredo, Vânia. *A eticidade do costume: a inscrição do social no homem*, in *120 anos de para a genealogia da moral*. Orgs. Pascoal, Antonio Edmilson e Frezzatti, Antonio. Ijuí: Ed Unijuí, 2008. p.249

olhar de desconfiança dirigida ao nobre, enxergando, de modo pejorativo, o poder e a vontade dos poderosos. O escravo sente rancor, ressentido-se em relação ao senhor.

A moral de escravos baseia-se na utilidade e estimula a indistinção dos indivíduos, e, com isso, também a fraqueza. Por este motivo, o escravo é o precursor da moral de rebanho, pois tenta suprimir a diferença, ação que se caracteriza como necessária para a manutenção do vulgar, do popular. Percebe-se, porém, que o medo é o principal fundamento da moral escrava, e, por conseguinte, da moral de rebanho, pois, nos dois casos, existe o temor pela diferença. Os escravos sentem-se assustados pela existência de tipos que deles se diferenciam. Por este motivo, criam a moral que se põe em defesa da coletividade, do rebanho. A generalização apresenta-se como reação, provocada pelo medo frente ao que lhe parece estranho, ou diferente. Mostra-se, portanto, como moral de reação, de autodefesa, e tal característica reflete-se nas avaliações promovidas por esta reação. O bom favorece o que é coletivo, e o mau, o que favorece a individualidade, ou aquilo que ameaça a coletividade.

Pelo viés nietzschiano, a moral de senhores, por outro lado, eleva um tipo de homem, ao passo que o torna apto a criar valores. A afirmação nobre, partindo da diferença, faz com que os valores que edifica sejam afirmadores da existência, símbolo de potência, por ser também criação.

Inclusive a relação de dever, segundo Azeredo, mostra-se como particularidade da moral nobre:

“A moral dos senhores tem como peculiaridade a demarcação da vigência do seu respectivo dever, pois para com os inferiores não há deveres: ‘(...) somente para com seu igual se tem deveres; de que, para com seres de categoria inferior, para com tudo que é alheio, se pode agir ao bel-prazer ou *como o coração quiser*’ e um respeito pela idade, pela tradição. ‘A profunda veneração pela idade e pela tradição — o direito inteiro está contido nessa veneração —, a crença e o preconceito em favor dos antepassados e em desfavor dos vindouros são típicos da moral dos poderosos’ (ABM § 26)”⁵¹

⁵¹ Idem, Ibidem, pp 78, 79.

1.5 Moral aristocrática, moral sacerdotal e rebelião escrava na moral

Em nome da primazia, as duas formas de avaliação descritas travam uma luta. De um lado, a moral aristocrática e, de outro, a moral sacerdotal. Mesmo que as duas formas de moral sejam oriundas da mesma classe dominante, diferenciavam-se, pois se baseavam em princípios opostos. Embora derivada da aristocracia guerreira, a moral sacerdotal desenvolve-se de modo inverso à moral aristocrática. Enquanto nesta última desenvolve-se o corpo, o instinto da guerra, da aventura e da saúde, na moral sacerdotal exacerba-se a negação, e, portanto, a decadência. Nietzsche demonstra, com sua investigação, que a casta sacerdotal agrega os fracos para operar a transformação da moral aristocrática. Movidos por ódio em relação ao nobre, transmutam a moral dos senhores em moral de escravos. Nietzsche direciona sua crítica ao conjunto dos valores e princípios da moral sacerdotal, que pretendiam a destruição dos senhores e sua moral. Acabam por tornar decadente o homem que acata a moral sacerdotal.

Para Nietzsche, a aristocracia guerreira tinha como princípio a força, e a sacerdotal, a impotência. Para explicar melhor a questão, opõe a aristocracia romana à Judéia, tendo os judeus como o povo sacerdotal por excelência.

Em Roma, o valor aparece centrado no desempenho das forças que conferem supremacia. Assim, como todo modo de valoração nobre, a autoglorificação é o movente da ação. É essa vontade de potência, em seu caráter nobre, que estabelece valor.

Os judeus, de modo distinto, representantes e propagadores da doença, definem-se pelo ressentimento. Uma interioridade fraca, tal como apresentam os judeus, necessita de uma representação externa para manter um impulso vital, mesmo que doente. A vontade volta-se contra a vida, como única possibilidade de sua continuidade enquanto vontade. Os valores nobres, exuberantes de força e plenitude, são derrubados pelas prescrições morais sacerdotais.

Israel promove o triunfo desses ideais de vingança sobre os ideais mais nobres. Tal triunfo ocorre quando a geração e a criação de valores se dão a partir do ressentimento, a partir da negação de si, pela afirmação do outro, do não-eu — este “desvio do olhar para fora e não para si, é próprio do ressentimento.”⁵²

⁵² GM, Primeira Dissertação, § 10.

De acordo com Nietzsche, os judeus triunfaram em sua vingança, fazendo com que a nobreza e o poder se tornassem símbolos de vilania, tomando-os como maus, em si mesmos. A moral sacerdotal acatada pelos judeus coloca a bondade nos fracos, e solapa, deste modo, a moral aristocrática.

No caso dos judeus, portanto, não são os sentimentos de distância e de superioridade que criam valores, e sim um sentimento de ódio e vingança. Criam assim, em vez de valores, ideais de bem-aventurança para os fracos, de salvação divina, de igualdade num além-mundo. A crença nesses ideais, porém, pressupõe uma negação do homem e da vida, se tomamos o homem como o ser que avalia a partir de sua própria atividade e potência. Desta forma, o homem deixa de ser criador, ativo, e passa a ser ressentido, reativo, passivo. A necessidade de tornar fortes os fracos exige que todos sejam tomados como iguais. Para isto, edificam ideais sedutores e persuasivos. Para Azeredo:

“Na argumentação de Nietzsche, sob o signo do ideal da morte de Deus para a salvação dos homens, Israel triunfou. Os sacerdotes tiveram êxito na sua vingança imaginária. A vingança é imaginária, mas a vitória do sacerdote sobre a aristocracia guerreira é um dado, cuja efetivação se dá mediante a inversão dos valores do senhor. Para Nietzsche, o escravo almejava a inversão e para efetua-la utilizou-se do ideal fazendo com que sua vingança promovesse uma transformação no modo de avaliar.⁵³

Os judeus promovem, então, um novo tipo de amor, um amor que surge na dimensão do ódio. O móvel do procedimento da proposta judaica de amor é a transformação dos fracos em fortes, igualando, deste modo, todos os tipos de homem. Percebemos, então, a inversão promovida pelos fracos, do modo de valoração nobre. Mudar o valor, contudo, não significa criar. Pela interpretação deleuziana⁵⁴, o escravo apresenta-se como doente. Demonstra que existe uma anomalia na relação de forças, que proporciona ao escravo uma visão de mundo diferente da do senhor. Tal anomalia faz dele um sujeito incapaz de criar, pois, define-se pela inversão dos valores postulados. É capaz apenas de negar o que difere. Deleuze distingue as forças como ativas e reativas, quanto à sua qualidade, e distingue, da mesma forma, qualidades de vontade de potência, afirmativas e negativas. Diferencia, assim, o senhor, como

⁵³ AZEREDO, V. *Nietzsche e a dissolução da moral*, pp 86,87

⁵⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche*. São Paulo: Edições 70, 1985.

portador de uma força ativa, uma vontade de potência afirmativa, do escravo como possuidor de força reativa, e vontade de potência negativa.

Pela inversão dos valores morais dos senhores, o escravo estabelece sua moral como algo dado, como efetiva, livrando-a de qualquer questionamento. Esta tentativa de tornar a moral absoluta tem como base a autodefesa, que pretende mascarar o medo operando a universalização de seus princípios.

A esta derivação da moral aristocrática em moral sacerdotal, e, posteriormente, à apropriação vulgar desta última, Nietzsche chamou rebelião escrava na moral.

Em *Além De Bem e Mal* esclarece:

“Os judeus, um povo ‘nascido para a escravidão’, como diz Tácito, e com ele todo o mundo antigo, ‘o povo eleito entre as nações’, como eles mesmos dizem e creem – os judeus realizaram este milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*.”⁵⁵

Com isto, temos que “*pathos de distância*” denominou valores. O bom e o ruim assinalam as distinções no modo de ser, e, conseqüentemente, o modo de valorar. Entre os nobres, o bom é a distinção de uma excelência espiritual, a diferença destes em relação à massa, oposta a eles. Para Nietzsche, o bom inspira medo, pois quando se é forte impõe-se aos demais e torna-se digno de ser temido. Já o tipo vil ou escravo, desprezível por seu próprio modo de ser, torna-se incapaz de sentir orgulho de si, de se impor aos demais e de reconhecer em si uma alma elevada. Torna-se patente, então, a distinção – de um lado há indivíduos fortes e, por isso, temidos e venerados; de outro lado, há indivíduos fracos e desprezíveis devido a sua própria constituição.

No entanto, pode-se notar uma transformação desse modo de valorar, dadas as condições que proporcionaram a contradição existente no fato dos tipos vis e escravos passarem a dominar os modos de valoração. Neste ponto da investigação, faz-se mister o recurso ao método genealógico, para a verificação da gênese mesma dos valores. Fica então, um indicativo de uma possível dualidade para a valoração dos juízos de bom e mau, bom e ruim. O que significa dizer que aquilo que é o bom para o nobre, é o oposto

⁵⁵ ABM §195

do bom para o escravo. E ainda, cada uma das significações desses valores expressa modos de ser incompatíveis e opostos. Para tanto, seguindo a interpretação deleuziana, é preciso conferir nas forças e nas vontades de potência que se expressam e se estabelecem sua qualidade de dominação, de atividade, ou sua qualidade de dominada e de reatividade. É, em certos tipos, certos organismos, que a reatividade promove o ressentimento, que se torna a força motriz das ações e avaliações, conforme sugere a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*.

Capítulo II memória e cultura: o refinamento das exigências morais e seus produtos.

“Pecado, rifa e revista, o pobre paga a vista. A felicidade, o conforto, a alegria e a sorte, vendeu fiado pra Deus, vai receber depois da morte.”
Tom Zé.

De acordo com as elucidações do capítulo anterior, podemos afirmar agora, que o homem é o ser que avalia, que tudo mede e tenta equivaler e calcular. Levando em conta estas idéias, para uma leitura da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, pretende-se tocar nos pontos referentes à criação de valores. Analisando as hipóteses de origem e desenvolvimento da cultura, da consciência e da razão, postas por Nietzsche, aliadas ao entendimento da relação da qualidade das forças com a criação dos valores, será possível desembaraçar a trama de erros tecida pela moral. E, deste modo, se desfaz também a crença no absolutismo dos valores, podendo então surgir um tipo de homem que promova a vida a partir de seu modo de valorar e agir. Percorreremos o itinerário proposto por Nietzsche. Partindo das idéias de compensação, do surgimento da memória, da cultura, Nietzsche analisa o papel desses conceitos na emergência da necessidade da promessa e seu desenvolvimento posterior em responsabilidade moral. Como esta idéia de responsabilidade chega a dar lugar à noção de culpa, propiciando o desenvolvimento da má consciência, descortina-se um processo de interiorização da crueldade, antes permitida e celebrada. Isto faz com que os instintos poderosos e recuados encontrem a saída menos habitual, torturando a própria consciência.

Reconstruindo os movimentos que fazem surgir e se desenvolverem os valores morais, e percebendo os deslocamentos de sentido, Giacóia afirma que conseguimos uma compreensão histórica, que, por si só, desmistifica a condição de dado natural, desqualifica os valores morais enquanto valores absolutos, ao mesmo tempo em que legitima a análise perspectivista. Isto porque, como todo acontecer orgânico, a moral é sintoma de constante reinterpretação, oposição e alianças de vontades de potência. A moral que pretende se instaurar como *em si* pode ser facilmente desacreditada, eis o que

se comprova com a genealogia. O tipo de moral a que Nietzsche dirige sua investigação instaura-se como *em si* a partir de vínculos que estabelece com a racionalidade e a verdade. Portanto, pretende-se analisar como se patenteia essa relação da moral com a verdade e a interpretação racional.

Para Giacóia, o esquecimento, detido pela promessa, mostra-se como o primeiro lineamento do pensamento causal, que inaugura a distinção entre fortuito e necessário, relacionando, assim, vontade e ação. Pois o homem antes desprovido de lembrança não reconhecia de forma linear seus atos e acontecimentos decorridos deles, de modo que pode perceber, a partir da promessa como primeira forma de imposição da memória, a diferença entre aquilo em que interfere diretamente e os acontecimentos independentes de sua ação ou de sua vontade. As interpretações da relação entre vontade e ação se tornam mais sofisticadas e complexas, configurando-se como o erro da crença em uma falsa causalidade, que postula a vontade como causa, denunciado nos *quatro grandes erros*. Nietzsche aponta de que forma este erro se torna parte importante dos discursos enganadores da moral e de sua concepção de liberdade.

Disso, pode-se afirmar que dominar a si mesmo, em nome da coletividade, é a base psicológica do primeiro sentimento de liberdade, após a instituição do Estado, pois, mostra-se como consciência de poder e responsabilidade.

Notemos que, a autoformação da memória no homem, coincide com a memória da crueldade e com a pré-história da sociabilidade. Os rudimentos do Estado se erigem, assim como a criação de uma instância psíquica para a responsabilidade, a partir da crueldade. O Estado corresponde à “camisa de força da sociedade e da paz”⁵⁶. Este é o Estado da paz armada, que pela violência, transforma a barbárie primordial em sociedade. A instituição da memória e da cultura é uma espécie de violência contra a natureza arisca e fugaz do animal homem. Com o intuito de melhor explicitar estas questões, ateremo-nos às investigações sobre as idéias de crueldade, memória e esquecimento, para analisar a criação da cultura e os mecanismos empregados para tanto. Retomaremos a afirmação do homem como animal avaliador, que a tudo quer mensurar, e do castigo e da crueldade como armas importantes para o homem e para sua socialização.

⁵⁶ GIOCÓIA, Oswaldo. *Moralidade e Memória: Dramas do destino da Alma*, in 120 de para a Genealogia da Moral. p. 209.

Conforme a hipótese nietzschiana, em épocas remotas, funcionou a equivalência na imposição do castigo, que é aplicado a fim de reaver uma dívida não paga. Para tanto, o homem dá o mesmo peso para o dano sofrido pelo não cumprimento de uma promessa, e para o castigo aplicado ao devedor. A par disso, nas sociedades guerreiras a crueldade mostra-se com uma celebração, uma exuberância de vitalidade, tendo como função expiar um sofrimento causado pela dívida não saldada.

O homem, então, antes caracterizado por sua natureza fugidia e a-histórica, sente a necessidade, imposta pela natureza, de impor a si mesmo uma memória, inclusive para tentar fugir da pena. Segundo Nietzsche, esta é a tarefa paradoxal que a natureza lhe impõe, a capacidade de fazer promessas e cumpri-las. A este tipo de homem se atribuiu a capacidade de promover, antes criticada, como um ato de valorização, que só pode surgir a partir de uma autonomia, de uma autorreferência, como parâmetro para agir.

“O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino”-: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia.”⁵⁷

O esquecimento e a memória são forças importantes na relação do homem enquanto pura natureza e instinto com o homem tornado social. A grande estima pela memória, em detrimento da consciência saudável, fecunda o terreno para a crença irrestrita na oposição de valores e seu absolutismo. O esquecimento por sua vez, tem uma viabilidade de primeira ordem, segundo nosso filósofo. Garante que o homem mantenha uma consciência sadia, que os acontecimentos não penetrem de maneira desenfreada na consciência. Aquele que vive sem o esquecimento, para Nietzsche, não consegue dar conta de nada – torna-se como que dispéptico.

Com a exigência da criação da memória, surge a necessidade de pensar conforme a causalidade, a necessidade de antecipação dos fins e meios. O homem passa

⁵⁷ GM, Segunda Dissertação § 2

agora a contar, a calcular, a confiar, e, para tal tarefa, precisa tornar-se confiável, constante e necessário também para si mesmo, para responder por si como porvir, como acontecer. Segundo Giacóia, a história da moral inicia-se pela pré-história da memória, “o grau zero de hominização”, e acrescenta:

“Na reconstituição da gênese da consciência moral, não se tratará apenas de impugnar a pretensa naturalidade dessa figura, devolvendo-a às peripécias e contingências da história, mas também de multiplicar essa gênese, dissolvendo a pseudo unidade do fenômeno, sua *ipseidade* infensa a toda transformação acidental, fazendo aparecer não somente múltiplas significações de uma mesma identidade essencial, mas sobretudo os deslocamentos de sentido, engendramentos de figuras radicalmente heterogêneas, nas quais se inscrevem tais significações.”⁵⁸

A criação da memória, no entanto, não ocorre de modo gradual e brando, e sim, sob muito sacrifício, sob mutilações e rituais tremendamente violentos. Daí a afirmação nietzschiana de que, quanto pior a memória de um povo, tanto mais terríveis seus costumes e suas penalidades. Através do castigo é que o homem pode manter na memória “uns cinco ou seis ‘não quero’”.⁵⁹ A promessa é feita com o intuito de viver com os benefícios oferecidos pela comunidade. Da vontade de usufruir o que a sociedade pode oferecer surge o que se configura posteriormente como razão, isto é, começa a necessidade de se operar a partir do domínio calculado dos afetos.

Para investigar hipóteses de surgimento do que se configura mais tarde como má consciência, Nietzsche utiliza-se de sua “segunda visão”. Seu senso histórico, mais uma vez, aparece como o mote de sua crítica às tentativas de explicação acerca de assuntos morais existentes na sua época.

Com tal tarefa em mente, Nietzsche apresenta a idéia de que a origem da noção moral de culpa encontra-se na relação material de credor e devedor, conforme ventilado acima.

A partir de sua inclinação para equivaler valores e conceitos, o homem estabelece a relação contratual entre credor e devedor, colocando como garantia a

⁵⁸ Giacóia, *moralidade e memória: dramas do destino da alma*, p 197.

⁵⁹ GM, Segunda Dissertação §3

equivalência de um dano a uma dor. Esta idéia de compensação é o convite ao direito à crueldade – sempre latente no homem.

Assim, pode-se perceber que a origem dos conceitos morais de culpa, consciência e dever originam-se nas esferas das obrigações contratuais mais remotas, em que a crueldade ainda era direito do credor. Havia também o entrelaçamento entre culpa e sofrimento, e entre dano e dor, de modo que qualquer dívida podia ser paga, com mais ou menos sofrimento, ou despojamento de bens.

Nietzsche alerta-nos, antes que nos soe demasiado estranho, que é muito complicado para nós, hoje, homens socializados, imaginar até que ponto a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade, e como era parte essencial de quase todas as suas alegrias. Afirma ainda que não havia qualquer acanhamento em relação à crueldade, pelo menos não antes da tentativa de divinização e espiritualização de tal instinto.

“O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem. O olhar pessimista, enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano de que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentio, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos.”⁶⁰

No processo histórico, na tentativa de tornar o homem um ser social, confiável, os dominadores utilizam-se da moralidade do costume também como manobra para a interiorização da dor sentida pelo homem, privado de seus instintos. Em nome dos costumes, inclusive a individualidade é sacrificada. Segundo Azeredo:

“Nada obstante o indivíduo soberano ser o marco terminal do processo de adestramento do homem, interpôs-se entre a fase inicial e final desta formação do homem domesticado. Contrapõem-se ao indivíduo soberano, ao homem de inquebrantável vontade, indivíduos que diferentemente não têm em si a medida de valor.”⁶¹

⁶⁰ GM, Segunda Dissertação §7

⁶¹ Azeredo, *Nietzsche a dissolução da Moral*, pp 125, 126

Nietzsche desvenda um processo de inversão, no qual apenas um tipo de homem pode superar estes estados de igualdade e constância necessários para a socialização do indivíduo. Para Nietzsche, de certa maneira, o vigor da crueldade como traço importante da humanidade reprimido, determina um novo tipo de homem, o qual carrega, de antemão, um desprezo pela vida, prova da vergonha do homem diante de si mesmo, o que, na verdade, não passa de vergonha por querer e sentir os próprios instintos. Nas palavras irônicas de Nietzsche, o que o homem gostaria era de tornar-se anjo.

A inscrição do social no homem ocorre quando o animal de instinto desenfreado transforma-se em homem capaz de dominar seus desejos. Em relação ao animal homem, o que se impõe é a natureza. Portanto, a disjunção memória/ esquecimento possibilita a perspectiva da produção de uma possível humanidade nesse animal.

Sob certos aspectos, temos a faculdade do esquecimento – “guardião da ordem psíquica”⁶² esquecer liga-se ao criar, ao permitir que haja espaço para o novo. É, conforme citado anteriormente, uma força ativa inibidora, que torna contida a assimilação psíquica. Contraditoriamente, impõe-se ao homem uma necessidade de fazê-lo capaz de prometer e cumprir suas promessas. Segundo Azeredo, esta tarefa configura-se como um paradoxo:

“Ora, o paradoxo está justamente em querer que aquele cuja plenitude foi definida pela fugacidade da lembrança tenha, ao mesmo tempo, que desenvolver em si uma memória.”⁶³

Prometer significa, então, fixar ao menos a promessa. Tal tipo de memória, por sua vez, não corresponde à marca indelével, não é uma memória de traços. É, sim, memória da vontade. É o querer a própria memória, mesmo que isso não implique, neste caso, em deliberação.

A fixação de uma promessa requer o não querer deixar de cumprir, e também o não poder deixar de cumprir. E tal tipo de memória vincula-se à afirmação, pois, é imprescindível que se passe pelo sim diante do prometido para que seja fixada a promessa. Dito de outro modo, o próprio querer deve querer a memória, a vontade deve impor-se o que foi prometido. Tal imposição é peculiar, pois, advém de um impulso

⁶² Idem, *Ibidem*, II § 1

⁶³ Azeredo, *Eticidade do Costume: A inscrição do social no homem*. p.74

interno, ativo, que fixa para si uma regulamentação, distinguindo, assim, a memória requerida aqui, da memória de traços.

A origem da responsabilidade diante do próprio agir ocorre, então, em relação à eticidade do costume – criadora de condições necessárias ao desenvolvimento da responsabilidade no homem, o que pode torná-lo “até certo ponto confiável, uniforme, igual entre os iguais.”⁶⁴ A ação da comunidade sobre o indivíduo torna-o confiável. Ocorre uma moldagem da consciência, pois, ao caráter fugidio do esquecimento, contrapõe-se a consistência da introdução da memória da vontade. Neste tipo de memória encontra-se a possibilidade de passagem à cultura, mediante a assimilação do costume enquanto incondicionalidade da obediência.

A memória da vontade é instituída através de um percurso histórico demarcado pela disciplina e pelo método, responsáveis por desenvolver nos homens um modo tipicamente sistemático de pensar e agir. De acordo com as relações causais, é exigida a distinção entre necessidade e acaso. Quando se atribui a tudo um fim relacionado com os meios necessários para obtê-lo, a memória torna-se a origem que estabelece a hierarquia dos valores sociais, nos quais se garantem os tipos dominantes.

A memória é a produtora da capacidade e da condição necessárias para a obediência às leis. Não se tratando, no entanto, de obediência a prescrições incondicionais, mas de obediência incondicional. A memória da vontade atinge abrangência bem mais ampla, na moralidade do costume, sendo também entendida como movimento da cultura, tendo por objetivos adestramento e obediência aos costumes. Como o próprio conceito transmite: “(...) Eticidade do costume não é nada outro, (portanto nada especial, nada mais!) do que obediência a costumes.”⁶⁵

Trata-se então de incondicionalidade da obediência e não de uma obediência às prescrições incondicionais. Nesta etapa de adestramento dos instintos, o que se quer produzir é a soberania, enquanto forma de ser para o homem.

A interpretação dos valores morais em nome da utilidade efetiva-se, no entanto, no século XIX, que seria o século da decadência, justamente por mascarar a diferença através das doutrinas igualitárias. A ilusão de que se podem calcular exatamente as relações causais se torna mais refinada e desemboca nos *quatro grandes erros*, expostos no capítulo anterior, como o modo de proceder, com a finalidade de tornar o homem um animal de rebanho.

⁶⁴ Idem, *Ibidem*, II, §2

⁶⁵ A, I, §9

Através do estudo etimológico, Nietzsche nos permite compreender os arranjos e rearranjos nas relações de potência que se expressam nas transformações dos juízos de valor, o que nos remete novamente e necessariamente a questão ‘quem?’, ou seja, o que quer aquele que cunhou tal ou tal valor. Novamente a questão da criação dos valores se refere à vontade potência como o principal afeto de comando nas interpretações e avaliações. A promessa é, por sua vez, também, um ativo ‘não querer livrar-se’ e não um simples não poder mais livrar-se. É a capacidade de continuar querendo o que uma vez já se quis. O homem que promete vê a si mesmo como dotado de permanência, porque é capaz de continuar a dizer sim àquilo que uma vez prometeu, de avaliar que tipo de promessa pode de cumprir e, por isso, pode prometer.

Mas é pela moral do costume e pela prisão social que o homem foi tornado confiável. Vejamos bem a diferença entre tornar-se confiável e ter sido tornado confiável. Para que se possam inscrever no homem noções de negligência, intenção, causalidade, responsabilidade, passa-se a levá-las em conta na aplicação do castigo, o que desemboca na afirmação de que o criminoso merece o castigo pelo fato de ter podido agir de outro modo. Pelo castigo, porém, não se responsabiliza o desagregado por seu ato, e sim, procura-se compensar a raiva que se sente pelos danos causados, tentando equivaler a dor do culpado ao dano sofrido. Nota-se, então, que se torna evidente o grau de afinidade entre a relação material de credor e devedor e a culpa. Nos contratos sociais em que se fazem promessas, a memória precisa ser construída. Ao impor-se ao devedor um contrato, reforça-se a consciência na promessa feita. E, caso não a cumpra, aquele que prometeu deve empenhar algo que possua ou disponha. Esta idéia de compensação consiste, por si só, no convite ao direito à crueldade. Ver fazer sofrer faz bem. Fazer sofrer — mais bem ainda.

Segundo Nietzsche, o homem cria em si uma memória à custa de muito sofrimento. Aponta, para tanto, os rituais e sacrifícios empregados em civilizações remotas, com requintes de crueldades oferecidos aos deuses em nome da comunidade. Percebemos também que, quanto mais duras as leis e punições de uma comunidade, menos memória têm seus indivíduos. E, ao passo que a memória de prescrições da ação é assimilada, as penas e punições se afrouxam.

De modo distinto ao operado pelos genealogistas da moral que o precederam, Nietzsche pretende apontar que o castigo não encontra sua origem na reatividade. Pelo contrário, aponta o homem ativo como o mais justo. Este último aparece como o

homem que julga a partir da distância, da imparcialidade, “com o olho mais livre e a consciência melhor”.⁶⁶

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta para dois aspectos que devem ser considerados no caso do castigo, um fluido que é o sentido e, por conseguinte, sua finalidade; e outro, relativamente duradouro — seu procedimento, o fato de sempre ter ocorrido e ocorrer, independente do fim a que se emprega. O castigo foi então introduzido no procedimento que antes era utilizado para outros fins. Nietzsche enumera, desta feita, uma série de aplicações do castigo: castigo como forma de compensação, como exemplo, como instrumento de fixação de memória, entre outros. E afirma que, além destas utilizações, existem inúmeras outras. Já que podemos enumerar uma série de finalidades diferentes aplicadas ao castigo, é fácil notar o quanto tais finalidades são acidentais e casuais, tornando claro, mais uma vez, quão irrelevante é a utilidade para a investigação a que Nietzsche se propõe. Mesmo subtraindo este aspecto fluido, pode-se notar que o castigo aparece como tentativa de produzir culpa. Por isso, Nietzsche afirma ser possível, no castigo, ver o verdadeiro instrumento da “reação psíquica chamada ‘má consciência’, remorso”⁶⁷. O castigo, porém, originalmente, torna frio e endurece, aumenta o sentimento de distância, aguçando a força de resistência do indivíduo. O próprio castigado não enxerga seu ato como reprovável em si, pois, para outros fins, estes mesmos atos se justificam, desde que “por princípios”. A ‘má consciência’ não nasce neste terreno, mas nele se encontram as condições essenciais para surgir posteriormente. Tendo em vista que, durante muito tempo não parecia haver culpados, tem-se que o infrator não passa de “irresponsável fragmento do destino”⁶⁸ um simples causador de danos, sobre o qual o castigo, como parte do destino se abatia. O erro trata-se apenas de um imprevisto e não de qualquer “aflição interior”.⁶⁹ Os homens; durante algum tempo, diante do mal feito, não inferiam a expressão “eu não devia ter feito isso” e sim, “algo saiu errado”.⁷⁰

A submissão ao castigo é um fatalismo sem revolta, como a submissão à morte ou a uma doença. Trata-se antes de um contrato com a vida, pois, se há uma crítica ao ato, esta só pode ser feita pela prudência. Deste modo, vê-se o genuíno efeito do castigo,

⁶⁶ GM, Segunda Dissertação §11

⁶⁷ GM, Segunda Dissertação, §14

⁶⁸ Idem, Ibidem.

⁶⁹ Como na compreensão de Spinoza, que segundo Nietzsche, já chegou a afirmar os valores de bem e mal como ficções humanas, afirmando ainda seu deus ‘livre’, contrário à noção de que deus age por pura razão (já que deus não pode estar submetido ao destino). GM, II § 14.

⁷⁰ GM, II §15

sobretudo no alargamento da memória, numa vontade de agir de outro modo, melhorando a faculdade de julgar a si próprio, como consequência da intensificação da prudência. Nota-se ainda, que, tanto em homens quanto em animais, o castigo acrescenta medo e torna-os mais cautelosos.

Indicou-se, até aqui, como a inscrição do social no homem, através da moralidade do costume, fixada a partir da instituição dolorosa de uma memória, prepara o terreno para o surgimento do tipo de consciência, tardio e específico, a que Nietzsche pretende voltar sua crítica. Percebemos, no entanto, na exposição da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, que o castigo e a crueldade, originalmente, não possuíam o caráter que a eles atribuímos atualmente. O castigado não comportava em si o sentimento de culpa, típico de organismos e homens reativos.

Com a instituição da moralidade do costume, a crueldade passa a ser interiorizada. Proíbe-se que os indivíduos expiem tal instinto de maneira natural, festiva, conforme ocorria anteriormente.

Tratando-se, no entanto, de um instinto poderoso em nós, a crueldade precisa, de qualquer forma, ter uma vazão. Deste modo, os instintos humanos, outrora postos para fora, passam a agir no próprio indivíduo, que se torna o culpado do próprio sofrimento. Isto ocorre quando a necessidade de equidades e de causalidade se efetivam como parte integrante do conhecimento humano.

Assim, este tipo de homem exige para si uma explicação. Ocorre também uma extensão da relação entre credor e devedor aos antepassados. Quanto maior a prosperidade de uma comunidade ou estirpe, tanto mais aumenta a dívida desses indivíduos com seus antepassados. Do mesmo modo, esta dívida diminui na mesma medida em que o poder de tal estirpe torna-se menor. Portanto, para a falta de explicação do sofrimento, para este sentimento de culpa em relação à falta de porquês, criam-se os deuses. A idéia de um deus onipotente e onipresente aparece como desenvolvimento da dívida em relação aos antepassados, que se transforma na necessidade da criação de um ancestral originário, desenvolvendo-se em um Deus único, tal como no cristianismo – Adão como ancestral original, e como a primeira criatura de um Deus onipotente.

Percebemos, então, na reorganização do processo de socialização do homem através da moralidade do costume e da instituição do Estado, a necessidade de separação deste novo homem, de seu passado animal, através da criação de uma consciência. No Estado antigo, ocorre a impressão de uma forma à massa nômade,

através da tirania e da violência em atos e gestos do senhor, o qual se sente no direito de dar ordens. Estes senhores, que imprimem à força uma forma social para o convívio humano, são movidos por um egoísmo de artistas. Não conhecem o sentimento de culpa, de consideração, ou responsabilidade. Portanto, não exatamente nos organismos desses artistas involuntários nasce a má consciência, mas estes fornecem as condições necessárias para seu posterior desenvolvimento. Isto porque, o instinto de liberdade recuado e reprimido é o começo remoto da má consciência.

A partir de tais afirmações, temos que a má consciência, enquanto doença origina-se na idéia de relação entre credor e devedor e no vínculo estabelecido entre os vivos e os mortos. Desta relação surge o medo, como uma consciência de dívida para com os antepassados. Deste medo, surge a necessidade de criar deuses e, posteriormente, atribui-se a piedade aos deuses.

Ressaltando que, nem sempre os deuses surgiram a partir da reatividade, ou serviram para aumentar o sentimento de culpa, Nietzsche aponta-nos outra relação com a divindade presente na cultura grega. Na sociedade grega, a presença dos deuses aparece como uma afirmação de tudo o que existe de humano na terra, e cabem a eles, a culpa, e a inveja dos instintos humanos, e não o contrário, como ocorre com o Deus cristão. Disso, Nietzsche afirma ser o ateísmo uma espécie de segunda inocência, já que tornou clara a forma de articulação existente entre a má consciência e o deus credor, juiz e carrasco.

2.1 Culpa, castigo e ressentimento como terreno de surgimento da má consciência.

E é justamente com este ressentimento que a metafísica e a religião pretenderam transpor o limite da vontade, ao postular um além- mundo em que a eternidade parece resolver o problema da restrição do querer, promovida pela irreversibilidade do tempo. Segundo Barrenechea, esta é uma interpretação escatológica do tempo que se relaciona com o pensamento vigente na metafísica ocidental.

O ressentimento é um domínio das forças reativas sobre as forças ativas — estado em que o homem livre e regulado pelos instintos transforma-se em animal de rebanho. O predomínio de tais forças produz a má consciência, que tem dupla genealogia, conforme assinalado na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*: uma

na criação do Estado, na tirania que faz com que este conquiste populações selvagens, nas quais os reguladores da vida são os instintos de liberdade; e outra no ideal ascético, na prática do sacerdote ascético que transforma o ressentido em culpado. Cria-se, deste modo, o pecado, e os homens são induzidos a acreditar serem os próprios culpados de seu sofrimento.

Com o ressentimento, surge uma visão pejorativa da crueldade. A condenação da crueldade aparece como sintoma pessimista da vergonha que o homem sente dos próprios instintos. Mas este instinto não morre. Apenas é sutilizado e sublimado, como “eufemismos para a consciência hipócrita”⁷¹. Isto significa que a crueldade não se extingue, mas que apenas se mascara, e se extravasa em direção oposta à mais natural, ferindo a própria consciência, causando com isso uma dor.

Não é, portanto, o sofrimento em si que causa revolta, mas a falta de sentido no sofrimento. Mas, para um cristão, por exemplo, o sofrimento pode ser um instrumento de salvação, o que parece justificar a dor, e estancar os motivos que poderiam provocar uma revolta.

O sofrimento, em eras antigas e mais ingênuas, se dava em consideração aos seus espectadores e causadores. Na tentativa de abolir este sofrimento oculto que o homem inventou deuses, que, por seu lado, não dispensavam um bom espetáculo de crueldade, sendo então, uma forma de celebração da crueldade, que se efetiva, mais uma vez, de forma mascarada e amenizada. O sentimento de culpa, portanto, é uma resignificação da relação comprador- vendedor, exercida pelo homem enquanto animal avaliador. Quando se passa a medir uma pessoa com outra, pode-se forjar um compromisso entre os homens, decorrente da crença na equivalência, e na certeza de que tudo pode ser pago, comparado e igualado. Por analogia, podemos remeter-nos ao criminoso como devedor, que, além de deixar de pagar, ainda se volta contra o credor. Este criminoso acaba por ser privado de benefícios e vantagens da vida em comunidade para ver “o quanto valem estes benefícios”.⁷²

A comunidade, na posição de credor, pretende devolver o devedor, culpado, ao estado selvagem e natural, fora da lei, do qual antes estava, por ela, protegido. Em relação aos costumes, o castigo é apenas um comportamento normal que se reproduz

⁷¹ Idem, *ibidem*, Segunda Dissertação, §7

⁷² Idem, *ibidem*, Segunda Dissertação §9

perante o inimigo que perdeu inclusive seu direito de guerra, “o ai dos vencidos em toda sua dureza e crueldade”⁷³

Com o poder da comunidade aumentado já não se dá mais tanta importância aos indivíduos que se desviam da conduta exigida. Isto porque, tem a vontade mais firme de resgatar e tornar resgatável toda má conduta, exaltando o poder de tal comunidade e diminuindo o impacto da ação que excede a prescrição moral na comunidade. Quanto maiores o poder e a consciência de si da comunidade, mais leves as leis do direito penal. A indulgência perante o criminoso torna o credor mais poderoso, pois dá sinais de sua capacidade de suportar ofensas, de sua graça. Aquilo que antes deveria ser pago, agora pode passar despercebido. Ocorre a supressão da comunidade de si mesma por si mesma, quando há equivalência entre graça e privilégio de poderosos.

O ressentimento é, contudo, muitas vezes, o terreno onde tentam encontrar a origem da justiça, enquanto a própria justiça sacralizada não passa de ressentimento, pois promove os afetos reativos a fim de vingança, propiciando uma consciência que se configura como ressentida.

Uma das hipóteses de surgimento da ‘má consciência’, conforme indicado anteriormente, encontra-se na tentativa de imprimir forma ao homem de natureza forte e nômade pelo Estado. Em tais condições de aprisionamento de seus mais fortes instintos, a vontade de poder, dentre estes instintos, volta-se contra o próprio homem, para efetivar o mecanismo de desenvolvimento da alma que aparece como o espelho da ‘má consciência’. Nietzsche utiliza-se da imagem do homem como “o animal que se fere nas barras de sua própria jaula”⁷⁴. A perpetuação das forças reativas de instituições e organizações próprias do estado tende a negar o que difere, não hierarquizando com base na diferença. Deste modo, o homem é obrigado a universalizar para si um sentido e não apenas eleger um. Deve agora acatar valores e, de modo algum, criar os próprios.

A tirania acaba por imprimir forma ao homem. Mudanças que não são vistas como motivo de revolta ou ressentimento, de modo que não é neles que nasce a ‘má consciência’, mas ocorre a eliminação de um enorme *quantum*⁷⁵ de liberdade.⁷⁶ É este *quantum* “que foi, em germe, a ‘má consciência’”.⁷⁷

⁷³ Idem, *ibidem*

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, Segunda Dissertação, § 16

⁷⁵ Da mesma forma que o conceito de Vontade de Potência, *quantum* também não é remetido, na obra de Nietzsche, à idéia de ser, mas, configura-se simplesmente quantidade de ação, e ao conjunto delas associa-se a aproximação da idéia nietzschiana de mundo como vontade de potência.

⁷⁶ Cf. Paschoal, A. *Nietzsche e a auto-supressão da moral*, pp. 46,47

⁷⁷ Cf. GM, Segunda Dissertação § 17

Vale notar que a força ativa que age nos organizadores do estado, estes a quem Nietzsche denomina “artistas da violência”, é a mesma que, em escala mais baixa, dirige-se interiormente ao homem e que cria a ‘má consciência’. É a mesma vontade de potência que constrói os ideais negativos; a mesma vontade de potência ou instinto de liberdade que apenas se extravasa em si mesmo de modo violento. Diferem-se apenas pela maneira como se dirigem, ou para fora, ou para dentro do próprio organismo de forma cruel.

A crueldade humana é reprimida pela interiorização, pelo aprisionamento promovido pelo Estado. Proibido de ser “besta na ação”, tendo obstruída a saída mais natural para a sua crueldade, o homem cria para si as “bestialidades das idéias”, inventando a má consciência para poder fazer mal a si próprio.

Este autossacrifício do homem de má consciência, levado às últimas consequências, aumenta sua dívida com Deus. Diante Dele, os próprios instintos viram culpa. Culpa pela rebelião contra seu ancestral originário, o pai do mundo. Este homem necessita ainda de contradições como Deus e o Diabo, pois todo Não que diz a si mesmo, ecoa como um Sim a tudo o que lhe é externo. Como se fossem a própria realidade, as noções de divindade, Deus juiz, Além, Inferno, bem como a “incomensurabilidade do castigo e da culpa”⁷⁸

Com a sublimação da crueldade, através de um desvio desta para um plano imaginário, têm-se criadas as condições ideais para a reinterpretação da relação entre responsabilidade-dívida como sendo responsabilidade-culpa. Esta re-apropriação do conceito de responsabilidade dá condições também para o surgimento de um tipo de mal-estar no homem. O advento do cristianismo assinala a interpretação de responsabilidade como uma falta, uma culpa, fazendo da própria responsabilidade algo culpável. A dívida, porém, anteriormente, podia ser paga, mesmo que com a dor. De um modo ou de outro, a dor permanecia exteriorizada e podia liberar-nos da dívida, o que só é possível no homem que entende a própria dívida como uma atividade que o impele a ser responsável pelas forças ativas as quais aciona. Segundo Deleuze⁷⁹:

⁷⁸ Idem, *Ibidem*, Segunda Dissertação, § 22

⁷⁹ Sobre as noções de força em Nietzsche, recorre-se a Deleuze, em suas próprias palavras: “Toda a interpretação é determinação do sentido de um fenômeno. O sentido consiste precisamente numa relação de forças, segundo a qual algumas *agem* e outras *reagem* num conjunto complexo e hierarquizado”. Diante de um fenômeno, pode-se distinguir forças primárias ativas, de conquista e subjugação, e forças reativas, secundárias, de adaptação e de regulação. Deleuze opera por uma distinção não apenas quantitativa mas qualitativa e tipológica das forças. “Porque a essência da força é estar em relação com outras forças: e, nesta relação, ela recebe a sua essência ou qualidade. A relação da força com a força chama-se ‘vontade’. É por isso, antes de mais nada, que é preciso evitar os contra-sensos sobre o

Quando as forças reativas assim se enxertam na atividade genérica, não lhe interrompem a ‘linhagem’. Mesmo aí uma projeção intervém: é a dívida, é a relação credor-devedor que é projetada, e que muda de natureza nesta projeção. Do ponto de vista da atividade genérica, o homem era tido por responsável pelas suas forças reativas; as suas próprias forças reativas eram consideradas como responsáveis perante um tribunal ativo. Agora, as forças reativas aproveitam com o seu adestramento para formar uma associação complexa com outras forças, essas forças sentem-se juízes e senhores das primeiras. A associação das forças reativas acompanha-se assim de uma transformação da dívida: esta se torna dívida para com ‘a divindade’, para com ‘a sociedade’ para com ‘o Estado’, para com instâncias reativas (...) não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual nos sentimos devedores para sempre. A dor apenas paga os juros da dívida, a dor é interiorizada, a responsabilidade-dívida se torna responsabilidade-culpa.⁸⁰

O envenenamento das idéias promove o aprisionamento de uma vontade de dominação, que recua contra o próprio indivíduo. Isto porque, a força que antes se projetava para fora, agora se dirige ao homem, introduzindo, nele mesmo, a culpa. Em outras palavras, o homem passa a ser responsável por sua própria dor porque desenvolveu uma consciência de culpa. Para Barrenechea,

princípio nietzschiano de vontade de poder. Este primeiro não significa (pelo menos não significa em primeiro lugar) que a vontade *queira* o poder ou o ‘desejo de dominar’. Enquanto interpretarmos a vontade de poder no sentido de ‘desejo de dominar’, fazêmo-la forçosamente depender de valores estabelecidos, os únicos capazes de determinar quem deve ser ‘reconhecido’ como o mais poderoso neste ou naquele caso, neste ou naquele conflito. Desse modo ficamos sem conhecer a natureza da vontade de poder como princípio plástico de todas as nossas avaliações, como princípio escondido para a criação de novos valores não reconhecidos. A vontade de poder, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*”. Para Deleuze, “o poder como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que* quer na vontade (Dioniso em pessoa). A vontade de uma força obedece. Aos dois tipos ou qualidades de forças em presença e a sua qualidade respectiva num complexo”. A vontade de poder é também um elemento móvel, pluralista. É por vontade de poder que uma força ativa comanda, mas é também por vontade de poder que uma força reativa obedece. Aos dois tipos ou qualidades de forças, correspondem, respectivamente, duas faces, dois *qualia* da vontade de poder. Porque a vontade de poder designa a afirmação para as forças ativas. A vontade de poder exige a afirmação da diferença, nestas forças, a afirmação está primeiro, a negação não passa de uma consequência como um acréscimo. Já nas forças reativas, pelo contrário, sua função está em opor-se primeiro ao que elas não são, em limitar o outro: nelas a negação está primeiro, é só pela negação que elas se revestem de uma aparente de afirmação. Afirmação e negação são, portanto, os *qualia* da vontade de poder, como ativo e reativo são qualidades das forças. “Da mesma maneira que a interpretação encontra os princípios do sentido nas forças, a avaliação encontra os princípios dos valores na vontade de poder”. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, pp.21, 22, 23.

⁸⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. pp. 211, 212.

“No tripé conceitual sujeito-substância-causalidade encontramos o fundamento de toda e qualquer atribuição de *responsabilidade*. Só um sujeito livre poderia agir sobre o mundo – sobre as substâncias – e sobre os seus semelhantes. Toda *imputação* moral nasce desta interpretação dinâmica dos atos.”⁸¹

Nota-se, portanto, uma inversão da noção de responsabilidade quando tal conceito atrela-se à noção de culpa, com a prerrogativa da crença na causalidade da vontade.

Percebemos a enorme importância com que a disjunção memória/esquecimento se impõe no processo genealógico de investigação acerca da responsabilidade, da vida social do homem e sua possibilidade; inclusive como estas duas forças se relacionam a fim de proporcionar uma moral afirmativa, ou negativa, que visa à criação de novos horizontes ou apenas gera ressentimento.

A vontade de encontrar culpados se mostra, então, como um motor das ações humanas. Neste sentido que Nietzsche afirma que o que faz sofrer à maioria não são os aspectos dolorosos da vida, em si mesmos, e sim a ausência de explicação, portanto a falta de culpados para este sofrimento. Para tanto, os homens voltaram suas queixas e sua raiva para si mesmos, tendo, neles mesmos, os culpados pelo sofrimento diante de tudo o que há de trágico na vida humana. Daí, surge um tipo de homem capaz de acreditar em pecado original, em causa e efeito totalmente determináveis, pois, já existia previamente um tipo de consciência capaz de acolher todos os conceitos morais e religiosos de forma inquestionável. Tais conceitos que se querem universais e irrefutáveis aparecem como o remédio que pedem os doentes de consciência para manutenção da própria enfermidade.

Segundo Azeredo: “(...) a atividade genérica da cultura, que deveria suprimir-se no seu produto, o indivíduo soberano, muda de rumo, inverte a direção e forma o indivíduo dependente.”⁸²

O homem, promessa de soberania, é tornado expressão de reação, ao adquirir a doença da má consciência. O impedimento da realização do homem soberano liga-se à universalização de um único sentido para si e para a vida, não mais cria seus próprios valores, apenas cultua os valores impostos. Ocorre, então, a perpetuação das associações de forças reativas, não hierarquizadas com base na diferença, a partir do que conclui-se que a degeneração do homem se efetiva nas ficções geradas pelo

⁸¹ Barrenechea, *Nietzsche e a Liberdade*, p.72

⁸² AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, pp 152, 153

ressentimento e pela consciência enferma. O homem se pauta, com esta doença, por uma vontade em sentido negativo. Isto é, se antes desenvolvia plenamente seus instintos, com a mudança da condição de animal para ser social/cultural, com a sua inserção na comunidade, deteriora-se o valor de seus instintos. Por este motivo, se vêm obrigados a desenvolver atributos e habilidades “espirituais”, identificando sua essência com sua consciência, que conforme afirma Nietzsche, seria a parcela mais tardia e frágil das transformações orgânicas que ocorreram no homem, para poderem a partir dela, medir e calcular as relações de causa e efeito.

“O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.”⁸³

Mas, o conjunto de instintos que operam no homem continua em seu interior, e tais instintos ainda precisam ser liberados, de modo que, voltam-se contra o próprio homem dirigindo-se para dentro dele. “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”.⁸⁴

Notemos ainda que, segundo a interpretação deleuziana, existe um aspecto tipológico e outro topológico para a investigação do ressentimento e da má consciência. O primeiro deles mostra-se na multiplicação da dor pela interiorização da força, e, o segundo, dá-se pela noção de falta, de pecado, que acaba por introduzir a culpa. É importante também verificar a relação existente entre senhores e escravos, no que diz respeito à má consciência e à relação de forças nos dois tipos de homem.

A interiorização da culpa e a criação da má consciência desdobram-se em dois momentos, conforme propõe Azeredo: num primeiro momento, ocorre uma ruptura, uma fatalidade, com a criação da má consciência; em um segundo momento, ocorre uma ação violenta sobre uma população a fim de submetê-la a novas condições de existência, através da imposição de normas. Dá-se forma ao homem com o surgimento do Estado, com a imposição de força. Deste modo, a supressão da diferença pelas organizações políticas e religiosas faz com que a potência nestes homens dominados, antes criadora de valores, transforme-se em expressão da reação. O Deus cristão, por

⁸³ GC §111.

⁸⁴ GM, Segunda Dissertação §16

sua vez, expressão máxima do monoteísmo, promove, a partir da reação, a idéia de responsabilidade moralizada. Se antes a culpa e o dever ainda não eram moralizados, a responsabilidade, por conseguinte, não se ligava à culpa. A responsabilidade se relacionava com a dívida, e a dor ainda valia como moeda. Pela interpretação do cristianismo, a responsabilidade torna-se culpável, pois nasce de uma falta. O homem responsável, então, tornou-se culpado, inclusive pelo próprio sofrimento.

Retomando a interpretação tipológica e topológica acerca da má consciência, percebemos que, em seu caráter tipológico, a consciência desenvolve-se em consciência da culpa e torna-se mais sofisticada.

Em um primeiro momento, então, a força interiorizada produz e multiplica a dor, e num segundo momento, a dor interiorizada produz a culpa. A passagem de um momento ao outro se efetua pela prática sacerdotal, que projeta o Deus cristão para promover a sublimação da crueldade. Deus, ao moralizar a culpa e o dever, torna a dívida impagável. E ainda toma para si o castigo, que seria a única forma de expiação da culpa.

Em resumo, temos que a culpa antes correlata da dívida, agora ganha significado de falta. Pela análise filológica, percebe-se que tal relação de culpa e dívida é a predominância das forças reativas sobre as forças ativas. Desta relação entre os tipos de força é que Nietzsche avalia uma qualidade afirmativa da vontade e outra negativa.

Aniquila-se a interpretação unilateral com a resignificação e avaliação remetidas às forças e vontades de potência⁸⁵. Em Azeredo, temos que, falar em vontade de potência é resgatar a pergunta ‘quem?’:

“Falar em vontade de potência é retomar a pergunta ‘Quem?’ aplicando-a às análises nietzschianas. O desenvolvimento da responsabilidade remete necessariamente às forças e às vontades de potência, tornando imprescindível verificar as relações de

⁸⁵ Em Barrenechea, sobre este conceito podemos ler: “A vontade de potência é um mar de forças, em constante contradição, em permanente confronto, perfilando indistintamente todas as configurações de forças do mundo, seja o macaco, a pedra, o vegetal, ou o homem.” E mais adiante acrescenta: “A vontade de potência exprime uma unidade-plural de forças que configuram o *jogo* do mundo; é unitária porque não há vários tipos de acontecimento (humanos e naturais, causas finais e causas eficientes, sujeitos e coisas), pois tudo segue a mesma dinâmica do devir, e plural porque as forças são inúmeras e em contínua mudança.” Cita ainda o fragmento póstumo em que podemos encontrar uma clara definição do conceito, posta por Nietzsche: “E sabeis o que é para mim o mundo? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta (...) mas antes como força por toda parte, como jogos de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. (...) esse mundo é vontade de potencia *e nada além disso!* E vós próprios sois essa vontade de potência – *e nada além disso!* (*fragmento Póstumo* junho-julho 1885 [12])” (Barrenechea, M. *Nietzsche e a liberdade*, p. 73)

potência, em termos de aumento ou decréscimo de potência, manifestas na diferença presente na responsabilidade ligada à dívida e ligada à culpa. Isso permite detectar o que se processa com a vontade num e noutro caso e, a partir disso, perguntar: quem quer a responsabilidade como dívida? O que quer aquele que associa dívida com responsabilidade? Quem quer a responsabilidade como culpa? O que quer aquele que associa culpa à responsabilidade? Em ambos os casos, é a vontade de potência, que contudo, não quer o mesmo em ambos.”⁸⁶

Relacionado esta idéia às duas qualidades possíveis para a vontade de potência, podemos compreender melhor a ressalva que Nietzsche faz a respeito das formas de divindade que os homens criam para si. Temos de um lado o Deus cristão, que instaura a culpa e a dívida impagáveis, e inexpiáveis, e de outro os deuses gregos, conforme indicado anteriormente. As funções de cada uma das criações e formulações de Deus aqui investigadas tornam claras as diferenças no próprio sentimento dos homens que criam os deuses gregos e o Deus cristão.

Os Deuses gregos têm afinidades com uma vontade de potência afirmativa, e nisso servem para enaltecer o que há de humano sobre a terra. O Deus cristão promove a vergonha do homem diante do homem, sendo, então, a expressão máxima da vontade de potência em seu modo negativo. Fica claro com estas afirmações que, as forças que se perpetuam para a criação das duas formas de divindade pesquisadas por Nietzsche se diferenciam quanto a sua qualidade. Há, portanto, dois tipos de homens, dada sua relação com a qualidade das forças que os fazem emergir.

O Deus cristão anuncia-se como o remédio para a falta de sentido que aflige o homem de consciência já doente, e passa a ser o principal veneno para a degeneração da humanidade.

Deus, neste formato, é a compensação do sentimento de falta e também seu produtor. No entanto, a vida pautada pelos quatro grandes erros, necessita de um Deus onipotente e único, pois se apresenta como o amparo que o homem necessita para suportar a vida. Todas as formas de compreensão a respeito do homem, com a efetivação da má consciência e com a cristalização do ressentimento no organismo daquele que vive, relacionam-se diretamente com a crença na existência de um Deus todo poderoso. O horizonte metafísico criado pela religião é a resposta que pedem os crentes e desamparados, que necessitam de justificação para a vida. Sabe-se, no entanto, que o desenvolvimento das ciências, com base nas ilusões de cálculos precisos de

⁸⁶ AZEREDO, *Nietzsche e a dissolução da moral*, p.132

causas e efeitos e da suposição de causas para tudo o que existe, acaba por substituir a crença em Deus e nos valores metafísicos que ela implica. Tem-se desta forma, uma fórmula vastamente explorada pela filosofia e por Nietzsche, denominado a “Morte de Deus”, que se configura como uma tentativa de superação do campo metafísico de investigação e configuração do mundo.

2.2 Nihilismo e liberdade

Em *Gaia Ciência*, Nietzsche, em seu famoso aforismo, afirma que foi o homem quem matou Deus:

“Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: ‘procuro Deus! Procuro Deus?’ – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? ... Não vagamos como que através de um nada infinito?... Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos”⁸⁷

O anúncio da “Morte de Deus” significa o fim de um modo tipicamente metafísico de pensar. O cristianismo, para Nietzsche, ainda está baseado na oposição aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. A “Morte de Deus”, então, é um símbolo da superação do horizonte metafísico. É a hipertrofia do desencantamento ou a afirmação de um mundo cujo *pathos* se destitui da outra-mundanidade para postular o mundo como causa de si.

A “Morte de Deus” que se efetua pela confiança na ciência ainda não é suficiente para libertar o homem, pois, essa vontade de verdade ainda carrega uma

⁸⁷ GC §125

bagagem com o peso da divindade da verdade e se estende à confiança cega na ciência. Se nos livramos até certo ponto de Deus, transportamos a morada da verdade divina do céu para a terra, mas não temos a questão resolvida, acabam criando-se problemas ainda não superados.

Ainda em *Gaia Ciência* ironicamente podemos ler:

“Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus esta morto; mas , tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!”⁸⁸

Após determinar a necessidade humana de acreditar como sendo verdade suas próprias edificações intelectuais, Nietzsche avalia na filosofia qual a qualidade do impulso que move o conhecimento na direção da verdade. Pretende encontrar o porquê do amálgama verdade e moral, pois a verdade é usada como o argumento central da moral. Recusando-se a aceitar a busca pela verdade como o motor principal de seu pensamento, Nietzsche denuncia o uso da filosofia como justificação da moral. Pois, se pergunta sobre o valor da verdade, o que nos leva necessariamente a questionar qual afeto gera a necessidade da busca e da crença na verdade. Nietzsche tem em mente a idéia de que o olhar perspectivista serve de base para desmistificar o conhecimento, pois, o que se pode perceber com clareza é a parcialidade de tudo aquilo que acreditamos conhecer. Contudo, a grande estima pela verdade, sendo ela o parâmetro para a imposição de valores metafísicos, morais e religiosos, acaba por estender sua crítica ao próprio sentido da verdade. Quando esta crítica alcança a idéia da existência de Deus, a moral atinge a si mesma, isto porque sua justificação e sua validade estão atreladas a existência perfeita e absoluta de um Deus. Deste modo, a “vontade de verdade” transfigura-se em vontade de engano. A “Morte de Deus”, portanto, é consequência do mesmo impulso que anteriormente o criou. A verdade religiosa ou metafísica deixa de ter seus créditos, e não pode mais servir como pilar das prescrições morais de certo e errado, bem e mal. No entanto, a consequência da decepção em relação às verdades com as quais o homem se consolava é a perda na crença dos valores tidos como superiores, tal desmistificação da verdade acarreta num sentimento de vazio, o *niilismo*. O vazio é gerado, pois mesmo que de forma ressentida, por milênios, o cristianismo serviu de consolo ao animal de rebanho para suportar a existência com

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, §108

sentidos postulados, do mesmo modo, os preceitos morais serviam de base para a ação do homem, pois determinavam o que era certo e errado. Desamparado de valores superiores, o homem sente desespero por não saber exercer o papel de criador de valores. O sintoma da falta de sentido para a existência, o niilismo, é a negação da vida, um desejo íntimo de que ela fosse diferente, desejo de quem se sente impotente, sem o consolo da existência e da piedade divinas. Em várias passagens, Nietzsche afirma que a humanidade está doente, o que significa dizer que a modernidade está em profunda crise. Esta crise no pensamento europeu moderno, para Nietzsche ocorre concomitantemente à crise das instituições que garantiam e se embasavam em valores antigos. Tendo os valores questionados, e esvaziados, as instituições que deles se valiam perdem sua força. A consequência desta decadência traz consigo o questionamento profundo a respeito de sentido da existência. Nietzsche pretende derrubar ídolos, e demonstra que existe, na realidade, um sem número de ídolos, e não de verdades. Mesmo que empregado de forma dispersa e em vários sentidos ao longo de sua obra, podemos eleger um significado do termo niilismo para Nietzsche, em qualquer dos casos, niilismo que dizer desvalorização, esvaziamento de sentido dos valores. O primeiro momento em que Nietzsche aponta para esse estado de desengano em relação aos valores, se encontra na filosofia socrático-platônica. A grande estima pela racionalidade, pelo ‘em si’, aparece como sintoma de doença, e de decadência dos instintos que deveriam operar a favor da vida. Com a proposta dialética, inaugura-se o ideal de vida eterna e feliz, com a superação desta vida. Junto com a negação da vida, conforme dito anteriormente, deve ser edificado um mundo para o qual se projetam como um ‘sim’ todo o ‘não’ que se diz a esse mundo. Como se sabe, também o cristianismo valeu-se desta estima pela racionalidade, por virtudes platônicas, utilizando ainda a dicotomia de dois mundos, elabora de forma mais arrasadora o “ideal ascético”. Tal ideal se mostra como saída, como substituto da ausência de explicação para o sofrimento humano. Esta é a receita de vida feliz, é sob o peso deste ideal que se balizam as atitudes e a vida humana, sempre tendo como alvo último a vida eterna, garantida a todos os que conseguirem negar e dominar seus instintos mais básicos, em nome de uma “santidade”, do merecimento da vida feliz, livre de sofrimentos e aflições. Com a “Morte de Deus”, no entanto, ocorre a auto-superação da metafísica, ela não pode mais garantir sentido a vida, pois como vimos anteriormente, a vontade e verdade que a motivava, estende sua crítica à possibilidade de verdade que poderia conter a metafísica ocidental, sabe-se, no entanto, que a explicação que a metafísica e a religião

utilizavam para dar sentido ao mundo, mostra-se como insuficiente, e improvável. É o mesmo ideal de racionalidade a qualquer custo o criador e o destruidor dos ideais de verdade que conferiam o caráter inquestionável da existência de Deus. O homem moderno enxerga agora, os ideais supramundanos, a existência divina também como valores humanos, enquanto desdobramento da própria vontade de verdade, que antes guiou a criação de “verdades” úteis aos carentes de explicações. Sobre o ideal ascético, em Nietzsche, percebemos que surge a partir da necessidade de explicações para a vida, que leva o homem a preferir “querer o nada a nada querer”⁸⁹, pois ele carece de objetivos que pareçam estar acima dele. Ainda sobre este conceito, temos que é a expressão da própria reatividade, pois retira da vida a noção de atividade, de vontade de potência, e coloca a reatividade como a parte mais importante para a vida, como ponto de partida para a investigação acerca do sentido da existência⁹⁰, é esta a configuração do niilismo como expressão de reatividade.

Segundo Vilas Boas:

“Ao contrário do que se possa pensar, a morte de Deus não é um evento repentino, mas antes é entendida por Nietzsche como o necessário ponto de culminância do percurso da moral no ocidente. No capítulo intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, o pensador lança um olhar para a trajetória intelectual das idéias ao longo da civilização ocidental e mostra que este evento da derrocada dos valores cristãos deu-se na forma de um processo gradual de perda de força — no qual a hipótese moral cristã passa de uma explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem a “uma idéia tornada inútil, logo refutada”²⁵ — que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma fábula “humana, demasiado humana”⁹¹.

Ainda segundo Vilas Boas, a “Morte de Deus” não aparece como um evento que atinge de modo singular os homens, e sim, que esta derrocada dos valores metafísicos ecoa na sociedade ocidental como um todo. No entanto, a “Morte de Deus” parece não ser percebida igualmente por todos os homens, a este respeito, Vilas Boas diz que é necessário atentar para a diferenciação proposta por Nietzsche sobre o termo “destacado”, em contraponto ao “homem comum”. Tal filósofo artista, ou espírito livre, destacado da massa, possuiria maior astúcia, percepção mais refinada, constatando, por isso, o evento de esvaziamento de valores transcendentais garantidos pelo ideal ascético.

⁸⁹ GM, Terceira Dissertação §1

⁹⁰ Cf., GM Segunda Dissertação §12

⁹¹ Vilas Boas, J. P., *Niilismo e vontade de verdade*, Revista Trágica - 1º semestre de 2009 - nº3 pp.71-90 (ISSN 1982-5870)

O homem comum, por sua vez, não acata as conseqüências da “Morte de Deus”, pois como mostra o aforismo de Gaia Ciência⁹², o mundo ainda não está liberado do peso da sombra de Deus. Trata-se ainda de um niilismo incompleto, que ainda necessita de vinculações entre a existência e explicações que justifiquem a vida. Percebemos então, que inclusive para a postura niilista, podemos apreciar diferenças radicais quanto a qualidade da constatação da falta de sentido no mundo, temos então, um niilismo passivo, e outro ativo. O niilismo passivo é representado pelo cansaço, pelo sentimento de fracasso, que a derrubada dos ídolos provoca nos espíritos debilitados.

A interpretação escatológica do tempo teve uma grande influência em diversas correntes da metafísica ocidental. As religiões, por sua vez, têm na figura do Apocalipse, uma imagem arquetípica da função salvadora do futuro, associada à missão purificadora do presente. Não obstante, Nietzsche assinala, em ‘*Da Redenção*’ que, após a queda dos idealismos, a vontade não pode mais sonhar com uma futura redenção num mundo ideal. Após a morte de Deus a crença em ideais transcendentais não tem mais efetividade, deixou de ser promessa e alvo da vida humana (...)⁹³

A expressão “Morte de Deus”, portanto, é o desaparecimento do fundamento divino, espiritual antes presente e atuante na cultura. Que acarreta duas atitudes distintas, quanto à qualidade de forças que emergem do desencantamento do mundo, ou em outras palavras, da verificação de que o mundo, posto como em si, é na realidade, “humano, demasiado humano”. Desta forma, a constatação que tem como conseqüência o niilismo em suas várias formas, abre espaço para a libertação do homem, para a compreensão de que, destruídos os ídolos, expande-se seu campo de ação. Para tal idéia de associação entre niilismo e libertação, recorreremos à interpretação de Barrenechea, sobre as formas e etapas do processo de libertação. Aponta, para tanto, para os momentos que antecedem uma libertação profunda, que exige a relação com o processo artístico para o exercício da liberdade do homem que se coloca como o artista da própria existência, que aceita a função de provedor de sentido para o mundo, e para a existência, como um todo.

Barrenechea propõe uma investigação que parte da determinação de três momentos descritos na obra de Nietzsche. Um momento da liberdade servil, ou seja, de pseudoliberdade, onde a moral coercitiva aparece como prerrogativa das ações

⁹² Cf., GC §108, supra citado.

⁹³ BARRENECHEA, M. *Nietzsche e a Liberdade*, p.100

humanas. Neste estágio, os ideais transcendentais de além mundo, sujeito, espírito e alma ainda são os balizadores da conduta humana. Estes ideais são acatados, pois o homem padece de uma doença, de um sofrimento físico, que exige a criação de ideais que o afastem do sentimento de vazio promovido pela tragicidade da existência. Este primeiro momento tem como imperativo um “tu deves”. No entanto, com a “Morte de Deus”, ocorre também o ocaso dos valores divinizados e transcendentais. Para Barrenechea, este segundo momento efetua-se com a negação da transcendência, mas se caracteriza como uma liberdade negativa, que passa apenas a criticar e rejeitar os valores morais coercitivos aplicados para difundir a pseudoliberalidade. É este o momento de dizer Não a tudo aquilo que afasta o homem da terra e de seus instintos, configura-se como a “liberdade de”. Mas, ainda é tarefa do homem abrir um espaço para a criação e afirmação de sua existência, tal como se configura, propiciando o exercício de sua liberdade em termos estéticos, ou seja, a criação como apanágio da liberdade plena para o homem. Somos, ainda neste estágio, niilistas. O caminho que se pretende abrir dará espaço para o novo, para uma nova significação dos conceitos tornados transcendentais pela tradição a que Nietzsche dirige seu martelo. Como um terceiro momento, temos, finalmente a necessidade do retorno à terra e à criação, como exercício, a plenos pulmões da atividade que caracteriza, em Nietzsche, todo o fazer humano, em termos essenciais e mais naturais.

Tem-se, deste modo, dadas as condições para o vislumbre de uma nova condição para a vida humana, enxergando a vida não mais como o lugar do sofrimento, que antecede a felicidade que se experimentaria após a passagem deste mundo para um mundo melhor.

Nietzsche, com a desmitificação do absolutismo dos valores, e ao redesenhar a criação e o acatamento dos valores com o método genealógico e filológico, deixa para a humanidade um terreno preparado. A terra aparece como o lugar da realização de um tipo de homem que, para nosso filósofo, são os que têm ouvidos para tais novidades, que pode apropriar-se do niilismo como uma herança de forma ativa.

Percebe-se uma perversão do gosto, uma inversão na compreensão das necessidades e faltas sentidas pelo homem persistentes há milênios. É necessário destruir ideais, pois neles residem a impossibilidade de atribuição de novos valores e a reatividade diante dos valores impostos para o nivelamento do homem, que são as bases de garantias de uma vida decadente. Para tanto, Nietzsche pretende inserir no mundo a psicologia da vontade de potência que possa determinar suas condições. A partir da

identificação de uma repressão de uma vontade de potência que surge na má consciência e que recua para si, torturando-se, é possível que Nietzsche possa apresentar sua nova perspectiva para a falta, a da interpretação. Lança-se, do mesmo modo, a investigar a ligação entre as espécies de interação dos homens com deuses e sua analogia com as relações contratuais. Desmitifica-se assim o valor do plano transcendente com vistas em afirmar a imanência, que decorreria em desconfiança perante toda a universalidade de valores e qualquer valor absoluto como os valores morais.

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche problematiza inclusive esta mesma relação invertida na noção de desinteresse com o egoísmo. Revelando que nas questões morais, o que se coloca são interpretações de uma classe dominante de algum modo, sendo tomadas como modos de valoração absolutos. Denuncia-se, assim, a crença irrestrita nos valores de bem e mal. A crença neste tipo de valoração absoluto caracteriza-se como o conceito que servirá de alicerce para a edificação dos ideais de liberdade enganadores. Com as bases da crença irrestrita na universalidade dos valores abaladas, temos um caminho para a superação da forma de vida até então posta como única possibilidade para o homem. Se acatarmos o modo perspectivista de avaliar o mundo, tornamos insipientes toda e qualquer formulação absoluta sobre os valores e a vida. A descrição dos processos sociais que se desenvolvem pelas mãos do homem, avaliados historicamente, demonstram o fato da verdade servir como forma de legitimação da moral. Para o discurso moral, esta seria uma forma de conhecimento da verdade. Para Nietzsche, ao contrário, a moral é apenas representação, interpretação. Pelo método genealógico e pelo senso histórico, desmonta-se a hipótese de que a moral seja algo em si, já que é possível analisar a gênese de seus valores. A moral pela perspectiva nietzschiana é apenas criação e reapropriação constantes de significações, não podendo responder, portanto, como um conhecimento absoluto, verdadeiro em última instância.

Denunciando o caráter ficcional, ou a parcialidade das interpretações que geram tais valores e com a desconfiança na objetividade de um conhecimento que queira de superar a particularidade de nossos afetos, abrimos caminho para a exposição de uma compreensão de liberdade que supera o campo moral. Pela inserção deste conceito em questionamentos e possibilidades estéticas somos estimulados para seu exercício em plena vitalidade e exuberância.

O homem “livre” é aquele que avalia, honra e despreza, a partir de si, percebendo seus iguais, distinguindo enquanto confia. A responsabilidade aqui, seria

então, a consciência de um tipo de liberdade de quem tem poder sobre si mesmo e até sobre o destino. É através deste tipo de consciência que se pode dizer sim a si mesmo, que o homem torna-se capaz de fazer e cumprir promessas. Nestes termos, autônomo e moral são necessariamente excludentes entre si. Isto porque, o indivíduo soberano, autônomo e, portanto, supramoral, tem vontade própria. É independente e duradouro, ao passo que só é igual a si mesmo.

Capítulo III A liberdade Artística e a Moral Afirmativa

“Somos fiéis ao mundo não quando admitimos que tudo deve ser como é, mas quando nos aliamos à necessidade para criar – galinhas, livros, filhos, instituições – desdobrando a necessidade em seu par perfeito, a liberdade”. Olimpio Pimenta.

Tentamos até aqui, pontuar os procedimentos e associações utilizados pela moral tradicional, para posteriormente avaliar a articulação dos valores morais como prescrições para a ação humana com o sentimento de vingança. Podemos agora investigar mais precisamente o sentimento de desamparo produzido pelo niilismo. E ainda apresentar uma proposta de saída para o desencantamento do homem em relação ao mundo, uma saída que transforme, de forma artística, o desespero em criação.

Pretendemos, neste ponto, lançar-nos a identificar um modo saudável de proceder diante da criação de valores, e da função de legisladores. Função cabível ao homem capaz de superar o niilismo e aceitar a tragicidade da existência de forma plástica, artística.

3. Morte de Deus: um legado.

Pretende-se esclarecer a seguir, a proposta de um novo tipo de ética que mantém grandes afinidades com o domínio da estética. Conforme adiantamos, é uma perspectiva da vida que leva em conta a existência enquanto exigência de força transformadora.

Isto porque, neste ponto, Nietzsche abre terreno para a exposição de considerações éticas capazes de promover a afirmação da vida, a partir do reconhecimento da existência e de seus mecanismos ou valores para ela criados como não sendo incondicionais, mas apenas postulados, podendo e devendo então ser questionados e reavaliados, respeitando a necessidade como as regras do jogo. Essa ética só pode se realizar fora do nível do ressentimento, da culpa e da reatividade. Deve, acima de tudo, recriar seus ideais.

Temos, agora, desmascarado o caráter de parcialidade que encontramos em todos os valores para a ação do homem postos como parâmetros absolutos pela moral. Tal constatação, como dito no capítulo anterior, promove um sentimento de vazio no homem. A vida não está mais pautada em valores transcendentais, pois a mesma vontade de verdade que guiou os filósofos em suas atividades, acaba por invalidar seu pressuposto. Com a tendência, demasiadamente humana, de equivaler dano e dor, e o sentimento de poder avaliar a quantidade de dor a que se deve submeter um culpado, o sofrimento humano impulsiona a transportar a culpa para a própria existência. Contaminamos o mundo, e o vir-a-ser, com a culpa originária. Identificada a questão, em Nietzsche, podemos nos lançar a esclarecer como o filósofo opera com a tentativa de recuperar a inocência do “vir-a-ser”, anulando a culpa e o olhar pessimista em relação à vida.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, sobre o erro do livre arbítrio temos uma idéia muito pertinente a respeito da inocência do vir-a-ser:

“o vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*”.⁹⁴

Para Nietzsche, a tendência a encontrar culpados, motivada pela necessidade de dar vazão ao instinto de “querer punir”, “querer julgar”, acaba por aplicar a noção de culpa ao vir-a-ser. Para certos tipos de consciência, o mundo estaria impregnado de culpa, e nesta constatação a fonte do sentido do discurso dos sacerdotes e moralistas. Sem a noção de culpa deslocada para o próprio mundo, não caberia a certeza da vida como o lugar do castigo. Por estes argumentos, Nietzsche finaliza o parágrafo com a seguinte afirmação: “o cristianismo é uma metafísica do carrasco”.⁹⁵

Numa tentativa de devolver ao mundo a inocência, tirando-lhe o caráter de dívida e de culpa originários, Nietzsche detecta, em nossa formulação a respeito do real, um processo de antropomorfização dos objetos que nos cercam. O mundo, natural, independente do homem, não é bom ou ruim, pois tais conceitos são tipicamente humanos. Nós não conhecemos valores não humanos, já que todos eles são frutos de

⁹⁴ CI, os quatro grandes erros §7

⁹⁵ Idem, Ibidem

uma tendência típica do homem a valorar, e, portanto, toda avaliação limita-se à capacidade e ao aparato racional de que somos dotados. É na ação do homem que o mundo se torna colorido ou se torna nublado, a partir de uma adaptação aos limites da razão. Estende-se esta tendência a todo agir humano, que pressupõe sempre novas significações do real. Para nosso filósofo, a interpretação e a ressignificação do real sustentam-se por um impulso de conservação da espécie. E, como esta repousa sobre o jogo dos instintos, não possui, em última instância, qualquer fundamento absoluto. Representa nada mais que o resultado de lutas entre forças e impulsos. A razão, os motivos, a ordem, a racionalidade, o fundamento, a finalidade, a moralidade, e também o sentido, são puramente humanos, tal como desvendado pelo método genealógico. O sentido que postulamos para as coisas do mundo torna a própria racionalidade ingênua, sem sentido. A noção de sentido é apenas o pano de fundo para a atuação de tudo aquilo que é tomado como dotado de sentido. O sentido, portanto, é antropomorfização do mundo. Os diferentes sentidos que podemos perceber em determinados conceitos, não passam, então, de padronizações humanas, inexistentes no mundo por si só. O homem é doador e cultivador de valores para o mundo.

Aquilo que motiva a metafísica, e a ciência, mesmo após a “Morte de Deus”, é a vontade de verdade, que termina por produzir fórmulas, condicionando os acontecimentos através de acomodações, de acordo com as exigências utilitárias. Coloca-se o conhecimento na estaticidade, na regularidade e igualdade, muito longe do vir-a-ser. Portanto, somente acreditamos em coisas totalmente delimitáveis, pois a atitude de tornar palpável o absurdo da existência descaracteriza a própria vida enquanto algo incondicionado e caótico. A atribuição de sentido, que se baliza pelo horizonte da busca pela verdade, define-se como tentativa de criar um mundo transcendente, no qual, a verdade se encontraria perfeitamente cognoscível, estática.

De acordo com tal constatação, percebemos que o conhecimento humano se dá por *interpretação*, por uma constante ressignificação, ou seja, por incessantes processos de produção de sentido. O conhecimento do real é uma atividade humana, que não só recebe passivamente impressões externas, como também trabalha e reformula essas informações contidas no mundo que nos cerca. A racionalidade humana organiza essas informações através de diversos modos de significação. O mundo, tal como o vemos e pensamos conhecer, possui sentidos e valores que o delimitam, com referências à nossa capacidades lingüística e simbólica. Os sentidos e valores, contudo, não existem por si mesmos, como pertencentes a uma realidade separada do mundo aparente e nem mesmo

independentes do homem, mas, ao contrário, são formulados à sua imagem. Com esta afeição às explicações e significações do real e da existência emerge a vinculação feita pelos ideais cristãos entre Deus e a criação. Deus apresenta-se aos homens como o criador absoluto, que cria, em conseqüência da grande estima pela verdade, valores absolutos. Nietzsche pretende desfazer a confusão que se opera entre um pretenso mundo em si e o mundo para os homens. Desvenda também um processo de divinização do mundo:

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia – e, afinal, mesmo a expressão ‘lance infeliz’ já é uma antroporfixação que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade ou falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! [...] Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’. [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?⁹⁶

Aprender a encarar a criação e a redenção do sofrimento, como a alegria da afirmação da existência, significa afirmar a vida, mesmo em seu caráter absurdo, mesmo que nesta aceitação estejam contidas as dores típicas de toda criação. Tal afirmação é propiciada pela “Morte de Deus”, que conforme exposto anteriormente, deixa de ocupar a função de criador, exigindo que sejam acolhidas as prerrogativas do niilismo ativo, que abre novamente o espaço para a criação de tábuas valorativas e atribuições de sentido, sem que estes, no entanto, devam permanecer absolutos e se tornem novamente ídolos acatados de maneira incondicional. Tal função, agora, se apresenta para o homem, como forma de se situar em meio ao devir, operando no sentido de restaurar a inocência.

⁹⁶ GC, §109

Colocar-se com disponibilidade na posição de artista da própria existência é afirmar a vida em suas especificidades, já que a vida, para Nietzsche, é precisamente esse movimento incessante de interpretação, valoração ou criação de sentido. Conforme já citado, para Nietzsche a própria vida, como enfrentamento entre forças, como teatro de possibilidades infinitas, já é motivo de contentamento. Nietzsche cultiva, deste modo, o terreno onde pode se operar a inversão do pessimismo. Tal inversão só é possível pelo prazer em assumir a condição de criador. Propicia-se, assim, o surgimento de uma nova ciência, produtora de um saber alegre, expresso pela Gaia Ciência. É preciso descartar a vontade de verdade, pois se mostrou como poderoso instrumento de deterioração da existência. Acatar o caráter parcial dos valores, a humanidade de que se revestem, significa, por conseguinte, assumir a condição trágica a que estão submetidas todas as coisas que existem, acatar o devir, e a necessidade. Agora podemos e precisamos, em vez de tentar justificar e embasar a vida em conceitos racionalmente aceitáveis, afirmá-la com alegria. É esta a tarefa pertinente ao filósofo trágico:

“De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que o ‘velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja totalmente limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto””⁹⁷

Nota-se, contudo, que a lacuna deixada pela “Morte de Deus” pode ser encarada de maneira ainda niilista ou, ao contrário, afirmadora. Nos momentos anteriores à constatação da insuficiência de Deus a negação aparecia como peça essencial. Os valores aplicados ao real, ao mundo e as ações do homem, ao serem destituídos do caráter metafísico absoluto, inauguram, contudo, uma nova etapa da provocação nietzschiana. É necessário que se preencha a lacuna que encontramos na função de criadores. Em outras palavras, a constatação de que todos os conceitos até então tomados como independentes do homem não passam de criações humanas, pertencentes a nossa necessidade de criar conceitos razoáveis, exige uma nova postura do homem em relação à vida. Inclusive o Deus, todo poderoso e criador de todas as coisas, não passa

⁹⁷ Idem, *Ibidem*, §343

de mais uma invenção do homem para justificar sua dor. Portanto, o que cabe agora investigar, é a disponibilidade que o homem deve apresentar ao mundo, e à função de criador. Cabe perguntar: que tipo de homem é capaz de suportar com alegria a função de artista das próprias idéias e dos próprios valores? Isto porque, conforme já se sabe, nosso filósofo condena um tipo de moral, mas não pára por aí, após desvelar os falsos valores morais, ou sua imoralidade, deixa-nos a tarefa de agir e viver sob uma nova moral. Para uma moral afirmativa, não deixa de lado a preocupação de reconhecer que tipos de moral favorecem ou depreciam a vida. Após delimitar as formas de depreciação da vida, operadas pela moral até então, Nietzsche tem o solo preparado para propor a moral que se coloca a favor da vida, em seu caráter trágico, desmistificado. É pertinente, nesta etapa, avaliar e ponderar, quais as características e atitudes que determinam um tipo de homem, do qual se pode esperar uma atitude criadora, que suporta o mundo desidealizado, com suas mazelas e alegrias.

A moral afirmativa, aquela para qual abrimos espaço, corresponde a uma moral do futuro, que em Nietzsche pode ser entendida como aquela que se coloca além de bem e mal, que acolhe a idéia de interpretação na relação entre o homem e o mundo, o que pode nos colocar em uma situação confortável, no que se refere às possibilidades de criação.

Para Paschoal, o tipo de homem ao qual Nietzsche dirige suas indicações para uma moral do futuro, é o tipo elevado e apresenta-se como a exceção, e, tal tipo de homem, certamente, não é um sem lei, está acima dela. Acrescenta a esta idéia, a citação de *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche nos diz que a “história efetiva da moral” é a história dos homens elevados⁹⁸, corroborando a proposta de uma moral além de bem e mal, consciente de sua condição antropomórfica.⁹⁹ Com esta aceitação, podemos instaurar a moral que beneficie o homem e promova a vida perigosa, e aventureira, própria dos espíritos livres.

A moral negada por Nietzsche, portanto, é a moral de rebanho, a moral do medo diante do acaso, que rotula certos homens e atitudes como ‘bons’; a moral que se coloca acima da existência humana, que parece tão útil e cara aos doentes, pois é a própria manutenção da doença.

Com esta desmotivação, que aparece como consequência do niilismo, abriu-se espaço para a emergência de um espírito livre, que seria o homem capaz de suportar e

⁹⁸ GM, Primeira Dissertação, §7

⁹⁹ Paschoal, A. *Nietzsche e a auto supressão da moral*, p.124

encarar de maneira alegre a condição de criador deixada como tarefa pelos homens e para os homens após a “Morte de Deus”. Tais espíritos livres, são a via de acesso à elevação do homem.

Mas quem seriam estes espíritos livres? Na segunda dissertação de *genealogia da moral*, encontramos uma indicação de que ele seja uma espécie de “redentor”, um “antiniilista”

“Teríamos contra nós precisamente os homens *bons*; e também, é claro, os cômodos, os conciliados, os vãos, os sentimentais, os cansados... O que ofende mais fundo, o que separa mais radicalmente, do que deixar perceber o rigor e a elevação com que se trata a si mesmo? Por outro lado – como se mostra afável, como se mostra afetuoso o mundo, tão logo fazemos como todo mundo e nos ‘deixamos levar’ como todo mundo!... Para aquele fim seria necessário uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento própria da grande saúde, seria preciso em suma e infelizmente, essa mesma grande saúde !... Seria ela sequer possível agora? ... Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia.”¹⁰⁰

Trata-se, portanto, de um tipo elevado, que exercita uma vontade de potência ativa. Este tipo elevado a que se alude, é aquele que se situa fora de bem e mal, no qual opera a *grande saúde*. Isto porque, Nietzsche afirma que o pessimismo em que estamos

¹⁰⁰ GM, Segunda Dissertação, §24

mergulhados, pode afluir em afirmação dionisíaca do mundo. Nestes termos, temos a grande suspeita como mote. Em *Gaia Ciência*, por exemplo, essa suspeita, corresponde à tarefa do filósofo que encara de maneira honesta a criação de conceitos.

Paschoal propõe que a crítica de Nietzsche à moral, nesse aspecto, divide-se em duas questões. Em primeiro lugar, trata-se de uma crítica à própria cultura, e ao seu tempo, com sentido histórico, que investiga a moral de modo genealógico. Tal crítica estende-se ao fazer filosófico impulsionado pela verdade, que pretende descobrir o mundo, a contrapartida é a filosofia experimental, na qual opera o *pathos de distância* como garantia para filosofar sem pretender descobrir verdades absolutas. Em segundo lugar, a crítica se apresenta como a forma de superação da interpretação que possui o termo “moral”, desvendando, através da transvaloração dos valores, que a moral é interpretação, e que, com esta constatação, não se pode mais tomar como absoluta apenas uma moral, e, portanto uma interpretação em particular.

A crítica à moral desvela a possibilidade de fazer as perguntas certas. Nietzsche não pretende aniquilar a moral de forma absoluta, pois acredita que a coerção que exerce em relação à natureza pode ser produtiva. Portanto, a coerção não é o problema, não está aí a objeção de Nietzsche em relação à moral. Para ele, nada de elevado seria produzido caso não houvesse qualquer coerção nesta relação entre homem e mundo, nem mesmo a arte. Acrescenta ainda que o homem elevado também precisa de certa dose de ordenação, reordenação e disposição de elementos. A contraposição entre moral e natureza, para Nietzsche existe, mas é trágica e não absoluta. Nas palavras de Paschoal:

“E, mesmo quando ele admite a contraposição que dispõe a moral, por um lado, e natureza e vida, por outro, não pode tomar esta contraposição em termos absolutos, mas trágicos, como máscaras necessárias em determinados jogos, como resistências necessárias ao próprio desdobramento da vontade de poder”¹⁰¹

Nietzsche direciona sua crítica à destruição da moral da compaixão, e além de estabelecer o *pathos de distância* como parâmetro, o acatamento dos fundamentos da crítica se torna necessário para superar o niilismo passivo que se apresenta como desdobramento da moral de rebanho e seus preceitos. A moral da compaixão pretende aniquilar os tipos capazes de afirmar o mundo, pois pretende tornar o homem dócil, mole, diferente do tipo elevado, que pode dar outra forma ao homem.

¹⁰¹ Paschoal, A. *Nietzsche e a auto supressão da moral*, p 113

Para Paschoal, pode-se contrapor o espírito livre ao espírito acorrentado, o primeiro associa-se aos experimentadores, aos possuidores de uma vontade livre, pois mantêm uma relação honesta com a verdade, em contrapartida, no segundo caso, temos o filósofo da verdade, o fanático, o doente.

Afirma-se com isto, que a transvaloração dos valores ocorre nos espíritos livres, e não apenas a partir deles, com a conclusão do processo da *décadence*, do determinismo da moral, que foi responsável pela associação da vida ao castigo e à culpa.

Ainda segundo Paschoal, o engajamento do espírito livre pode ser esboçado em dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, o ponto de partida, que é a “empresa que se associa ao cultivo do homem e não a alguma finalidade separada deste mundo de bem e mal”. Em segundo lugar, tal engajamento se dá “pelo *amor fati*, que corresponde a um *abrir os olhos*” no homem redentor.¹⁰²

Dizer espírito livre significa dizer que tal espírito deve estar liberto dos padrões lógicos de investigar dentro dos moldes da filosofia tradicional.

A compreensão do termo pode ser associada às idéias de saúde e doença, pelo viés nietzschiano, a doença é também condição da saúde, do mesmo modo, o filósofo fanático, é levado ao niilismo, a partir de que, pode emergir o espírito livre. Da mesma forma, a *grande saúde* pressupõe a doença, a este respeito, nas palavras de nosso filósofo em *Além de Bem e Mal*, temos esclarecida a questão de como algo pode surgir de seu oposto:

“Como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, mesquinho mundo, desse turbilhão de insana cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisto e em nada mais deve estar sua causa!”— este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua crença que eles procuram alcançar o seu saber, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’. (...) É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! – Mas quem se

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p 171

mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes’? Para isto será preciso esperar o advento de uma ova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso talvez a todo custo.¹⁰³

E em outra passagem, sobre a grande saúde:

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 se 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 uma coisa, a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e se abandona e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...¹⁰⁴

Percebemos por estes fragmentos, que a *grande saúde* também representa um movimento de aquisição e destruição de estados fisiológicos, constantes e que devem ser acatadas, caso se queira colocar como um legislador, um artista. É indispensável ao tipo que, transbordante de alegria e potência, brinca com os ideais que se colocam como divinos, que coloque a verdadeira interrogação, para que “o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece...”¹⁰⁵

Espírito livre não se opõe à verdade de forma absoluta, ressalta-nos Paschoal. Opõe-se aos movimentos que conferem limites dogmáticos à verdade. Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche demonstra, de que forma a vontade de verdade pode transforma-se em *vontade de potência*, insistindo que se diferenciem os “filósofos”, livres-pensadores, dos “trabalhadores filosóficos” e dos “homens de ciência”. Encara a empresa desses trabalhadores filosóficos como pré-condição da tarefa do filósofo. Os trabalhadores filosóficos, colecionadores de fórmulas lógicas, morais e artísticas, criaram também valores que se tornaram dominantes, acatados como verdades. Deste modo, segundo Nietzsche:

A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, (...) e *subjugar* o passado inteiro: imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação. *Mas os autênticos filósofos são comandantes e*

¹⁰³ ABM, § 2

¹⁰⁴ GC, § 382

¹⁰⁵ Idem, *Ibidem*

legisladores: eles dizem ‘*assim* deve ser!’, eles determinam o para onde? E para quê? Do ser humano, e nisso tem a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Não tem que existir tais filósofos?...¹⁰⁶

Fica claro, aqui, que o tipo exceção, modelar, possui a capacidade e o impulso de transvalorar os valores postos pela vontade de verdade como guia da investigação filosófica. Inclusive, com tais indicações, podem-se entrever os aspectos fisiológicos de que são dotados tais tipos livres. Percebe-se aqui, de que forma as condições adversas podem ser interpretadas como favoráveis para um estado de harmonia com as forças que se impõem umas sobre as outras em todas as esferas da existência, sejam em questões fisiológicas, psicológicas ou sociais; ou seja, para a manutenção da saúde em sentido amplo. Com isto, a tarefa exigida agora, é a de combinar certas disposições fisiológicas a certas formas de encarar a existência, e, portanto de agir e avaliar, com a perspectiva de liberdade artística. Torna-se insípida, com essa perspectiva, toda visão pejorativa do movimento, da não conformidade, da guerra, pois tais coisas são partes essenciais da realização do homem, de sua elevação e plenitude, uma vez que estimula com isso a vontade de ter responsabilidade consigo.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, ao seu conceito de liberdade, Nietzsche associa a idéia de resistência, de esforço, que diverge amplamente dos ideais liberais. Coloca como primeiro princípio a “necessidade forte”, para que o homem possua também tal qualidade. Apresenta-nos a idéia de liberdade, em certos aspectos, tal como em algumas sociedades aristocráticas: “como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*”.¹⁰⁷

3.1 Liberdade e Necessidade: oposição no ressentimento ou equivalência no *amor fati*

¹⁰⁶ ABM, §211

¹⁰⁷ CI, Incursões de um extemporâneo, § 38

Percebemos, então, a herança que Nietzsche deixa para os filósofos – a procura de uma forma diferente de filosofar. Esta forma expressa, por um lado, uma recusa total, que nega o conceito de ‘ser’ assim como nega toda a predileção pela permanência, que conforme já foi visto, é expectativa característica do tipo vulgar, de massa, reativo. Por outro lado, exige que se manifeste um ‘sim’ à vida, com seus conflitos e com as mudanças que estes conflitos propiciam. A este respeito, nas palavras de Nietzsche:

“O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções, expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de natureza doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseadas até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (...) Quero ser o oposto disso: meu privilégio está em possuir a finura suprema para os sinais de instinto são. (...) Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão *o jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial. (...) Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo”¹⁰⁸.

Tal moral afirmadora pretende se desenvolver a partir da ultrapassagem da idéia de moral até agora predominante. Uma vez que é necessária a existência de uma moral, trata-se de propor uma moral que se associa à *grande saúde*, e também ao *amor fati*. Mas esta tentativa de uma nova moral, não corresponde a uma revolta, seja escrava ou nobre, na moral, é sim, transvaloração, que pretende reconsiderar tudo aquilo que a velha moral até então negou. Se a moral criticada, com seu intuito depreciativo em relação à vida, manteve como prerrogativa de sua continuidade a manutenção das doenças e da má consciência, a moral afirmadora do devir, pretende restaurar a saúde em termos psicológicos e orgânicos. Esta saúde plena, firme, que Nietzsche inspira, é: “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; (...)”¹⁰⁹ Se a vida é vontade de potência, o lugar do combate das forças é o próprio corpo, onde atuam as escolhas por alimentação, clima, hábitos em

¹⁰⁸. EH, Porque sou tão inteligente, §10.

¹⁰⁹ GC, §382

geral, comportamento, ou seja, por determinadas atitudes individuais e sociais. Por estas afirmações, percebemos que as forças agem, então, tanto na esfera física, orgânica, quanto na esfera social, na própria vida em suas diversas instâncias. Do mesmo modo que o mundo, o corpo traz consigo uma hierarquia entre forças, é pela luta que a vida se expande e se supera, sempre reorganizando hierarquias postas. O jogo entre as forças é o elemento essencial para a saúde em questão, e a condição da plenitude da existência. É negação da própria condição de existência a tentativa de estagnar o movimento, a guerra, a luta. O esquecimento, em sua qualidade ativa, aparece como a condição da *grande saúde*, pois há que existir o momento de destruir combinações, e o de acatar novas reformulações, e neste movimento, é o esquecimento que garante o espaço para o novo.

A moral, tomada como caminho para a elevação de um tipo de homem, precisa novamente inserir a filosofia na dinâmica da vontade de potência. Vemos também que, toda moral pretende, portanto, operar uma mudança qualquer no homem, lembrando o mecanismo de instauração da cultura, pela moralidade do costume, que aperfeiçoou o homem, pelo menos no tocante à questão da memória e da promessa.

Neste momento, aquilo que pode ser transformado no homem é a relação com o seu entorno, e com a sua vida, é a postura diante da necessidade, que pela moral vigente, só produziu ressentimento. O que se pretende é encarar a necessidade de forma totalmente diferente daquela ensinada pelas idéias de liberdade e de responsabilidade moral. Negado o caráter estático do real, podemos acatar a necessidade de forma mais amena, ou mais alegre.

A oposição entre a existência individual e a realidade social, pode ser dissolvida, ou até transmutada em equivalência, a partir da adoção de determinadas perspectivas. A perspectiva que se sugere aqui, para abrir o caminho para o exercício de liberdade em sentido estético, é usar a arte como modelo para a experimentação, pois, é através do processo artístico que o homem consegue expressar forças profundas que agem nele. Para este ponto de vista, a libertação ocorre na criação de novas perspectivas, na aceitação da condição colocada pelo mundo de ser o criador e destruidor de formas. O homem capaz de gerar valores coloca-se acima de bem e mal, portanto não é tocado, neste sentido, por imposições morais ou religiosas. Temos com isso que a relação do homem livre, para Nietzsche, com o passado é de suspensão, no sentido de que o passado, a tradição não lhe dita as regras, conforme já sugerido nas investigações acerca do uso da história a favor da vida, e da projeção saudável de futuro. Este tipo de homem

reconhece sua condição de legislador, pois entende que toda regra é também produto de um processo lúdico em que o homem tem papel central.

Tanto a arte de criação de formas concretas, como as artes plásticas, cênicas, a poesia ou a música, quanto o que podemos chamar de arte de viver, vinculam-se à “capacidade de impor estilo próprio a cada ato”.¹¹⁰ O que significa dizer, que sobre esta última forma de arte, o que se opera é a capacidade de se apropriar dos acontecimentos para imprimir uma vontade. Deste modo, o artista destitui de seriedade ou peso excessivo tudo aquilo que produz, pelo fato de reconhecer sua obra como uma produção que pode e será destruída e recriada conforme as exigências da vida em seu fluxo.

Em Nietzsche, então, liberdade é celebrar a ação daquele que legisla, ou seja, compõe-se também de liberdade para avaliar, é sentimento de poder. E é justamente nesse ponto que a linguagem artística se coloca como adequada para expressar o jogo do processo de criação.

Segundo Barrenechea, a “Morte de Deus” é também guiada por um desejo de libertação. Nietzsche, desde seus primeiros escritos, tenta devolver ao homem seu lugar, tentando mostrar como sem a moral, a metafísica e a religião tradicionais, podemos encarar a responsabilidade de criadores, de engendradores do mundo, de forma alegre.

A “Morte de Deus” possibilita e exige que se decida entre reassumir a autonomia ou permanecer passivamente “adorando ídolos esgotados”.¹¹¹

Ainda em *Nietzsche e a Liberdade*, Barrenechea coloca que a fórmula suprema do arbítrio é o *amor fati*, que nos instiga a acatar livremente a necessidade. O *amor fati* corrobora a tese do eterno retorno, relacionando de maneira peculiar a necessidade e a liberdade artística, superando de forma inteligente o niilismo passivo. Se o niilismo lida com a face absurda da existência, sua superação pode trazer de volta a inocência do homem perante o mundo, mediante uma apreciação positiva desse absurdo. Superar, ou ultrapassar o niilismo exige uma nova forma de existência, aquela que afirma a vida justamente pela aceitação da necessidade, tomada como inocência. Significa “aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* (amor ao destino): seja este, doravante o meu amor!”¹¹²

A mudança na perspectiva desvia o olhar pessimista, afirma tudo aquilo que inevitavelmente existe a despeito da vontade humana. É a forma mais plena de aceitação

¹¹⁰ BARRENECHEA, *Nietzsche e a Liberdade*, p 82

¹¹¹ Idem, *Ibidem*, p.86

¹¹² GC, §276

do mundo. Pelo exercício do *amor fati*, superamos inclusive um possível fatalismo, pois ao passo que este amor ao destino relaciona-se intimamente com a aceitação do devir, pressupõe atividade, transformação e movimento e não passividade e resignação.

A atitude de agir em favor da vida e da afirmação da inocência do devir, exige também a afirmação do eterno retorno. O *amor fati* contém em si o acatamento da tragicidade da existência, que se caracteriza principalmente pela idéia da efemeridade como fundo. Aceita-se com amor a irreversibilidade do tempo, que primeiramente pode se colocar como o limite para o exercício da liberdade artística, pois o homem depara-se com a impotência de agir sobre o passado. Para Barrenechea, esta é uma interpretação escatológica do tempo, que pode acarretar o sentimento de impotência, de não liberdade.

Mas, pelo eterno retorno, acata-se a impossibilidade de lutar contra o que passou, e pode libertar-nos do desejo de vingança que resulta do ressentimento pela impotência em relação ao que já foi.

“Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; [...] se este pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’ , pensaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação e chancela?”¹¹³

Desejando o eterno retorno enquanto perspectiva que se adota para manutenção de uma atitude afirmadora da vida, igualam-se necessidade, enquanto realidade, e liberdade, em seu caráter individual, particular, uma vez que tudo esteja submetido ao fluxo do devir.

Quanto à liberdade, submetida ao eterno retorno, o que se requer é uma configuração de existência para a qual seja querida a chancela da eternidade.

O sentimento de vazio e a vontade de nada se dissolvem gerando a leveza necessária para promover a renovação dos valores e objetivos. Isto significa, no limite, assumir a própria existência, e o eterno retorno dos atos, o que, neste caso, implica não em resignação, mas sim em vida plena. Esta configuração de liberdade não reflete a idéia de responsabilidade última pelas ações, pois, isto significaria afirmar a vontade do sujeito como causa absoluta, e, conseqüentemente, a razão estaria posta acima da

¹¹³ GC, §341

vontade. A liberdade artística, portanto, não significa vontade absolutamente livre, mas significa que a ação está liberta do peso da responsabilidade última, pois se age em acordo com a necessidade, o que não contamina a existência com a culpa, nem a coloca como o lugar do castigo.

3.2 A Liberdade Artística: a soberania da criação

Ressaltamos que Nietzsche, ao destruir as velhas tábuas da lei moral, não pretende aniquilar, qualquer forma de moralidade. Afinal, podem-se entrever em sua crítica, algumas referências a formas superiores e desejáveis de valoração.

Segundo Paschoal, o próprio Nietzsche, em sua desconfiança em relação à moral vigente, requer para sua empresa certas virtudes, que permeiam seu trabalho crítico. Desta forma, podemos estender a requisição de tais virtudes às exigências de um tipo de moral que surgiria desta forma nietzschiana de avaliação. Temos, então, a veracidade, a probidade e a responsabilidade como virtudes básicas que garantem outra espécie de moral, diferente da tradicional.

Para comentarista, a veracidade, num primeiro momento, está associada a uma exigência indispensável também para moral inaugurada com Sócrates. Para explicar esta relação, Paschoal sugere o prólogo de *Aurora*, obra em que Nietzsche afirma que também nele, age um “tu deves”, pois, como vimos, nosso filósofo não descarta certa dose de dominação de si, de coerção e refinamento. É importante ressaltar, que, mesmo que identifique a ausência de uma moral intrínseca à natureza, à vida, e à história, ele não se torna imediatamente um imoralista, pois entende a necessidade de estar envolvido em uma teia de deveres, desde que ligue-se a ela como a um destino. A estima, na moral afirmadora, é pela veracidade, e não pela verdade. Esta desconfiança em relação à verdade, inclusive, leva à auto-supressão da moral. Por esta virtude, Nietzsche encara sua empresa até as últimas consequências, mesmo que isso acarrete o niilismo como parte do caminho.

A seriedade, ou a honradez, a que Paschoal se refere como probidade, é a virtude que permite o exercício do niilismo de forma ativa, experimental, sem implicar em ausência de moral. Associa-se tal virtude à exigência de veracidade, pois significa a dureza consigo mesmo, necessária para a responsabilidade em termos totalmente diversos da responsabilidade moral tradicional. Em *Além de Bem e Mal*, temos a

proibidade como condição de refinamento do homem, por extensão da vontade de potência.

“A honestidade – supondo que esta seja nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda malícia e amor, e não cansar de nos ‘perfeccionarmos’ em *nossa* virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria.”¹¹⁴

A responsabilidade, como a terceira das virtudes enunciadas por Paschoal, afasta a idéia de relativismo na construção da moral de Nietzsche. Essa responsabilidade difere da responsabilidade moral, pois não se atrela a idéia de falta, de culpa, tampouco às idéias de causalidade da vontade, de sujeito livre que responde por seus atos e por acontecimentos de maneira total. A responsabilidade do sujeito livre pode ser compreendida como uma forma de “engajamento, de engrandecimento, de ação e não de enrijecimento, diante da lei moral, e punição.”¹¹⁵

Em conjunto a essas três virtudes, podemos aliar a leitura que nos apresenta Leiter¹¹⁶, a respeito da crítica de Nietzsche à moral. Em seu trabalho intitulado *Nietzsche's Moral and Political Philosophy* propõe que a investigação que Nietzsche faz da moral aparece dividida em três partes principais. A primeira das tarefas, então, é a crítica a noção de livre arbítrio, por representar a base da possibilidade de responsabilidade moral tradicional. Ataca também a transparência das motivações morais, para a própria consciência e para os outros, dado que, com este discurso, abre-se o espaço para delimitar e julgar as ações. Esta segunda crítica leva-nos à terceira, que é a crença na igualdade entre todas as pessoas; a crença na inteligibilidade dos afetos que geram as ações pressupõe pouca variação de tais afetos de pessoa para pessoa, deste modo, cria-se a idéia de uma única moral, comum a todos os sujeitos, bem como de juízos morais universais.

Tendo em mente a proposta de Paschoal, da proposição de uma nova moral que podemos entrever na obra de Nietzsche, acatamos a saída enunciada por Leiter, para as três tarefas descritas anteriormente. Contra a idéia de livre arbítrio, e a liberdade da vontade, temos o ‘atavismo’. Tal idéia alia-se ao *amor fati* e supera a crença na

¹¹⁴ ABM § 227

¹¹⁵ Paschoal, A. *Nietzsche e a auto supressão da moral*, p 119

¹¹⁶ Leiter, Brian. Nietzsche's moral and political philosophy. The Stanford encyclopedie of philosophy (fall 2004).Edward N. Zalta Ed.

responsabilidade moral, na qual seríamos os grandes responsáveis por todas as mazelas da existência, e cujos efeitos já reconhecemos. Em contrapartida à transparência das motivações, que leva a colocar na consciência o direito de ter acesso claro e total aos impulsos mais íntimos, Nietzsche opera a genealogia das consciências. Demonstrando como a consciência aparece como a porção mais frágil e recente no homem, torna ingênuo e insuficiente todo tipo de racionalização que pretende tornar todas as coisas cognoscíveis de forma plena e absoluta. A crença em uma essência comum da qual participaríamos sustentaria a igualdade tanto dos sujeitos quanto de suas ações. No entanto, ao avaliar as variações dos tipos humanos, percebemos a dificuldade de enquadrá-los em um único tipo bastando, para tanto, notar as divergências existentes nos hábitos das pessoas. Contra essa idéia, o *pathos de distância* garante o espaço necessário, a diferença entre os homens, que desacredita qualquer moral de massificação.

Percebemos então, como as três atitudes, diante das constatações de insuficiência das proposições básicas da moral tradicional, relacionam-se diretamente com as virtudes sugeridas por Paschoal, como sendo caras ao tipo de moral que Nietzsche nos propõe. A partir de tais esclarecimentos, pode-se agora remontar um processo de libertação, que pretende operar a partir das virtudes básicas, para que o homem seja capaz de superar o niilismo de forma artística. Retomando as indicações de *Gaia Ciência* podemos investigar as relações entre cultivo das virtudes indicadas por Nietzsche, exemplificando o papel de tais virtudes na manutenção de uma *grande saúde*, e a necessidade de se assumir a responsabilidade de forma alegre, sem criar ressentimentos, mesmo em momentos de dor. Em nome da afirmação, temos a idéia de providência pessoal como aliada. Nas palavras de nosso filósofo:

“Existe na vida, um certo ponto alto: ao atingi-lo correremos novamente, com toda a nossa liberdade, e por mais que tenhamos negado ao belo caos da existência toda razão boa e solícita, o grande perigo da servidão espiritual, e temos ainda a nossa mais dura prova a prestar. Pois é então que para nós se apresenta como a mais insistente energia da terra, a idéia de uma providência pessoal, tendo a seu favor o melhor advogado, a evidência, é então que vemos com nossos olhos que todas, todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*. A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre essa tese; seja o que for, tempo bom ou tempo ruim, a perda de um amigo, uma doença, uma calúnia, a carta que não chegou, a torção de um pé, a olhada numa loja, um argumento contrário, o ato de abrir um livro, um sonho, uma trapaça: imediatamente ou pouco

depois tudo se revela como algo que ‘tinha que acontecer’ – é algo de profundo sentido e utilidade justamente *para nós!*(...) Ora quero dizer, apesar de tudo isso! – vamos deixar em paz os deuses e também os prestativos gênios e satisfazer-nos com a suposição de que nossa própria habilidade prática e teórica em interpretar e arrumar os fatos tenha atingido seu ponto alto. Tampouco vamos ter em bem alta conta essa destreza de nossa sabedoria, se por vezes nos surpreender muito a maravilhosa harmonia que surge de nosso instrumento: uma harmonia que soa bem demais para que ousemos atribuí-la a nós mesmos. De fato, aqui e ali alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que então consegue nossa tola mão.”¹¹⁷

Portanto, a liberdade, por esta interpretação, nada tem a ver com a vontade ou com uma faculdade qualquer. É simplesmente um *pathos* do aumento de forças que se experimenta a partir das possibilidades e tendências corporais, em concordância com o devir.

Para o tipo modelar que Nietzsche pretende encontrar entre os homens precisa-se aliar a providência pessoal com alguns aspectos distintivos dos tipos excepcionais, que segundo Leiter aparecem elencados da seguinte forma: em primeiro lugar, a estima pela solidão; o uso de suas capacidades a favor da vivificação; uma busca pela coerência entre o que se é e o que se faz e se diz; uma disposição sadia frente a vida; inclinação dionisíaca à afirmação, aceitação do destino, que coexiste com a auto reverência. A autodisciplina em relação a tais aspectos, aliada às virtudes básicas enumeradas segundo a interpretação de Paschoal, formam o conjunto de indicações para a moral do futuro.

Para efeito da consolidação de tais indicações na presente dissertação, alguns aspectos importantes da crítica e da proposta nietzschiana devem ser retomados. Por exemplo, cabe investigar o que significa aqui, uma moral além de bem e mal. Obviamente, ela não se refere ao além mundo, a um mundo transcendente. Pretende, com isso, dizer que o horizonte de uma proposta para uma perspectiva saudável em relação à vida se encontra em lugar totalmente distinto do horizonte no qual se colocou a moral tradicional, baseada na oposição entre bem e mal. “Além”, neste caso, significa uma moral que se afirma a fim de promover outro tipo, diverso do tipo ressentido que operou a rebelião escrava na moral. Nietzsche indica, para tanto, características fisiológicas inerentes ao tipo elevado. Aquilo que cabe aos espíritos livres, relaciona-se de maneira muito próxima, ao refinamento do homem, pelo cultivo de virtudes tais

¹¹⁷ GC, §277

como a veracidade, a responsabilidade e a probidade. É este tipo de homem que clama pelo eterno retorno, celebra e promove sua condição de criador, e com isto eleva-se, pois, aumenta seu poder diante da vida e dos outros homens.¹¹⁸

Tal indicação leva-nos a mais uma direção acerca do significado da palavra além, no vocabulário nietzschiano. A moral proposta aqui como saída propicia o engrandecimento do homem, a promoção do tipo além do homem, que aparece como capaz de superar o niilismo.

Esta figura, do homem além do homem nos remete à idéia de nobreza, de elevação em Nietzsche. Para o esclarecimento da idéia geral de nobreza, retomamos as indicações de Paschoal. Em primeiro lugar, aquilo que caracteriza o tipo nobre, aristocrático, é sua posição de destaque, o fato de estar separado dos demais. É a consciência, por assim dizer, do *pathos de distância*, que se efetiva pela fé em si mesmo, que confirma a tese nietzschiana de *Genealogia da Moral* a respeito do sentimento que existe no senhor, que lhe confere o direito de se apropriar das coisas, inclusive cunhando nomes a elas. A segunda das características enunciadas é a posição de justificativa, não de função, em que se vê o nobre em geral, deste modo ele reconhece seus iguais e da mesma forma se sente diferente dos que não se assemelham a ele. Em terceiro lugar, um tipo nobre seria o homem da solidão, em *Além de Bem e Mal*, temos que o sentimento de distância, que provoca isolamento, significa inclusive não querer compartilhar dos deveres com todos, nem querer igualá-los, e com isso dividir o peso e o privilégio de exercer a responsabilidade. Pois, a solidão, para Nietzsche é a virtude que garante a limpeza, em relação aos modos de valoração de massa, para a consciência do homem destacado vivendo em sociedade.¹¹⁹

Em resumo, tais virtudes se manifestam como a fé em si mesmo, como um “sim” incondicional a si mesmo, possível apenas àquele que não se vê como meio, que tem coragem e disposição para manutenção da tensão em alta, a simpatia e a polidez, a solidão, que garantem o *pathos de distância*.

É possível perceber, então, em *Genealogia da Moral*, uma espécie de exemplificação para a teoria dos quatro grandes erros, e como a inversão na investigação das causas, a confusão entre causas e consequências gerou a crença em certos tipos de liberdade. A partir de tais argumentos, podemos investigar como a mudança de foco das questões humanas pode tornar o homem um animal reativo, de

¹¹⁸ Idem, *Ibidem*, p 173

¹¹⁹ Cf., ABM, §265, 287, § 272, § 284

rebanho. Em outras palavras, com certos ideais edificados na cultura, a filosofia passa a se dedicar à metafísica, afastando-se da investigação no âmbito da fisiologia. Em Nietzsche, no entanto, as questões do corpo não são deixadas de lado em nome dos conceitos criados como elevados e acima da corporeidade, como alma, vida eterna e verdade. Para o nosso filósofo, as questões de limpeza e fisiologia têm lugar de destaque, podendo-se afirmar que, em Nietzsche, um corpo sã é qualidade necessária para uma mente sã.

Neste sentido, os conceitos de Ser e Substância acabam por aparecer como fantasmas que tentam fazer com que deixemos de lado o cuidado na escolha de hábitos e preferências. Tal escolha não se assemelha à procura de um justo meio, mas diversamente, repousa sobre a especificidade de cada indivíduo e sua comunidade. Assim, entrevemos o relativismo como um caminho para outro tipo de verdade que pode ser pensada longe da idéia de universalidade, trivialidade e igualdade. A intenção é promover um refinamento do gosto, uma tentativa de dizer não o mínimo possível, a manutenção de um *pathos de distância* que nos afasta da tentativa de equivalência de um indivíduo com o outro. A proposta implica a oposição a qualquer idéia de igualdade entre os homens, afastando as questões práticas das idéias cristãs de amor ao próximo. Há, antes de tudo, que se cultivar a si mesmo, que desenvolver a toda potência o amor próprio.

Por esta acepção, cristão é tudo aquilo que diz respeito a um ódio ao que lhe é próprio, uma perversão do gosto que promove o ódio de si. Nas propostas cristãs de tentar extrair de si as paixões, encontram-se as bases para a negação do próprio corpo e da própria existência. O cultivo de si, ao contrário, exige a vivificação das paixões, tornando possível discipliná-las e usá-las a favor da vida. O conhecimento de si mesmo exige a geração de um amor por si, um amor próprio que se projeta a partir do que há de bom em si mesmo. De maneira contrária a toda pregação de um tipo de consciência que se sustenta na crueldade para consigo.

Tal cuidado de si, não pode, no entanto, equivaler a uma preservação de si, pois, assim encarar-se seria uma atitude defensiva. Neste sentido, a própria preservação não passa de uma reação a uma série de erros já cometidos. Tal argumento remete-nos mais uma vez aos erros descritos em *Crepúsculo dos Ídolos* e à condenação que Nietzsche faz do uso deste instinto em *Gaia Ciência*:

Ainda a origem dos sábios. A vontade de conservação é a expressão de uma situação desesperada, uma restrição do verdadeiro instinto vital, instinto que visa à extensão do poder e, por isso, põe muitas vezes em jogo e sacrifica a “autoconservação”. (...) A luta pela vida e, neste quadro, exceção, restrição momentânea de querer viver: o interesse das lutas, grandes e pequenas, continua a ser aí a preponderância, o aumento, a extensão, a força conformemente a essa “vontade de poder” que é precisamente o querer viver.¹²⁰

Por conseguinte, em *Ecce Homo*, vemos outro uso deste instinto de autoconservação, uma atividade a favor do cultivo de si, que mesmo que as duas idéias não se equivalham, tornam-se aliadas por certa perspectiva:

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa de maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade. A palavra corrente para este instinto de autodefesa é *gosto*. Seu imperativo obriga não só a dizer Não onde o Sim seria um “altruísmo”, mas também a *dizer Não o mínimo possível*. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário.¹²¹

Sendo assim, liberdade é uma forma de conhecimento, que cabe apenas ao pastor de si. O que significa dizer que este sujeito sabe viver relativamente a toda necessidade, acaso, ou sorte, em vez de acatar qualquer espécie de lei geral, nem mesmo a da total liberdade das paixões, o que se caracterizaria uma tirania e uma perversão do gosto. Essa concepção de liberdade propõe sutileza, cuidado, que faz desconfiar de qualquer imperativo ou categorização. Trata-se antes de uma hierarquia de faculdades, uma manutenção da distância, que acata a multiplicidade sem tentativa de conciliar ou misturar. Consiste ainda em montar e remontar valores e hierarquias, tal como sugere o método genealógico, o qual demonstra que o movimento não é o caos em sentido pejorativo, a necessidade é a manifestação da possibilidade de uma interação lúdica com o próprio movimento. É o jogo de opor força a força. A liberdade, nestes termos, é propiciada por uma capacidade de entender a pluralidade e usá-la a seu favor, sendo apto e feliz em se expressar de vários modos. Porém, o conceito de liberdade em

¹²⁰ GC, §349

¹²¹ *EH*, Por que sou tão inteligente, §8

Nietzsche consiste, não só na simples aceitação da necessidade, na adesão às forças terrestres, mas também na afirmação dessas potências por meio da entrega espontânea ao sensível, requisitada pela disponibilidade da criação artística. O homem livre é aquele que afirma a totalidade do mundo ao celebrar, inclusive, as vicissitudes da vida, é aquele que se liberta das forças reativas e que, só assim pode afirmar o que passou como sendo obra de sua vontade. Deste ponto de vista, vemos surgir o caráter estético do conceito de eterno retorno na filosofia nietzschiana, já que a disponibilidade da criação artística exigida na produção de uma obra é também o estado em que deve se colocar o homem para realizar a liberdade estética daquele que acata e celebra a necessidade. A esteticidade está também no cuidado de si. Na compreensão de Giacóia, a respeito do Eterno Retorno:

Não se trata de mera aceitação resignada dos acontecimentos do destino, mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido. Por meio desse ensinamento o homem deve aprender a agir como se a mais ínfima de suas ações devesse se repetir eternamente, de maneira a dar a sua própria existência a bela forma da obra de arte.¹²²

As possibilidades expressivas da arte, por sua vez, também exigem uma diversidade, como por exemplo, diversidade de interpretações e conseqüentemente de imagens. A arte pode aproximar-se do vir-a-ser e do múltiplo, uma vez que sugere sempre novas perspectivas.

A criação artística é o espelho da perpétua luta de forças no processo de repetição da transformação essencial da vida em seu curso. E devido a essa infinitude de possibilidades, a criação parece nunca poder atingir uma forma definitiva, se pensarmos que a criação é a constante construção e destruição de formas. Podemos, então, afirmar que o âmbito da vida humana no qual se manifesta o processo lúdico de instaurar e reavaliar valores a partir da liberdade, tal como proposta por Nietzsche, é o âmbito da expressão artística.

Sobre a idéia de criação, em Barrenechea, temos a imagem de maternidade e/ou paternidade do criador¹²³. Em seu livro, *Nietzsche e a Liberdade*, Barrenechea, leva ao limite, a idéia de criação afirmando que a criação associa-se a geração e ao parto.

¹²² GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000. p. 60.

¹²³ Tal autor utiliza-se do *Zarathustra* de Nietzsche. No presente trabalho, no entanto, optou-se por não utilizar esta obra. Pretendemos, acima de tudo, avaliar o percurso da crítica nietzschiana, e apontar de forma clara e, até certo ponto, sistematizada como as conseqüências de tal crítica exigem proposições a respeito de uma nova moral, e do cultivo de virtudes específicas para sua realização, e plenitude da vida

Tal imagem é pertinente, em um primeiro aspecto, pois toda criação é engendrada no interior, e ao ser liberta, dada à luz, vem acompanhada das dores típicas da criação e da maternidade. Isto porque, ao darmos uma obra por acabada, o que se opera é também um sentimento de dor, de ter-se livrado de certos valores e imagens.

Torna-se, então, imprescindível, que aquele que pretende criar, seja capaz de uma entrega espontânea, ao mundo, ao sensível, para engendrar uma obra e para concebê-la plenamente. Pois toda criação pressupõe abandono e rearranjo constantes. Para entregar-se espontaneamente ao processo de criação, é necessário que a condição de abandono seja acatada. Assim como em questões de saúde e da *grande saúde*. Dizer, no entanto, que o homem criador se submete ao devir vital, não significa colocá-lo como escravo de tal devir. Ao contrário da idéia de servidão, o que assinala com isso, é o sentimento de liberdade que se efetiva com a obediência, em um sentido de disponibilidade às forças que operam no mundo e nos homens. Se num primeiro momento esta idéia de liberdade parece contraditória, pois pretende conciliar a obediência e a libertação, olhada mais de perto, a liberdade em termos nietzschianos exprime, de forma ampla, o ato de criar.

Com a atividade de interação entre as forças que operam na criação de novos valores, podemos concluir que criar é gerar, procriar, e, de certa forma, concretizar idéias e sentimentos no mundo. Barrenechea atenta-nos a uma imagem sexuada da criação artística, devido à ação de pelo menos duas forças, contrárias, ou complementares em todo ato criativo. Sendo assim, a criação não ocorre de forma unilateral, não se produz algo a partir do nada, ocorre sim, a partir de forças interiores que se dirigem à terra, portanto, “ a criação nasce na escuta de instintos viscerais, de impulsos fisiológicos que permeiam a presença no mundo no que há de mais íntimo. Assim, criar é dar à luz, abrindo as profundezas, ‘grávidas’ pela pulsões terrestres”¹²⁴.

O aspecto sexual se completa com a noção de conjunção entre *pathos* e ação, que significa dizer que a autonomia também exige obediência a si mesma no que diz respeito à criação de novas tábuas e de novos valores. Isso porque, se em todo ato da criação exigem-se ao menos dois princípios em relação, no caso da liberdade artística, relacionam-se homem e mundo de forma íntima, representando um misto de ação e paixão, que engendra toda avaliação. Deste modo, o artista pode ser representado como

humana. Para tal determinação, pretendemos percorrer a vasta obra do filósofo, para determinar os indícios de uma proposta de moral correlata à idéia de liberdade em seu caráter artístico, tal como procede Paschoal para pensar a moral, em *Nietzsche e a auto supressão da moral*.

¹²⁴ Barrenechea, M. *Nietzsche e a liberdade*, p. 95.

a mãe e como o pai da criação. Assim como todo amor, toda relação sexuada, quer também gerar filhos, ou dito de outro modo, criar obras. Quando a atividade criadora aparenta-se à maternidade, Nietzsche pretende referir-se à receptividade, enquanto *pathos* daquele que gera valores em seu interior. Sobre a “gravidez” do criador, em Aurora, temos que:

“Há estado mais consagrado do que a gravidez? Tudo o que se faz, fazer na tranqüila fé de que beneficiará de algum modo o que em nós esta vindo a ser! De que *aumentará* seu misterioso valor, no qual pensamos com deleite! Então se evita muito coisa sem precisar coagir duramente a si mesmo! Então se suprime uma palavra forte, oferece-se conciliadoramente a mão : a criança deve nascer do que há de melhor e mais brando.(...) *Nesta consagração* deve-se viver! Pode-se viver! Seja o aguardado um pensamento, um ato – com toda realização essencial não temos outro vínculo senão o da gravidez, e deveríamos lançar ao vento a presunçosa conversa de ‘querer’ e ‘fazer’!”¹²⁵

Existe, portanto, um aspecto doloroso e lento no processo de criação, correlato ao processo do parto. No entanto, Barrenechea ressalta o artista como a mãe grávida e também o filho que se dá à luz. Tal analogia não representa contradição, pois o artista sofre para trazer ao mundo sua obra, e sempre que sua obra esta concretizada, ele nasce novamente com ela, pois representa reorganização, rearranjo de formas e imagens, outrora íntimas, tornadas plenas com a exteriorização. O que se pretende exaltar aqui, portanto, é a idéia de maternidade-paternidade como correlata ao processo de fusão entre o pessoal e o universal, como citado anteriormente, entre a liberdade, enquanto atributo pessoal e a necessidade enquanto universalidade. Deste modo, diferenciam-se ainda mais as idéias de liberdade atreladas à responsabilidade moral e de liberdade em termos artísticos. Isto porque, esta última não se efetiva em esfera solipsista, nem pressupõe isolamento ou separação do mundo, é antes de tudo, entrega às pulsões terrestres que atuam, inclusive em nosso corpo.¹²⁶ Barrenechea enfatiza a relação entre *vontade de potência* e terra, para a melhor compreensão da idéia de maternidade associada à criação: “Há uma convergência significativa entre as noções de terra, mundo, vida e vontade de potência. Todas elas aludem ao jogo de forças, às pulsões intramundanas que permeiam os movimentos do universo.”¹²⁷ Desta forma, evidencia-se a crítica de Nietzsche à metafísica, pois liberdade para Nietzsche não pode aliar-se ao

¹²⁵ A, §552

¹²⁶ Cf. Idem, Ibidem. p. 97.

¹²⁷ Idem, Ibidem.

isolamento de forças, é antes e acima de tudo, fusão, adesão às forças da terra. A figura do ventre completa a idéia de liberdade enquanto correlata à maternidade, pois refere à digestão e procriação, onde se acolhem e se processam os frutos da terra. Do mesmo modo que a digestão, a criação não parte do nada, mas de elementos que se extraem da terra. Assim, relaciona-se também a idéia de ventre, entranhas, com a noção de vontade em Nietzsche. A noção de vontade é também algo orgânico, não um atributo espiritual, é também o “meio terrestre que o homem possui para concretizar suas pulsões viscerais”.¹²⁸ Ocorre, no entanto, que a vontade esbarra no limite de sua ação, pois o agir direciona-se sempre para frente, de forma unilateral, não pode, portanto, agir no passado. Precisamos então, de uma perspectiva que se mostre como saída para a barreira do tempo, colocada no caminho da vontade criadora. Com isso, da mesma forma com que se manifesta o ressentimento, a partir do sentimento de vingança em questões morais e religiosas, pode brotar um sentimento de rejeição e de rancor pela necessidade do passar do tempo, que pode novamente conduzir o homem à rejeição total do mundo. É com a mesma “visão escatológica do tempo”, conforme apontado anteriormente, que se efetivaram todas as vertentes metafísicas ocidentais. Esta maneira de encarar o passado está presente, por exemplo, na idéia de eternidade como redentora do futuro e justificativa para o presente. Tal visão a respeito do tempo, para Barrenechea desvaloriza o presente de tal forma que tudo o que acontece agora é apenas pagamento pelo ontem, e nova dívida com o que virá. É necessário, então, que uma saída para tal interpretação seja colocada, sem que isto signifique a suspensão total da vontade, como pode parecer mais fácil. Caso a suspensão total da vontade fosse adotada, atentaríamos contra a essência da própria vida, enquanto intensificação e vivificação de impulsos.¹²⁹ A saída mais uma vez, encontra-se na idéia de adesão e não de supressão em relação à necessidade. O caráter estético do eterno retorno se coloca como garantia da possibilidade de liberdade enquanto afeição à condição de criadores. Por um lado, o eterno retorno pode aparecer como algo arrebatador, se considerarmos a idéia de que tudo aquilo que existe ou que se realiza repete-se infinitamente e já aconteceu incontáveis vezes. Isso parece significar que a vontade é anulada e com isso o novo também é eliminado. Somos novamente impelidos a acatar e utilizar a idéia da necessidade arrebatadora a favor de uma decisão igualmente forte, afeiçãoada à afirmação e disponibilidade para a adesão as forças, e acontecimentos.

¹²⁸ Idem, *Ibidem*, p.100

¹²⁹ Cf., Barrenechea, M. *Nietzsche e a liberdade*, pp 102 – 106.

Necessita-se, no entanto, de coragem e saúde forte, para compreender com alegria que as facetas da existência podem ser afirmadas sem reservas. Tal atitude representa a forma mais completa de conformidade com o universo e as forças que coexistem para a continuação da vida. O eterno retorno e sua aceitação acolhem de forma alegre inclusive os acontecimentos e estados mais terríveis, mesmo porque, de nada valeria rejeitar aquilo que não se pode mudar, o que já foi feito ou já aconteceu. Acatar o jogo e suas regras é portar-se como jogador que se regala com a possibilidade de utilizar as regras a partir de seu próprio modo de valoração. Mesmo que aparentemente, até esse ponto, a capacidade de ação se limita, pois toda reação externa, factual, do que já foi, é inexorável, encontramos a saída na idéia de reapreciação da lembrança. Novamente, incorremos nas idéias a respeito das funções ativas e reativas do esquecimento e da lembrança, da utilização do passado a favor do futuro e da continuidade da existência, pois mesmo que não possamos mudar o passado, podemos perfeitamente inverter ou transformar a avaliação que fazemos dele. Neste sentido, o homem volta a protagonizar, a agir, a se relacionar de forma ativa com o próprio condicionante de sua existência. Deste modo, a proposição do eterno retorno, elimina a idéia de além, onde reside o infinito, fora do tempo, como uma espécie de “meta existência”. O eterno retorno inclui a eternidade no interior do tempo, neste mundo. Deste modo, é abolida a falta de saída para a oposição entre liberdade e necessidade, uma vez que impele a acolher os eventos de forma leve, e que cada ato desejado, torna-se uma forma de libertação. Assim, aceitamos o jogo e exercemos o *amor fati*, pois se acolhem os momentos felizes ou não, tornando todos eles dignos de celebração. Com esta possibilidade de liberdade avistada, afastam-se as crenças em sujeito autônomo, negador da necessidade; na vontade como causa primeira, e conseqüentemente no sujeito capaz de acolher a liberdade servil, acompanhada de culpa, de castigo impagável e ressentimento. A liberdade, em sua configuração artística, criadora, torna tudo leve, retira o peso excessivo das coisas, pois compreende que tudo está submetido da mesma forma ao mesmo princípio básico, o devir. Amando esta condição, cria-se a necessidade da afirmação trágica, dionisíaca, que diz ‘Sim’ sem limites à existência, no exercício de uma força plástica, para saber lidar como o passado, no presente em nome de um futuro tão frutífero quanto possível.

4. Considerações finais

Diante do que foi trabalhado até agora, podemos começar definindo a liberdade como o sentimento da extensão de potência experimentada quando se age de acordo com os instintos e impulsos próprios.

A liberdade, nestes termos, revela-se estética e não apenas moral, já que compreende não a capacidade de escolha no cumprimento de regras e imperativos, e sim, o sentimento daquele que cria. Pode situar-se para além de toda norma para compor e impor os próprios valores, para inscrever sua participação no mundo pautando-se na pontualidade de cada ato presente, lidando com aspectos sensíveis, inclusive na escolha de nossos hábitos alimentares, no clima que nos agrada, em nossa distração, ou seja, em

toda tentativa de refinamento do gosto. Trata-se, ainda, de reorganizar o próprio organismo e as funções de cada parte, pois só com o esquecimento — uma faculdade ativa — são possíveis a felicidade, e a jovialidade. A falta de esquecimento compromete necessariamente o organismo, pois o sujeito, que de tudo se recorda e de tudo quer dar conta, acaba por não dar conta de nada. Portanto, o esquecimento nada mais é do que um recurso da saúde forte, que pode suspender a memória quando for conveniente. E o será sempre que se trata de dar lugar ao novo.

Descartam-se, por esta proposta, as idéias de além mundo, de que a vida seja o pagamento da dívida que se adquire ao nascer, de acordo com os ideais cristãos de pecado original. Para o exercício da liberdade, em termos estéticos, é necessário, antes de tudo, que sejam derrubados os ídolos, nos quais se apóiam todo fundamento moral e religioso a partir dos quais se difundiram as idéias de moral e liberdade durante toda a tradição filosófica.

Percebemos, então, pela investigação nietzschiana, o que há de fabuloso nos valores morais, religiosos e metafísicos, desmontando com isso, o arsenal da filosofia moral, até Nietzsche. Colocando as questões pertinentes a uma espécie de condição humana, a saber, a inclinação a dar valor às coisas, e de equivalê-las, notamos como os valores, inclusive a verdade atribuída e exigida deles são criações humanas. A criação dos valores, no entanto, não se mostra em toda a tradição como tal. Nietzsche investiga o processo de criação de tais valores, os refinamentos da consciência e a criação do espaço onde devem ser acatados de forma irrestrita os critérios e parâmetros relativos à criação. Promovendo, então, uma inversão, tanto na direção da criação de valores, quanto em sua utilização, Nietzsche remonta os processos pelos quais se operam as confusões.

Demonstra que os impulsos geradores dos ideais metafísicos, que por fim torturam a própria existência, surgem, na verdade, de impulsos que poderiam se colocar a favor da vida, e não para depreciá-la. Contudo, com a falta de vazão, de exteriorização do instinto de crueldade, tal força volta-se de maneira prejudicial ao próprio organismo, criando, para as consciências, uma imagem de homem culpado e responsável pela dor adquirida com a constatação do caráter trágico da existência.

Reconhecemos a questão da construção da memória, como importante fio condutor do pensamento nietzschiano. Em seus primeiros escritos¹³⁰, já percebemos a

¹³⁰ Por exemplo Segunda extemporânea.

importância com que a memória e com ela, a promessa, se apresentam no processo de socialização do homem. Desmitificamos aqui, partindo do itinerário pensado por Nietzsche, toda idéia que atribui ao sujeito a possibilidade de ser culpado, ou responsável, em última instância, pelos acontecimentos de modo geral: isso tortura a consciência e por conseguinte, debilita o corpo. Deste modo, retornamos à terra como portadora da fecundidade necessária para toda criação, e somos impelidos, de forma mais branda, a encarar a existência como o lugar da criação. O resultado decisivo aqui, contra o que sugere a tradição, é o descarte da idéia de existência como castigo.

Libertos dos ideais ligados à culpa, e ao sofrimento decorrentes da constatação da impossibilidade de sua expiação, nos entregamos à idéia de liberdade correlata à expressão artística. No limite dessa perspectiva da liberdade, encontramos novamente, mesmo que de outro ponto de vista, a impossibilidade de reverter o passar do tempo, e os acontecimentos anteriores. Em outras palavras, a proposta da liberdade em sua forma artística, disponível à criação, parece encontrar seu limite na impossibilidade de mudar o que passou. Da mesma forma que nas propostas de utilização da história, Nietzsche indica que a garantia de liberdade, sob este aspecto, encontra-se na infinidade de possibilidades de apreciação das lembranças de acontecimentos decorridos. Assim, mesmo que não possamos voltar ao passado, podemos ressignificar as imagens que dele temos, e com isso, podemos também utilizá-las a favor da promoção de uma vida que, se não totalmente despojada de culpa e sofrimento, pelo menos se liberte desses impulsos na fundamentação de nossas ações; ou seja; mesmo que tais estados reativos estejam presentes nos organismos, eles podem não ser guias exclusivos das ações e das interpretações a respeito da vida, e da existência. Com isso, não temos o sentimento de vingança como o motor de nossas ações. Temos, em contrapartida, a vontade de potência, de forma ativa, como o impulso de expansão e plenitude da existência individual.

As virtudes realmente compatíveis com a vida dedicada à criação, enumeradas no último capítulo do trabalho, indicam-nos a saída do niilismo, e a continuidade do caminho para a formação de um tipo de homem que vive plenamente suas possibilidades e necessidades vitais. Quanto ao problema da moral, Nietzsche diferencia, em certo ponto de sua filosofia, a “moral da compaixão” da moral em geral, colocando-se a combater aquela. Retomamos aqui a idéia que Marton nos coloca a respeito do caráter extemporâneo do pensamento nietzschiano, referida no primeiro

capítulo desta dissertação¹³¹, a saber, o *combate* e a *distância* como partes importantes da crítica nietzschiana. Por isso, a respeito da moral, Nietzsche utiliza-se da crítica a todo tipo de moral, pois lhe parecia uma exigência da própria desconfiança em relação à “moral da compaixão”. Vemos, então, como a idéia de combate em Nietzsche alia-se ao *pathos de distância*, que aparece com a primeira das questões ao lidar com a moral. Distanciando-se de qualquer espécie de moral é possível criticá-la. Em segundo lugar, faz-se necessário colocar as distinções pertinentes para investigar a moral de sua época, e assim criticar a “moral da compaixão” e tudo aquilo que se impregnou de seus valores. Na crítica nietzschiana à moral é possível perceber certos aspectos de seu próprio procedimento crítico, da mesma forma, percebemos que não se trata de uma rejeição sistemática de qualquer espécie de moralidade. Conforme já citado, Nietzsche acredita que a relação da moral com a natureza pode configurar-se como uma exigência de aprimoramento a partir de certa dose de coerção, de resistência. Em seu trabalho crítico percebemos indicações das virtudes que se fazem desejáveis para a conduta em harmonia com a necessidade, liberta de ídolos.

A veracidade aparece, nitidamente, como aliada ao procedimento crítico, sempre que encara sua tarefa como um destino, de forma que se diferencia dos demais filósofos é que não se torna submisso das crenças na verdade, em vez disso, para ele, a veracidade se apresenta como uma exigência moral em sentido amplo. Muito próxima da veracidade, temos a dureza consigo, a probidade, que aparece como a virtude que propicia o crescimento da “planta homem”, trata-se então de uma espécie de imperativo que se coloca a si mesmo como a garantia da própria possibilidade de tal crescimento.

Afastando-se completamente das idéias de “moral da compaixão”, a responsabilidade possibilitada e exigida pela veracidade e pela probidade aparece como sinônimo de engajamento, no sentido de que não é apenas a natureza responsável pelo crescimento do homem, a ação do homem sobre si mesmo também é determinante.

A disciplina do sofrer, do grande *sofrer* – não sabem vocês que ate agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana?(...) No homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos, mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem essa oposição?¹³².

¹³¹ Tal referência encontra-se na página 12 do presente trabalho.

¹³² ABM, § 225

Tais virtudes aproximam-nos de um tipo de liberdade que se pode experimentar de forma única, como a perspectiva criadora da própria existência, e também como a celebração das vontades em combate. A responsabilidade guiada pela veracidade e por uma vontade forte torna-se a forma de contentamento de afirmação do combate como engajamento e, portanto como possibilidade de manutenção de expansão da vida exuberante e aventureira digna de ser celebrada. O homem livre em termos estéticos é responsável no sentido de se saber o criador dos próprios valores.

Explorando os instintos próprios do ser humano, Nietzsche coloca a liberdade na disponibilidade em relação à vida. Tornando a necessidade a regra que permite que nos alegremos em jogar o jogo de existir, desmontamos a contradição, entre liberdade e necessidade. Por uma perspectiva também livre de preconceitos lógicos, a liberdade é antes e acima de tudo, a garantia do campo de atuação do homem livre, criador. Por tal visão, a responsabilidade moral é descartada, e toma outro sentido. As questões pertinentes à verdade a todo custo perdem força, e podemos nos mostrar disponíveis à necessidade, já que é a prerrogativa da criação, não seu limite.

A liberdade artística liga-se intimamente às forças essenciais do mundo, e não tenta, de forma vingativa suprimi-las. A entrega à necessidade ameniza a dor e patenteia a ação livre, cabe ao homem que supera o niilismo de forma ativa. Percebemos que, o intervalo entre o nascimento ou surgimento e a morte ou deterioração das coisas que existem pode ser o limite ou o próprio estímulo para pensar, criar, pois, antes de ser um problema, é a satisfação de quem vive, e o intervalo para a criação é a própria vida.

Em Nietzsche, na perspectiva artística da liberdade, a própria, vida, ou seja, a lacuna entre o surgimento e o desaparecimento, é digna de celebração e não de desprezo. Exercer a liberdade de forma artística, e assumir de forma alegre a escolha dos atos, como se escolhem as investidas ou recuos em um jogo, é encarar-se de forma única. Enaltecer a existência tal como ela é, promove um sentimento de satisfação, que devolve às escolhas simples e cotidianas sua função de instrumento para cada homem imprimir algo de seu no mundo. Celebra-se a adesão à necessidade com a alegria de que ela seja a condição a que tudo está submetido. Possibilitando necessariamente o surgimento do novo. Estimulado, ao lidar com a novidade, o homem livre se comporta como a criança alegre na invenção e na imersão voluntária e disponível ao jogo da criação. A liberdade artística devolve a infinitude de possibilidades, é então uma perspectiva que garante a felicidade, em termos únicos, e não absolutos. É também a perspectiva mais fecunda que se pode adotar para retirar da vida o que há de mais

interessante, e imprimir nela o que há de mais original. Talvez Nietzsche compreendesse as palavras do poeta marginal: “pense e te pareça ou eu te invento por toda eternidade”.¹³³

Encarando o destino com amor, o eterno retorno como a chance de fertilizar a vida, o que se exige de nós é a honestidade, a alegria diante da responsabilidade de escolha de nossos hábitos e de nossas ações. Com isso, queremos estampar nossas próprias cores e figuras nesse mundo, a partir da fecundação, da relação íntima e criadora do homem com a vida, da ação com o mundo. Equivalem-se a necessidade e a liberdade artística, pois o fato inevitável do passar do tempo garante o momento e o lugar para reavaliar e recriar valores, motivando cada vez mais o acatamento alegre da existência. Tiramos da filosofia nietzschiana o aval que precisávamos para a realização plena de nossa capacidade criativa, e ainda somos desafiados a encarar a idéia de criação como forma de ser. Esta perspectiva se mostra como desafio, pois estamos agora, de volta aos nossos próprios cuidados, de forma que não existe nada acima da vontade, e nem da nossa responsabilidade pela escolha daquilo que fazemos emergir, dos afetos e ações que escolhemos mostrar e legar ao mundo.

Referências bibliográficas

Livros de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo:

Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo:

Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*, tradução Paulo César de Souza, São

Paulo: Companhia das Letras, 2006.

¹³³ Enchantagem. Paulo Leminski.

_____. *Ecce Homo*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Obras Incompletas*, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Além de Bem e Mal*, tradução Paulo Cesar de Souza, São Paulo: companhia das letras, 2005.

_____ *Segunda Consideração Intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Outros autores:

AZEREDO, Vânia. *Nietzsche e a dissolução da moral*, 2 ed. – São Paulo: discurso editorial: Ijuí: editora Unijuí, 2003.

_____ *A eticidade do costume: a inscrição do social no homem*, in *120 anos de para a genealogia da moral*. Orgs. Pascoal, Antonio Edmilson e Frezzatti, Antonio. Ijuí: Ed Unijuí, 2008.

BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BRUM, José Thomaz: *As Artes do Intelecto*. Porto Alegre, Ed. LPM, 1986.

BRUM, José Thomaz: *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1998.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Nietzsche e a história*. In: “O que nos faz pensar”, *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, 1989.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Edições 70, 1985.

- _____. “Sobre a vontade de potência e o eterno retorno”, in *por que Nietzsche?* Coletânea organizada por Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Achiamé, 1990.
- FEITOSA, Charles. BARRENECHEA, Miguel Angel. PINHEIRO, Paulo (orgs). *A fidelidade à terra. Arte, Natureza e Política. Assim Falou Nietzsche IV – Rio de Janeiro: DP&A, 2003.*
- FERNANDES PEREIRA, Marcos Sinésio. O Nascimento da Tragédia a partir da Segunda consideração intempestiva de Nietzsche: a inauguração de um novo sentido de história. *Revista Trágica - 1º semestre de 2008 - nº1 pp.61-74 ISSN 1982-5870 61.*
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. *Nietzsche & Além do bem e do mal*. Col. Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GIOCÓIA, Oswaldo. *Moralidade e Memória: Dramas do destino da Alma*, in 120 de para a Genealogia da Moral. Orgs. Pascoal, Antonio Edmilson e Frezzatti, Antonio. Ijuí: Ed Unijuí, 2008.
- GUÉRON, R. Como Nietzsche compreende “história” e a descrição do “século da história”, in *A fidelidade à terra, arte natureza e política*. Assim falou Nietzsche IV.
- LEITER, Brian. *Nietzsche’s moral and political philosophy*. The Stanford encyclopedie of philosophy (fall 2004).Edward N. Zalta Ed.
- LEMINSKI, P. Polonaises. Curitiba, Ed. do Autor, 1980
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARTON, Scarlet. *Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial Unijuí, 2002.

PIMENTA NETO, Olimpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a Auto Supressão da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. FREZATTI JUNIOR, Wilson Antonio (orgs). *120 Anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí, Ed, Unijuí, 2008.

_____. *Nietzsche e a auto supressão da moral*, Ijuí: Ed, Unijuí, 2009.

VILAS BOAS, J. P., *Nihilismo e vontade de verdade*, Revista Trágica - 1º semestre de 2009 - nº3 pp.71-90 ISSN 1982-5870).

Y GASSET, José Ortega: *A Rebelião das Massas*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1987.