

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

DA CRUELDADE EM NIETZSCHE

VIRGINIA SUZANA DE AZEVEDO FRANÇA

RECIFE – PE

2003

VIRGINIA SUZANA DE AZEVEDO FRANÇA

DA CRUELDADE EM NIETZSCHE

Dissertação de mestrado apresentada como
requisito parcial para obtenção do título de
mestre em filosofia, pela Universidade Federal
de Pernambuco, sob orientação do Prof. Dr.
Marcelo Luiz Pelizzoli e co-orientação
da Prof. doutoranda Martha Perrusi.

RECIFE – PE

2003

TERMO DE APROVAÇÃO

VIRGINIA SUZANA DE AZEVEDO FRANÇA

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco:

Dr. Marcelo Pelizzoli (UFPE)



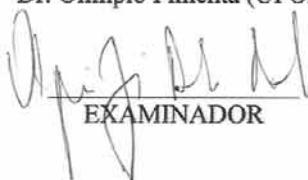
ORIENTADOR

Dr. Miguel Nascimento (UFPB)



Miguel Nascimento
EXAMINADOR

Dr. Olímpio Pimenta (UFOP)



Olímpio Pimenta
EXAMINADOR

França, Virginia Suzana de Azevedo
Da crueldade em Nietzsche / Virginia Suzana de
Azevedo França. - Recife: O Autor, 2003.
100 folhas.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal
de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2003.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia moderna alemã - Problematização da
crueldade. 2. Filosofia de Nietzsche. 3. Ascetismo
(Filosofia nietzsiana). 4. Subjetividade (Filosofia
nietzsiana). 5. Castigo - Análise (Leitura
nietzsiana). 6. Arte trágica - Filosofia de Nietzsche.
I. Título.

17.021.1 CDU (2.ed.) UFPE
179.6 CDD (21.ed.) BC2003-297

O mal. – Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos
e perguntam a si mesmos se uma árvore que deve
crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais;
se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio,
ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz
parte das circunstâncias *favoráveis* sem as quais não é possível
um grande crescimento, mesmo na virtude?
O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante
para o forte – e ele nem o chama de veneno.

Friedrich Nietzsche
In: A Gaia Ciência

O que não me mata me fortalece.

Friedrich Nietzsche
In: Crepúsculo dos Ídolos

Dedicada
a Nana Roxa,
tudo só é por causa dela.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é a parte que mais gosto de fazer em um trabalho. Talvez porque agradecer nunca é demais e nunca é um trabalho, é um prazer.

Como é preciso começar por algum lugar, começo pela UFPE. Agradeço a todos os colegas, professores e funcionários que fizeram e fazem o mestrado de filosofia. Foi muito bom e instrutivo compartilhar esse tempo com vocês (embora esteja sendo extremamente satisfatório deixá-los agora). Em especial, meus agradecimentos ao Prof. Dr. Jesus Vazquez e ao Prof. Dr. Roberto Markenson, pelas valiosas aulas; a Bethânia, a zeladora do zôo filosófico, pela paciência e boa vontade; a Seu Ivan, Pirão, e seu lamentar pelo fato de eu nunca tomar café. Aos colegas de turma, minha carinhosa gratidão por tanta riqueza compartilhada e por nossos almoços intermináveis. Impossível agradecer o suficiente a Marcelo, meu sartriano preferido, a José Arlindo e a João Bosco, nosso “ser-cretino”. Não adianta tentar dimensionar meu afeto e admiração pelos amigos Gilson e José Luiz, o Dalai Lama *new age*; como agradecer todo respeito, apoio, consideração e sabedoria? Também como agradecer a Renivaldo? Companheiro, que desde da Unicap tem sido um exemplo de dedicação e capacidade filosófica. A todos eles meu muito obrigada!

Agradecimentos sinceros ao Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, meu orientador, com o qual aprendi coisas que, tenho certeza, me seguirão pelo resto da vida. Agradecimentos incondicionais a minha co-orientadora e amiga Prof. doutoranda Martha Perrusi, sem ela eu e Nietzsche provavelmente não sobreviveríamos a UFPE. Também a ela devo os preciosos encontros do grupo de estudos em Nietzsche. Valeu mestra Martha!

Sinto-me eternamente grata àqueles que contribuíram para os anos de aprendizado filosófico passados na Unicap e de lá guardo com saudade lembranças e

gratidão de Gorete, Jô, Prof. Karl e Prof. Severino, o melhor orientador que alguém pode querer!

Sou grata aos professores Miguel Nascimento (UFPB), Fernando Magalhães (UFPE) e Olímpio Pimenta (UFOP), que forneceram preciosa contribuição ao trabalho, na pré-banca e também fora dela.

Agradeço o apoio e incentivo dos amigos que a filosofia me proporcionou conhecer: Selma Regina, estimada companheira de venturas e desventuras nietzschianas; a doce Vânia; Maria de Bátima (balinha de hortelã), minha sócia de brilho da Sandy e companheira de viagens e a toda sua linda e fascinante família, agradeço; a Leonardo Antônio, o kantiano mais atípico que já conheci; o paraibano cabra da peste Tadeu; o amado amigo Sandro Sayão, o meu gaúcho de alma nordestina; o colega de trabalho e artista Sílvio Pinto; a filósofa do riso Danyela Santos; e Sônia, Kléber, Gustavo, Didier, Iara, Felipe Sodré, Ubaldo, Abrão, dona Geralda e Sandra Biondo.

Agradeço às escolas em que trabalhei e trabalho, e aos meus alunos com os quais aprendi tanto. Minha gratidão a Tereza Lapa, Natércia, Hevane e Aline Sales. Agradeço de forma especial a minha aluna mais querida, Genoveva Motta, que considero minha mestra, por compartilhar sua alma jovem comigo. E a Maria também sou muito grata.

Aos amigos que não me foi dado conhecer através da filosofia, agradeço sua confiança e compreensão, e por continuarmos amigos apesar da filosofia. Agradeço a Gabriela Bastos; Carla Andrea; Rogério Muxoxo; Guilherme; Andrea Carla; Angelo e Cacau; Cláudia Cristina e marido; Raquel e Rose; Moir; Márcia e Maytto; Raquel e Ricardo; Lúcia e Leilane; Dico, Andrea e José; Diana, Rosana, Carol e Tatiana; Andrezinho e Teca; Zelinha; Toinho; tia Celi; Martha Lavenere; Liliane e Ruy; Rafael Rocha; Cláudia da Fonte; Ceres; Alves; Anna Karini; Miriam Stella; Cláudia de Sá e Ana Lúcia Villaça.

Por último, e mais importante, minha gratidão mais afetuosa a minha família. Agradeço às minhas quase irmães, Fabíola e Luciana e as suas respectivas famílias o tratamento de filha e irmã que sempre recebi. Agradeço a minha irmã caçula, Issa. Devo à minha avó Nina o gosto pela leitura, grande responsável pela entrada da filosofia na minha vida; a culpada foi dona Nina! Também sou grata às minhas primas, primos, tios e tias; especialmente primas Carol, Deinha e Dril; a Aninha e Virginia; aos meus tios Sílvio e Emídio, por todo apoio técnico e logístico; e a minha tia mais doida, Kátia. Sou muito grata ao carinho e atenção do meu irmão Tito, da minha cunhada predileta Márcia e das minhas sombrinhas amadas Nina e Isabel. Meus agradecimentos mais intensos e amorosos ao meu pai, Washington, e minha mãe, Virginia. Devo tudo à eles. Obrigada sempre!

RESUMO

A presente dissertação pretende abordar a crueldade, na filosofia de Nietzsche, e responder a seguinte questão: a crueldade deve sempre e necessariamente ter um papel negativo e destrutivo, ou ela pode ser positiva e criadora de alguma forma para o ser humano? Com o objetivo de responder a tal questão, a primeira parte da dissertação propõe-se a caracterizar a visão de Nietzsche de ser humano, partindo do que ele condena na subjetividade da filosofia tradicional; e a crueldade como um dos elementos constitutivos do humano e da sua realidade, sempre a partir de uma ótica nietzschiana. Em nosso capítulo II a intenção, após fornecer um apanhado geral da presença da crueldade na produção filosófica de Nietzsche, é apresentar duas funções que a crueldade poderia desempenhar na existência humana a partir de uma interpretação do seu papel na filosofia de Nietzsche: a função ontológica-instrutiva e a função deformadora-destrutiva. Na parte final do presente trabalho procedemos uma exposição de três instituições (entendendo aqui, instituições como ações que refletem caráter humano) nas quais vemos agir a crueldade nas duas funções anteriormente apresentadas. Ao fim da dissertação acreditamos responder à inquietação que serviu de ponto de partida, apresentando uma leitura da filosofia de Friedrich Nietzsche através de uma noção de crueldade e de ser humano.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Abhandlung möchte die Grausamkeit in der Philosophie Nietzsches behandeln und folgende Frage beantworten: muss die Grausamkeit immer und notwendigerweise eine negative und zerstörende Rolle spielen oder kann sie für den Menschen irgendwie positiv und kreativ sein? Mit dem Ziel, diese Frage zu beantworten, wird im ersten Teil der Dissertation der Versuch unternommen, Nietzsches Sicht des Menschen zu charakterisieren, wobei von dem ausgegangen wird, was er an der Subjektivität der traditionellen Philosophie kritisiert. Die Grausamkeit wird charakterisiert als eines der grundlegenden Elemente für den Menschen und seine Realität, wobei immer von der Perspektive Nietzsches ausgegangen wird. Im zweiten Kapitel sollen nach einem Überblick über die Gegenwart der Grausamkeit in den philosophischen Werken Nietzschers zwei Funktionen der Grausamkeit aufgezeigt werden, die diese für die menschliche Existenz haben könnten, wobei von einer Interpretation der Rolle der Grausamkeit in der Philosophie Nietzschers ausgegangen wird. Es sind dies die ontologisch-instruierende und die deformierend-destruktive Funktion.. Im letzten Teil dieser Arbeit stellen wir drei Institutionen vor (Institutionen werden hier als Aktionen verstanden, die den menschlichen Charakter reflektieren), in denen wir die Grausamkeit mit den zwei beschriebenen Funktionen handeln sehen. Am Ende der Dissertation glauben wir auf die Unruhe Antwort zu geben, die als Ausgangspunkt diente, indem wir eine Lektüre der Philosophie Nietzsches präsentieren, die auf den Begriffen der Grausamkeit und des Menschen basiert.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	14
1 O HUMANO DEMASIADO HUMANO DE NIETZSCHE	15
1 1 Nietzsche: inimigo do sujeito	15
1 2 O humano nietzsiano à luz de Zaratustra	32
CAPÍTULO II	41
2 CRUELDADE INSTRUMENTAL	42
2 1 Nietzsche e a crueldade	42
2 2 Crueldade formadora e deformadora	57
CAPÍTULO III	65
3 CRUELDADE INSTITUCIONALIZADA	66
3 1 Crueldade destruidora	67
3 1 1 Ideais ascéticos	67
3 1 2 O castigo	74
3 2 Crueldade criadora	83
3 2 1 A arte trágica	83
CONCLUSÃO	90
BIBLIOGRAFIA	94

INTRODUÇÃO

Partindo da visão apresentada por Clement Rosset em seu livro *Princípio de Crueldade*, de que o olhar filosófico é interpretativo e criativo, nos propomos a lançar um olhar filosófico sobre a idéia de crueldade presente no pensamento de Nietzsche. Essa crueldade poderia ser positiva ? Ou ela será necessariamente negativa e destruidora?

Com o propósito de melhor situar nosso objetivo com relação ao papel desempenhado pela crueldade na filosofia de Nietzsche, tocamos na questão da subjetividade na medida em que pretendemos abordar a crueldade enquanto constitutiva do ser humano. Assim, achamos por bem questionar acerca de uma concepção nietzschiana de sujeito. Como estabelecer um sujeito nietzschiano seria contrário ao pensamento de Nietzsche, não é nossa intenção fornecer uma resposta categórica à questão do sujeito nietzschiano. No entanto, estamos seguros da sua validade para nosso trabalho como uma etapa necessária no processo de exposição do papel e desdobramentos da crueldade na filosofia de Nietzsche.

Tal processo está estruturado em nossa dissertação da seguinte maneira: no primeiro capítulo, denominado *O humano demasiado humano de Nietzsche*, contamos com dois momentos relacionados à questão da subjetividade. No primeiro tópico, *Nietzsche: inimigo do sujeito*, versaremos sobre sua crítica ao conceito tradicional de sujeito; no segundo tópico, *O humano nietzschiano à luz de Zaratustra*, forneceremos uma tentativa de uma espécie de “substituto” do conceito de sujeito, através de *Assim falou Zaratustra*. Esse tópico tem caráter propedêutico dentro da estrutura da dissertação, na medida em que pretende fornecer indicações ao que o filósofo alemão se refere que, no entanto, não é o sujeito da tradição filosófica. Desse modo o intuito é delinear ao que passaremos a nos referir nos capítulos seguintes ao examinar a crueldade pelo viés, que acreditamos, seja nietzschiano. O segundo capítulo, *Crueldade*

Instrumental, aborda a presença da crueldade na sua obra, no tópico *Nietzsche e a crueldade* ; no tópico seguinte, *Crueldade formadora e deformadora*, forneceremos uma interpretação dos dois momentos identificados na crueldade nietzschiana. E por fim no terceiro e último capítulo, *Crueldade Institucionalizada*, traremos a crueldade em seus dois possíveis momentos de destruição e no de criação, utilizando principalmente a *Genealogia da moral* e a importância do valor, da religião e da arte na filosofia de Nietzsche.

Cientes da vastidão da filosofia nietzschiana e das metamorfoses que a perpassam, achamos por bem estabelecer dentro da sua produção filosófica delimitações para nossa problematização da crueldade. Optamos por concentrar nossa pesquisa em três obras do seu terceiro período: *Assim falou Zarathustra*, *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*. Tomamos como critério a tríplice divisão da obra de Nietzsche e o *Zarathustra* como contendo temas centrais da sua filosofia : a crítica à religião, à moral e à tradição filosófica. E *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral* como desdobramentos necessários desses temas devido ao caráter estilístico singular do *Zarathustra*. Essas escolhas também explicam a distribuição das obras nos capítulos da presente dissertação: no primeiro capítulo a principal obra de consulta será *Assim falou Zarathustra*, por fornecer elementos para o sujeito-substituto de Nietzsche; *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral* serão vistos mais de perto no segundo capítulo, devido à presença, neles, da visão de crueldade de Nietzsche; por fim, no terceiro capítulo nos concentraremos na segunda e na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*.

Citamos a divisão das obras de Nietzsche em três períodos tomando por base a análise de muitos de seus comentadores¹, uma vez que o próprio filósofo não preocupou-se em fornecer uma estrutura sistemática à sua filosofia. As três fases

seriam: o ponto de partida romântico, de 1869 a 1876, quando sofre grande influência de Wagner e Schopenhauer; a reação científico-desmistificadora, um período de transição que foi de 1876 a 1881, marcado por um positivismo cético; e o meio-dia do seu pensamento (o ápice), de 1882 a 1888, período de reconstrução na qual a afirmação da vida é o valor supremo para Nietzsche, sendo *Assim falou Zaratustra*, a inauguração da terceira e definitiva fase.

O que a dissertação pretende mostrar é que, de acordo com a filosofia de Nietzsche, a crueldade faz parte do humano e desempenha funções, que podem ser positivas ou negativas na formação do humano. Portanto, nosso interesse é buscar determinar em que medida a crueldade, sendo constitutiva do humano, pode agir (trabalhar) a favor e/ou contra esse humano. Assim, nosso primeiro passo será explicitar a presença da crueldade numa concepção de humano mais próxima do pensamento nietzschiano; o segundo passo, será apresentar as possibilidades, positiva e negativa, da crueldade; e, por fim, o terceiro passo será localizar a crueldade negativa e positiva presente nas instituições humanas.

¹ Comentadores como Charles Andler, Eugen Fink e Karl Löwith usaram essa periodização e, no Brasil, estudiosos como Scarlett Marton, José Thomaz Brum, Roberto Machado e Alberto Marcos Onate compartilham da mesma.

CAPÍTULO I

1 O HUMANO DEMASIADO HUMANO DE NIETZSCHE

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra,
toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade,
toda metafísica e física que conhece um *finale*,
um estado final de qualquer espécie,
todo anseio predominantemente estético ou religioso
por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar
se não foi a doença que inspirou o filósofo.
Nietzsche

Mais que uma referência à obra de Nietzsche de mesmo nome, o título do presente capítulo refere-se à visão nietzschiana de ser humano e sua posição em relação ao conceito de sujeito. Pretendemos mostrar a crítica nietzschiana ao sujeito da tradição e, a partir dessa crítica, apontar vislumbres de um possível humano nietzschiano através de Zaratustra.

1. 1 Nietzsche: inimigo do sujeito

A fim de retirar um pouco da agressividade contida no título da primeira subdivisão da presente dissertação, achamos por bem explicar a presença da palavra *inimigo*. Ao nos referir a Nietzsche como inimigo do sujeito, estamos nos referindo ao conceito tradicional de sujeito e fazemos alusão à sua (re)conhecida aversão à tradição filosófica ocidental de origem socrático-platônica, reforçada pelo cartesianismo e kantismo. Não por acaso, Nietzsche preconiza uma feroz ojeriza à metafísica, à moral instituída, às religiões (especialmente o cristianismo), aos sistemas filosóficos e a toda uma gama de conceitos que sustentam e são sustentados por essa já citada tradição filosófica ocidental¹. O conceito de sujeito, obviamente, não poderia ficar de fora da sua

¹ “Não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o caráter errôneo do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender:...” NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia de futuro*. Trad. Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo:Companhia das Letras, 1992. p. 40 § 34.

quase *cruzada-sagrada* em busca de uma completa transvaloração da realidade instituída².

Na obra *Seis propostas para o próximo milênio* o italiano Italo Calvino, no ensaio dedicado à multiplicidade na literatura, afirma: “Hoje em dia não é mais pensável uma totalidade que não seja potencial, conjectural, multíplice”³. Estendemos a afirmação de Calvino, relativa à realidade, ao conceito de sujeito⁴ e enxergamos pertinência na quase-não-abordagem e quase-não-definição de Nietzsche, em sua filosofia, ao conceito de sujeito. Aqui o que chamamos de sujeito é o termo que designa uma essência não-composta, indivisível e auto-suficiente aurida do cartesianismo e reforçada pelo kantismo, mas que em Nietzsche é vista como sendo impossível, pois o ser humano para ele é impermanente, potencial, conjectural, multíplice, pois aí repousaria o dinamismo necessário à existência⁵. Tal aspecto também dá testemunho da contemporaneidade da filosofia nietzschiana, pois no atual panorama global não há lugar para o sujeito dos moldes tradicionais; um sujeito pouco afeito à incessante transformação, cristalizado em estruturas morais, religiosas, científicas e comportamentais ansiosas por uma perene imutabilidade. É esse o sujeito que Nietzsche critica, o sujeito que acaba como razão e fundamento do conhecimento. Pode-se perceber sua crítica ao sujeito tradicional em seus fragmentos póstumos e também em suas obras publicadas. Desde *Humano, demasiado humano*, quando critica a falta de sentido histórico como um defeito de todos os filósofos, provocador da visão do homem

² Obras de diferentes períodos da produção nietzschiana explicitam bem esse posicionamento de Nietzsche. Podemos citar: *Aurora* (de 1881) e *O Crepúsculo dos Ídolos* (de 1888).

³ CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo:Companhia das Letras, 1990, p. 131.

⁴ Para justificar tal extensão do limite filosófico ao literário, reproduzimos uma fala do próprio Calvino a respeito de seu livro *O visconde partido ao meio*, no qual mais que retratar a eterna luta entre o bem e o mal, ele busca uma integridade que supere as mutilações impostas ao humano: “O homem contemporâneo é dividido, mutilado, incompleto, hostil a si mesmo; Marx o chama de ‘alienado’, Freud de ‘reprimido’; um estado de harmonia foi perdido, aspiramos a uma nova totalidade.” CALVINO, Italo. *O visconde partido ao meio*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo:Companhia das Letras, 1996.

como um ser eterno, ele defende que o homem *veio a ser*⁶; depreendemos daí um dos motivos de sua ojeriza ao que o conceito tradicional de sujeito representaria. Em *Aurora*, seu livro seguinte, a proposta é refletir acerca dos preconceitos morais. Eles, os preconceitos morais, estariam na base da dificuldade dos humanos em aceitar sua ignorância acerca de si próprios⁷. Posteriormente, em *Além do bem e do mal*, no aforismo 231, é mencionado “um granito de *fatum* [destino] espiritual” que não apreende e repousa no fundo de todos os humanos. O citado *fatum* produz as convicções que serão indicadores do problema que os humanos *são*. Por ser um problema determinarmos “quem somos”, precisamos da ilusão do “eu pensante”; mas, a necessidade que temos dela não a torna verdadeira⁸. Portanto, continuamos ignorantes na medida que nosso saber de nós mesmos tem por base uma ilusão. Ignorância essa que o conceito de sujeito tenta sanar (não por acaso, o título do aforismo é *O mundo desconhecido do “sujeito”*). Em *A gaia ciência*, ao abordar o conhecimento, Nietzsche critica a consciência humana quando vista como o lugar do âmago, da personificação do que é duradouro, derradeiro, eterno e primordial no ser humano, as mesmas propriedades atribuídas ao conceito de sujeito⁹. O tradicional conceito de sujeito é a condição para o conhecimento, para a verdade; também explica o engano da ontologia, vista por Nietzsche como uma filosofia dos valores¹⁰. A idéia do sujeito, todo poder criador do mundo, da realidade, dos valores inerentes a essa idéia possibilita o falsear do mundo feito pelo pensamento humano. Estabelece-se uma relação de retroalimentação

⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas:IFCH/UNICAMP, 2002, p. 16: “O homem não é apenas um indivíduo, mas o orgânico-em-conjunto (das Fortlebende Gesammt-Organische) continuando a viver em uma determinada linha.”

⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 2000, p. 16 § 2.

⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Mario D. Ferreira Santos. São Paulo:Edigraf/Sagitário, 1947, p. 80 § 116.

⁸ Aí insere-se a crítica de Nietzsche ao pensamento cartesiano. Cf. TÜRCKE, Christoph. *O louco. Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo:Vozes, 1993, p. 37 e 38.

⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 2001, p. 62 § 11.

entre o engano do sujeito e a idéia do sujeito. É essa visão que o filósofo alemão tanto critica.

Se, por um lado, a crítica ao conceito de sujeito é ubíqua em Nietzsche, por outro lado, é curioso perceber o seu total eximir-se em fornecer um conceito formalizado de sujeito, de um sujeito nietzschiano. É premente sua atitude de não abordar e não definir o sujeito como uma importante instância filosófica. Nietzsche demonstra até uma certa complacência descuidada para com o conceito de sujeito; como se tal conceito, tão caro à filosofia, não merecesse mais que um mero relancear de olhos. Ele tem atitude similar para com outros conceitos sobremaneira valorizados pela tradição filosófica; e mesmo ao não citar o conceito de sujeito explicitamente, cremos ser lícito estender suas palavras a ele e também à valorização do espírito em detrimento do corpo:

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’...¹¹

Para Nietzsche, o conceito tradicional de sujeito é uma violência contra o ser humano, pois o priva de ter e de vivenciar uma história interior que seria impossível se houvesse, na base do humano, um fundamento substancial, uma unidade hermética. Tal modo de encarar a interioridade humana significaria a adoção de um modo monolítico de ver o ser humano, modo esse que contraria a humanidade que é multiplicidade (a natureza é una, mas repleta de individualidades; como a humanidade)

¹⁰ Cf. FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa:Presença, 1988, p. 174.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 1995, p. 50, § 10 (Por que sou tão inteligente).

e tem um modo de existência divisional, ou seja: mais “inteira” será a pessoa quanto maior for sua aceitação das próprias fragmentações, oposições, máscaras, impulsos¹².

Segundo o filósofo, a natureza (no sentido do que lhe é próprio) do homem é a de buscar conviver com suas oposições internas. É essa a meta do “espírito”: ser senhor dentro e em torno de si. Nietzsche usa uma de suas metáforas fisiológicas ao estabelecer um paralelo de semelhança entre o espírito do ser humano e um estômago. Como o último, o espírito pretende “assimilar o novo ao antigo”, “apropriar-se do que lhe é estranho”; enfim, reduzir o complexo ao simples. Essa natureza conciliadora explica o “deixar-se iludir” do espírito: é sua maneira de crescer e adquirir força e poder. É dessa natureza que vem o pendor do homem de conhecimento, “ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais”¹³. Mas é igualmente próprio do humano pretender dar a essa crueldade a aparência de honestidade, amor à verdade e à sabedoria. É aí que entra o conceito tradicional de sujeito, como cenógrafo que providencia a ambientação mais tolerável para a modernidade e para a artificial segunda natureza forjada pela moral devedora e credora dessa idéia de sujeito. É próprio da natureza humana um jogo de forças contraditórias, mas não excludentes entre si. Como a vontade de potência ou o eterno retorno, as teses fundamentais da filosofia nietzschiana, essa visão de humano não é posta a prova pelo filósofo; ela já se encontra estabelecida como uma de suas idéias filosóficas constituídas¹⁴.

¹² Nas palavras de SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 168. comentador de Nietzsche: “O ‘eu’ é para Nietzsche pluralidade de máscaras e de impulsos.(...) O indivíduo não tem, portanto, um fundamento substancial, mas constitui-se a partir do jogo de diferentes impulsos e forças.” E nas palavras do próprio NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 45 § 40.: “Tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símilde.(...) Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, rasa, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá.”

¹³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 136, 137 e 138, § 230.

¹⁴ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 141.

Explica-se, portanto, porque Nietzsche aparenta e relaciona a figura do deus Dioniso¹⁵ ao humano: ele é plural, constituído de muitas máscaras, (ele) é muitos convivendo em um só. Ele exclui a unidade. A figura báquica é característica de toda uma visão de mundo pretendida por Nietzsche¹⁶ (incluindo aí o sujeito de contornos jamais delimitados por ele). Assim Dioniso é integralmente adequado para representar uma idéia de humanidade como em perene mutação; ele é o mestre da tragédia e da comédia, não aparece “sob uma forma delimitada”. É o deus “formador sem forma, é o próprio jogo do ser”¹⁷. Um dos aspectos da mitologia dionisíaca mais emblemático nesse sentido é o fato do deus Dioniso ser considerado pelos gregos o protetor do teatro¹⁸. O que é o teatro senão uma sucessão de máscaras; de personagens que são, cada um em si mesmo um sujeito impermanente? O teatro, nesse sentido grego e dionisíaco, pode ser visto como um jogo de subjetividades não-estáticas; um mesmo ator pode desempenhar papéis distintos, de algoz ou vítima, em diferentes circunstâncias e atuar igualmente bem em ambas. Essa possibilidade é viável porque o ator, que aqui podemos chamar de “sujeito-matriz”, é capaz de escolher e transitar entre suas opções de máscaras (de personas). Acerca dessa simbologia, que liga Dioniso ao humano como pluralidade, citamos Colli: “Dionísio chama a si os homens inutilizando o mundo deles, esvaziando-o de qualquer consistência corpórea, de qualquer peso, rigor,

¹⁵ Em nota explicativa de sua tradução de *Além do bem e do mal*, Paulo César de Souza esclarece que *Dionísio* refere-se a Dionísio II, tirano de Siracusa (entre 367 e 357 a. C.), enquanto que se pode usar “Dioniso” para referir-se ao deus. Adotaremos esse critério. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 221 (notas).

¹⁶ Cf. HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O Zarathustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 38 e 39. “... as características essenciais da nova cultura, à qual aspira Nietzsche, são a criação, a espontaneidade, a arte, das quais o jogo, a atividade infantil ou a dança são as melhores imagens, e Dioniso, deus da embriaguez e da dança, e não mais Sócrates (*representando a razão pura*), seria o símbolo. O que pretende Nietzsche é uma cultura na qual o dionisíaco, sufocado desde da Grécia clássica pelo apolíneo e pelo socratismo, reencontraria o seu justo lugar...”

¹⁷ FINK, Eugen, 1988, p. 116.

¹⁸ Segundo o próprio Nietzsche, *dionysokolax* (aduladores de Dioniso) era uma maneira de referir-se aos atores na Grécia antiga. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 14 § 7.

continuidade, retirando qualquer realidade à individuação e aos fins dos indivíduos”¹⁹.

Colli explica que o deus Dioniso tem atributos lúdicos; que o jogo dionisíaco sugere confiança no acaso. O retirar qualquer realidade à individuação é sintomático de que ao mirar-se no espelho, um de seus símbolos, Dioniso veja refletido o mundo e não a sua imagem somente. Precisamente devido ao seu caráter múltiplo.

Igualmente ilustrativo da situação humana, e do mundo de uma maneira geral segundo a visão de Nietzsche, é o embate entre Dioniso e Apolo; a eterna luta entre opositos, entre o dionisíaco e o apolíneo. Ambos têm em comum o jogo; mas enquanto o jogo apolíneo diz respeito ao intelecto, o jogo dionisíaco é espontaneidade.²⁰ São duas forças opostas que se digladiam ininterruptamente, uma sendo condição da outra. Portanto, mais que simples antagonistas que buscam, cada um, a destruição do outro, o apolíneo e o dionisíaco têm entre si uma relação de dependência, pois precisam combater-se mutuamente. Daí advém outro aspecto marcante da filosofia de Nietzsche no que concerne ao humano e suas relações: é a idéia de disputa, o *agon*²¹ grego que ele relê; onde o objetivo não é destruição e sim elevação e superação. Assim também deve ser com a humanidade, enquanto união de humanos. Ele extrapola a imagem de que “Cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa”²². ‘A tocha da disputa’, da disputa agonial (ou agonística) deve ser comum a todos. No agon herdado dos gregos a disputa tem caráter formativo; ela visa ao desenvolvimento do indivíduo, um superar-se:

“O homem grego educado na disputa procura, como os heróis homéricos, a glória, o brilho da fama, e no impulso de superar os

¹⁹ COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti. 3 ed. Campinas, SP:Editora da UNICAMP, 1996, p. 28

²⁰ COLLI, Giorgio, 1996, p. 28.

²¹Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro:Nova Fronteira, 1999, p. 71. Agon vem do grego *agón*, ‘assembleia’; ‘luta’; ‘combate’; ‘debate’; ‘questão’; ‘momento crítico’: “Parte da comédia antiga grega, em que duas personagens travam um debate, definidor de seu conflito.”

²² NIETZSCHE, Friedrich. A Disputa de Homero In: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio Pedro Süsskind. 2 ed. Rio de Janeiro:7Letras, 1996, p. 71.

outros, o indivíduo é levado a fazer sempre o melhor possível, e assim a tentar superar a si mesmo, ...”²³

A idéia do agon é característica do período homérico das epopéias, anterior à tragédia, onde o herói desempenha um papel vital, por isso é possível falar em “indivíduo”; mesmo sendo o indivíduo uma instância notadamente apolínea. O indivíduo heróico-épico contrabalança seus traços apolíneos (comedimento e racionalidade) com outros dionisíacos (destempero e embriaguez): como exemplos podemos evocar Aquiles, Hércules, Teseu e Perseu. O sentido do agon é ter um antagonista à altura, um inimigo que valorize a própria disputa. O ser humano, na acepção nietzschiana, busca um combatente valoroso não para aniquilá-lo, isso destruiria o agon e, por conseguinte, a possibilidade de crescimento, mas para superá-lo, e ao fazê-lo, superar a si mesmo. Nietzsche caracteriza essa atitude agonística ao falar de si mesmo e de sua postura como filósofo no capítulo *Por que sou tão sábio* do *Ecce homo*, onde aparenta o filósofo ao guerreiro que tem os problemas como inimigos em pé de igualdade: “Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto”²⁴.

Não há mérito, nem realização, em fazer a guerra pela guerra; mesmo o pensador busca desafios agonais. É da natureza da filosofia não buscar conclusões acabadas e nem ser mero exercício de erudição. Por isso há uma diferença entre disputa agonial e mera ambição, inveja ou egoísmo. Segundo Nietzsche, esses últimos são traços do homem moderno (do sujeito tradicional), forçado a tomar para si tais posturas em nome de uma adequação aos equívocos da modernidade. Aquele que é formado numa atmosfera agonial está mais apto a escapar do perigo de ser destruído por uma ambição irreal, uma meta irrealizável. Nietzsche vê o homem moderno como vítima desse mal e

²³ SÜSSEKIND, Pedro. Prefácio In: NIETZSCHE, Friedrich, 1996B, p. 15.

²⁴ NIETZSCHE, F. 1995, p. 32 § 7 (Por que sou tão sábio).

opõe a ele o homem grego da antigüidade, que reconhecia e exercia sua porção agonística:

...., os indivíduos da antigüidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinidade cruzando o seu caminho em toda a parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga²⁵.

Um dos equívocos da modernidade é sufocar as paixões humanas com a compaixão. Com ela o homem moderno comete o autodesprezo; em oposição ao autêntico humano, que assimila também o trágico do existir, esse homem moderno é medroso e fraco, um fugitivo que a vaidade disfarça de “homem objetivo”²⁶. Para Nietzsche, nas almas modernas “os instintos correm para trás”²⁷, o humano desumaniza-se em busca de ideais ilusórios como verdade e conhecimento absolutos. A eficiente objetividade é um ideal moderno que transforma o humano em mero instrumento que não conclui nem inaugura nada, “um homem sem si”. A modernidade anulou, ou inibiu, no ser humano sua capacidade, antes mais atuante (nas civilizações antigas), de lidar com sua natureza mais própria: aquela que o tinha inquieto, mas inventivo e não apenas destrutivo e repressor e reprimido. Por isso Nietzsche diz que o homem objetivo [o homem moderno] “é sereno, não por falta de tormentos, mas por falta de dedos para lidar com *seus* tormentos”²⁸. No lugar da figura humana da antigüidade grega tão exaltada por Nietzsche, temos o homem moderno, contemporâneo. É no homem moderno, criticado desde *Humano, Demasiado Humano* até *Além do Bem e do Mal*²⁹ e

²⁵ NIETZSCHE, F. A Disputa de Homero In: NIETZSCHE, Friedrich. 1996B, p. 73.

²⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 128, § 222: “O homem das ‘idéias modernas’, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito consigo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas ‘compadece’...”.

²⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 129, § 224.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 109, 110 e 111, § 107.

²⁹ Para Nietzsche o homem da modernidade, graças a sua intranqüilidade, transformou-se em um novo bárbaro. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 192 § 285. Nietzsche questiona se hoje (na modernidade vista por ele) é possível a grandeza: “Hoje, (...), quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a ‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: ...”, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 119 § 212.

Genealogia da Moral, que está o desaguar dos equívocos criados no pensar ocidental, onde “o sujeito foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra” e serviu de desculpa para os fracos enganarem a si mesmos, interpretando “a fraqueza como liberdade”³⁰. Para Fink a crítica de Nietzsche ao que é moderno é, na realidade, “a rejeição de todo o passado, é a luta contra metafísica e contra o cristianismo”³¹. A visão nietzschiana do futuro contraria a tradição e não comporta um sujeito que tem como base os preconceitos dos filósofos e sua busca cega pela “verdade”, pelo “valor”, pelo “saber”³², todos conceitos pretendidos como absolutos pela filosofia. Mesmo ao livrarse de um conceito não mais adequado a tradição filosófica tratou logo de colocar no seu lugar um novo conceito absoluto, que no fundo seria circunstancial. E para Nietzsche é a *interpretação* humana a grande e real determinadora de tudo: não há fatos morais, mas sim interpretações morais que têm papel crucial no estabelecimento dos conceitos filosóficos:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?³³

Também o conceito de sujeito teve sua trajetória, até talvez seu surgimento, determinado por contingências bem pouco filosóficas; como outros conceitos trabalhados pela filosofia que na realidade não passaram de apostasias da religião, da economia ou da política. O conceito tradicional de sujeito como uma “identidade lógica do eu” (tomo de empréstimo a expressão usada por Rüdiger Safranski), fornecida pela

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 1998, p. 37, § 13, primeira dissertação.

³¹ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 133 e 134.

³² Cf. NIETZSCHE, Friedrich , 1992, o primeiro capítulo da obra chama-se exatamente *Dos preconceitos dos filósofos*.

filosofia cartesiana e reforçado por toda tradição filosófica posterior, está claramente conivente com o que Nietzsche chama de “as intenções morais” da filosofia moderna vista com tanta suspeita por ele³⁴. Por isso ele declara guerra às teorias atomistas, as filosóficas e as científicas, tão caras à modernidade por representarem e fornecerem aos filósofos, eruditos e cientistas, uma compreensão e uma ilusão de domínio da realidade, da aparência. Principalmente ao atomismo da alma, preconizado pelo cristianismo:

Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno indivisível, como uma mônada, um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência³⁵.

Deve ser eliminada essa crença na alma, não a “alma” mesma. Com essa atitude, Nietzsche espera que novas versões da hipótese da alma humana possam surgir. Talvez versões mais comprometidas com ideais não contaminados por uma visão unímoda e absolutizante³⁶ da realidade, do sujeito, da moral e da religião.

Tal visão de ser humano insere-se na amplitude da desconstrução e reconstrução nietzschianas: sejam elas a crítica à moral vigente, à modernidade³⁷, à

³³ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 13, § 6.

³⁴ À guisa de reforço desse ponto de vista, cf. VAN BALEN, Regina Maria Lopes. *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro:Vapê, 1999,p. 18: “A crítica de Nietzsche dirige-se à idéia cartesiana do sujeito enquanto consciência, enquanto unidade, enquanto origem e fundamento da moral e da verdade do mundo. Nietzsche faz a crítica da ‘essência lógica’ da subjetividade, que constitui a base do pensamento de Descartes e Kant.”

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 19 § 12.

³⁶Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 80, § 154: “O reparo, a travessura, a soridente suspeita, a zombaria são sinais de saúde: tudo absoluto pertence à patologia.”

³⁷ No *Ecce homo*, Nietzsche, ao comentar o quanto seu *Zaratustra* foi incompreendido deixa transparecer seu desprezo pela modernidade, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 52, (Por que escrevo tão bons livros). “Quando em certa ocasião o dr. Heinrich von Stein queixou-se honenstamente de não entender palavra do meu *Zaratustra*, disse-lhe que era natural: haver compreendido 6 frases dele, ou seja: tê-las vivido, elevaria alguém a um nível bem superior ao que homens ‘modernos’ poderiam atingir. Como poderia eu, com tal sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos ‘modernos’ que conheço!” Também o capítulo ‘Do país da cultura’, da II parte de *Assim falou Zaratustra*, traz a crítica de Nietzsche à modernidade na figura do ‘homem do presente’ (Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 11 ed. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 2000, p. 150-152). E mesmo antes de *Zaratustra*, já em uma das *Considerações Extemporâneas*, de 1974, Nietzsche critica o filosofar moderno, cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo:Nova Cultural, 1996, p. 279 (coleção Os Pensadores): “Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas,

religião (especificamente o cristianismo) ou à metafísica, enfim a tão almejada transvaloração tantas vezes anunciada por Nietzsche. Assim, enxergamos de modo patente a impossibilidade da filosofia nietzschiana compactuar com um ideal de sujeito estático; pode-se dizer que o humano, mesmo em Nietzsche, caracteriza-se por um equilíbrio. Mas não um equilíbrio estagnado; o equilíbrio nietzschiano do humano tem como patrocinador o agon com seu dinamismo e jogo de forças, opostas é verdade, mas também complementares. Usando uma metáfora pueril: o humano não é de uma única cor, ele é uma paleta de cores, daí a violência que representa tentar aprisioná-lo em um sujeito monocromático ou preto-e-branco; o homem e a realidade reconhecida por ele é constante transformação, escapando a uma determinação absoluta e definitiva de identidade³⁸.

A partir do pensar nietzschiano, o humano que divisamos é monstruoso. Não no sentido negativo e pejorativo do termo, mas no que ele pode evocar de assombroso, extravagante e múltiplo na sua conformação, bem como de intocável na compreensão alcançável dele. A monstruosidade humana manifesta-se no que é ambíguo, contraditório e estranho no ser humano. Mesmo ao não reconhecer em si mesmo, o humano reconhece no(s) outro(s), tão humano(s) quanto ele, a estranheza e a contradição, que são mesmo condição de possibilidade do relacionar-se com os demais. Caso contrário o social-gregário, o estar-com, não passaria de solilóquios extensivos. Seria só o que Nietzsche chama de “rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estado, Igrejas)”, surgidos devido ao instinto gregário da obediência, ao “tu

academias, costumes e covardias dos homens; ele permanece no suspiro: ‘mas se...’, ou no reconhecimento: ‘era uma vez’”.

³⁸ Michel Serres, no texto Laicidade de seu livro *Filosofia Mestiça* (Le Tiers instruit), conta uma história na qual Arlequim é um imperador que retorna ao seu reino após uma viagem por muitos países. O povo quer saber o que ele viu de diferente; mas Arlequim, desejoso de manter seu poder, responde que todos os lugares são como o seu reino e que não há diferenças, “tudo é igual em todo lado”. O povo fica muito surpreso e um dos cidadãos mostra que o manto de Arlequim é todo feito de pedaços em cores e tamanhos diferentes, sem unidade. Arlequim sente-se ridicularizado e fica nu para mostrar que sob o plural **há** a

deves”, que é transmitido mais facilmente que o de mandar. Obedecer, ser guiado, implica em menos responsabilidade. Tanto, que até os que modernamente mandam, julgam que na realidade estão apenas obedecendo. É o que Nietzsche chama de “hipocrisia moral”³⁹. Napoleão é a prova maior do quanto o homem bicho-de-rebanho é provido de pseudo-felicidade pela modernidade. A concepção de Nietzsche de relação com o outro repousa na mesma pluralidade de sua visão de humano e, igualmente, é permeada pela idéia de *agon* (jogo de forças). A relação estabelecida entre o eu e o outro é uma competição⁴⁰. Em *Assim falou Zaratustra*, ao falar da amizade como uma relação agonial com o outro, nesse outro estaria um dos caminhos de si mesmo: “A nossa fé nos outros revela aquilo que desejariamos acreditar em nós mesmos. O nosso anseio por um amigo é o nosso delator”⁴¹. A alteridade em Nietzsche é uma expansão de si-mesmo, pois cada si-mesmo é plural⁴². Cada si mesmo é diferente em si e de si mesmo, mas não é *outra* coisa que não si mesmo.

A humanidade em Nietzsche é monstruosa independente das tipologias estabelecidas (superior/inferior, senhor/servo etc.). Vemos *Frankenstein* (ou o *Prometeu moderno*) como uma boa alegoria para o que possa haver de mais humano a partir da ótica de Nietzsche. Nessa obra a jovem Mary Shelley ao aceitar o desafio de seu marido Shelley e de Lord Byron (ambos poetas), criou uma história de terror que pode ser lida como uma reflexão acerca da natureza humana em seu estado mais puro. Embora tornada célebre pelo cinema, convém fazer uma rápida revisão da história publicada em

unidade e a igualdade. Mas Arlequim é hermafrodita, ao mesmo tempo masculino e feminino. Citado por: VAN BALEN, Regina Maria Lopes, 1999, p.50.

³⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 97, §199.

⁴⁰ Cf. LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's teaching*. New Haven and London:Yale University Press, 1986, p. 57. Optamos por traduzir a palavra inglesa “*contest*” por competição. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 83. (Do amigo): “Se queremos ter um amigo, devemos querer, também guerrear por ele; e, para guerrear, é preciso poder ser inimigo./Deve-se, no amigo, ter o melhor inimigo. Deves estar com o coração mais perto dele do que nunca, quando a ele te opões.”

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 82. (Do amigo)

⁴²Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 72, § 100: “Para nós mesmos nos fazemos mais simples do que somos: assim descansamos do nosso próximo.”

1818 e escrita quando a autora contava 19 anos de idade, um dos equívocos mais comuns é pensar ser Frankenstein o monstro. Na realidade, o título da obra refere-se ao criador do monstro, enquanto esse é chamado de a Criatura. Victor Frankenstein é um brilhante estudante de química e biologia que, instigado pelo princípio da vida e encorajado pela sua vaidade e orgulho humanos⁴³, se dedica a *criar* vida. Ele exercita seu desejo de ser Deus de forma tão eficiente e com tal dedicação que, efetivamente, se torna capaz de dar vida à matéria morta e se decide pela criação de um homem. No decorrer do processo o cientista torna-se obsessivo pela sua obra: profana túmulos e alcança um patamar acima do nojo ou de sentimentos como a piedade. Quando finalmente atinge sua meta e obtém sucesso, o criador sente horror da sua criatura e a repele. A Criatura, por outro lado, adquire conhecimento e se desenvolve, de modo que comprehende sua inadequação ao mundo: afinal, até seu pai o rejeitou. A vingança lhe serve de razão para viver e buscar uma explicação.

Nas figuras do cientista Victor Frankenstein e de sua Criatura vemos alternar-se o bem e o mal, em seus propósitos e ações: afinal o ser humano não pode ser somente bom ou somente mau. A trajetória da Criatura tem pontos de encontro com a não-determinação nietzschiana do sujeito; o humano, para Nietzsche, é transformação constante. Seja evoluindo ou regredindo, não pode ser colocado em moldes. E assim é a Criatura de Frankenstein: ele se vê posto no mundo, num mundo desconhecido e hostil às suas particularidades, e ao descobrir-se capaz de aprender e adquirir conhecimento, dá-se conta de toda miséria e contradição, não apenas suas, mas da humanidade⁴⁴. Por isso, ele se questiona: “Seria o homem, ao mesmo tempo, tão poderoso e magnífico

⁴³ Cf. SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Trad. Ruy Castro. São Paulo:Companhia das Letras, 1994, p. 18: “A vida e a morte pareciam-me limites imaginários, (...) uma nova espécie de homens me abençoaria como seu criador. Seres felizes e benevolentes deveriam sua existência a mim.”

⁴⁴ Cf. SHELLEY, Mary, 1994, p. 75: “Tentei não lhes dar importância, mas o sofrimento apenas aumentava à medida que eu ia aprendendo mais”.

quanto mau e desprezível? Como poderia a mesma criatura aproximar-se tanto de um deus quanto de um verme?”⁴⁵

Dentro da concepção nietzschiana, assim também se sente o ser humano diante da constatação de que é a medida de todas as coisas apenas porque assim determinou⁴⁶; de que a morte de Deus não o torna livre, mas sim inexoravelmente responsável; e que a razão não é seu único e soberano atributo. A Criatura da literatura e o ser humano na visão de Nietzsche se reconhecem desamparados, porém donos de vontade. O personagem fictício culpa seu criador por seu destino, como fazem os membros do rebanho. Frente a frente com seu criador a Criatura diz, como para justificar seus crimes: “Lembre-se: sou sua criatura. Eu poderia ter sido o seu Adão. Mas, em vez disso, sou apenas o anjo caído, expulso de um paraíso onde reina a felicidade.(...) Faça-me feliz eu voltarei a ser virtuoso”⁴⁷.

Para Nietzsche, os homens que compartilham da opinião da Criatura são negadores da vida, são os fracos; ele vê os fracos como os doentes que ameaçam contaminar os demais, os fortes, com a perigosa doença da compaixão, da resignação⁴⁸. A realidade não pode ser apenas felicidade e nem apenas tristeza; a realidade é jogo, disputa, eterno combate entre os oponentes, é a estrutura agonal do mundo e da subjetividade. O ser humano, para ser afirmativo tem que assimilar e metabolizar em si também tudo o que há de negativo; ele busca sua afirmação para além do bem e do mal. Frankenstein falhou como criador, numa acepção nietzschiana, ao não reconhecer na Criatura, sob e/ou além da aparência, a sua criação. Segundo Nietzsche, só é digno do

⁴⁵ SHELLEY, Mary, 1994, p. 73.

⁴⁶ O próprio Nietzsche assim diz no 15º discurso da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, intitulado De Mil e Um Fitos: “Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia.” NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 86. (De mil e um fitos)

⁴⁷ SHELLEY, Mary, 1994, p. 48.

⁴⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 112, § 14, terceira dissertação: “... – são eles, são os mais fracos, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós.”

conhecimento o homem seletó, aquele capaz de transitar entre as máscaras da tragédia e da comédia:

Aquele que no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado; mas se ele não assume voluntariamente todo esse fardo e desgosto, sempre se esquiva dele e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo, uma coisa é certa: ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento.⁴⁹

De acordo com sua leitura do ser humano, um eu autêntico não pretenderia uma unidade absolutizante; como reduzir o humano a um único aspecto sem destruí-lo? O ser humano é, tem em si, criador e criatura. Inconstância, indeterminação, oposição, transformação constante, revolução, avanço e retrocesso, tudo isso permite que o humano *seja* e continue *vir a ser*⁵⁰; é condição para a arte, para as relações, para as descobertas e para tudo mais que o humano imprime à realidade. Embora hajam aqueles que crêem piamente que o humano possa ser restringido a um único aspecto, o homem é fruto de um trabalho em/de conjunto⁵¹; seja ele a razão, o instinto, a sobrevivência, os modos de produção, a espiritualidade ou qualquer outra “certeza” com pretensões de pautar a trajetória humana⁵². Essa pretensão surge do medo e da insegurança que o homem tem de si mesmo e com si mesmo, seu temor ao vácuo; ele precisa de um objetivo; e mais: ele precisa *objetivar-se*; a vontade humana “preferirá ainda querer o

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 33 § 26.

⁵⁰ Segundo NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 65, § 62, é dado que “o homem é o *animal ainda não determinado*.”

⁵¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 11, § 3: “Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.”. Embora Nietzsche esteja referindo-se aos filósofos especificamente, cremos que o trecho citado exprime a presença de mais de um aspecto na origem da condição de existência humana.

⁵² Como os modos de produção para Marx ou a sexualidade para Freud. Acerca disso recomendamos: Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*. Trad. Jorge Lima. São Paulo:Príncípio, 1997.

nada a nada querer”⁵³, mesmo que o seu negar-se a abrigar uma fértil, variada e inconstante interioridade acabe por limitá-lo. Por vezes muitos fizeram, e ainda farão, a opção pelas certezas nadificantes em detrimento das incertezas cheias de possibilidades⁵⁴. Sem dúvida, é devido a essa maneira de ver a vida que ao referir-se ao Hamlet de Shakespeare, Nietzsche comenta que “não a dúvida, a certeza é que enlouquece...”⁵⁵.

A admoestação que Zaratustra faz à vontade dos sábios de tudo pensar, de tudo tornar pensável, demonstra sua condenação à necessidade socrático-platônica de tornar todos os seres pensáveis, calculáveis; inclusive o sujeito. “Quereis, primeiro, *tornar* todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja”⁵⁶. Tal necessidade também se faz presente em toda a tradição filosófica ocidental quanto ao estabelecimento do conceito de sujeito. Essa é a crítica de Nietzsche também à metafísica.

A não-determinação de um sujeito e a diversidade do humano permeiam toda a filosofia de Nietzsche como um traço distintivo. E não só de sua filosofia; também de seu estilo aforístico⁵⁷, de sua correspondência, do conjunto de sua produção, das suas relações familiares e sociais⁵⁸ e de como lidava com seus problemas de saúde⁵⁹.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 88, § 1, terceira dissertação.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 16, § 10.

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 43, § 4. (Por que sou tão inteligente)

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 143 e 144. (Do superar a si mesmo)

⁵⁷ Cf. LAMPERT, Laurence, 1986, p.45: “Embora aforismos possam ser lidos por todos, eles falam diferentemente para pessoas diferentes e não falam absolutamente para a maioria. Por causa do esforço necessário para compreendê-los, eles comprometem apenas os ‘superiores e imponentes’ na elevada tarefa de desvenda-los ou ascender ao seu significado. Eles (os aforismos) criam seus próprios leitores alcançando-os a uma rota privilegiada em experiências e introspecções que, deixados por si, eles (os leitores) possivelmente nunca teriam alcançado – *Although aphorisms can be read by all, they speak differently to different people and do not speak at all to most. Because of the effort required to understand them, they engage only the ‘tall and lofty’ in the elevating task of unriddling them or ascending to their meaning. They create their proper readers by drawing them up a privileged route into experiences and insights that, left to themselves, they might never have gained.*”

⁵⁸ Sobre a sua correspondência a obra *Nietzsche, o bufão dos deuses*, de Maria Cristina Franco Ferraz, estabelece uma relação entre a autobiografia e a correspondência de Nietzsche. Ele começou cedo sua

1. 2 O humano nietzschiano à luz de Zaratustra

Como vimos, um conceito tradicional de sujeito é inadequado à filosofia de Nietzsche⁶⁰. O mais próximo que se pode chegar de uma “subjetividade” nietzschiana é através das indicações de ser humano feitas em diferentes momentos da sua produção: o artista-gênio de *O nascimento da tragédia*; o Espírito Livre preconizado em *Humano, demasiado humano*; o Filósofo do Futuro ao qual é dedicado *Além do bem e do mal*; e o homem zaratustriano⁶¹, que entrevemos disfarçado em *Assim falou Zaratustra*. Pode-se ver, nessa trajetória quase como um processo evolutivo, embora não pretendamos trabalhar com essa hipótese.

É nesse homem zaratustriano que faremos nossa tentativa de um “substituto” para o conceito tradicional de sujeito, um substituto que tente personificar as exigências e particularidades da filosofia de Nietzsche. Mas, melhor que chamá-lo de substituto, seria chamá-lo de suplente, já que o homem zaratustriano supriria as demandas inerentes às particularidades da citada filosofia. Filosofia essa que não tem o sujeito como paradigma. Assim, é nossa presente hipótese que podemos identificar em *Assim falou Zaratustra* um projeto de ser humano; o ser humano zaratustriano.

Um tipo de homem elevado e superior, íntegro com sua natureza mais própria, por mais que tal natureza seja condenada e amordaçada pela moral, pela

produção: aos 10 anos já tinha os primeiros ensaios com a poesia. Não produziu somente obras filosóficas, mas também composições musicais e escritos de filologia, além de artigos e prefácios. É conhecida sua tumultuada relação com a mãe e a irmã; também citamos seu aparente desacerto com o sexo feminino, cujo caso mais notório foi com Lou Salomé. Não obstante tais fatos, Nietzsche construiu amizades duradouras e afetuosas com o casal Overbeck, com a baronesa Malvida von Meysenburg e com Peter Gast. Mas o que melhor exprime toda a dimensão de seu particularíssimo modo de relacionar-se é seu rompimento com Richard Wagner.

⁵⁹ Como observa Deleuze, DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa:Edições 70, 1994, a doença seria uma máscara, como tantas outras utilizadas e criadas por Nietzsche para acomodar a diversidade de um eu sem unidade.

⁶⁰Ao conceito tradicional (apolíneo-ocidental-socrático-platônico-cartesiano-kantiano-moderno-metafísico-idealista) de sujeito falta o dinamismo e a mobilidade necessários para ser um criador de valores, ele não passa de uma urna estática que recebe, e assimila ou não, valores já prontos.

ciência, pela religião e pela tradição como algo que deva ser amenizado. A real superação, a intentada por Zaratustra, não é o mesmo que se transformar em algo outro contrário aos instintos e paixões humanas. A real superação tem em si incorporados, indistintamente, todos os traços constitutivos do humano.

Devido ao papel central ocupado pela obra *Assim falou Zaratustra* na produção nietzschiana, seu estilo particularíssimo e o fato do próprio Nietzsche o ter considerado seu livro mais importante⁶², nos propomos a empreender nossa tarefa a partir dele. Portanto “o livro mais elevado que existe” é como que uma reunião de tudo que há de mais emblemático do pensamento de Nietzsche. Estão lá: a crítica à religião e à metafísica, a transvaloração da moral, o niilismo europeu, o agon, a vontade como força e o estilo dançarino-épico e dramático-poético do autor em todo seu esplendor. Todos esses temas, tão caros à filosofia, têm conexão com a temática central da presente dissertação, a crueldade, tendo em vista a relação com a visão de humanidade na qual a crueldade é uma parte constitutiva.

Zaratustra, o personagem do livro, e não o Zaratustra histórico⁶³, já é a primeira encarnação desse ser humano nietzschiano. Ele evolui e se transforma durante a trajetória narrada no livro, honrando a noção nietzschiana de trágico como descoberta; Zaratustra é um personagem trágico porque ele se descobre, constrói-se, como criador, tornando-se aquilo que ele é⁶⁴. Essa frase é muito cara a Nietzsche, que a tomou emprestada de Píndaro e a usa como subtítulo no seu livro autobiográfico *Ecce homo*:

⁶¹ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 66: “Zaratustra é o remate do Espírito Livre. Gênio, Espírito Livre e Zaratustra são metamorfoses da mesma personagem.”

⁶² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 19, § 4 (Prólogo): ““Entre as minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”.

⁶³ Quanto a essa diferenciação, cf. capítulo I de HÉBER-SUFFRIN, Pierre, 1991. E também a introdução de LAMPERT, Laurence, 1986.

⁶⁴ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 2 ed. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997, p. 140, comenta, ao analisar o uso que Nietzsche faz dessa expressão (tornar-se aquilo que é): “... tornar-se significa criar-se, produzir-se, construir-se e não propriamente descobrir-se, conhecer-se a si mesmo, princípio apolíneo apropriado pelo racionalismo socrático platônico. O que faz do homem mais um processo de autosuperção, do que uma natureza, uma realidade permanente”.

como alguém se torna o que é. Zaratustra reconhece que “só se vive a experiência de si mesmo”, assim tornamo-nos aquilo que somos. Zaratustra, desse modo, pensa no discurso de abertura da III parte:

Passou o tempo em que ainda me acontecia deparar-me com acasos; e o que poderia caber-me em sorte, agora, que já não seja meu?/ Está somente voltando para trás, está somente voltando para mim – o meu próprio eu e o que dele, de há muito, se achava em terras estranhas, disperso em meio a todas as coisas e acasos⁶⁵.

Podemos depreender da citação acima algumas considerações acerca dos posicionamentos filosóficos expressados através do Zaratustra. Na medida em que o profeta do eterno retorno, se coloca no caminho da criação, do superar-se a si mesmo e de se tornar aquilo que é, *acasos* não lhe dirão mais respeito. Acaso no sentido de sorte, ou sina, como algo involuntário, indeterminado e imprevisível, não é seara do homem zaratustriano. Ele não se depara com acasos (no sentido citado acima), pois o seu *destino* é outro, e assim ele reconhece. *Amor fati*⁶⁶, esse é o destino para Nietzsche. No *amor fati* ele vê a grandeza do homem, que consiste na volição da necessidade. Só os fracos vêem o acaso como desculpa para suas existências impregnadas de nolição. O homem é capaz do *amor fati* e este implica numa reafirmação que remete ao eterno retorno: “voltando para trás, voltando para mim”. Tal ideal de destino também contém uma alusão ao agon; assim demonstra o aforismo 323 de *A gaia ciência*⁶⁷.

A espécie de retomada de si-mesmo empreendida por Zaratustra no decorrer do livro, é perpassada por momentos prazerosos, com seus animais e discípulos, por viagens interiores e exteriores e também por momentos difíceis, de desânimo, solidão, revolta e dúvidas. O fato do caminho do criador, daquele que se torna aquilo que é, não

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 188. (O Viandante).

⁶⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 187, § 276.

⁶⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 215, § 323: “Sorte no destino – O destino nos confere a maior distinção, quando nos faz combater por algum tempo ao lado de nossos adversários. Com isso estamos predestinados a uma grande vitória”.

ser feito só de coisas boas e contar com obstáculos e desvios, está em concordância com as exigências do eu nietzschiano: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”⁶⁸. Por isso esse eu nietzschiano é trágico; ele se constrói levando em consideração todas as etapas da construção, as prazerosas e as dolorosas.

Ao humano verdadeiramente criador (e nietzschiano) nada de valor pode ser conquistado ou alcançado sem sofrimento e duras exigências⁶⁹, mesmo tornar-se aquilo que se é. Nesse caso, especialmente, o caminho é tão importante e decisivo quanto o ponto de chegada. O homem Zaratustra e o homem preconizado por ele (que chamamos de homem zaratustriano) são criadores, e como tal ousam contrariar o *status quo*, ir de encontro ao que é estabelecido pelos “bons e justos”; que odeiam os que destroem suas “tábuas de valores”. O criador⁷⁰ é visto como criminoso. O homem zaratustriano é insurgente, propõe ações escandalosamente contrárias ao pensamento do rebanho: o resgate da corporalidade humana como um valor a ser reconhecido⁷¹; a condenação do Estado como instância toda poderosa⁷²; uma nova interpretação da idéia de justiça⁷³;

⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 48, § 9. (Por que sou tão inteligente).

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 115. (Nas ilhas bem-aventuradas): “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações”.

⁷⁰ O homem criador é o que FINK, Eugen, 1988, p. 80 chama de “homem autêntico, essencial”, o homem que assume uma posição, em relação a tudo, original; ele estabelece pesos, medidas, valores e projetos novos, reformulando a vida humana e não simplesmente aceitando-a. Para Fink esse homem “existe de modo eminentemente ‘histórico’”, como *fundador*. Por isso a morte de Deus não é, para ele, uma heresia, mas sim uma declaração de liberdade de uma humanidade criadora.

⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 60. (Dos desprezadores do corpo): A filosofia nietzschiana causa repercussão ao valorizar o corpo em detrimento da razão ou do espírito: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor./ Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.(...)/ Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo./ Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria.”

⁷² Segundo Zaratustra o Estado foi inventado para os supérfluos cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 75 e 76. (Do novo Ídolo): “Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente, e esta mentira sai rastejando da sua boca.: ‘Eu, o Estado, sou o povo!’(...). Estado, chamo eu, o lugar onde todos, bons ou malvados, são bebedores de veneno; Estado, o lugar onde todos, bons ou malvados, se perdem a si mesmos; Estado, o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se – ‘vida’!”

⁷³ O ideal de justiça de Zaratustra baseia-se na desigualdade, em oposição ao ideal de justiça como igualdade, que para Zaratustra é fruto da vingança que os homens trazem na alma cf. NIETZSCHE,

uma apologia aparentemente temerária feita à guerra, na qual está presente a concepção nietzschiana do agon grego:

Meus irmãos de guerra! Eu vos amo de todo o coração, sou e fui um vosso igual. E sou, também, o vosso melhor inimigo.(...) Deveis ter somente inimigos que se odeiem, mas não inimigos que se desprezem⁷⁴.

É o agon que nos impede de classificar Zaratustra (que fala de “boa guerra”), e consequentemente Nietzsche, de beligerante, violento, terrorista ou belicista⁷⁵. Zaratustra identifica o homem que busca negar sua porção agonística e a porção agonística do mundo como o “último homem”, que é o “mais desprezível dos homens”. De tão enterrado no niilismo ele não é capaz nem de “desprezar-se a si mesmo”⁷⁶.

Ao último homem só resta o niilismo destrutivo, negador da vida e da humanidade em si mesmo. Desse modo aparentamos a figura do último homem às críticas de Nietzsche ao conceito de sujeito tradicional. O homem que acata docemente sua absorção por parte do rebanho. O último homem, o homem de rebanho, é aquele que apenas acredita no seu *eu*, enquanto o homem zaratustriano acredita no seu *ser próprio*. O *eu* apenas pode, no máximo, dizer-se, mas o *ser próprio* faz o *eu*. É criador. Nas palavras que Zaratustra dirige aos desprezadores do corpo fica clara a diferença entre o *eu*, que identificamos ao último homem, o homem de rebanho (o sujeito tradicional), e o *ser próprio*, que identificamos ao homem zaratustriano:

Friedrich, 2000, p. 131. (Das tarântulas): “Não quero ser misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Porque, a mim, assim fala a justiça: ‘Os homens não são iguais’”.

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 73 e 74. (Da guerra e dos guerreiros), diz ainda o filósofo à propósito da guerra: “Dizeis que a boa causa santifica até a guerra? Eu vos digo: a boa guerra santifica qualquer causa./ A guerra e a coragem realizaram grandes coisas, muito mais do que o amor ao próximo. Não a vossa compaixão, mas a vossa bravura salvou, até aqui, as vítimas de desgraças”.

⁷⁵ Demonstrando que a noção de guerra de Nietzsche difere de uma concepção anti-pacifista, Zaratustra diferencia entre guerreiros e soldados; cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 73. (Da guerra e dos guerreiros). “Vejo muitos soldados; desejaria ver muitos guerreiros! ‘Uniforme’ chama-se à roupa que tragram: Oxalá não seja uniforme o que escondem lá dentro!” Podemos ver o soldado como o sujeito tradicional e o guerreiro como o humano zaratustriano.

O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. ‘Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?’, diz de si para si. ‘Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos’⁷⁷.

O eu não passa de uma cortina de fumaça providenciada pela metafísica ontologizada da tradição filosófica, pois partindo dele não há real, nem devir⁷⁸. A religião também faz uso desse artifício. O homem zaratustriano é o eu e o ser próprio, é a razão e o corpo. Ele não se deixa aprisionar por academicismos e nem por religiões que o rebaixem. Zaratustra alerta contra os “virtuosos” que pretendem manter os homens adormecidos em um sono sem sonhos⁷⁹ ou fazê-los esquecer do agora, esperando um outro mundo, “aquele mundo”, que não é capaz de curar os virtuosos enfermos e ainda por cima dissemina a doença da falta de vontade que contamina a terra. Zaratustra é claro em seu ensinamento:

...: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! / Uma vontade nova ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorrateiramente dele, como fazem os enfermos e moribundos ! / (...)Escutai-me, antes, a mim, meus irmãos, escutai a voz do corpo são; é uma voz mais honesta e mais pura./ De modo mais honesto e mais puro fala o corpo são, perfeito, quadrado; e fala do sentido da terra⁸⁰.

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p.41. (Prólogo de Zaratustra).

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 60. (Dos desprezadores do corpo). “Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito”.

⁷⁸ Embora consideremos muito simplificadora a visão de Fink pode nos ajudar lançando alguma luz sobre um tema tão amplo que extrapola os limites e pretenções da presente dissertação. FINK, Eugen, 1988, p. 150: “A sua equação fundamental [a de Nietzsche] é a seguinte: a ontologia metafísica tradicional considera como ‘sendo’ aquilo que em verdade não passa de uma ilusão, uma ficção, e rejeita como não sendo, como sendo inautêntico aquilo que em verdade é o único ser real e efetivo. O que se toma pelo existente autêntico é o vão, mas aquilo que se tomava até agora por vão é o único real. O que até agora passava pelo “ser” em oposição ao “devenir” não é, enquanto só o devir é”.

⁷⁹Cf. NIETZSCHE, Friedrich. 2000, P. 56 (Das cátedras da virtude): “Para todos esses decantados sábios das cátedras, era a sabedoria um sono sem sonhos: não conheciam nenhum melhor sentido para a vida”.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 58 e 59. (Dos transmundanos).

O *amor fati* precisa ser assumido, “querer este caminho”, “declará-lo bom”, não fugir do seu destino, mas tê-lo como necessário, como vontade criadora. Ao homem zaratustriano cabe superar obstáculos: a enfermidade dos “virtuosos”, os bons e os justos⁸¹, o niilismo do último homem, tudo isso deve ser superado pelo homem zaratustriano para que ele possa exercer seu potencial criador, sua grandeza. No discurso intitulado *Do caminho do criador*, Zaratustra fala do quanto é difícil percorrer o caminho rumo a si mesmo; isso representa romper com o rebanho, enfrentar a culpa que advém desse ato e assimilar a solidão. Ao abandonar o rebanho a independência parecerá com ficar sem chão; mas, só caindo o homem zaratustriano pode pôr-se de pé por ele mesmo. O caminho no rumo de si mesmo é feito de angústia e solidão, faz-se necessário ser forte para trilhá-lo, ser duro consigo mesmo:

Mas o pior inimigo que podes encontrar serás sempre tu mesmo; tu mesmo estás à tua espreita em cavernas e florestas./ Solitário, percorres o caminho no rumo de ti mesmo! E teu caminho passa por ti mesmo e pelos teus sete demônios!/ Herege, serás para ti mesmo, e feiticeiro e vidente e doido e céptico e ímpio e celerado./ Arder nas tuas próprias chamas, deverás querer; como pretenderas renovar-te, se antes não te tornasses cinza!⁸²

O homem zaratustriano é, sim, herege e louco, pois ele ousa buscar autonomia; por isso ele contraria o espírito de gravidade. Segundo Zaratustra, o espírito de gravidade quer tornar a terra e a vida pesadas para o homem; quer impedi-lo de voar. Mas o homem zaratustriano pretende dar novos valores às coisas e por isso o espírito de gravidade é o seu demônio, pois ele representa a força que dá às coisas um valor que lhe

⁸¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 90. (Do caminho do criador): “E guarda-te dos bons e dos justos! Eles gostam de crucificar os que inventam a sua própria virtude – odeiam o solitário”.

⁸² NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 91. (Do caminho do criador). “Injustiça e lama atuam contra o solitário; mas, meu irmão se queres ser uma estrela, nem por isso deves brilhar menos para eles!” NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 90. (Do caminho do criador). Por isso Zaratustra pergunta NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 89. (Do caminho do criador): “Podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador da tua lei?”

parece intrínseco, o valor da tradição⁸³. As coisas tornam-se “pesadas” através do espírito de gravidade (ou espírito de peso).

Durante todo o transcorrer do livro, é onipresente a batalha entre Zaratustra e o espírito de gravidade, que é o espírito socrático-platônico: aquele que acredita serem todos os seres pensáveis e segue o caminho covarde da dedução e da demonstração, instâncias que remontam até Aristóteles e foram mais marcadamente apropriadas pela Lógica. E tiveram seu desenvolvimento contaminado pela metafísica decadente de Sócrates e Platão. O socratismo para Nietzsche seria a visão do terrestre, do sensível e do corpóreo como mera aparência inautêntica⁸⁴, os dois filósofos seriam até antigregos; Sócrates ainda teria a audácia de ser plebeu e feio⁸⁵. A dialética socrática provocou a deteriorização do agon e teria um condicionamento patológico⁸⁶. O espírito de gravidade é o pensamento tradicional personificado na figura de um meio anão, meio toupeira, um deformado que deforma com pensamentos pesados como chumbo⁸⁷.

O homem zaratustriano tem a coragem necessária para matar o espírito de gravidade⁸⁸, ele é o homem criador, afirmativo, o homem amado por Zaratustra⁸⁹. A

⁸³ O espírito de gravidade, na figura do anão, representa a visão de mundo tradicional, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 192 e 193. (Da visão e do enigma): “‘Ó Zaratustra’, cochichava, zombeteiro, pronunciando por sílabas, ‘ó pedra da sabedoria! Arremessaste-te para o alto, – mas toda a pedra arremessada deve – cair!’/(...) ‘Tudo que é reto mente’, murmurou, desdenhoso, o anão. ‘Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo’.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 67. (Do ler e escrever): “E, quando vi o meu Diabo, achei-o sério, metódico, profundo, solene: era o espírito de gravidade – a causa pela qual todas as coisas caem.”

⁸⁴ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 149.

⁸⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa às marteladas*. Tradução e notas Delfim Santos Filho. Lisboa:Guimarães, 1985, *O problema de Socrátes*, p. 25-33.

⁸⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1985, p. 29: “O dialético deixa ao seu adversário a tarefa de provar que não é um idiota: enfurece os outros, ao mesmo tempo priva-os da capacidade para se defenderem. O dialético torna impotente o intelecto do seu adversário”.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 191. (Da visão e do enigma) Há mais do espírito de gravidade no capítulo 11 da III parte de *Assim falou Zaratustra*. Diferentes comentadores têm diferentes interpretações do anão como expressão do espírito de gravidade: Magnus supõe que ele seja o “último homem” em nós-mesmos; Alderman o interpreta como símbolo do desejo de Zaratustra por algo imutável e certo; Heidegger ignora a identificação do anão como o espírito de gravidade e o faz simples desatenção humana que toma tudo superficialmente e sabe nada de desespero ou decisão, cf. LAMPERT, Laurence, 1986, p. 337.

⁸⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 67. (Do ler e escrever): “Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!”

humanidade está no começar e no terminar da obra de Zaratustra, daquele que primeiramente se fez cinzas e após dez anos em solidão consigo mesmo⁹⁰ decidiu voltar para o convívio porque amava os homens, para então descobrir que não é “a boca para esses ouvidos” e transformar-se naquilo que é⁹¹, deixando para trás o último homem, o espírito de gravidade, os seus animais, os homens superiores e sentindo o aproximar de seus filhos, completando seu amadurecimento.

O tipo de homem concebido por Zaratustra é o ser humano nietzschiano por excelência: anjo e demônio, divino e profano, algoz e vítima, mestre e discípulo. Aquele que reconhece o agon e se reconhece agonístico, um homem que não teme sua própria coragem e não é escravo da tradição. Nas palavras de Nietzsche, um ser humano sobre-humano:

... – ele (Zaratustra) não esconde que o *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano precisamente em relação aos bons, e que os bons e justos chamariam de demônio o seu super-homem... (...): esse gênero de homem que ele concebe, concebe a realidade *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é ela mesma, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza ...*⁹²

O humano de Nietzsche, exaltado pela boca de Zaratustra, é um humano heróico, tragicamente heróico. Ele não se furta à vida nem a si próprio. Ele é livre por aderir ao necessário à realidade; isso o torna um herói; um herói que mesmo

⁸⁹Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 38 e 39. (Prólogo de Zaratustra): “Amo os que não sabem viver senão no acaso, porque estão a caminho do outro lado. (...)/ Amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes. (...)/ Amo aquele cuja alma é profunda também na mágoa e pode perecer de uma pequena ocorrência pessoal: assim transpõe a ponte de bom grado. (...)/ Amo aquele cujo espírito e coração são livres: assim, nele, a cabeça é apenas uma víscera do coração, mas o coração arrasta para o acaso”.

⁹⁰Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 82. (Do amigo): “Há sempre alguém demais perto de mim’ – assim pensa o eremita. ‘Sempre uma vez um – isso, depois de algum tempo, faz dois! Eu e mim estamos sempre em colóquio por demais acalorado; ...’”

⁹¹ O que o leva a afirmar: “Viso, acaso, à felicidade ? Eu viso à minha obra !”, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 381. (O sinal).

⁹² NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 113 e 114, § 5. (Por que eu sou um destino).

reconhecendo a vida como vã, não se exime dela ou de si-mesmo nela. O humano nietzschiano heróico de Zaratustra joga.

CAPÍTULO II

2 CRUELDADE INSTRUMENTAL

Porque a vida só se dá
Para quem se deu
Para quem amou, pra quem chorou
Pra quem sofreu, ai.

Vinícius de Moraes

Depois de expor as indicações do ser humano nietzchiano, nesse segundo capítulo nos propomos a demonstrar, na filosofia de Nietzsche, a presença da crueldade na realidade humana e como ela é abordada por ele. Buscaremos o papel conferido à crueldade na existência humana e quais seriam suas duas funções.

2. 1 Nietzsche e a crueldade

A presença da crueldade é constantemente percebida na filosofia de Nietzsche; dela e de seus subprodutores e subprodutos mais imediatos – irracionalidade, sofrimento, miséria, paixões, dor, carências, culpa, temores, adversidade e outros –, todos aparecem como coadjuvantes atuantes nas críticas, análises e teorias nietzschianas acerca da vida, do conhecimento, da cultura, do ser humano, do destino, etc. Podemos percebê-la em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, onde é vista como necessária à metafísica do artista¹, teoria desenvolvida nessa obra. Também em *Humano, demasiado humano*, livro no qual Nietzsche exteriorizou suas mais íntimas impressões sobre os homens e as coisas (assim ele próprio diz em *Ecce homo*), a crueldade está presente: “Uma época feliz é completamente impossível, porque as pessoas querem deseja-la, mas não têm-a, e todo indivíduo, em seus dias felizes, chega quase a implorar por inquietude e miséria”². Mesmo não sendo citada nominalmente, a

¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992B, p. 55, § 7.

² NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 215, § 471.

crueldade é vista como fazendo parte da existência humana. Em *Aurora*, livro de 1881, que na sua reflexão acerca dos preconceitos morais, aborda o prazer da crueldade no aforismo 18 do livro primeiro: “A crueldade é um dos prazeres mais antigos da humanidade”. A crueldade, para ele, pode ser necessária, ter um propósito; o aforismo 266 de *A gaia ciência* atesta isso até no título: “*Onde a crueldade é necessária. – Quem possui grandeza é cruel para com suas virtudes e considerações secundárias*”³. Ou seja: a necessidade da crueldade pode ser explicada por um propósito. A partir de *Assim falou Zarathustra*, a crueldade ganha contornos que a aproximam do ideal do herói trágico, da epopéia, do período homérico:

É certo, de todo modo, que tampouco os gregos sabiam de condimento mais agradável para juntar à felicidade dos deuses do que as alegrias da crueldade. Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens?⁴

Ela é encarada como uma parte constitutiva da vida, do humano. Nietzsche considera a crueldade e o sofrimento constituintes da vida que se quer mais vida. Eles não podem ser negados, precisam ser reconhecidos e vivenciados como tal. Nas palavras do próprio Nietzsche: “Fomos maus espectadores da vida, se não vimos também a mão que delicadamente – mata”⁵. Ou de forma ainda mais clara: “... Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, (...)"⁶.

O humano nietzschiano, como já foi dito anteriormente, reconhece e aceita a pluralidade, a natureza variada do mundo e de si próprio em sua humanidade⁷. Aceitar a

³ NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 185, § 266.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 58, § 7, segunda dissertação.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 68, § 69.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 56, § 6, segunda dissertação.

⁷ O próprio Nietzsche demonstra essa dimensão ao falar de si, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 13, em carta à irmã: “A contradição de minha existência está em que tudo o que eu como filósofo radical, necessito de modo radical – estar livre de profissão, de mulher e filhos, de amigos, da sociedade, da pátria, da fé, estar livre quase de amor e ódio – é também o que sinto como outras provações, pois

pluralidade (que poderia acabar se tornando uma instabilidade patológica), não quer dizer tornar-se abnegado ou conformado. O humano nietzchiano acredita no jogo, na luta que é a vida, o que leva Nietzsche a afirmar não conhecer “outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo...”⁸. Só o jogo pode manter a existência, independente dos resultados. O jogo, nesse sentido, é um fim em si mesmo, afinal não se joga apenas para ganhar; quem age desse modo geralmente ganha muito pouco e poucas vezes. O humano nietzchiano sabe disso, ele não busca a conquista do absoluto⁹, ele busca equilíbrio. Isso nos habilita a ver a filosofia de Nietzsche como portadora de traços aristotélicos devido à forma como subjaz a ela a noção de jogo na sua filosofia e à leitura que faz do agon grego como baseado em um equilíbrio. O consideramos um aristotélico atípico porque, como Aristóteles, ele valoriza e busca um equilíbrio; um justo meio entre as partes, o bem e o mal, o dionisíaco (desmedida) e o apolíneo (medida), a morte e a vida. Tendo esse justo meio como condição necessária para uma existência humana, realidade, conhecimento e relações, que se pretendam autênticas e saudáveis. Do mesmo modo, o equilíbrio tem papel vital na ética aristotélica, que é uma ética teleológica: a finalidade do homem seria a felicidade, a harmonia. A filosofia nietzchiana não pode ser considerada teleológica, haja vista toda valorização que dá ao ideal de jogo, a disputa em si como vital ao processo. Portanto, ambos, Aristóteles e Nietzsche, prezam o equilíbrio, ainda que de maneiras diferentes. Enquanto para o primeiro ele é uma virtude, condição para alcançar o fim do bem, para o segundo ele é uma busca que condiciona uma existência fiel ao humano.

infelizmente sou um ser vivo, e não um aparelho de abstrações.” Mesmo ao falar de *unidade*, Nietzsche a vê com olhos dionisíacos: Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 446, § 1050. “o sentimento da unidade da necessidade do criar e do aniquilar”.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 51, § 10 (Por que sou tão inteligente)

⁹Cf. HÉBER-SUFFRIN, Pierre, 1991, p. 56: “Nietzsche conhece a natureza compósita do homem (...). Nietzsche não vem, depois de tantos outros, convidar o homem a escolher entre duas naturezas. (...) Nietzsche não vem forçar o homem a destruir uma metade de sua natureza para fazer triunfar outra; ele insiste para que ele desenvolva plenamente os dois aspectos de sua natureza.”

O humano nietzchiano é um jogador; isso o faz livre e impede que sua aceitação do bem e do mal não caia num fatalismo. Muito embora para Camus, por exemplo, seja exatamente isso que Nietzsche seja: um fatalista. Na polêmica obra *O homem revoltado*, de 1951, Albert Camus aborda os crimes cometidos em nome da revolta; na divisão do livro dedicada à revolta metafísica, fornece sua interpretação do niilismo de Nietzsche. Segundo ele, com Nietzsche o niilismo, pela primeira vez, foi examinado como um fato clínico¹⁰. Para Camus, quando privou o mundo da vontade divina, ao encontrar Deus morto na alma de seu tempo, Nietzsche privou o mundo de unidade e de finalidade; o sintoma mais grave de seu niilismo não é o ateísmo, mas a incapacidade de acreditar no que existe; daí vem, de acordo com Camus, a condenação que impõe ao idealismo:

O essencial de sua doutrina resume-se no consentimento total, na não-resistência ao mal.(...) É preciso aceitar o mundo tal como ele é, recusar-se a aumentar sua desventura, mas consentir em sofrer pessoalmente o mal que ele contém¹¹.

Com essa afirmação, Camus nos leva a crer que Nietzsche diviniza a fatalidade. Arriscamo-nos, aqui, a discordar dessa interpretação. A leitura camusiana não leva em conta a responsabilidade que a humanidade adquire com o reconhecimento da morte de Deus, e a sua capacidade de criação e de superação, embora aluda a esses aspectos. Para Camus, Deus foi substituído pelo acaso, e o niilismo leva o ser humano ao extremo da contradição. Vemos esse niilismo caracterizado por Camus como um

¹⁰Cf. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro:Record, 1996, p. 86 e 87: “No seu caso (de Nietzsche), o ‘pode-se viver revoltado?’ transformou-se no ‘pode-se viver sem acreditar em nada?’”. Sua resposta é afirmativa. Sim, se se fizer da ausência de fé um método, se se levar o niilismo até suas últimas consequências e se, desembocando num deserto e, confiando no que vai vir, sentir-se, com o mesmo movimento primitivo, a dor e a alegria.”

¹¹*Ibid.*, p. 89.

niilismo negativo, diferente do niilismo não pessimista de Nietzsche¹², o niilismo do último homem¹³, possibilitador das filosofias pessimistas, contra as quais Nietzsche alerta em *A gaia ciência*. Para ele o surgimento delas deve-se à particularidades da época, que toma “as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo” como imensamente “sangrentas e malignas¹⁴.

Não vemos Nietzsche como um determinista fatalista irracional, para quem a existência é feita exclusivamente de dor e de sofrimento. A raiz de tudo não é o mal, para ele a raiz de tudo é múltipla, é o bem e o mal a comédia e a tragédia. E ambos são necessários à humanidade e à natureza: “... passa-se com o homem o mesmo que com a árvore. Quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade, tanto mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva, para a profundez – para o mal”¹⁵.

O pensar do humano nietzschiano deve estar impregnado de altos e baixos, idas e vindas, crescimento e feneimento, rapidez e lentidão; toda a luta de opostos que caracteriza a dimensão agonial da vida¹⁶. O jogo onde o que mais importa é o jogar, permanecer um jogador. O último aforismo de *Humano, demasiado humano*, intitulado *O andarilho*, é impregnado dessa atitude de tomar o jogar como o mais necessário.

¹²Cf. VAN BALEN, Regina Maria Lopes, 1999, p. 49: “O niilismo de Nietzsche é o niilismo ativo ou afirmativo que apresenta o ser como totalidade em seu caráter caótico. O ser inclui verdade e mentira, realidade e ficção. Finalmente, tudo é máscara e cada máscara revela outras máscaras no devir da vida sem objetivo ou finalidade... A capacidade de afirmar a multiplicidade de máscaras, de criá-las e destruí-las, é o que faz forte a vida. Nada há de pessimismo na filosofia dionisíaca de Nietzsche, como muitos a interpretam.”

¹³De acordo com Giacoia o último homem representa a vontade de nada, o niilismo; é o monumento da mediocridade, a uniformizante e castradora igualdade de rebanho, cf. GIACOIA JR., Oswaldo. *O caos e a estrela*. In: Impulso. Piracicaba:Unimep, 2001, p. 17: “O último homem (...) dramatiza a ameaça niilista representada pela absolutização do desejo de manutenção e reprodução infinita de uma vida desprovida de tensões, contrastes, distâncias e conflitos...”

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 89 e 91, § 48: “Haveria um remédio para filosofias pessimistas e a sensibilidade excessiva que me parece a autêntica ‘aflição da era atual’: – mas talvez ele soe demasiado cruel e seja ele próprio visto como um dos sintomas que levam as pessoas a julgar que ‘a existência é algo ruim’. Bem, a receita para a ‘aflição’ é: *aflição*”.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 68. (Da árvore no monte).

¹⁶ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, 2001, p. 199 e 200: “Um pensar radical também deve pactuar com a morte. Por que? Porque o conhecimento que brota dos grandes sentimentos não pode ser o único conhecimento. É preciso também esfriar e perder as ilusões. Mas não para permanecer nas zonas do ferro e do inanimado, porém para as atravessar e amadurecer para novos renascimentos. Suportar o inverno porque

Demonstra que Nietzsche não é fatalista, pois ele não visa desfechos, mas busca equilíbrio. Mas não um equilíbrio final e sim um equilíbrio de manutenção. A vida é um caminho; o andarilho que conquista alguma razão, o percorre ciente de que não existe uma “meta final”. Decorre daí sua qualidade de errante e sua aguçada atenção “para quanto realmente sucede no mundo”, ele deve ter “alegria na mudança e na passagem”, pois o homem nietzschiano assimila a efemeridade. A transitoriedade para ele não é um problema ou uma punição; ele a vê como condição de existência, de uma existência expandida. Apesar das noites ruins, sem repouso, do vento, dos animais de rapina e dos bandidos, ele não procura consolos porque sabe que mesmo depois da terrível noite, o dia pode ser pior e “um segundo deserto sobre o deserto” pode abater-se sobre ele¹⁷. Os obstáculos ensinam o humano nietzschiano a se fortalecer, ele aprende a se vergar sem se quebrar. Na concepção nietzschiana, de realidade, de humano etc, não há espaço para que os fracos floresçam. O resistir é recompensado quando é assimilado o *caminho*:

mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos¹⁸.

com ele merecemos a primavera. Não devemos temer a noite, pois quando a suportamos ela nos presenteará com uma nova manhã, uma inconfundível claridade de aurora”.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 306, § 638. Nietzsche em sua obra faz uso de recursos geográficos; seja para expressar superação, desafios ou dificuldades; o mar, o abismo e o deserto sempre são aludidos. Com relação aos desertos cf. SHEPARD, Paul. *Homem na paisagem: uma visão histórica da estética da natureza (Man in the Landscape: An Historic View of the Esthetics of Nature)*. New York, 1967): “O deserto é o ambiente de revelação, estranho genética e fisiologicamente, sensorialmente austero, esteticamente abstrato, historicamente hostil. (...) Suas formas são nítidas e sugestivas. A mente é assediada por luz e espaço, a novidade cinestésica da aridez, alta temperatura e vento. O céu do deserto é abarcante, majestoso, terrível. Em outros habitats a linha do céu acima do horizonte é quebrada ou obscurecida; aqui, junto com a parte acima da cabeça, é infinitamente mais vasta do que a do campo ondulado e a das florestas. (...) Num céu desobstruído, as nuvens parecem mais imponentes, refletindo às vezes a curvatura da Terra em suas concavidades inferiores. A angulosidade das formas terrestres do deserto empresta uma arquitetura monumental tanto à terra como às nuvens. (...) Ao deserto vão profetas e eremitas; pelo deserto cruzam peregrinos e exilados. Aqui, os líderes das grandes religiões buscaram os valores terapêuticos e espirituais do retiro, não para fugir da realidade, mas para encontrá-la”.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 306, § 638.

O humano nietzschiano precisa do combate, da luta, dos desafios e inimigos agonais, precisa dos ensinamentos dos desertos e da renovação de novas auroras. Mesmo quando essas auroras o coloquem diante do nada, trazendo-lhe niilismo. Mas esse niilismo é tão somente uma etapa, uma fase do jogo aparentemente, ou de fato, feita de derrotas. Derrotas que o humano nietzschiano encara, não como oportunidades para se acovardar ou como justificativas para o fracasso, mas sim como chances de evoluir, de crescer e exercer integralmente sua vontade de forma afirmativa. Sem a possibilidade do jogo não há ocasião para a auto-afirmação, ao menos não uma auto-afirmação radical e veraz. O homem perde o seu fito e cai num niilismo destrutivo. Nos textos de 1884 – 1888, no aforismo 1041, Nietzsche fala do novo caminho para o sim: *amor fati*, o colocar-se dionisiacamente diante da existência. Com uma rede de relações filosóficas que envolve o *amor fati*, a idéia do eterno retorno e os “lados execrados e infames da existência”¹⁹ ele pretende identificar o autêntico valor. O que ele chama de uma *filosofia experimental*, implica até nas possibilidades do niilismo radical, mas não de negação. Tão pernicioso quanto a negação são “os lados unicamente *afirmativos* de existência”, esses são responsáveis pelo rebanho, pois são as armas dos fracos. Antagonista do *amor fati* é o niilismo destrutivo do último homem. A figura do Adivinho em *Assim falou Zaratustra* representa esse tipo de niilismo. Suas palavras para Zaratustra são carregadas de amargura e desengano:

‘ – e vi uma grande tristeza descer sobre os homens. Os melhores deles cansaram-se de suas obras./Proclamou-se uma doutrina, que uma fé acompanhava: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’ (...) Em verdade, já estamos cansados demais, para morrer; agora continuamos acordados e vivendo – em câmaras mortuárias! –²⁰

A doutrina do niilismo negativo aniquila os últimos homens e inicialmente abate o próprio Zaratustra. Ele, no entanto, reage e vê no constante renascer criador do

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 445, § 1041.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 166. (O adivinho).

ser humano o caminho de superação da vingança, que amesquinha e apequena a humanidade. Aqui, julgamos pertinente um parêntese acerca da idéia de vingança em Zaratustra. Heidegger, um leitor atento de Nietzsche²¹, fornece uma interpretação no seu escrito *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*, ao questionar o que Nietzsche entende por vingança em *Assim falou Zaratustra*. Ele cita dois momentos do livro, ambos na segunda parte, nos quais a vingança é comentada por Zaratustra. No primeiro deles, no discurso *Das tarântulas*, ao apresentar seu ideal de justiça como o oposto do das tarântulas, Zaratustra as declara portadoras de almas vingativas e diz que o homem precisa ser redimido da vingança: “é esta, para mim, a ponte que conduz à mais elevada esperança e um arco-íris após longos temporais”²². No segundo momento, no discurso *Da redenção*, é exposta a contaminação da vontade pela vingança, na sua tentativa de vencer a inexorabilidade do tempo; seria o espírito de vingança que origina o castigo: “*Espírito de vingança*, foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia sofrimento deveria sempre haver um castigo”²³. O homem se torna vítima da vingança ao tentar aniquilar o sofrimento, daí a necessidade de se libertar desse espírito de vingança. Heidegger não comunga dessa visão, para ele coisas decisivas (como o além-do-homem) não podem depender da vingança. De acordo com ele, Nietzsche vê a essência e o alcance da vingança metafisicamente²⁴. “...: só quando o ser do ente apresenta-se para o homem como retorno do Mesmo, só então pode o

²¹Cf. OLIVEIRA, Roberto Charles Feitosa de. *Ex-verter a metafísica: a questão do sensível em Nietzsche e Heidegger*. In: *Assim falou Nietzsche*. Org. Miguel Angel de Barrenechea e Olímpio José Pimenta Neto. Rio de Janeiro:7Letras, 1999, p. 56: “Talvez seja a mais longa, mais paciente e mais insistente leitura que um grande filósofo tenha feito de um predecessor(nem mesmo Leibniz dedicou tanto tempo a Descartes, nem Hegel ocupou-se tão longamente com Kant). Nietzsche é certamente o interlocutor mais próximo, mas também o adversário mais íntimo de Heidegger.”

²² NIETZSCHE, Friderich, 2000, p. 129. (*Das tarântulas*).

²³ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 172 e 173. (*Da redenção*).

²⁴Cf. Heidegger, Martin. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche ?*: “... la venganza se relaciona de antemano con todo lo que el ser humano ha reflexionado hasta ahora. La reflexión que aquí se nombra no se refiere a algún tipo de reflexión sino a aquel pensar en el que descansa y vibra la relación del hombre con lo que es, con el ente. En la medida en que el hombre se comporta con el ente, representa el ente en vistas al hecho de que es, en vistas a lo que es y a cómo es, a cómo quisiera y debiera ser, en

homem passar pela ponte e, livre do espírito da vingança, ser o que passa ao outro lado, o além-do-homem²⁵. A interpretação heideggeriana parece não contrariar a filosofia nietzschiana, mas parece colocar em Zaratustra elementos reforçadores da filosofia de Heidegger²⁶. Encerremos aqui nosso parêntese e retornamos ao raciocínio que as palavras do Adivinho suscitaram.

Todo o processo de reconhecer, aceitar e ultrapassar (no sentido mesmo de sobreviver) esse modo, como quê de montanha-russa, da vida e do humano, é cruel com e exige crueldade daqueles que o vivenciam. Crueldade aqui em seu sentido de dureza, rigor; a dureza necessária ao criador, ao solitário em busca de si mesmo²⁷. É também no sentido de severidade que vemos a crueldade como constitutiva do humano nietzschiano e de sua existência. O humano zaratustriano, o humano de Nietzsche por excelência, sabe bem acerca da exigência de crueldade²⁸. Com o *Canto Noturno* de Zaratustra fica claro o quanto a lucidez, o ter consciência, pode ser cruel. Zaratustra lamenta a solidão decorrente de seu saber, de sua luz: “Eu sou luz; ah, fosse eu noite! Mas esta é a minha

pocas palabras: el ente en vistas a su Ser.” Texto obtido na internet, no site: Heidegger en castellano. Endereço na internet: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/zaratustra_nietzsche.htm, p. 7.

²⁵ “...: sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espírito de la venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre.” Heidegger, Martin. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* Texto obtido na internet, no site: Heidegger en castellano. Endereço na internet: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/zaratustra_nietzsche.htm, p. 11.

²⁶ Cf. NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulim, 2000, p. 58 e 59: “..., a interpretação de Nietzsche por Heidegger tanto fortaleceu a identidade própria de seu pensamento quanto reavivou, alargou e robusteceu a inabstráivel e inapagável identidade filosófica do pensamento nietzschiano.” O legado de Nietzsche deve muito à leitura heideggeriana, e vice-versa, cf. OLIVEIRA, Roberto Charles Feitosa de, 1999, p. 66 e 67: “Heidegger quer demonstrar que Nietzsche é antes de tudo um grande pensador. Talvez isso pareça óbvio hoje, mas em 1936 era algo muito revolucionário. Nietzsche era tido então como o maior estilista em prosa e verso, como um fenômeno da literatura. (...) A interpretação de Heidegger teve grande repercussão, pois reintroduziu Nietzsche no lugar que sempre foi dele, o lugar da filosofia, mas o preço a pagar foi alto. A ação de salvamento é também uma espécie de condenação. Nietzsche efetivamente torna-se um grande pensador, um pensador que também responde a questão pelo ser, mas que não responde corretamente. A questão é: teremos que salvar Nietzsche de Heidegger?” Embora instigante, sensatamente deixaremos tal questionamento para uma próxima oportunidade.

²⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 188. (O viandante): “E se, agora, já te faltam todas as escadas, tens de aprender a trepar sobre a tua própria cabeça; de que outra maneira poderias ainda subir?/ Sobre a tua própria cabeça e por cima e além do teu próprio coração! O que há em ti de mais suave deve, agora, tornar-se o que haverá de mais duro”.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 445: “cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo”.

solidão: que estou circundado de luz.(...) É noite; ai de mim, que tenho de ser luz! E sede do que é noturno. E solidão!”²⁹ Ele lamenta, mas a solidão também faz parte do humano³⁰.

O ser humano criador de si e de sua realidade, aquele que exerce sua vontade de forma afirmativa e possibilita o superar-se, é bem ciente da necessidade da adversidade em seu caminho; as palavras de Zarathustra deixam isso bem claro: a dureza e o rigor são imprescindíveis para o criador³¹. Zarathustra repreende duramente àqueles que fogem da dureza. Àqueles que pretendem conservar sua moleza de espírito ao tentar esconder a crueldade ou esconder-se da crueldade da vida, Zarathustra tem duras palavras: “Conheceis somente as centelhas do espírito; mas não vedes a bigorna que ele é nem a crueldade do seu malho! / Na verdade não conhecéis a altivez do espírito!”³² Nietzsche, freqüentemente, utiliza imagens de força, até de violência (dos fenômenos naturais ou das relações humanas), para reforçar a necessidade de dureza às ações, atitudes e raciocínios. Ele faz isso ao dizer, em *Aurora*, o que é necessário a um professor e também em *O crepúsculo dos ídolos*, que tem o eloquente subtítulo de *como se filosofa às marteladas*³³.

²⁹NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 135 e 137. (O canto noturno); cf. também, HÉBER-SUFFRIN, Pierre, 1991, p. 128: “...; existe, pois, alguma crueldade em Zarastustra, o lúcido descobridor das vontades profundas, o clarividente cuja lucidez o obrigou a uma total mudança de ponto de vista. Essa crueldade lhe pesa, e ele confessa a tentação de ficar na penumbra, tão mais acolhedora e mais calorosa que a fria lucidez”.

³⁰ Obras dispare como *O lobo da estepe*, de Herman Hesse e *As portas da percepção*, de Aldous Huxley, trazem subliminarmente (ou escancaradamente, dependendo da leitura) a inexorabilidade da solidão humana como “universos insulares” (Huxley) ou “o frio espaço silente em que giram as estrelas” (Hesse).

³¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 188. (O viandante): “O que há em ti de mais suave deve, agora, tornar-se o que haverá de mais duro./ Aquele que sempre muito se poupou, acaba adoecendo de seu muito poupar-se. Louvado seja aquilo que enriquece! Não louvo a terra onde escorrem – manteiga e mel! / É preciso aprender a desviar o olhar de si, para ver muitas coisas; – tal dureza é necessária a todo o escalador de montanhas”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 256. (De velhas e novas tábua): “Porque os criadores são duros. E deverá parecer-vos suprema ventura imprimir a vossa mão nos milênios, como em cera – / – suprema ventura, escrever na vontade dos milênios, como em bronze – mais duros do que o bronze, mais nobres do que o bronze. Duríssimo é somente o mais nobre”.

³² NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 134. (Dos famosos sábios)

³³ Cf. LAMPERT, Laurence, 1984, p. 343, nota 98: “Os passos seguidos por Zarathustra em direção a esta dura exigência podem ser traçados na visão de Nietzsche acerca do que é requisito a um professor. Em 1881 ele disse: ‘Insuficiente! – Isso não é suficiente para provar algo, qualquer um seduz ou eleva o povo a isso’. Em uma nota escrita no outono de 1883, ele diz: ‘Isso não é suficiente para produzir um professor:

Para Nietzsche, a crueldade, e seu desdobramento mais imediato, o sofrimento, fazem parte da conformação de tudo o que há de humano e mundano. Em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, quando analisa as origens e a trajetória da tragédia, e nos fornece sua visão do ser humano grego e de seu mundo, Nietzsche cita o mito da sabedoria de Sileno como emblemático do antigo universo grego. Nesse mito a figura de Sileno, companheiro de cortejo de Dioniso, quando pressionado pelo rei Midas a revelar qual dentre as coisas seria a melhor e mais preferível para os homens, ensina que o melhor é não ser. Sequer nascer. E no caso da impossibilidade dessa opção, o ideal é morrer logo³⁴; embora sempre ébrio, Sileno era um sábio. Fica difícil imaginar algo mais cruel do que esse panorama para os humanos. Nietzsche transporta esse panorama para sua concepção de mundo e mesmo quando se refere à sua época, não deixa de perceber a crueldade e os seus ecos, passados e presentes. Segundo ele, a verdade cruel é que “quase tudo que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”³⁵. Ela só foi divinizada, foi amenizada via uma leitura equivocada a respeito da tragédia; pois, na realidade, a crueldade é a “dolorosa volúpia” da tragédia em qualquer uma das suas manifestações, antigas ou modernas: suplícios, sacrifícios, julgamentos, revoluções sangrentas, desafios aparentemente irracionais ao perigo, e na autocrueldade religiosa, o que há é a poção bem temperada da grande Circe crueldade.

qualquer um pode violentamente alterar o povo no sentido de que aceite isso’. A parábola do martelo foi acrescentada no final do *Crepúsculo*. Muitas notas referem-se ao eterno retorno como o martelo na mão do mais poderoso dos homens. – *The steps followed by Zarathustra toward this hard requirement can be traced in Nietzsche’s judgments about what is required of a teacher. In 1881 (D 330) he said: ‘Not enough! – It is not enough to prove something, one has also to seduce or elevate people to it.’ In a note written in the fall of 1883, he said: ‘It is not enough to bring a teaching: one has also to violently alter people in order that they accept it.’ The parable of the hammer was added to the end of *Twilight*. Many notes refer to eternal return as the hammer in the hand of the most powerful man, e.g., KGW VII 27[80], VIII 2[100, 129, 131].”*

³⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992B, p. 36, § 3.

³⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 135 e 136, § 229.

Seria integralmente oposto à filosofia nietzschiana, que algo partícipe do humano fosse obrigatoriamente contrário à elevação desse humano. Também os traços desprezíveis e condenáveis são humanos.³⁶

Não é tentando sufocar e suprimir algo seu, mesmo que atávico, que o ser humano nietzschiano torna-se quem é. Assim fazem os homens do rebanho, contra os quais é preciso defender-se. O rebanho promete asas para voar, mas providencia âncoras para os pés de seus membros. Zarathustra alerta os seus: “Sou cruel, meus irmãos? Mas eu digo: àquele que cai, deve-se, ainda, dar-lhe um empurrão!”³⁷. Aquele que cai, que dá um passo além dos limites do rebanho, merece um empurrão; pode machucar, mas faz sair do lugar. Assumindo aqui um raciocínio não encontrado em Nietzsche, mas inspirado por ele e suas críticas ao cristianismo: e se Adão e Eva não tivessem ‘caído’? O que seria de nós? Teríamos nos visto ‘forçados’ a desenvolver nossa razão? Trabalhar? Sentir dor? Sentir prazer? Ou permaneceríamos como ignorantes e felizes tutelados? Claro que é uma indagação impossível de ser respondida, mas nem por isso menos válida; afinal, em filosofia as perguntas são tão, ou mais, importantes que as respostas.

Para Nietzsche, o ser humano deve aceitar os seus instintos e atributos e transformar o que há de pernicioso em si³⁸, buscar o enobrecimento pela degeneração; de acordo com Nietzsche, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial³⁹; assim, absorve-se o novo, o diferente, o marginal (no sentido de estar à

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 48, § 44: “acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto o seu contrário”.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 249. (De velhas e novas tábua). Esse é o mote do livro *Fernão Capelo Gaivota*, romance popular do norte-americano Richard Bach.

³⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 69, § 76: “Em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo”.

³⁹ Um famoso estilista europeu já dizia: antes de dar um grande salto, é necessário dar alguns passinhos para trás.

margem) e eleva-se uma natureza, um povo⁴⁰. Zaratustra, em um discurso que se chama precisamente *O convalescente*, compartilha com seus animais o que aprendeu sobre a crueldade dos homens:

Ah, meus animais, só isso aprendi, até agora: que o homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior – / – que tudo o que tem de pior é a sua melhor força e a pedra mais dura para o supremo criador; e que cumpre ao homem tornar-se melhor e pior⁴¹.

Aí está a dureza, a severidade necessária. Nietzsche promove uma abordagem à idéia de crueldade procurando livrá-la dos pressupostos e dos preconceitos do senso comum; buscando devolvê-la ao seu lugar de direito: afinal, a crueldade pode não ser o traço mais estimado do real, mas faz parte da sua constituição⁴². Olhando pelo viés de Nietzsche, e de Zaratustra também, a perfeição inclui a imperfeição. A sua caracterização da crueldade diz muito de sua visão de mundo, de sociedade e de ser humano. Permite-nos até ousar traçar um paralelo com o pensamento de Maquiavel no que concerne ao comportamento humano: para o florentino, os homens e mulheres sempre incorreriam em falhas, pecados e crueldades caso não fossem impedidos por instâncias legais punitivas⁴³. Em Maquiavel a crueldade é uma necessidade, mas não constitutiva do homem; até porque a visão socrática-cristã estava na base da cultura e da racionalidade renascentista. Sem a condenação da moralidade, Nietzsche vê a violência, a exploração, enfim a crueldade, como comuns à dimensão humana; a crueldade é exposta como inerente à vida, como uma condição de existência:

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 155 e 156, § 224.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 261. (O convalescente).

⁴² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 55, § 6, segunda dissertação: “Parece-me que repugna à delicadeza, mais ainda à tartufice dos mansos animais domésticos (isto é, os homens modernos, isto é, nós), imaginar com todo o vigor até que ponto a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as suas alegrias; e com que ingenuidade se apresentava a sua exigência de crueldade, quão radicalmente a ‘maldade desinteressada’ (*ou, na expressão de Spinoza, a sympathia malevolens* [simpatia malévolas]) era vista como atributo *normal* do homem – ...”

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso... Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomado-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração –...⁴⁴

Qualquer tentativa de camuflar os traços pouco simpáticos (o lado escuro) do bicho homem, são mostras de uma vontade fraca, de negação da vida. A vontade afirmativa, plena de vida, graças ao seu excedente de forças, permite-se a visão do terrível⁴⁵.

A concepção de crueldade, e o lugar que ela ocupa em Nietzsche, é sintomática da crítica nietzschiana à divisão filosófica do mundo em “mundo verdadeiro” e “fábula”. Crítica que se aproxima da sua condenação às filosofias pessimistas; a dificuldade que ele tem de acatar essa “divisão” do mundo é reveladora de todo o desprazer que lhe provoca o idealismo. Em *Crepúsculo dos ídolos*, um de seus últimos livros (1888), no trecho intitulado *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula*⁴⁶, ele pretende contar a história de um erro que começou com o platonismo, passou ao cristianismo, se fortaleceu com o pensamento kantiano, se desenvolveu com a ciência e foi negado pelo niilismo, para só então, depois da destruição negadora do niilismo, podermos lidar com um mundo nem verdadeiro nem

⁴³ Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo:Nova Cultural, 1996, p. 100. (coleção Os Pensadores): “..., pois os homens sair-te-ão sempre maus, se por necessidade não se fizerem bons”.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 170 e 171, § 259. Ressaltamos a semelhança com uma passagem de *O Príncipe*, MAQUIAVEL, Nicolau, 1996, p. 63: “Vai tanta diferença entre o modo como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruine entre tantos que são maus”.

⁴⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 273, § 370 e NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 111, § 4 (Por que sou um destino): “o negar e o destruir são condição para o afirmar”.

aparente, mas com o mundo possível. Mesmo antes do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche abordara essa questão no aforismo 130 de *Aurora*. Lá, ele fala em dois reinos: o reino dos fins e da vontade e o reino do acaso e de como, no fim, ambos são governados pela mesma instância: o acaso; e a nós, os humanos, cabe tornarmo-nos o que devemos ser⁴⁷. Nietzsche despreza a divisão, pois para ele, ela atesta uma fuga e incapacidade humanas (e por extensão, do pensar filosófico) em encarar a realidade e suas especificidades. Rosset coloca nos seguintes termos:

..., suspeito muito de que a desavença filosófica com o real não tenha por origem o fato de que a realidade seja inexplicável, considerada apenas em si-mesma, mas sim o fato de que ela seja cruel e que consequentemente a idéia de realidade suficiente, privando o homem de toda possibilidade de distância ou de recurso com relação a ela, constitui um risco permanente de angústia e de angústia intolerável –
⁴⁸
...

É um modo de encarar algo (ou não encarar) bem conhecido dos antropólogos: se não olharmos, não dissermos o nome, então não existe. Portanto, seria a dificuldade que a humanidade tem de lidar com a残酷, a sua própria e a da realidade, uma das explicações para algumas maneiras de pensar e interpretar o mundo. Em diferentes momentos e de diferentes modos, Nietzsche faz essa crítica: seja quando condena o idealismo, seja ao desacreditar o cristianismo e a figura do apóstolo Paulo⁴⁹, seja ao propor a revisão da moral como tem sido vista até então. Mas ele também se refere à残酷 como o prazer de fazer sofrer. Para diferenciar a残酷 naturalmente inerente ao humano da残酷 que se compraz em fazer exclusivamente o mal, propomos uma leitura na qual apresentamos a残酷 como formadora e como deformadora.

⁴⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1985, p. 43.

⁴⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 88 e 89, § 130.

⁴⁸ ROSSET, Clément. *O princípio de残酷*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro:Rocco, 1989, p. 16.

2. 2 Crueldade formadora e deformadora

Diante da filosofia de Nietzsche, como a caracterizamos aqui, pode-se tomar duas atitudes frente à crueldade: exercê-la de forma positiva ou negativa, ou seja: colocá-la a serviço de uma vontade afirmadora ou de uma vontade negadora. Ser criador é a forma positiva, e cair no niilismo destrutivo (e apenas destrutivo) é a forma negativa.

Clément Rosset, no livro *O princípio de crueldade*, estabelece dois princípios: o princípio de realidade insuficiente, que ele liga ao pensamento moral que pretende ter um efeito mitigador e enganoso; e o princípio de realidade suficiente, esse sim mais cruel e mais verdadeiro, ligado ao pensamento trágico mais comprometido com a vida. Ligamos esses princípios às duas maneiras de lidar com a crueldade inerente à existência. Para Rosset, o principal objetivo da maior parte das empresas filosóficas é fazer o homem esquecer a verdade, a crueza da realidade:

fazer ‘passar’ sua crueldade, assim como um medicamento faz provisoriamente cessar uma dor, atenuar a prova da realidade por uma infinita variedade de remédios (...) que se limitam sempre, no final das contas, a um exorcismo alucinatório do real⁵⁰.

A lucidez para com a realidade, a dor da existência consciente, precisa ser encarada e superada, e não ocultada como se não existisse. Superá-la não aniquilando-a ou negando-a, embora seja essa a atitude mais imediata quando o ser humano é pego desprevenido e vê sua existência ameaçada por algo que supera suas forças. O jogador verdadeiramente combativo sabe que nem sempre o mais forte sai vitorioso. A vitória não é doce nem prazerosa quando, para ser conquistada, implica em anular-se. Se, para neutralizar toda a dor da existência, o humano vacina a si próprio contra a vida plena,

⁴⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Geir Campos. Rio de Janeiro:Ediouro, 1985.

feita de alegria e tristeza, seu propósito se perde. Não sofrer, não sentir dor: para quê?, pelo quê?, por quê?. Desistir de viver antes de morrer?

A dureza cruel é a saída para o humano zaratustriano lidar com a realidade cruel e não ser transformado por ela no 'último homem'. Ou seja: a cura para o mal é o próprio veneno. Rosset propõe distinguir entre duas espécies de filósofos: os curandeiros e os médicos:

Os primeiros são compassivos e ineficazes, os segundos eficazes e implacáveis. Os primeiros não têm nada de sólido a opor à angústia humana, mas dispõem de uma gama de falsos remédios capazes de adormecê-la mais ou menos durante muito tempo, capazes não de curar o homem, mas suficientes para fazê-lo ir vivendo. Os segundos dispõem do verdadeiro remédio e da única vacina (quero dizer, a administração da verdade); mas este é tal força que, se eventualmente reconforta as naturezas saudáveis, tem por outro e principal efeito o de fazer perecer imediatamente as naturezas fracas⁵¹.

Os últimos homens seriam como os filósofos-curandeiros que, não satisfeitos em disseminar a doença do niilismo destrutivo, ainda incorrem nos perigos da auto-medicação. Já o homem zaratustriano é o filósofo-médico que tira do próprio veneno o antídoto; da aceitação integral da vida possível, mesmo daquilo que ela tem de negativo, tornando-a, desse modo, afirmativa. Ao valorizar a vida, desvaloriza-se a morte. Os fracos ficam tão preocupados em não morrer que não vivem. Os filósofos-curandeiros abusam de falsos remédios⁵² na sua pretensão de resolver ou solucionar a existência, buscando fornecer-lhe um *status* de coisa possível de ser apreendida e controlada. Clément Rosset, no livro *Alegria: a força maior*, ao citar que o que a alegria de viver menos visa é a estabilidade e a perenidade de um ser imperecível e inalterável,

⁵⁰ ROSSET, Clément, 1989, p. 24.

⁵¹ ROSSET, Clément, 1989, p. 28 e 29.

⁵²Cf. ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro:Relume Dumará, 2000 (Conexões), p. 43: "Nietzsche não cansa de repetir que todo pensamento que não é imbuído de conhecimento trágico, que tenta desviar da evidência da morte, do efêmero, do sofrimento,

argumenta que, muito ao contrário, a alegria de viver respirará plenamente numa existência efêmera, passível de fragilidade, mutável e desejada como tal⁵³. Como diz o poeta “não é preciso buscar solução para a vida / ela não é uma equação não tem que ser resolvida / a vida, portanto, meu caro, não tem solução”⁵⁴.

Nessa tarefa de assimilar a existência como ela é, a crueldade desempenha funções importantes. Buscaremos demonstrar o duplo papel exercido pela crueldade no modo como a caracteriza Nietzsche. Cremos que ela, no pensamento nietzschiano, possa ser vista em duas acepções distintas, com uma função diferente correspondendo a cada uma. A primeira vê o papel da crueldade de uma forma positiva e sua função é a que vamos chamar de ontológica-instrutiva. Já na outra acepção, a crueldade tem o papel negativo de exercer dominação e adestramento, acabando por contrariar a natureza humana. Chamaremos a função dessa segunda acepção da crueldade de deformadora-destrutiva.

Chamar essa primeira função de ontológica pede alguns esclarecimentos à guisa de justificação pela escolha do termo. Seguindo a tradição filosófica ontologia tem como sinônimo a palavra metafísica⁵⁵. Esta por sua vez, apresentou-se sob três formas fundamentais distintas no decorrer da história: como teologia, como ontologia e como gnosiologia. A segunda explica nossa opção por chamar a função de ontológica, na medida em que a ontologia preocupa-se com os caracteres fundamentais do ser, do que faz o ser enquanto ser. Pode-se argumentar falta de coerência na utilização de um termo com tão grande tradição filosófica para tentar esclarecer um aspecto da filosofia de

dá, inelutavelmente, lugar a filosofias-remédios, como a ontologia eleata ou a metafísica platônica, chamadas menos para dar conta da existência do que, incansavelmente, para testemunhar contra ela.”

⁵³Cf. ROSSET, Clément, 2000, p. 20: Tal visão é aparentada à filosofia nietzschiana: “... o charme da existência, longe de ser apreciado proporcionalmente a uma problemática participação na eternidade, se mede, ao contrário, proporcionalmente à sua estranheza ao ser tal como é concebido pelos ontologistas e metafísicos – ...”. Onde os Adões e Evas seriam mais alegres no eterno ‘paraíso’ ou na caótica e limitada Terra?

⁵⁴ PAULINHO DA VIOLA; Ferreira, GULLAR. *In: Bebadosamba. Solução de vida (Molejo Dialético)*

Nietzsche; entretanto, nos parece honrar ao modo nietzschiano, tão dado a desconsiderar conceitos notoriamente tradicionais. Quando falamos em função ontológica-instrutiva nos referimos à identificação entre vida e crueldade ressaltada por Nietzsche. Se a vida e a realidade são feitas também pela crueldade e pelo sofrimento, o ser humano para ser completo tem que necessariamente vivenciar também o lado cruel do real e de si-mesmo. O que não deixa de existir para o ser humano nietzschiano é o fato dele ter que encarar a realidade como múltipla: feita de crueldade e de suavidade, de prazer e sofrimento. Em Nietzsche auto-afirmação vai incluir, como uma etapa, a autonegação, para uma maior afirmação possível; o homem que vive supera aquilo que, na vida, embora pertencendo à vida, a nega. Por isso é possível ver a auto-afirmação do homem nietzschiano como a afirmação da vida e da morte que pertence à vida⁵⁶. A crueldade tem, desse modo, uma função formativa para o ser humano, ontológica no sentido de fazer parte da sua constituição. Enfrentar a crueldade como algo constitutivo e inevitável é o primeiro passo que caracteriza o seu papel positivo; o segundo é perceber, junto ao aspecto ontológico-formativo, o aspecto instrutivo da crueldade que se dá como um desdobramento, como um mecanismo de manutenção e de possibilidade à humanidade autêntica. Ou seja: a crueldade, vista positivamente, promove a chance de um processo de aprendizagem, daí seu aspecto instrutivo. Como diz Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, no aforismo 262 a adversidade fortalece; e a crueldade é imensamente adversa. Quando tudo é fácil demais, só os medíocres sobrevivem.

Da constatação feita pelo homem de que a crueldade é parte necessária e constitutiva da existência, decorre o ensejo para a possibilidade de aprender com ela. Ao assimilar, assumir e exercer a vida, o mundo, como também feitos do sofrer e do cruel,

⁵⁵ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 4 ed. São Paulo:Martins Fontes, 2000.

o ser humano estará mais apto a exercer sua humanidade plenamente: “As grandes épocas de nossa vida são aquelas em que temos a coragem de rebatizar nosso lado mau de nosso lado melhor”⁵⁷. Parafraseando: os piores e mais crueis momentos e impulsos são os das melhores e mais promissoras possibilidades de aprendizagem. Convém atentar para que essa não seria uma atitude de pura inversão. Nietzsche não afirma que basta trocar etiquetas: tudo que é bom torna-se mau e vice-versa. Essa seria uma visão muito superficial da sua filosofia. Que acabaria por levar ao vazio do niilismo destrutivo. Simples inversor é o último homem, e por isso seu fim (no sentido de meta e de acabar) contraria sua própria humanidade. Isso leva Nietzsche a afirmar:

Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento;... – isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*! A disciplina do sofrer, do grande sofrer – não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana?⁵⁸

A transformação e não inversão, proposta por Nietzsche, tem sua legitimidade em seu caráter revelador de ilusões; o objetivo não é destruí-las, mas sim torná-las notórias. Assim, poderia surgir uma espécie de criacionismo axiológico: criação, e, repito, não inversão, de novos valores, novas visões⁵⁹. É desse modo que, superando o aparente paradoxo⁶⁰, nos sentimos capazes de afirmar a positividade da crueldade, ao menos em relação ao pensamento de Nietzsche⁶¹. Mas essa positividade

⁵⁶ Cf. TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 21. Fazemos questão de citar aqui um teólogo buscando demonstrar assim como a visão nietzschiana pode não ser encarada como sintomática de um filósofo caótico, pessimista, ateu, fatalista, destruidor, etc.

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 75, § 116.

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 131, § 225.

⁵⁹ Para Karl Marx já interpretamos demais o mundo, a questão devia ser transformá-lo. Nos atrevemos a imaginar que para Nietzsche a questão seria transformar nossas interpretações do mundo.

⁶⁰ Cf. ROSSET, Clément, 2000, p. 22, que se refere ao paradoxo central da alegria: “Este paradoxo pode ser enunciado sumariamente assim: a alegria é um regozijo incondicional da existência e a propósito da existência; ora, não há nada menos regozijador do que a existência, considerando esta última com toda frieza e lucidez de espírito.”

⁶¹ Cf. ROSSET, Clément, 2000, p. 26: “Não faltam testemunhas dessa aliança quase original entre a alegria e a crueldade, do caráter corrosivo e inclemente próprio a todo gáudio profundo (...) Por minha parte acrescentarei que a crueldade é, de todo modo, marca de distinção, e isso em todos os campos –

não anula o seu potencial pernicioso, que Nietzsche expõe muito claramente em sua obra *Genealogia da moral*. Nesse livro podemos ver a crueldade em seu papel mais negativo: como um instrumento de repressão moral. Nietzsche mostra como a crueldade e o sofrimento atrelados à religião podem originar uma verdade aparente que depõe contra os instintos humanos, minando-os através de juízos morais e religiosos limitadores. A crueldade, que faz parte da natureza humana, volta-se contra essa mesma natureza atacando-a. Por esse motivo preferimos não considerar a função deformadora-destruidora também como ontológica, embora a crueldade continue fazendo parte da constituição humana. Mas nesse caso, ela acaba por contrariar essa constituição ao distorcê-la como uma maneira de adaptar-se à realidade. Rosset considera essa maneira neurótica, pois consiste em uma negação da realidade, inteira ou parcial, “em considerar os componentes infelizes não como inelutáveis, mas como provisórios e sujeitos à eliminação progressiva”⁶².

Como ilustração a essa dupla função da crueldade evocamos a tragédia grega para representar a crueldade positiva e sua função ontológica-instrutiva e o cristianismo representando a crueldade negativa e sua função deformadora-destrutiva. São duas maneiras distintas e com resultados antagônicos, de lidar com a crueldade comum ao mundo, a partir da concepção nietzschiana.

A crueldade (dos deuses, dos humanos, da natureza como fenômeno) fazia parte, tacitamente, da vida dos gregos e seus heróis trágicos. Assim o homem dionisíaco grego era mais pleno, pois tinha chances de dar vazão aos seus instintos; o próprio

entendendo-se, é claro, por crueldade, não o prazer de manter o sofrimento, mas uma recusa de complacência para com qualquer que seja o objeto”.

⁶²ROSSET, Clément, 2000, p. 27. Sobre uma leitura psicanalítica da crueldade, recomendamos DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*. Trad. Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo:Escuta, 2001. Derrida chama atenção para o conceito de crueldade como um viveiro de obscurantismo, devido à seus aspectos confusos e enigmáticos (p. 19).

Dioniso tem muito de cruel e de crueldade em sua trajetória⁶³. Mas, com o cristianismo, a crueldade presente e atuante na existência torna-se algo exterior à condição humana e precisa ser justificada pela culpa, pelo castigo. Em *Aurora*, Nietzsche aponta essa diferença: “... na Antigüidade, havia ainda efetivamente infelicidade, pura, inocente infelicidade; somente no cristianismo tudo se torna castigo, bem merecido castigo...”⁶⁴ O cristianismo tomou da crueldade o direito de existir pura e simplesmente, sem necessidade de uma falta que a produzisse, como fora no passado da humanidade.

Com a fala de Nietzsche em *Incursões de um Intempestivo*, em *Crepúsculo dos ídolos*, fica demonstrada uma recusa em ser vítima da inevitável crueldade. Afinal, aos humanos compete honrar a vida e não se deixar diminuir por ela, a despeito de qualquer obstáculo ou prova: “Os homens mais espirituais, supondo que sejam os mais corajosos, são também os que vivem as tragédias mais dolorosas: porém eles honram a vida precisamente porque esta lhes opõe a sua máxima hostilidade”⁶⁵. Vemos a crueldade como instrumento no pensamento de Nietzsche; instrumento que participa e contribui na formação ou deformação do humano. Falamos em formação ou deformação porque essa contribuição pode ser positiva ou negativa. A crueldade pode destruir o ser humano, aquele que a sofre e aquele que a pratica. Por outro lado, a crueldade tem a capacidade de fazer com que o homem emprenda uma jornada desafiante de autoconhecimento em busca de si-mesmo.

Em nosso terceiro e último capítulo, mostraremos o potencial destruidor da crueldade, através da leitura nietzschiana dos ideais ascéticos e do castigo; bem como do potencial criador da crueldade através da visão artística trágica de Nietzsche. Desse

⁶³ A mãe de Dioniso, Sêmele, morreu durante a gravidez, vítima de um ardil da ciumenta Hera. Por isso Dioniso completou seu período de gestação na coxa de seu pai Zeus. E os soberanos das cidades, nas quais Dioniso e seu cortejo não eram bem recebidos, sofreriam duras punições por parte do deus. Cf. *Dicionário de mitologia greco-romana*. Consultor Prof. Angelo Ricci. São Paulo:Abril Cultural, 1973, p. 21.

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 150, § 78.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1985, p. 94.

modo buscamos demonstrar as duas possibilidades práticas da crueldade para os seres humanos.

CAPÍTULO III

3 CRUELDADE INSTITUCIONALIZADA

A morte segue o homem feliz como um rígido mestre;
O infortunado, como um servo
Sempre pronto a receber de seu senhor o manto e a máscara.

Henrik Wergerland

A totalidade vista através de lentes nietzschianas é capaz de bem e mal, de crueldade e de bondade. Ela pode desempenhar e produzir dois efeitos diametralmente opostos. Por um lado a crueldade pode proporcionar à humanidade chances de crescimento, de aprendizado; é a crueldade como rigor e severidade necessárias à criação: do mundo, dos valores, do humano, das relações. Tal crueldade é intrínseca ao jogo agonal e não contraria sua essência, que é de constante combate; também não visa destruição, mas sim auto-superação. Essa crueldade, que possibilita a criação, é a positiva. Por outro lado, a crueldade pode voltar-se contra sua origem humana e tornar-se mortalmente negativa. Para isso basta que ela seja exercida como instrumento de repressão, como tormento ou como prazer em fazer sofrer, fazer o mal pelo mal. Mas essa crueldade, a mais notória, contraria o agon, uma vez que provoca aniquilamento de si-mesmo, dos demais e do mundo. No presente capítulo pretendemos abordar a crueldade em ação positiva e negativa.

No primeiro momento pretendemos demonstrar todo o potencial destruidor da crueldade em sua função deformadora-destrutiva. No segundo momento, nos concentraremos na arte trágica como ocasião da positividade da crueldade através da função ontológica-instrutiva.

3. 1 Crueldade Destruidora

É nosso intuito lançar um olhar mais minucioso a dois aspectos trabalhados por Nietzsche em *Genealogia da Moral*: os ideais ascéticos e o castigo. De acordo com a interpretação dada à crueldade em Nietzsche, vemos nos dois citados aspectos representantes da crueldade negativa e sua função deformadora-destrutiva. Na medida em que têm como lastro a crueldade constitutiva do humano e da realidade, os ideais ascéticos e o castigo são criações humanas; no entanto, tais criações depõem contra o humano, minando-o na sua própria humanidade através de juízos morais e religiosos limitadores.

3. 1. 1 Ideais ascéticos

Thoughts from above hit the people down below
People in this world, we have no place to go.

Temptation, New Order

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que “todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade”¹. De acordo com a visão nietzschiana, a religião, principalmente o cristianismo, realiza todo o potencial negativo da crueldade, fazendo com que o ser humano passe a ter uma vontade de crueldade para consigo mesmo: a autocrueldade. Ela deve-se à interpretação que toma a vida e os afetos humanos como culpas que o homem precisa expiar, necessidade inexistente no passado pré-cristão. Como essa expiação implica em contrariar a conformação própria da subjetividade humana, ela está fadada ao fracasso; o ideal religioso, o ideal ascético, é impossível para o homem, que acaba relacionando sua incapacidade a uma falta de valor da humanidade em si mesma. Nietzsche chama de

loucura da vontade e crueldade psíquica a “vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível” até o ponto de não haver mais chance de sentir-se redimido. É uma vontade insana erigir um ideal “santo”, e “em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade”². Um olhar isento de busca ou superação metafísica pode ver que tal insucesso deve-se puramente ao modelo adotado: como um humano, mortal, pode ter êxito tendo como parâmetro (modelo) um ideal divino, imortal, infalível, perfeito? Daí porque na antiga civilização grega havia crueldade, mas não exclusivamente destrutiva; os deuses eram imortais e poderosos, mas como os mortais tinham afetos (ódio, alegria, ciúme, arrependimento, prazer, desejo etc.), o que permitia uma relação diferente da do ocidente moderno com os assuntos divinos e espirituais. Uma relação aparentemente mais saudável, menos contraditória com a humanidade. O homem ainda não transformara sua própria humanidade, seus instintos inclusive, em seu carrasco³. O relacionamento do ser humano com sua natureza ainda não tinha sido contaminado pelo vírus da culpabilidade originária, idéia desconsiderada por Nietzsche.

A crueldade destruidora da religião e dos ideais ascéticos é personificada por Nietzsche na figura do sacerdote ascético, o criador e mantenedor de medíocres: aquele que devido à crueldade negativa dissemina a doença da culpa e tenciona curá-la usando como remédio a própria crueldade, perpetuando, assim a deformidade nos seres humanos; desse modo funciona o metabolismo ascético. Um metabolismo que contraria a humanidade.

Embora a religião e seus desdobramentos sejam um tema sempre presente nas diferentes fases do filósofo (*Humano, demasiado humano; Aurora; Assim*

¹NIETZSCHE, Friedrich, 1998. p. 51, § 3, segunda dissertação.

²Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 81, § 22, segunda dissertação.

³Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 56 e 57, § 7, segunda dissertação: “... naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora,...) O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem. (...) – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos”.

falou Zaratustra e O Anticristo), a Genealogia da Moral é o local privilegiado pelo nosso trabalho⁴, o que não nos impede de buscar recursos nas demais obras nietzschianas.

Nietzsche situa a perniciosa da religião (e de seus ideais) não em seus propósitos de proteção, conservação ou cuidado para com os seres humanos, mas sim no fato do produto desse propósito ser a manutenção do ser humano em um degrau inferior destroçando os fortes, debilitando as esperanças e tornando a felicidade suspeita:

dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo ‘homem’, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mas ainda, converter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – ...⁵

Verifica-se aí a crítica feita à metafísica como meio de desvalorizar o terreno, o corpóreo; justifica-se assim a invocação de Zaratustra de que sejamos fiéis à terra, e também sua crítica aos pregadores da morte. Nietzsche condena as religiões que querem ser elas mesmas os fins e não meios entre outros; são as religiões para sofredores, aqueles que sofrem da vida como de uma doença. Segundo ele, paga-se um preço terrível por isso⁶. A vida não tem remédio. Nas palavras de Zaratustra, os sacerdotes “chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e os fazia sofrer; ...”⁷. A terceira

⁴ Justificamos nossa escolha através das palavras do próprio Nietzsche ao referir-se a *Genealogia da Moral*, em NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 97: “A segunda dissertação oferece a psicologia da consciência: a mesma não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indeléveis substratos da cultura. A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal nocivo *par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*”. Na segunda dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche desenvolve, segundo FINK, Eugen, 1988, p. 143, “uma intuição da natureza e do significado da crueldade”.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 66, § 62.

⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 64, 65 e 66, § 62. Esse aforismo traz a imagem forte de “*penitenciárias da alma*”.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 121. (Dos sacerdotes).

dissertação da *Genealogia da moral*, pretende responder à questão “*o que significam ideais ascéticos?*”; para artistas, filósofos, mulheres e os fisiologicamente desgraçados são nada ou sutis desculpas e fugas, mas para o sacerdote são “seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder”⁸. Na primeira dissertação, Nietzsche já afirmara que “os grandes odiadores sempre foram os sacerdotes”⁹; uma possibilidade de explicação para tanto ódio é a maneira como a vida é vista pelo asceta: “O asceta trata a vida como um caminho errado, (...); ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação: ...”¹⁰. O asceta é um doente da vida. De acordo com Nietzsche, a onipresença da criatura asceta na história do mundo, não levando em consideração o tempo, a raça ou a classe, é sintomática da atitude de hostilidade e desgosto à vida, tão característica de nossa existência que poder-se-ia ver a terra como a “estrela ascética”. A atitude ascética, o seu metabolismo, visa uma diminuição da vitalidade, é um tentativa de destruir a fonte da força utilizando-se da própria força para isso. Essa aparente contradição é esclarecida mais adiante por Nietzsche:

Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, ‘*vida contra vida*’, (...). Só pode ser *aparente*; (...). Devo contrapor a ela, brevemente, a realidade dos fatos: *o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, (...). O ideal ascético é um tal meio: (...) – a vida luta nele e através dele *com a morte, contra a morte*, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida¹¹.

Percebemos que não é todo ascetismo que é condenado¹², mas aquele que é hostil à vida e se torna destrutivo porque o que ele pretende preservar é a vida dos

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 87, § 1, terceira dissertação.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 25, § 7, primeira dissertação. Citamos exemplos literários que reforçam essa visão: os vizires das histórias das *Mil e Uma Noites*, o cardeal Richelieu dos *Três Mosqueteiros* de Dumas e o padre católico do *Corcunda de Notre Dame* de Victor Hugo.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 106, § 11, terceira dissertação.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 109 e 110, § 13, terceira dissertação.

¹² Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 144: “Os filósofos têm certas experiências ascéticas: a disciplina e o rigor consigo próprio são indispensáveis a um pensamento com um longo fôlego (...) Mas no filósofo é a própria pulsão vital, criadora, que refreia o homem, o que não significa precisamente que se trate de uma posição *hostil* à vida”.

insatisfeitos, dos frustrados, dos que desejam ser outro; dos que querem anular a morte, dos que querem uma *outra vida*. Desse modo o sacerdote ascético é o pastor do rebanho e afirmador de uma vida fadada ao malogro e ao sofrimento, a do ser humano doente. Daí ser o sacerdote ascético o símbolo dos fracos, dos anêmicos, dos “bons e justos” detratados por Zaratustra, dos ressentidos, dos vingativos. Ao convencer os felizes e saudáveis de terem compaixão pelos membros do rebanho, o sacerdote ascético espalha miséria e dor. Onde curaria, ele só fortalece a doença¹³. Ele faz uso de métodos variados: enfraquecimento geral do sentimento de vida, trabalho-maquinial, doses homeopáticas de alegria, compaixão, amor ao próximo, sufocamento do individual e reforço do comunal; todos esses são meios *inocentes* usados pelo sacerdote ascético para diminuir o desprazer e a dor, proporcionando um ser humano manso e conformado.

A crueldade religiosa, ascética e destruidora, tem três níveis importantes. No primeiro deles, sacrifica-se ao deus seres humanos (religiões pré-históricas); no segundo, característico da época moral da humanidade, sacrifica-se ao deus os instintos mais fortes, a própria natureza; por fim, no terceiro, a geração que surgiu com a modernidade sacrifica o próprio deus:

Não era preciso, finalmente, sacrificar tudo o que há de consolador, sagrado, salvador, toda esperança, toda fé numa harmonia oculta, em bem-aventuranças e justiças futuras? Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada?¹⁴

Facilmente percebemos onde se chega seguindo essa escala da crueldade ascética: no niilismo destrutivo, como uma interpretação precipitada da constatação de

¹³Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 116, § 15, terceira dissertação: “Ele traz ungüento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é sô torna-se necessariamente doente e tudo doente necessariamente manso.”

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 1992, p. 59, § 55.

que Deus está morto e, portanto, estamos perdidos. Desse modo, instaura-se um ciclo vicioso: o ascetismo é buscado como solução para um problema criado por ele mesmo e incapaz de achar a saída de um labirinto que ele mesmo gera, torna-se uma busca de poder, de distinção¹⁵. Nietzsche lamenta: “Ai, quantas crueldades supérfluas, quantos maus tratamentos nos causaram as religiões que inventaram o pecado! E os homens que, por essas religiões, quiseram alcançar os gozos mais altos do poder!”¹⁶

Em *Humano, demasiado humano*, no capítulo *A vida religiosa*, a partir do aforismo 136, Nietzsche procede a uma análise do ascetismo e da santidade cristãos. A necessidade que alguns homens têm de despedaçar a si mesmos repousa em vaidade: “Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como deus, e por isso necessita demonizar a parte restante”¹⁷. Para satisfazer sua vaidade, o asceta (o mártir, o herói de guerra, o camicase etc.) não poupa nem a si mesmo, ele busca o sacrifício mais grandioso¹⁸ no sentido de causar impacto; os santos cristãos têm como modelo Jesus Cristo, que deu sua própria vida para salvar a humanidade. Nietzsche ressalta a crueldade como um instrumento do autodesprezo necessário ao ascetismo¹⁹. É imprescindível que haja o ensejo para a ‘falha’, afim de provar e demonstrar a falibilidade da natureza humana e usar essa característica a favor da doutrina; é o caso

¹⁵Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 75, §113: “Aspiração à distinção – O triunfo do asceta sobre si mesmo, seu olhar dirigido ao interior que percebe o homem desdobrado em um ser que sofre e um espectador, e que, desde então, só olha o mundo exterior para dele recolher, de certo modo, lenha para a própria fogueira; esta última tragédia do instinto de distinção, na qual só resta a mesma pessoa que se carboniza em si mesma, (...): admitindo que este deus seja, não somente um deus de amor, mas também um deus de santidade e isento de pecados, duvidaríamos do delírio que experimentaria este asceta divino, quando cria o pecado, e os pecadores, e a condenação eterna, e, sob seu céu, ao pé de seu trono, numa mansão horrível de torturas eternas de eterno clamar e gemer?”

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 43, § 53.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 105, § 137: “Alguns homens têm uma necessidade tão grande de exercer seu poder e sua ânsia de domínio que, na falta de outros objetos, ou porque de outro modo sempre falharam, recorrem afinal à tiranização de partes de seu próprio ser, como que segmentos ou estágios de si mesmos”.

¹⁸Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 106, § 138: “..., ele quer de todo modo o que é grande, poderoso, monstruoso, e se por acaso ele nota que o sacrifício de si mesmo o satisfaz tanto ou ainda mais que o sacrifício do outro, escolhe aquele (...); para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito”.

¹⁹Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 107, § 140.

do tratamento ambíguo dado pelo cristianismo ao suicídio²⁰: capitaneando-o para aumentar seu poder enquanto instituição religiosa. O que são o martírio dos santos e o auto-aniquilamento dos ascetas, senão suicídios lentos e louváveis? Ele ainda condena a moral cristã, pois a vê permeada por uma desvalorização do humano²¹; e em última instância é isso que há de mais natural nos seres humanos.

Para aqueles que vêem a leitura de Nietzsche como uma espécie de censura ou inveja da parte dele para com os gênios, inovadores ou criadores espirituais, ele se preocupa em diferenciá-los dos sacerdotes ascetas. Em *Crepúsculo dos ídolos*, nas *Considerações extemporâneas*, ele trata de como, muitas vezes, o inovador espiritual é visto como criminoso, afinal ele ousa quebrar as “tábuas de valores”²². Mas sua intenção é apenas a criação e/ou descoberta de novos valores mais fiéis à natureza do homem, a uma vontade de vida.

Mas o verdadeiro criminoso, o homem doente, é o sacerdote. Com sua ascendência ele torna os demais homens enfermos na medida em que os faz sufocar e mesmo aniquilar sua natureza própria, convencendo-os que ela é suja, profana, pecadora, má:

O homem que é obrigado a fazer escondido o que ele sabe melhor e o que ele mais gostaria de fazer e acaba fazendo após uma longa tensão, com precaução, com astúcia, esse homem torna-se anêmico. E como seus instintos não lhe proporcionam senão perigos, perseguição, calamidades, sua sensibilidade volta-se contra os instintos, que ele experimenta como uma maldição²³.

²⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 151, § 131: “O cristianismo e o suicídio – o cristianismo fez da enorme ânsia de suicídio, que havia no tempo em que nasceu, uma alavanca para o seu poder: deixou apenas duas formas de suicídio, revestiu-as de suprema dignidade e elevadas esperanças, e proibiu de forma terrível todas as demais. Mas foram permitidos o martírio e o prolongado auto-aniquilamento dos ascetas”.

²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000B, p. 110, § 141: “Examinando uma a uma as teses morais dos documentos do cristianismo, veremos que os requisitos são exagerados, de modo que o homem não possa satisfazê-los; a intenção não é que ele se torne mais moral, mas que se sinta o mais possível pecador”.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, § 45 (Divagações de um extemporâneo). Trad. Alfredo Naffah Neto. In: NAFFAH NETO, Alfredo. *Nietzsche, a vida como valor maior*. São Paulo:FTD, 1996, p. 66 e 67: “Suas virtudes são proscritas pela sociedade.(...) É a sociedade, nossa sociedade policiada, medíocre, castrada, que, fatalmente, faz degenerar em criminoso um homem próximo da natureza”.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, § 45 (Divagações de um extemporâneo). Trad. Alfredo Naffah Neto. In: NAFFAH NETO, Alfredo, 1996, p. 66 e 67.

Por isso Nietzsche anseia e promete um tempo em que o sacerdote será considerado o tipo mais baixo, como a classe de homem mais mentirosa e menos estimável. Nietzsche acredita que esse tempo virá.

O ascetismo é uma forma sutil de crueldade comum à vontade²⁴ que se torna destruidora porque visa ensinar ao homem uma vontade fraca, condicioná-lo e domesticá-lo. Por isso o asceta procede de modo que as suas ações e atitudes, e até a indiferença é uma atitude, provoquem o efeito maior possível nele mesmo e nos demais. Isso explica por que alguns de seus rituais são tão contundentes como podem ser o jejum, a auto-flagelação, o sacrifício e a penitência. Segundo Nietzsche, o abnegado que se sacrifica sente um prazer vindo da crueldade²⁵. É uma espécie de autocrueldade que se manifesta como única válvula de escape para o ser humano cercado em seus instintos naturais pelo Estado, por Deus, pela moral, pela noção de que é um pecador, que está em dívida com Deus²⁶. O sacerdote ascético é mantido e mantedor dessa concepção; por isso o seguidor da sua filosofia pode sempre menos, quer sempre menos, mas, deve sempre mais.

3. 1. 2 O castigo

It's no secret that a conscience
can sometimes be a pest.

The fly, U2

Nesse tópico, nosso foco é a visão do castigo, fornecida por Friedrich Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*. O castigo seria uma institucionalização da crueldade. É a

²⁴ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 145: “Em certa medida existe ascetismo em cada vontade”. Cf. DERRIDA, Jacques, 2001, p. 74: “Freud pensa, como o Nietzsche de *Genealogia da moral*, que a crueldade não tem contrário, que ela está ligada à essência da vida e da vontade de poder”.

²⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 76, § 18, segunda dissertação.

²⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 81, § 22, segunda dissertação: “... essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais

acepção negativa da crueldade que se encontra no castigo motivado por vingança. O castigo, em tal caso, não visa reformar, ensinar ou coibir ações transgressoras e os seus agentes; torna-se, tão somente, uma válvula de escape moralmente, socialmente e juridicamente aceita para dar vazão à vingança. E desse modo é uma institucionalização da crueldade negativa.

Vemos o castigo, enquanto punição que busca compensação e/ou resarcimento, como uma regulamentação da crueldade sempre tão condenada pela civilização ocidental contemporânea, mas que não deixa de ser, muitas vezes, a tônica da justiça. Não pretendemos e nem poderíamos, fazer aqui uma crítica ao Direito; no entanto, o castigo em si não é fazer justiça, ao menos não de acordo com a concepção de justiça de Nietzsche exposta por Zaratustra²⁷. O castigo não compensa a falta. A lógica que orienta uma compensação através do castigo é estranha: a equivalência consistiria em:

substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de ‘*faire le mal pour le plaisir de le faire*’, o prazer de ultrajar: (...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade²⁸.

A literatura pode nos fornecer um exemplo de castigo infligido à guisa de pagamento de dívida, mas que não passa de pura fruição de poder em detrimento do punido. Em *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare, o cristão Antonio adquire uma dívida com o judeu Shylock, que lhe tem ódio; o contrato é que: “..., se não pagardes no dia e hora aprazados a soma ou somas expressas na cláusula, que a multa a pagar seja uma libra da vossa bela carne, cortada do vosso corpo, na parte que me

natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada (...). Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício”

²⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 129 a 132. (Das tarântulas).

agradar”²⁹. Diante do tribunal Shylock, prefere receber a multa, a carne de seu desafeto, ao invés da quantia em dinheiro. A justificativa para sua escolha só encontra explicação em seu desejo de vingança: “Perguntareis por que motivo prefiro receber uma libra de carne de cadáver a receber três mil ducados. A isso eu não responderei mas direi que é um capricho meu”³⁰. Nesse caso, o castigo não passaria de um exercício do espírito de vingança. A mesma vingança que contraria e contamina com seu espírito a possibilidade de uma vida autêntica e plena.

Nietzsche finca a raiz da interpretação errônea do castigo na diferença entre *promessa*, que seria obrigação moral, e *dívida*, que seria obrigação material, e a confusão feita com ambas ao supor que o conceito moral de “culpa” teria origem no conceito material de “dívida”³¹. Culpa e dívida aliás, têm, em alemão, uma única palavra para designá-las: *Schuld*³². Confusão essa que ele situa em distantes antigüidades históricas e que continuam a perpetuar-se, não obstante um tímido avanço da humanidade. Segundo Nietzsche, o sentimento de justiça segundo o qual o *criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo* é apenas um subterfúgio humano tardio que, se pretende, esteja na origem do castigo.

O castigo acaba por ser uma perversão permitida ao ver-se baseado na possibilidade de equivalência entre sofrimentos; como quantificar dor, perda, decepção ou mágoa sofridos? Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche procede

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 54, § 5, segunda dissertação.

²⁹ SHAKESPEARE, William. *O Mercador de Veneza*. Rio de Janeiro: Athena, 1937, p. 32.

³⁰ SHAKESPEARE, William, 1937, p. 107.

³¹Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 52 e 53, § 4, segunda dissertação: “De onde retira sua força esta idéia antiqüíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”.

³² Reproduzimos aqui a nota de Paulo César de Souza em relação a essa passagem de Nietzsche, cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 155, nota 4 da segunda dissertação: “‘Culpa’ e ‘dívida’: em alemão há uma só palavra para as duas, *Schuld*. Ter presente essa identificação é essencial para acompanhar o argumento de Nietzsche. E é bom recordar, a propósito, a mudança introduzida na oração do ‘Padre-Nosso’ pela Igreja católica: ‘perdoai nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores’ deu lugar a ‘perdoai nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido’”.

um histórico informal do castigo. Num momento primevo, o castigo representaria o poder coercitivo do todo diante do indivíduo que ousa quebrar o contrato estabelecido com o todo:

O ‘castigo’, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, mimus [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade – ...³³

Posteriormente, na proporção em que cresce *o poder e a consciência de si de uma comunidade* o castigo tende a suavizar-se e ser substituído pela *graça*. Obviamente a graça permanece como diferencial daquele que detém o poder³⁴. Nietzsche opõe essa visão das transformações pelas quais passou o castigo à visão do filósofo e economista político Eugen Dühring, segundo a qual “justo” e “injusto” existiriam a partir do ato ofensivo. Para Nietzsche, o justo e o injusto só podem ser estabelecidos a partir da lei institucionalizada, a mesma que institui o castigo; porque essa lei *interpretaria* se um ato foi justo ou injusto. Não há justiça ou injustiça em si, o que há são interpretações:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter³⁵.

Na citação acima transparece a poção agonal da realidade, tão marcante na visão nietzschiana. A brecha que Nietzsche aponta na legitimidade do castigo como instituição está baseada no fracasso que representa sua mais essencial utilidade: despertar no culpado o sentimento da culpa, o remorso: “Falando de modo geral, o

³³ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 61, § 9, segunda dissertação.

³⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 62, § 10, segunda dissertação.

castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência”³⁶. Nietzsche relaciona uma lista, incompleta segundo ele, de utilidades (sentidos) equivocados do castigo, onde ele aparece com muitas utilidades: para impedir novos danos; como pagamento a um prejuízo, material ou afetivo; como isolamento para cessar um perturbação; para criar temor; como compensação por vantagens obtidas pelo criminoso; como segregação, isolamento; para tripudiar sobre o derrotado; para criar memória; como pagamento de um honorário; para reafirmar privilégios; como declaração de guerra³⁷. Tantos equívocos relacionados ao castigo talvez tenham sua explicação na transformação sofrida pela noção de culpa. Na Grécia antiga, tão prezada por Nietzsche, a culpa era algo que pertencia à vida, não era depositada em ninguém³⁸. A modernidade ocidental vê a culpa com outros olhos; há até o conceito de pecado original: por princípio já se é pecador e portanto merecedor de castigo. Assim o castigo acaba sendo um consolo³⁹, e segundo Nietzsche, uma erva daninha que avassala totalmente o mundo:

... – e que haverá mais nefasto e mais irracional que interpretar a causa e o efeito como culpa e como castigo! – Mas fêz-se algo pior que isso ainda: privaram-se os acontecimentos puramente fortuitos de sua inocência, servindo-se dessa maldita arte de interpretação pela idéia do castigo. Levou-se até a **loucura, a ponto de estimular** a ver na própria existência um castigo⁴⁰.

Nenhuma das utilidades pretende criar consciência no punido; ao menos, não uma consciência sã. O castigo só desperta o sentimento de culpa, ele cria o

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 64 e 65, § 11, segunda dissertação. De novo é o caráter integralmente múltiplo da realidade, da vida, da natureza, do sujeito: a essência agonal.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 70, § 14, segunda dissertação.

³⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 69, § 13, segunda dissertação.

³⁸ Cf. NAFFAH NETO, Alfredo, 1996, p. 40: “..., por meio do sentimento de culpa, o homem moderno se volta contra si próprio e ataca, desqualifica, uma dimensão fundamental de seu ser: a agressividade, além de outros afetos. Considerados pouco ‘dignos’, tais como ódio, ciúme, inveja.”

³⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 23, § 15.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 1947, p. 21, § 13.

remorso⁴¹. A palavra alemã para remorso é *das Gewissensbiss*: mordida na consciência. Essa mordida transmite a doença do ressentimento, que é própria dos homens reativos, dos fracos. A justiça do homem reativo tem um modo falso, parcial, ressentido: isso o torna o inventor da má consciência⁴².

Nietzsche apresenta uma hipótese sobre a origem da má consciência: seria uma doença contraída pelo homem sob pressão dos instintos que se voltaram contra si mesmos: “com a má consciência (...) foi introduzida a maior e mais sinistra doença (...) o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”⁴³. Esse processo não começou com os *senhores*⁴⁴, eles são os homens ativos por excelência; mas sem eles a má consciência não teria nascido; pois, os senhores encarceraram o instinto de liberdade, possibilitando, desse modo, a má consciência. O instinto de liberdade é a vontade de potência, que ao dirigir-se para trás, cria a má consciência. A força ativa que “age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados” e “em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás (...) cria a má consciência e constrói ideais negativos” é a mesma:

“Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como *ausência de si, abnegação, sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da ⁴⁵crueldade.”

O castigo tem se demonstrado inteiramente incapaz de provocar uma revisão, por parte do criminoso, de seus crimes; no muito, o castigo dá chance para o infrator rever seus *erros*, de modo que não os repita num próximo crime. Ou seja:

⁴¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 70, § 14, segunda dissertação.

⁴² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 63, § 11, segunda dissertação.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 72 e 73, § 16, segunda dissertação.

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 75, § 17, segunda dissertação: “Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho”.

tornar-se um criminoso mais eficiente: “..., durante milênios os malfeiteiros alcançados pelo castigo pensaram a respeito de sua ‘falta’: ‘algo aqui saiu errado’, e não: ‘eu não devia ter feito isso’⁴⁶. Nesses moldes citados, o castigo faz o criminoso rever seus erros de planejamento e execução, mas não o erro em si, o seu próprio ato, e portanto perde qualquer sentido que poderia ter como melhorador da raça humana.

Em *A gaia ciência*, é afirmado que “o castigo tem a finalidade de melhorar aquele que castiga”⁴⁷; mas adiante diz que ao castigar raramente se muda um indivíduo, mudamos a nós mesmos⁴⁸. A idéia de que o castigado precisa interiorizar a culpa, caso contrário o castigo não tem razão de ser, está presente em *Zaratustra*: “E, se o castigo não constitua, também, um direito e uma honra para o transgressor, não quero saber dos vossos castigos. / Não gosto de vossa fria justiça e, nos olhos de vossos juízes, vejo sempre o olhar do carrasco e seu frio cutelo”⁴⁹. Ainda que não percamos de vista que Nietzsche faz sua crítica baseado no passado e marcado pelas limitações de seu período histórico (ele viveu lúcido até 1889), não podemos deixar de perceber a contemporânea pertinência de suas palavras:

Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível em si: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciênci: espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, toda essa arte capciosa e trabalhosa dos policiais e acusadores, e mais aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação, aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio dos diversos tipos de castigo – ações de modo algum reprovadas e condenadas em si pelos juízes, mas apenas em certo aspecto e utilização prática⁵⁰.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 75 e 76, § 18, segunda dissertação.

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 71, § 15, segunda dissertação.

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 176, § 219.

⁴⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 214, § 321.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 95. (Da mordida da víbora).

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 70, § 14, segunda dissertação.

Essa citação demonstra a concepção de Nietzsche, anteriormente comentada, de que não há justiça ou injustiça em si; as circunstâncias são as intérpretes do que é justo ou injusto. O caráter criminoso do delito torna-se circunstancial: será crime ou não dependendo de *quem* o faça e de *quando* o faça. A posição de Nietzsche, portanto, não é simplesmente contrária ao castigo, ele não era um anarquista libertino e amoral; inclusive, um malfeitor ou malfeito não pode ficar sem retribuição, ela é merecida. Também a quem sofre o malfeito a retribuição é algo bom, necessário até, para que não sofra mais mal ainda devido ao silêncio de não expressar seu desagrado. Para Nietzsche, mesmo a grosseria é mais humana que o silêncio: “Aos que silenciam falta-lhes quase sempre finura e cortesia do coração; silenciar é uma objeção, engolir as coisas produz necessariamente mau caráter – estraga inclusive o estômago. Todos os calados são dispépticos”⁵¹. Ele foi crítico de um tipo de castigo que perdeu seu propósito e apenas serve de instrumento da crueldade negativa, ao diminuir e rebaixar o homem, mantendo-o vítima e proliferador da vingança e de instintos contrários aos instintos de mais-vida, como o remorso e o ressentimento. Essa ressalva é possível por levarmos em conta a diferenciação entre *origem* de algo e *finalidade* de algo:

Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese ...⁵²

Portanto, a motivação inicial do castigo, provocar reflexão acerca das implicações de atos perniciosos ao todo ou a si-mesmo, não pode ser confundida com o desvirtuamento sofrido pelo castigo que se tornou mero exercício de domínio, repressão e vingança. A noção de castigo criticada e condenada por Nietzsche é o eco perfeito da justiça retratada por *Zarathustra*:

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich, 1995, p. 29, § 5. (Por que sou tão inteligente).

*Pois que o homem seja redimido da vingança: (...) / Mas outra coisa, sem dúvida, é o que querem as tarântulas. ‘Justiça chamamos nós, precisamente, que o mundo seja varrido pelos temporais da nossa vingança’ – assim falam entre si. / ‘Vingança, queremos exercer, e lançar injúrias contra todos os que não são iguais a nós’ – assim juram os corações das tarântulas. (...) / Em todo o seu lamento, soa a vingança, em todo seu louvor, há um desejo de magoar; e ser juiz parece-lhes a suma felicidade!*⁵³

Julgar é reduzir os humanos à igualdade perante a lei, mas os humanos *não são iguais*. Como dar a cada um o seu? Zaratustra responde: “Seja-me suficiente isto: dou, a cada um, o meu”⁵⁴. A justiça das tarântulas é baseada em ressentimento e vingança, e o castigo acaba por ser a vingança posta em prática, exercitada. O castigo é a ocasião para o espírito de vingança:

Espírito de vingança, foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia sofrimento deveria sempre haver um castigo. / ‘Castigo’ precisamente, chama a própria vingança a si mesma; com uma palavra mendaz, atribui-se hipocritamente, ante seus próprios olhos, uma consciência limpa.⁵⁵

Esse castigo, que é comparsa da vingança, cria do ressentimento, da má consciência e cúmplice da crueldade negativa e deformadora, acaba sendo um co-autor do crime contra a humanidade que é o niilismo destrutivo. Ele piora homem ao torná-lo melhor (mais eficiente) no que ele tem de pior:

“O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo doma o homem, mas não o torna ‘melhor’ – com maior razão se afirmaria o contrário”⁵⁶.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 66, § 12, segunda dissertação.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 129 e 130. (Das tarântulas).

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 95. (Da mordida da víbora).

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich, 2000, p. 172 e 173. (Da redenção).

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 72, § 15, segunda dissertação. Já em *Aurora*, livro de 1881, no aforismo 236 intitulado *Castigo*, Nietzsche dá seu parecer sobre o castigo, cf. NIETZSCHE, Friedrich,

Enquanto a crueldade positiva dá-se a favor da humanidade, a crueldade negativa exerce muito de seu poder destrutivo através do castigo como seu legitimador. Juntos eles trabalham contra a humanidade, tornando-a menos humana.

3. 2 Crueldade criadora

Neste último item pretendemos demonstrar, através da visão nietzschiana da arte trágica, o potencial criador da crueldade. A arte em Nietzsche, a autêntica arte trágica, é ela própria a situação privilegiada na qual o ser humano é plenamente, exercendo uma aceitação integral da vida, não tomado-a como uma punição ou fatalidade, mas sim como condição para o próprio existir.

3. 2. 1 A arte trágica

I'm not afraid of anything in this world
There's nothing you can throw at me that I haven't already heard
I'm just trying to find a decent melody
A song that I can sing in my own company.

Stuck in a moment you can't get out of, U2

A tragédia é afirmativa, em oposição ao cristianismo, por exemplo, que é negativo. Ela foi responsável pelo sentimento de inocência dos antigos gregos, pois, no seu papel de liberadora da mente, não possibilitou a relação entre culpa e infelicidade; relação esta muito trabalhada pelo cristianismo⁵⁷. Em termos nietzschianos a arte trágica reforça seu caráter prático e vê como condição indispensável para tal a embriaguez⁵⁸. Em *Crepúsculo dos ídolos*, nas *Considerações Extemporâneas*, ele lista diferentes tipos de embriaguez e termina por afirmar que: “O essencial na embriaguez é o sentimento de

⁵⁷ 1947, p. 147, § 236: “Que coisa mais singular nossa maneira de castigar! Não purifica o criminoso, não é uma expiação; ao contrário, mancha mais que o próprio crime”.

⁵⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 149, § 78.

plenitude e de intensificação das forças”⁵⁹. Esse sentimento seria exacerbado pela tradição intrínseca ao conceito de trágico como sendo o portador de uma aceitação do que há, também, de pior na existência. Ainda nas *Considerações Extemporâneas*, é questionado se o que é comum ao artista trágico não é sua total falta de temor diante do problemático da vida, uma espécie de crueldade consigo mesmo. É essa a atitude, a característica básica e marcante da arte trágica e do artista trágico, que vemos como possibilitadora da identificação de um papel positivo da crueldade, a função ontológico-instrutiva. Na arte trágica a crueldade é necessária de forma produtiva:

Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma celebra suas Saturnais; quem está habituado ao sofrimento, quem procura por sofrimento, o homem *heróico*, louva com a tragédia sua existência – a ele somente o artista trágico dá de beber essa dulcíssima crueldade⁶⁰.

Em sua tese de doutorado, intitulada *Criação e crueldade*, Gilson Motta afirma que, de acordo com uma noção nietzschiana da crueldade, o artista deve ser duro e cruel para consigo próprio se pretende desenvolver talento. A facilidade só virá com o esforço⁶¹. O verdadeiro artista não é apenas um Dioniso esteta permanentemente embriagado pelos excessos. Ele necessita da embriaguez da disciplina apolínea. Nietzsche concebeu os conceitos de apolíneo e dionisíaco, ambos como espécies de embriaguez⁶². No entanto, na arte trágica o artista deve embriagar-se sem perda de lucidez. Mesmo nos mais produtivos delírios criativos o artista não pode perder a consciência; ele precisa ser severo e cruel, impondo-se um rigoroso controle. Um controle que deve ser auto-gerado pelo artista e não condicionado por agentes externos:

⁵⁸ Cf. ABBAGNANO, Nicola, 2000, p. 372: “Segundo Nietzsche, a arte está condicionada por um sentimento de força e de plenitude como o que se verifica na embriaguez”.

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 1985, p. 87, § 8.

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 382, § 24. FINK, Eugen, 1988, p. 160, afirma: “Desde o primeiro escrito de Nietzsche, a arte trágica fora o *organon* do seu filosofar”.

⁶¹ Cf. MOTTA, Gilson. *Criação e crueldade: uma análise da criação artística a partir de uma interpretação da noção nietzschiana de crueldade*. Dissertação de doutorado de filosofia, Rio de Janeiro:UFRJ, 2000, p. 26.

grandes artistas como Kafka e Van Gogh não tiveram, quando vivos, sua arte ligada à fama ou recompensa financeira⁶³, eram movidos por uma necessidade visceral de produzir arte. Foram eles como tantos outros artistas que, apesar do enriquecimento e do reconhecimento, não tiveram só nesses dois fatores a explicação ou justificativa para dedicar a vida à arte.

De acordo com o pensamento de Nietzsche, a arte não é só a obra de arte, mas toda atividade criativa⁶⁴. Através da arte o homem pode criar e vivenciar um ideal de aparência capaz de subverter a realidade, tornando-o apto a ultrapassar os limites dos valores ditos superiores, que para Nietzsche representam a decadência. O artista procura moldar a vida com mentiras, mas não se ilude quanto à sua real natureza⁶⁵: ela é feita de coisas, situações e sensações que podem ser boas ou más. Por isso, a arte trágica é merecedora da mais alta valoração: ela busca a imortalidade e a perfeição, sem perder de vista a existência do sofrimento. Na arte, a “*mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor”⁶⁶. Por isso a arte opõe-se ao ideal ascético. Com ela o homem realiza a ilusão, e faz isso como escolha. Assim, Nietzsche vê na arte a *feiticeira salvadora* da humanidade: “... a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver”⁶⁷.

⁶² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1985, p. 89, § 10.

⁶³ Cf. MOTTA, Gilson, 2000, p. 50: “... é a partir da submissão às regras, à métrica, ao exercício constante, às fórmulas que é possível a maestria. À diferença das estruturas históricas, onde a coação se processa num vínculo de exterioridade, na arte, o próprio artista estabelece a coação: ele é o sujeito e o objeto, é o que manda e o que obedece, é o escultor e a pedra a ser talhada, é a parturiente e a criança que nasce. A dureza do criador reside mesmo nesta auto-imposição de limites, nesta auto-coação”.

⁶⁴ Cf. FEITOSA, Charles. *O mal do mar em Nietzsche*, in: FEITOSA, C., BARRENECHEA, M. A. de, PINHEIRO, P. (orgs.), 2003, p. 328.

⁶⁵ Cf. FINK, Eugen, 1988, p. 160: “Mas esta ‘aparência’ que o artista cria e que adora como o poder divino do Belo não é uma coisa do outro mundo, não é uma coisa que vampirize o que é deste mundo, o terreno, mas bem pelo contrário”.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich, 1998, p. 141, § 25, segunda dissertação.

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich, 1992B, p. 56, § 7.

O estudioso de arte E. H. Gombrich afirma: “Uma coisa que realmente não existe é aquilo a que se dá o nome de Arte. Existem somente artistas”⁶⁸. Há aqui um eco da afirmação de Nietzsche: “O espectador sem espetáculo é um conceito absurdo”⁶⁹. Ou seja: a arte surge a partir do humano e para o humano. O homem é ponto de partida e de chegada da atividade artística. Por isso para Nietzsche a arte é o grande estimulante a viver e tem mais valor do que a verdade; como no criar está incluído o destruir, o artista precisa da crueldade inerente ao real, à cultura⁷⁰. A arte é mais forte que a verdade⁷¹. Mas a arte não é para *curar* a realidade, isso a anularia, a tornaria inócuia e asséptica. A arte nos ajuda a suportar o peso da existência real, ela é o tolo e o herói que descobrimos em nós mesmos para que possamos existir:

E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós⁷².

Ser bobo, não torna o ser humano menos ou menor. Saber dançar, zombar e brincar com a realidade pode e deve ser mais um, entre tantos, modo de se compreender e de compreender tudo que há a nossa volta. Exemplificando mais uma vez com a literatura: na tragédia *Rei Lear*, de Shakespeare, o bobo da corte desempenha um importante papel⁷³. Portanto, ele tanto pode se dar ao luxo de ser apenas “bobo”, como

⁶⁸ GOMBRICH, E. H. *História da arte*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo:Círculo do Livro, 1972, p. 4.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich, 1992B, p. 53, § 7.

⁷⁰ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. 2001, p. 65: “Essa *crueldade na essência de toda cultura* prova mais uma vez para Nietzsche que a existência é uma ferida eterna..., e que o remédio, a arte – justificação estética –, mantém a ferida aberta”. Pois a ferida é incurável.

⁷¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 50.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 133, § 107.

⁷³ Cf. HELIODORA, Barbara. Introdução in: SHAKESPEARE, William. *Rei Lear*. Trad. Barbara Heliodora. Rio de Janeiro:Lacerda Editores, 1998, p. 7 e 8: “O que Shakespeare faz, em seus cinco atos, é contar a terrível história de um rei de oitenta anos que tem de aprender a ser um homem, na dimensão em que o poeta o concebe. O processo do aprendizado é extraordinariamente doloroso e, é em função dele, que tem de ser compreendido o Bobo da tragédia; mais do que a de ser engraçado, a função do personagem é a de servir de consciência de Lear até este, depois da crise na tempestade, passar a ter ele

pode ser “sagaz” e “preciso” ao servir de consciência ao rei. O recado que lemos em Nietzsche, é o de que não faria mal à humanidade escutar com mais atenção e freqüência ao bobo que saiba dançar e gargalhar sem perder a crueldade da tragicidade.

Por isso, não só a arte, mas a vida humana de uma maneira geral precisa da tragicidade. A vontade de potência precisa ser trágica, o *amor fati*⁷⁴ é trágico: isso implica numa aceitação dionisíaca do que houver de terrível e doloroso na vida; na esteira dessa aceitação está a idéia do eterno retorno. O maior dos pesos⁷⁵ exige, como condição de existência, a tragicidade para encarar com grandeza o sofrimento⁷⁶. O homem trágico é capaz de sabedoria na dor e no prazer: ambos são forças de primeira ordem para a conservação da espécie⁷⁷. A dor que queima obriga os filósofos a se aprofundarem⁷⁸. Mas todos, sem exceção, têm suas existências humanas atravessadas pelo trágico, pela dor. Todos tornam-se “ruminantes” para serem capazes de sobreviver à vida. Em Nietzsche há duas espécies de ruminantes: o homem do ressentimento, que rumina mas não consegue digerir e o homem dionisíaco, que rumina e digere. Para Rosset, o primeiro é o mau ruminante que por ser prisioneiro do pensamento da infelicidade *não* tem acesso à felicidade; o bom ruminante é o segundo tipo: ele “acede à felicidade, pois sobrepuja o pensamento da infelicidade, consegue digerí-lo”⁷⁹.

A arte verdadeira é trágica, assim como a filosofia verdadeira e a verdadeira visão de um mundo real. São trágicas no sentido grego-nietzschiano da aceitação do

mesmo consciência dos seus atos. Até então, o Bobo não deixa, em momento algum, que o rei esqueça do engano que cometeu e de seu erro em relação a Cordélia. Todas as suas graças têm significado maior e são, via de regra, bastante cruéis para com o rei”.

⁷⁴ Zarathustra é trágico; em uma das poesias de Nietzsche (*Dos ditirambos de Dioniso*, de 1888) alguns versos expressam a tragicidade do seu *amor fati*. NIETZSCHE, Friedrich, 1996, p. 420 (Da pobreza do riquíssimo): “Hoje quero ser hospitaleiro/ com o mal vindo,/ contra o destino mesmo não quero ter espinho – Zarathustra não é um ouriço”.

⁷⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p.230, § 341. Título do mais famoso dos poucos aforismos de Nietzsche publicados em vida que versam sobre o eterno retorno.

⁷⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p.215, § 325: “não sucumbir à aflição e incerteza interior, quando se infilige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento (...) isso faz parte da grandeza” .

⁷⁷ Cf. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p.312 e 313, § 318.

⁷⁸ Cf. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p.13, § 3 (prólogo).

⁷⁹ ROSSET, Clement, 2000, p. 41.

amor fati, do eterno retorno. A morte de Deus, é uma idéia adotada pela filosofia nietzschiana impregnada de tragicidade; ela implica numa renúncia. Mas numa renúncia que não nega a humanidade:

Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*⁸⁰.

Mas até mesmo uma religião pode ser adotada de um modo trágico. Karen Blixen (1885-1962), escritora dinamarquesa, escreveu sob o pseudônimo de Isak Dinesen um livro contando suas experiências no continente africano; lá ela conviveu com muçulmanos somalis do Quênia e, embora ressalte que conheceu um tipo primitivo e simples de islamismo, um panorama de sua interpretação pode revelar algo para nossa teoria:

a própria palavra ‘islã’ significa ‘submissão’: o credo pode ser definido como a religião que obriga à aceitação. [Que] não é relutante ou pesarosa, mas enlevada. (...) Em contraposição às modernas ideologias cristãs, o islamismo não se preocupa em provar ao homem a exatidão dos caminhos de Deus; seu Sim é universal e incondicional. (...) É uma noção generalizada entre os cristãos que o islamismo é mais intolerante que o cristianismo, porém tal não é minha experiência. (...) Os europeus chamam essa maneira islâmica de encarar a vida de fatalismo. Pessoalmente, não acho que os seguidores do Profeta vejam os acontecimentos da vida como algo de predeterminado, e portanto inevitável. Não têm medo porque estão seguros de que aquilo que acontece é o melhor⁸¹.

Fica claro, nas palavras acima, que o dogma religioso (que difere da moral) pode estar baseado no *amor fati*: o homem crente em algo, seja uma fé ou uma moral ou uma ciência, precipita-se de encontro à vontade de Deus, de controle ou de

⁸⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p.193, § 285.

⁸¹ DINESEN, Isak. *Sombras na relva*. Trad. Maria Luiza Newlands. Rio de Janeiro:Ed. 34, 1992, p. 23, 25 e 27.

conhecimento. Aceitar que a visão de mundo fornecida pela religião seja trágica implica numa aceitação, mas não significa uma submissão que diminua o humano. A vida ainda é o critério maior em Nietzsche, ela é a criadora de valores, a grande jogadora. A que disputa o amor de Zaratustra com a sabedoria. A残酷 pode ser tomada como legítima se a vida for o parâmetro, ela é a única digna de ser tomada como medida soberana.

CONCLUSÃO

Ao longo de toda a presente dissertação a meta perseguida foi demonstrar a crueldade como uma instância partícipe da constituição humana a partir de noções nietzschianas de ser humano e da própria crueldade. Bem como de apresentar as possibilidades da crueldade ser positiva e/ou negativa.

A positividade da crueldade foi vista no seu aspecto disciplinador e desafiante, que possibilita aprendizado e superações. O seu poder negativo foi identificado no seu potencial destruidor, que se revela por ocasião de descontroles possíveis de ocorrer com seres humanos (todos eles, sem exceções, mortais falhos) nos quais podem exacerbar-se diferentes elementos constitutivos (se em alguns é a crueldade, em outros pode ser a credulidade, a permissividade ou a tendência à sociabilidade). Desse modo, o questionamento que pretendíamos responder foi acerca dos papéis da crueldade, via filosofia de Nietzsche.

Nossa primeira providência consistiu em estabelecer, a partir das obras do filósofo, seu posicionamento em relação a tradição da subjetividade na filosofia ocidental. A partir daí, buscamos indicações de uma visão de homem em termos nietzschianos, no qual a crueldade teria funções a desempenhar.

Nosso segundo passo foi caracterizar, sob um ponto de vista da filosofia de Nietzsche, a crueldade como um instrumento do ser humano em suas relações com o mundo e com os demais humanos. Com a classificação da crueldade com duas funções, a ontológico-instrutiva e a deformadora-destrutiva, objetivamos exatamente uma melhor explicitação do seu caráter constitutivo para a humanidade. Acreditamos, e procuramos demonstrar, que com a crueldade sob uma nova ótica, torna-se mais viável para os seres humanos lidar de modo mais saudável com as adversidades e as particularidades desagradáveis da existência.

E no terceiro momento de nossa exposição, objetivamos mostrar a crueldade, em suas duas funções, em prática. A favor e contra a vida humana; servindo

de caminho ao estabelecimento de uma existência mais comprometida com o ser humano e a vida e servindo como meio de sufocamento da humanidade, condicionando a uma degradante sobrevivência.

O roteiro trilhado nos permite algumas reflexões: em se tratando de Nietzsche e de sua filosofia é contraproducente tentar separar vida e obra, ambas estão imbricadas. As vivências artísticas, o sofrimento físico e a oscilação entre busca de adequação e repúdio à adequação em termos acadêmicos e sociais, são fatos da trajetória de Nietzsche que poderiam servir de explicação para os temas privilegiados pela sua filosofia, o estilo adotado por ele e as suas conclusões. Com seu estilo e a forma como maneja sua erudição, as questões que considera problemas realmente dignos de atenção, como o relacionamento com a realidade que é possível e a afirmação da vida, em oposição à dicotomia verdade/ falsidade da aparência-realidade e moral, nos fazem vê-lo (e à sua filosofia) como pertinente à atualidade. O autor é capaz, via sua filosofia, de fornecer uma visão de mundo situada. O humano contemporâneo lida inapelavelmente com uma cisão, externa e interna, tornada mais acentuada a partir dos primórdios do estabelecimento dos elementos geradores do nosso presente: na oposição rural-urbano; nas transformações dos papéis sociais; na literatura, em obras como *O médico e o monstro* de Robert Louis Stevenson e *Orlando* de Virginia Woolf; e no lugar que coube à reflexão filosófica na atualidade. Tudo isso sugere que a filosofia de Nietzsche, apesar da sua dissonância com os conceitos clássicos e tradicionais seja marcante, possa fornecer enorme contribuição à humanidade. Ainda que seja para mostrar sua faceta cruel.

Procuramos demonstrar, não que Nietzsche teria uma visão sacrificial e necessariamente pessimista da realidade, mas exatamente o inverso: que, apesar da dor e da crueldade indefectíveis, a realidade também somos nós que fazemos ao interpretá-la;

e que por isso, ela não precisa ser só sofrimento. A existência pode até ser vã, mas nós não precisamos sê-lo. Somos criadores, e a criação nunca é vã.

BIBLIOGRAFIA

Textos Citados:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 4 ed. São Paulo:Martins Fontes, 2000.

BARRENECHEA, M. A. e PIMENTA NETO, O. J. (org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro:7Letras, 1999.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. Trad. Ivo Barroso. São Paulo:Companhia das Letras, 1990.

_____. *O visconde partido ao meio*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo:Companhia das Letras, 1996.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro:Record, 1996.

COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. 3 ed. Trad. Federico Carotti. Campinas, SP:Unicamp, 1996.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa:Edições 70, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*. Trad. Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo:Escuta, 2001.

DICIONÁRIO de mitologia greco-romana. Consultor Prof. Angelo Ricci. São Paulo:Abri Cultural, 1973.

DINESEN, Isak (Karen Blixen). *Sombras na relva*. Trad. Maria Luiza Newlands. Rio de Janeiro:Ed. 34, 1992.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche: o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro:Relume-Dumará, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro:Nova Fronteira, 1999.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa:Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche. Freud & Marx: theatrum philosophicum*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo:Princípio, 1997.

GIACOIA JR., Oswaldo. *O caos e a estrela*. In: Impulso. Piracicaba:Unimep, 2001.

GOMBRICH, E. H. *História da arte*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo:Círculo do Livro, 1972.

HÉBER – SUFFRIN, Pierre. *O Zarathustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro:Jorge Zahar, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* Texto obtido na internet, no site: Heidegger en castellano. Endereço na internet: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/zarathustra_nietzsche.htm

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's teaching*. New Haven and London:Yale University Press, 1986.

MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. 2 ed. Rio de Janeiro:Jorge Zahar, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo:Nova Cultural, 1996 (coleção Os Pensadores).

MOTTA, Gilson. *Criação e crueldade: uma análise da criação artística a partir de uma interpretação da noção nietzschiana de crueldade*. Dissertação de doutorado de filosofia, Rio de Janeiro:UFRJ, 2000.

NAFFAH NETO, Alfredo. *Nietzsche: a vida como valor maior*. São Paulo:FTD, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Geir Campos. Rio de Janeiro:Ediouro, 1985.

_____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 11 ed. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo:Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Mario D. Ferreira Santos. São Paulo:Edigraf/Sagitário, 1947.

_____. *Cinco Prefácios Para Cinco Livros*. Tradução e prefácio Pedro Süsskind. 2 ed. Rio de Janeiro:7Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa às marteladas*. Tradução e notas Delfim Santos Filho. Lisboa:Guimarães, 1985.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragments Póstumos*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas:IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras,2001.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo:Companhia das Letras, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo:Companhia das Letras, 1996.

_____. *Obras incompletas*. Tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo:Nova Cultural, 1996.(coleção Os Pensadores)

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro:Pazulin, 2000..

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro:Relume Dumará, 2000 (Conexões; 9).

_____. *O Princípio de Crueldade*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro:Rocco, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. São Paulo:Geração Editorial, 2001.

SHAKESPEARE, William. *O mercador de Veneza*. Rio de Janeiro:Athena, 1937.

_____. *Rei Lear*. Trad. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro:Lacerda Editores, 1998.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein*. Trad. Ruy Castro. São Paulo:Companhia das Letras, 1994.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. 3 ed. Rio de Janeiro:Paz e Terra, 1976.

TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo:Vozes, 1993.

VAN BALLEN, Regina Maria Lopes. *Sujeito e Identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro:Vapê, 1999.

Textos Consultados:

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Trad. António Ramos Rosa. 3 ed. Lisboa:Presença, 1984 (vol.5).

ARISTÓTELES. *A Ética*. Tradução e notícia histórico-bibliográfica Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro:Ediouro, 1985 (coleção Universidade de Bolso).

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo:Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000. (Sendas e Veredas)

BARRENECHEA, M. A.; CASANOVA, M. A.; DIAS, R.; FEITOSA, C. (org.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro:7Letras, 2001.

BRUM, José Thomaz. *Nietzsche: as artes do intelecto*. Porto Alegre:L&PM, 1986. (coleção Universidade Livre)

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução e apresentação Mauro Gama. Rio de Janeiro:Guanabara, 1989.

CAPONI, Sandra. N. C. *A compaixão no poder médico-assistencial*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo:Discurso Editorial, 1998 (vol.4)

FEITOSA, C.; BARRECHENA, M. A.; PINHEIRO, P. (org.). *A fidelidade à terra – Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro:DP&A, 2003.

FERREIRA, Luzilá Gonçalves. *Humana, demasiada humana*. Rio de Janeiro:Rocco, 2000.

FREZZATI JUNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo:Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001. (Sendas e Veredas)

GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-supressão da Moral*. Campinas, SP:Unicamp, 1997. (coleção Repertórios)

HAYMAN, Ronald. *Nietzsche e suas vozes*. Trad. Scarlett Marton. São Paulo:UNESP, 2000. (Coleção grandes filósofos)

KELLER, Alfred Josef. *Michaelis: pequeno dicionário: alemão – português, português – alemão*. São Paulo:Melhoramentos, 1994.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro:Rocco, 1984.

MARQUES, António. *Sujeito e Perspectivismo*. I ed. Trad. Rafael Gomes Filipe. Lisboa:Dom Quixote, 1989.

MATOS, Junot Cornélio. *Projeto antropológico na filosofia de Nietzsche*. Dissertação de mestrado de filosofia, Recife:UFPE, 1994.

MICHAELIS: pequeno dicionário: inglês – português, português – inglês. São Paulo:Melhoramentos, 1989.

MONTINARI, Mazzimo. *Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Ernani Chaves. In: *Nietzsche-Studien*, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Despojos de uma tragédia (correspondência inédita)*. Tradução e notas Ferreira da Costa. Porto:Editora Educação Nacional, 1944.

_____. *O futuro das instituições de ensino*. Trad. José Bragança de Miranda. Lisboa:Via Editora, 1979.

_____. *A “Grande Política” Fragmentos*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas:IFCH/UNICAMP, 2002.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo:Ática, 1993.

ONATE, Alberto Marcos. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche: ou como abrir-se ao filósofo sem metafísica*. São Paulo:Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2000. (Sendas e Veredas).

PIMENTA NETO, Olímpio José. *Razão e Conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte:UFMG, 2000.

ROSSET, Clément. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Trad. Getulio Puell. Rio de Janeiro:Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Lógica do Pior*. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro:Espaço e Tempo, 1989.

SAUTET, Marc e BOUSSIGNAC, Patrick. *Nietzsche para iniciantes*. Trad. Sonia Goldfeder. São Paulo:Brasiliense, 1989.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução e notas Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo:Abril Cultural, 1976.

_____. *A Tempestade*. Tradução e introdução Barbara Heliodora. Rio de Janeiro:Lacerda Ed., 1999.

STERN, J. P. *As idéias de Nietzsche*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo:Cultrix, 1995.

VERMAL, Juan Luis. *La crítica de la metafísica em Nietzsche*. Barcelona:Anthropos, 1987.

WOOLF, Virginia. *Orlando*. Trad. Cecília Meireles. Rio de Janeiro:Abril Cultural, 1972.