



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O projeto de Transvaloração de Todos os Valores nos primeiros
escritos de Nietzsche**

Jefferson Tadeu Pereira de Lemos e Góes,

RECIFE – PE

Setembro/2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O projeto de Transvaloração de Todos os Valores nos primeiros
escritos de Nietzsche**

Trabalho apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia pelo aluno
*Jefferson Tadeu Pereira de Lemos e
Góes*, sob a orientação do Professor
Vincenzo Di Matteo, para a obtenção do
Grau de Mestre.

RECIFE – PE
SETEMBRO/2009

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

G598p Góes, Jefferson Tadeu Pereira de Lemos e
O projeto de transvaloração de todos os valores nos
primeiros escritos de Nietzsche / Jefferson Tadeu Pereira de Lemos. –
Recife: O autor, 2009.
104 f.

Orientador: Vincenzo Di Matteo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2009.

1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Ética. 4. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900. I. Di Matteo, Vincenzo. II. Título.

193 CDD (22.ed.)
1(430) CDU (2.ed.)

UFPE (BCFCH2011-01)

TERMO DE APROVAÇÃO

JEFFERSON TADEU PEREIRA DE LEMOS E GÓES

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. VINCENZO DI MATTEO

Vincenzo Di Matteo
ORIENTADOR

Dr. OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ

[Assinatura]
1º EXAMINADOR

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA

Érico Andrade Marques de Oliveira
2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família, em especial aos meus pais – Tadeu Góes e Cristina Góes – cujos cuidados me impediram de abandonar a escola precocemente, como era a minha intenção; dedico à companheira sempre carinhosa – Sheila Bezerra – sem a qual eu não teria sido capaz de finalizar esta dissertação; dedico ainda aos meus amigos, dos quais ressalto saudosamente Zoltan Venekey (*in memorian*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores e funcionários do Depto. de Filosofia da UFPE pela seriedade com que executam suas atividades. Agradeço em especial ao meu orientador, o Professor Dr. Vincenzo Di Matteo, homem de muitas qualidades e que harmoniza a simplicidade das ações com uma sabedoria invejável; agradeço também ao Professor Dr. Jesus Vásquez, cujo carisma é diretamente proporcional ao seu conhecimento filosófico; agradeço ainda ao brilhante Professor Dr. Érico Andrade, cujo entusiasmo com a filosofia é fonte de enorme motivação para mim.

Agradeço à Capes pelo subsídio financeiro ofertado para a realização desta dissertação.

Sou muito grato a Juliana, Betânia, Isabel, Márcio, Edson, bem como também aos meus colegas (e amigos) de turma, em especial Angélica, Alessandra, Andrezza, Adílson, Eugênio, Fernando, João Breda e Thalles. Agradeço também à turma de 2007 da graduação de filosofia da UFPE, da qual destaco o nome de alguns colegas como Severino, José Paulo, Sara, Diogo Apolínio, Diogo Dionisíaco, Órion, Bernardo, Lúcio Mustafá, Pedro, Sérgio, Cedric, Hélio, Thiago Morais, Thiago Pininga, Franze, Sérgio e Aílton. Agradeço ainda a Fidel, Mariana, Bruna, Raphael, Germana, Víctor, Adriano, Fabiano, Wilne, Suzano, Marco, Jalu, Gutemberg, Fred e todos aqueles que uma vez tenham me concedido a honra de um *dedinho* de prosa filosófica. Agradeço a Sheila Bezerra pela disponibilidade e pelo afinho demonstrado nos debates realizados a qualquer hora do dia. Agradeço profundamente a João Evangelista, que me ajudou de forma significativa na minha trajetória.

Todas as pessoas citadas foram importantes de algum modo nesta trajetória. A elas, o meu “muito obrigado”.

RESUMO

Trabalho dedicado à investigação da expressão “transvaloração de todos os valores” na obra de Nietzsche. A pesquisa pretende demonstrar que, embora a citada expressão apenas esteja presente nos últimos escritos da obra filosófica de Nietzsche, alguns dos seus sentidos fundamentais já se encontram presentes nos primeiros escritos produzidos pelo filósofo alemão e dedicados à análise de quatro temas, a saber, o trágico, a história, a educação e a verdade. Nossa tarefa consiste em ressaltar tais sentidos da transvaloração de todos os valores através da interpretação das ligações existentes entre estes quatro temas.

PALAVRAS-CHAVE: NIETZSCHE – ÉTICA – TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES – TRÁGICO – EDUCAÇÃO – HISTÓRIA – GENEALOGIA - VERDADE

ABSTRACT

Work dedicated to the investigation of the expression “revaluation of all values” in the context of Nietzsche’s philosophy. The research aims to demonstrate that although the quoted expression is present only in the last writings of Nietzsche’s philosophical work, some of its fundamental meanings are already present in the early writings produced by the german philosopher which focus on the analysis of four themes, namely, the tragic, history, education and truth. Our task is to highlight such senses of revaluation of all values through the interpretation of the links between these four themes.

KEY WORDS: NIETZSCHE – ETHICS – REVALUATION OF VALUES – TRAGIC – EDUCATION – HISTORY – GENEALOGY - TRUTH

SUMÁRIO

Introdução	P. 9
1. A transvaloração e a genealogia	P. 14
2. O trágico e a transvaloração	P. 24
3. A TTV nos escritos sobre a história	P. 41
4. A TTV nos textos sobre educação	P. 56
5. Uma concepção transvalorada da verdade	P.75
6. Conclusão	P. 97
7. Referências	P. 101

INTRODUÇÃO

Com o presente trabalho nos ocupamos com um aspecto de crucial relevância dentro da filosofia de Friedrich Nietzsche. Pesquisamos, mais precisamente, a gênese de um conceito que, no nosso entendimento, não tem recebido a atenção devida dos comentadores da obra nietzschiana; este conceito é o de transvaloração de todos os valores (TTV).¹

De maneira objetiva, nosso trabalho consiste no seguinte: defender a tese de que o conceito de TTV (que apenas aparece nas últimas obras de Nietzsche) já está presente embrionariamente nos seus primeiros textos, embora o filósofo não faça uso da expressão. Assim, uma vez que tenhamos demonstrado a presença de elementos constitutivos da TTV já nos primeiros textos de Nietzsche, procuraremos demonstrar em seguida que os mesmos não têm uma importância secundária no conjunto da sua obra, já que acreditamos que a TTV se constitui como o núcleo do empreendimento filosófico de Nietzsche.

Selecionamos para análise cinco textos do período inicial da trajetória filosófica de Nietzsche. Os textos são os seguintes: 1 – *O nascimento da tragédia* (primeiro livro publicado por Nietzsche, no ano de 1872); 2 – *Segunda Consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (texto de 1874); 3 – *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (conferências proferidas por Nietzsche na Universidade da Basileia em 1872); 4 – *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador* (texto de 1874); 5 – *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873).

Mas por que exatamente esses textos? Porque são praticamente os primeiros textos escritos por Nietzsche para serem apresentados ao público (com exceção de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* que só veio a ser publicado após a morte do filósofo). A partir da leitura comparada desses escritos e das suas obras posteriores é possível ter uma idéia mais aprofundada a respeito do percurso do pensamento nietzschiano e de alguns dos principais pontos ou aspectos que atravessam

¹ *Umwertung Aller Werte* tem sido traduzido para o português das seguintes maneiras: transvaloração de todos os valores, tresvaloração, transmutação e reviravolta. Adotaremos transvaloração ou a abreviação TTV, embora em alguns casos venhamos a citar traduções ou passagens de comentadores que utilizam o termo numa dessas variantes. A expressão aparece pela primeira vez num livro publicado por Nietzsche em 1886, em *Além do Bem e do Mal* (há registros do termo, contudo, já em 1884 em textos não publicados pelo filósofo).

toda a sua obra, o que não significa, evidentemente, que não haja novidade no pensamento de Nietzsche, nem que ele tenha conservado sempre as mesmas posições a respeito dos mesmos problemas.

Mas a escolha dos referidos textos também tem outra razão. A TTV tem um caráter plural. Tratando-se de uma transvaloração dos valores, o projeto nietzschiano não tem ressonâncias apenas no universo moral. O objetivo da transvaloração é diagnosticar e atacar incisivamente os valores de base do pensamento ocidental, e tais valores respingam suas influências, dentre outras, nas esferas da educação, da historiografia, da epistemologia e da cultura (por meio do valor do trágico).

No que diz respeito à nossa pesquisa, o aspecto da filosofia nietzschiana com que nos ocupamos é o da transvaloração de todos os valores e, como dissemos, embora a expressão não esteja presente nesses escritos iniciais da obra de Nietzsche, acreditamos que, em gérmen, alguns dos elementos que o constituem já estão presentes nos primeiros escritos. Mas a pergunta natural neste momento é: “o que significa transvaloração de todos os valores (TTV)?

Nietzsche jamais definiu com precisão o seu sentido. Aliás, ele sequer definiu o que isto significa. O sentido acaba sendo algo que emerge na compreensão contextual de cada uso específico da expressão. Mas, no geral, “transvaloração de todos os valores” aparece de três modos distintos ao longo da obra do pensador alemão.

O primeiro modo de uso do termo – tal como pode ser observado em *Além do Bem e do Mal* e também na *Genealogia da moral* – faz alusão à inversão dos valores antigos realizada pelos judeus, ou à transvaloração dos valores judaico-cristãos ensaiada à época do Renascimento (como argumento em *O anticristo*). A transvaloração, nestes casos, é algo ocorrido e acabado; e, no caso específico da inversão dos valores aristocráticos clássicos realizada pelos judeus, ela é de vastas e profundas repercussões na história. Mas afinal, que valores invertidos são esses? Deixemos para abordar esta questão ao longo da dissertação e mais especificamente no capítulo dedicado à análise do procedimento genealógico. O que desejamos assinalar no momento é que uma das acepções da TTV se refere à inversão que Nietzsche crê que tenha sido realizada pelos judeus dos valores aristocráticos da Antiguidade.

O segundo sentido atribuído por Nietzsche à expressão em análise faz com que a transvaloração seja algo ainda a ser levado a cabo, algo que cabe aos filósofos do futuro (quem quer que eles sejam!) realizar, como disse em *Além do Bem e do Mal* (2005, p. 91). O teor dos seus textos às vezes soa como se os tais filósofos do futuro

tivessem a *missão messiânica* de conduzir a realização desta empreitada de repercussões devastadoras sobre a matriz hegemônica da moralidade ocidental, isto é, a moralidade cristã. Neste caso, reiteramos, a transvaloração seria um fato por se fazer num porvir ainda indefinido.

O terceiro sentido dado à “transvaloração de todos os valores” é aquele pelo qual Nietzsche, em *Crepúsculo dos Ídolos*, refere-se ao livro *O nascimento da tragédia*: “[...] o Nascimento da tragédia foi minha primeira transvaloração de todos os valores [...]”. (2006, p. 107). Neste ponto específico, julgamos necessário abordar duas questões.

A primeira questão é que o próprio Nietzsche nos autoriza a buscar nos seus primeiros escritos alguns indícios de uma TTV. Ao refletir sobre a sua obra de juventude, o próprio filósofo nela identificou elementos que constituem a TTV. Já a segunda questão que queremos salientar é a de que Nietzsche, ao afirmar que seu primeiro livro já foi a sua primeira TTV, está nos dizendo que a TTV é algo que, por um lado, já ocorreu. Ou seja, em certo sentido, a TTV não transcende a obra nietzschiana, mas é a ela imanente; esta obra em todos os seus aspectos é já a realização da TTV.

Mas, se a obra de Nietzsche já realiza a TTV, por que será que ele usa nessa mesma obra a expressão em outros sentidos? Porque, em nosso entendimento, a TTV tem três dimensões. Uma dimensão de caráter positivo e já realizada que é a operada por Nietzsche ao longo de sua obra e também em alguns casos esporádicos da história, mas que pode inspirar ainda novos processos. Outra dimensão, esta de caráter negativo, também já ocorreu e os seus efeitos estão vivos na história ocidental. Segundo Nietzsche, é exatamente esta última dimensão deve ser combatida; é contra ela que o filósofo elabora a sua obra e a apresenta como modelo realizado de TTV e que deve inspirar novas transvalorações a acontecerem no futuro (esta seria a terceira dimensão da TTV).

Tendo isso em consideração, poderemos executar o nosso objetivo que é o de demonstrar que desde os seus primeiros escritos de Nietzsche já é possível identificar alguns elementos que compõem o projeto de TTV. De fato, são apenas alguns elementos, pois a obra de Nietzsche só atinge o seu ápice ou a sua maturação justamente nos últimos anos de sua produção quando o pensador alemão cunha alguns conceitos que tampouco estavam presente nos seus primeiros textos. Além do próprio conceito de TTV, estes outros conceitos seriam o de além-do-homem (*Übermensch*), o de eterno retorno do mesmo, o de genealogia e, finalmente, o de vontade de potência (*Wille zur*

macht). Deste modo, não seria correto afirmar que o conceito de TTV já estava presente nos textos que analisaremos (embora, segundo as pretensões de Nietzsche, tais textos já sejam exemplares de textos que transvaloraram os valores filosóficos tradicionais, já que é contra quase toda a tradição que Nietzsche escreve). Todavia, se o conceito de TTV não estava presente nos referidos escritos, neles já percebemos todo o *espírito* do projeto nietzschiano de TTV. E para demonstrarmos isso, procuraremos ressaltar a relação entre os conceitos a que nos referimos há pouco e os primeiros textos. Ou seja, mostraremos como esses mesmos conceitos começam a se formar ainda naqueles escrito redigidos por Nietzsche no início da década de 1870. Isto significa que a dimensão da TTV que privilegiaremos é aquela em que a TTV já é um fato ocorrido dentro da própria filosofia de Nietzsche. Em outras palavras, o pensamento nietzschiano é uma filosofia transvalorada.

Dessa maneira, depois de termos apresentado nosso objetivo com esta dissertação, expliquemos em linhas gerais a sua organização, o modo como a elaboramos. A dissertação é composta por cinco capítulos. O primeiro deles é o mais atípico. Nele efetuamos um salto por sobre os primeiros escritos e caímos justamente num texto da fase tardia do pensamento nietzschiano, *A genealogia da moral* (1887). A razão deste salto é estratégica. Nesse curto capítulo mostraremos como o próprio Nietzsche operava com uma das dimensões do conceito de genealogia (genealogia que é um método de investigação que dá movimento ao pensamento). O uso que Nietzsche faz da genealogia será oportuno para mostrarmos a relação entre os primeiros escritos e os escritos finais da obra deste pensador. O capítulo sobre a genealogia nos fará ver aquilo que Nietzsche procurou refutar e também aquilo que ele buscou instituir ao longo de toda a sua obra.

O segundo capítulo tenta traçar os indícios prematuros da TTV nos textos de Nietzsche sobre o trágico. Naturalmente, o texto que receberá maior atenção da nossa parte é *O nascimento da tragédia*, mas não será o único. Contemporâneos a este livro são alguns outros textos de Nietzsche (inclusive conferências), os quais, em alguns momentos, oferecem uma abordagem mais pormenorizada de aspectos trabalhados no livro. Dentre outras coisas, procuraremos destacar com este capítulo a retomada do conceito de trágico nos seus últimos escritos, os quais já são declaradamente transvalorativos.

O terceiro capítulo dedica-se à análise da *Segunda Consideração Extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Neste capítulo poderemos perceber

que as reflexões de Nietzsche sobre a história se coadunam inteiramente com os objetivos da sua TTV. Perceberemos ainda alguns traços em comum entre a abordagem realizada nesse texto sobre a história e também no texto *A genealogia da moral*.

O quarto capítulo trabalha com os textos de Nietzsche sobre a educação e mostra como a TTV que dentre outras coisas significa uma reviravolta nos rumos da cultura só pode ser reeditada e expandida por meio de uma reformulação da educação que, por sua vez, só pode se dar através de uma reflexão radical sobre a mesma.

O último capítulo analisa o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. A partir dessa análise ficará patente como a reflexão em torno da verdade é capital para a realização da TTV. O tema da verdade atravessa inteiramente a obra nietzschiana, e já nesse primeiro texto podemos captar as tendências centrais de sua abordagem.

Ao fim dos cinco capítulos apresentaremos uma breve conclusão. Nela faremos um balanço sucinto do trabalho, retraçaremos ligeiramente a agulha por toda a tessitura da dissertação.

1. A TRANSVALORAÇÃO E A GENEALOGIA

Pretendemos realizar nesta parte da dissertação uma análise da *Genealogia da Moral* (GM) de autoria do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Para tanto, selecionamos duas passagens do texto e as articularemos em torno de um eixo temático comum: a transvaloração de todos os valores (TTV). Além disso, faremos algumas incursões por outros livros de Nietzsche, mas sempre com o intuito de ressaltar algum aspecto da reflexão que desenvolvemos a respeito da GM. O objetivo que temos em mente é o de mostrarmos que o *espírito* da filosofia nietzschiana no último período da sua produção filosófica tem traços em comum com os seus primeiros escritos. Ou seja, por meio da análise que faremos de alguns aspectos da GM e, em seguida, da análise dos textos de juventude, poderemos perceber esses elos em comum. Ademais, a análise da GM nos permitirá adentrar na discussão acerca da TTV de maneira mais apropriada; de certo modo, ela servirá de introdução à questão e fornecerá subsídios para que realizemos o cotejamento entre os textos dos dois períodos. Assim sendo, são os seguintes trechos da GM que privilegiaremos em nosso estudo neste capítulo:

- “[...] necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* [...]” (Grifos de Nietzsche)²
- “[...] com os judeus principiou *a revolta dos escravos na moral*: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque foi vitoriosa”.

Justificamos o nosso procedimento pelo fato de desejarmos realizar uma abordagem um pouco mais ampla da GM, já que as supracitadas passagens se constituem como pontos importantíssimos e interdependentes na estrutura do livro. Pensamos que assim abarcaremos uma parte considerável dos problemas levantados por Nietzsche. Além disso, decidimos articular os trechos destacados da GM com a TTV porque, como tentaremos argumentar, a GM se localiza num ponto estratégico no conjunto da obra nietzschiana, pois “a genealogia tem a sua emergência diante da necessidade de se recolocar em movimento o que tende a se estagnar, a se converter em água parada” (PASCHOAL, 2000, p. 4).

² A partir de agora, salvo indicação em contrário, todos os grifos são de autoria de Nietzsche.

A água que tende a se estagnar são os valores e por isso se impõe, segundo Nietzsche, a tarefa de transvalorar os valores. Neste contexto a GM adquire um grande relevo, pois ela é o indício, juntamente com alguns outros escritos, de uma inflexão importantíssima na filosofia de Nietzsche, que é a explicitação do projeto de TTV.

Em última instância, pretendemos ressaltar o papel da GM no projeto nietzschiano de TTV. Mas o que Nietzsche entende e deseja com a TTV? Ao percorrermos a sua obra, não nos depararemos com uma definição direta, com um conceito bem delimitado. Entretanto, percebemos que o filósofo se refere, com esta expressão, a uma viragem dos complexos valorativos de uma dada moral; é o definimento dos padrões morais hegemônicos de uma sociedade, ocasionado pelo aparecimento de outras formas de interpretação, ou seja, de valoração; é o ato de revolver as profundezas da água parada dos valores.

A rigor, a expressão “TTV” é empregada nos textos nietzschianos em dois sentidos. O primeiro deles se dá na constatação de um “fato”, a saber, o da TTV realizada na Antiguidade pelos cristãos que inverteram os nobres valores romanos com a “paradoxal fórmula ‘Deus na cruz’” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). O outro sentido indica um projeto a executar, uma tarefa ainda a se realizar; tarefa que ora Nietzsche delega aos filósofos do futuro (NIETZSCHE, 2005, p. 91), ora assume como sua, porquanto sua fórmula, a TTV, segundo declara, nele “se fez gênio e carne” (NIETZSCHE, 1995, p. 109). E justamente pelo fato de a TTV ter se encarnado na figura de Nietzsche, segundo ele mesmo acreditava, ela partirá “a história da humanidade em duas” (NIETZSCHE, 1995, p. 117). Por esta razão Nietzsche sugere que não mais contemos o tempo a partir do primeiro dia do cristianismo, mas a partir do momento em que ele julga concluída a sua missão com o livro *O Anticristo*, isto é, em 1888 (NIETZSCHE, 2007 a, p. 80).

O próprio Nietzsche indica o papel relevante da GM no projeto de TTV. Em seu livro autobiográfico ele escreve a respeito das três dissertações componentes da GM o seguinte: “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores” (NIETZSCHE, 1995, p. 98).³ Com efeito, o sentido da TTV presente de modo predominante na GM é exatamente aquele que diagnostica, ou

³ Nietzsche entende a psicologia “como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2005, P. 27). Isto é, relaciona-a com a história, uma vez que por seu intermédio procurará compreender, no tempo, as condições de possibilidade da emergência de uma dada moralidade – que sempre é indício de uma vontade de poder – assim como as suas transformações decorrentes do embate com outros referenciais morais.

melhor, constata as características mais marcantes da moralidade ocidental. Como o título da obra muito bem indica, é a apresentação de um método de investigação cuja pretensão é a de revolver o solo no qual germinaram as valorações morais ao longo da história. E Nietzsche faz questão de advertir que este solo não se encontra sobre as nossas cabeças, para além das esferas celestiais, no horizonte metafísico; ele é demasiado humano. Esta é justamente uma das fronteiras que ele demarca entre si e alguns outros que pretenderam realizar a genealogia da moral. Outra fronteira é a que ele traça para se distanciar daqueles por ele chamados de “psicólogos ingleses”. De acordo com Nietzsche, tais psicólogos decretaram que originalmente

as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se assim fossem algo bom.” Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses – temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro” (NIETZSCHE, 1998, p. 18).⁴

Em vez de acreditar que o conceito e juízo de “bom” procede daqueles a quem o bem foi feito, devido à sua utilidade, Nietzsche pensa que o “bom” surgiu a partir daqueles que se auto-intitularam “bons”, isto é, a partir do “pathos da distância”, deste sentimento de superioridade comum a todos aqueles que são senhores, nobres – “eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, 1998, p.19). Além disso, Nietzsche credita à tese utilitarista uma contradição, ou melhor, denuncia que “ela sofre de um contra-senso psicológico” (NIETZSCHE, 1998, p. 20), pois como alguém poderia esquecer-se da utilidade de uma ação se esta mesma utilidade continua válida? Ao invés disto, a utilidade tenderia a tornar-se cada vez mais presente na consciência daquele que dela aufere alguma vantagem.

A TTV nos parece ser, portanto, o *leitmotiv* da GM. Neste sentido, ressaltamos uma afirmação que Nietzsche nos apresenta no Prólogo da referida obra: “Meus pensamentos sobre a *origem* dos nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito

⁴ Algumas observações: a) Mantivemos as aspas da citação, de acordo com o original; b) Nietzsche não nomeia os psicólogos de quem fala. Acreditamos que ele se refere aos utilitaristas ingleses, uma vez que o filósofo fez questão de grifar a palavra “utilidade”; c) Foge aos nossos fins averiguar se a interpretação nietzschiana acerca dos utilitaristas ingleses é justa. Mais importante, queremos crer, é compreendermos de que modo Nietzsche compreende os utilitaristas, pois contra eles dirigirá críticas e oferecerá alternativamente outra hipótese acerca da origem do conceito de “bom”, assim como do de “mau”.

polêmico [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 8). Quer dizer, interpretamos o desejo do filósofo de compreender a origem dos nossos preconceitos morais como a realização de uma etapa preliminar para transvalorar esses mesmos valores, ou preconceitos morais. Daí deriva a completa pertinência da sua conclamação: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (NIETZSCHE, 1998, p. 12). Destarte, para levar adiante esta investigação crucial a respeito do valor dos valores, Nietzsche precisa traçar um caminho, desenvolver um método. Com isto apreendemos o sentido do procedimento genealógico na obra do pensador alemão.

O procedimento genealógico se constitui como o instrumento com o qual Nietzsche realiza a sua investigação no âmbito da moral. Segundo Foucault, Nietzsche não emprega sempre a mesma palavra para se referir à “origem”, mas costuma empregar ao longo da GM duas palavras – *Entstehung* e *Herkunft* – que poderiam ser vertidas para o nosso idioma respectivamente como emergência e proveniência. Tal ênfase dada pelo pensador francês se justifica porque tais palavras afastam a idéia de que na origem se encontra a verdade, a essência de uma coisa (isto é, que na raiz de toda história subjaz algo sem história). Concedamos a palavra a Foucault: “A proveniência permite também reencontrar sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram” (FOUCAULT, 2006, p. 13). Quer dizer, pouco interessado em assinalar o evento e o momento preciso em que uma dada avaliação moral se estabeleceu pela primeira vez, o genealogista da moral se esforçará muito mais por estabelecer as relações de forças que paulatina e progressivamente conferem as mais variegadas configurações aos fenômenos morais e às instituições sociais, como o castigo, por exemplo.⁵ O genealogista ocupa-se com o devir impresso na história: a história que em cada um de seus momentos apresenta palcos nos quais se digladiam interpretações diferentes sobre o mundo e sobre entes particulares; a história que, para Nietzsche, é composta por malhas infindas de sentidos que se contrapõem e se sobrepõem; a história que se delineia por meio de vontades de potência que impingem umas às outras direções

⁵ Na seção 13 da Segunda Dissertação d’A *Genealogia da Moral*, Nietzsche enumera 11 sentidos distintos – e salienta que ainda há muitos outros – do uso do castigo ao longo da história. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve também: “O castigo tem a finalidade de melhorar *aquele que castiga* – este é o último recurso dos defensores do castigo.” (NIETZSCHE, 2001, p. 176).

e que não hesitam em se apropriar do que lhes convêm. Leiamos o que Nietzsche nos diz a respeito disso:

a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (NIETZSCHE, 1998, p. 66).

A recusa de admitir a origem como ponto fundamental e determinante das coisas, isto é, a essência, levou Nietzsche a afirmar que “definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 1998, p. 66). A negação das essências é um mote recorrente na obra nietzschiana, em que tem um papel deveras relevante naquele aspecto do seu pensamento que é o perspectivismo.

Reflitamos um pouco mais acerca do perspectivismo, pois é a partir desta idéia que Nietzsche conduzirá a sua reflexão sobre o valor dos valores. Na GM, diz-nos o filósofo: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (NIETZSCHE, 1998, p. 109). A idéia de um saber perspectivo já aparece nas primeiras obras de Nietzsche, como podemos perceber no texto de 1873 intitulado *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral* e que analisaremos com mais vagar no capítulo 5. De toda sorte, o conhecimento é, reiteradas vezes, apresentado por Nietzsche como uma construção, ou, mais precisamente, uma invenção. E ela – a invenção – é obra de cada olhar perspectivístico em particular. Por não haver, na compreensão de Nietzsche, qualquer solo estável sobre o qual o conhecimento possa ser erigido de maneira definitiva e absoluta, ou seja, por não haver qualquer essência acessível a quem conhece, o conhecimento passa a ser sempre uma invenção parcial, limitada, restrita e totalmente condicionada inclusive aos instintos e sentimentos do indivíduo que conhece.⁶ Nas palavras do comentador: “De acordo com Nietzsche, o modo pelo qual percebemos o mundo já é um ato criativo. Nossa percepção não apenas lê a realidade

⁶ “Pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes”. (NIETZSCHE, 2001, p. 168).

como ela é nela mesma. A espécie humana tem forjado uma maneira de representar perceptivamente o mundo que o faz adequar-se às suas características.⁷ (SLEINES, 1994, p. 126).

Para Nietzsche, entre os homens não há qualquer possibilidade de conhecimento total, definitivo, absoluto etc.; entre eles jamais deixa de imperar o dissenso. O desacordo, ou o acordo sempre parcial, limitado no tempo e no espaço, é fruto da inexistência de essências na realidade, em primeiro lugar, assim como também é o resultado das avaliações discrepantes de cada ser humano singular, tanto no âmbito moral ou no da religião, quanto no campo do conhecimento científico ou naquele da filosofia.

Uma das marcas distintivas do modo humano de ser é o interpretar e ele não se exime do seu aspecto moral, mesmo quando e onde menos se espera encontrá-lo: “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível” (NITZCSHE, 2001, p. 141). Há casos, naturalmente, em que as interpretações são explicitamente morais e sobre elas Nietzsche dedica a maior parte dos seus escritos.

É justamente na análise dessas interpretações morais que Nietzsche vê o surgimento da moral dos senhores e dos escravos: duas maneiras distintas de ver o mundo. Conforme as extensas explanações realizadas por Nietzsche em *Além do bem e do mal* e na GM senhores e escravos têm moralidades contrastantes, ou melhor, antagônicas. Em linhas gerais, os senhores são os criadores de valores; vêem-se como bons, fortes, livres e belos e chamam de maus àqueles que, na luta, contra eles não se lançam. Estes são fracos, os desprezíveis... Em uma palavra, Nietzsche diria: escravos.

Os escravos – aqueles que abdicam do embate, da emulação direta – não agem, mas reagem: antes de intitular-se a si mesmos de bons, atribuem o valor *mal* aos seus senhores, porquanto estes lhes infligam dores e sofrimentos. A reação dos escravos ocorre não no franco enfrentamento, no *vis-à-vis*, mas por meio de uma inversão dos valores nobres originais. Reação sutil, intelectualizada, que incute a culpa no espírito nobre para em seguida derrotá-lo. Reação astuciosa, capaz de fazer soçobrar o *ethos* dos senhores ao criar uma realidade supra-sensível, o inferno, reservada aos seus “melhores” indivíduos.⁸

⁷ Tradução nossa.

⁸ Mais adiante retomaremos a análise realizada por Nietzsche desses tipos morais, principalmente dos escravos quando abordarmos diretamente a questão da rebelião escrava da moral.

Para Nietzsche, essas formas de valoração – ou de interpretação – matizam-se ao longo da história, mas conservam a sua estrutura fundamental. Os senhores são criadores, mas, de forma sutil os escravos transvaloram os valores nobres. Como exemplo, o filósofo alude à transvaloração dos valores romanos pelos judeus ⁹, a qual Nietzsche pretende, por sua vez, transvalorá-la também. É neste sentido que concebe os seus últimos textos e é com este intuito, de transvalorar a moral judaica – na sua variação cristã – que (re) cria a personagem do Zaratustra.

Recapitulemos: o problema do valor dos valores aparece na obra de Nietzsche no contexto em que ele pretende transvalorar os valores oriundos da transvaloração efetuada pelos judeus dos valores romanos. Todavia, é bom que assinalemos que a questão sobre o valor dos valores não nos parece ser uma questão metafísica. Ao contrário disso, tal questão que se apresenta como o primeiro momento do procedimento genealógico – e ela adquire a sua inteligibilidade neste contexto – já pode ser compreendida em si mesma como uma das tentativas nietzschianas de subverter, ou melhor, transvalorar o procedimento metafísico. Esta é também a perspectiva do comentador:

Este método que, contrariamente ao método platônico (que consiste em reduzir a diversidade sensível à unidade da essência), visa tirar a marca, decifrar, porém indefinidamente, ou seja, sem jamais pretender levantar o último véu sobre um fundamento primeiro, e manifesta uma repugnância profunda a qualquer consideração sistemática. Hostil à idéia de uma revelação última da verdade, refuta todas as interpretações únicas e privilegiadas [...] (HAAR, 1993, p. 21). ¹⁰

Conquanto o procedimento genealógico procure negar a universalidade da verdade, fragmentando-a em perspectivas conformadas a inúmeras vontades de potência particulares, o que Nietzsche diz a respeito das matrizes valorativas – a nobre, original, e a escrava, secundária, derivada daquela – não pode ser compreendido senão como uma interpretação. Uma interpretação que ele mesmo quer fazer passar por certa, é verdade, mas nada mais que uma interpretação.¹¹ Com isto, ele se mantém efetivamente afastado daquilo que critica e quer desconstruir, o modo metafísico de pensar.

⁹ Este é basicamente o fulcro de seu livro *O Anticristo*.

¹⁰ Tradução nossa.

¹¹ Na seção 22 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche nos oferece uma dos melhores exemplos acerca do seu perspectivismo. Neste texto, ele defende a tese inusitada de que a física não passa de interpretação, ou seja, que ela não é tão objetiva quanto presumem alguns. Mesmo as leis da natureza, aparentemente tão

Com efeito, devemos entender sob um prisma perspectivístico mesmo aquilo de que Nietzsche fala como se fosse um algo de contornos nítidos. É o que escreve a comentadora quando diz que, para Nietzsche, “O aristocratismo ou a maneira nobre de avaliar [e, por conseguinte, a maneira escrava de avaliar], por certo, não constituem *a priori* metafísicos nem essências atemporais; são tipos que emergem da pesquisa histórica”. (MARTON, 1990, p. 81).

Tais tipos não emergiriam necessariamente em outras interpretações da história; e se surgissem, tampouco teriam que coincidir com a perspectiva nietzschiana. Mas, na pesquisa de Nietzsche eles emergem porque se conformam à sua forma de ver, isto é, de interpretar. Eles são o atestado mais imediato da vontade de potência que move Nietzsche enquanto filósofo. Sua interpretação dos tipos do senhor e do escravo – que não alude à hierarquia estabelecida por linhagem ou por “classe” social, mas por mérito e por uma atitude diante da vida – parece-lhe ser legítima, uma vez que, como escreve num fragmento póstumo, “fatos é o que não há, e sim apenas interpretações” (NIETZSCHE, 2007 c, p. 167). Ou seja, nenhum ser vivente pode eximir-se de interpretar, uma vez que, se a vida é vontade de potência – como discutiremos melhor mais adiante –, cada vontade de potência particular se configura como uma intérprete.¹²

A interpretação nietzschiana está fundamenta na maneira *sui generis* com que compreende a vida. Esta é, na verdade, o critério por meio do qual Nietzsche procurará resolver o problema sobre o valor dos valores, assim como também é baseado nele que denunciará a revolta dos escravos na moral e, por fim, planejará a sua própria TTV.

Então, nós nos perguntamos: o que é afinal a vida para Nietzsche? A vida é movimento, auto-superação, criação, destruição. Em uma palavra: a essência da vida é “sua vontade de poder” (Nietzsche, 1998, p.67). Neste sentido, uma vez que a vida abriga todo dissenso, a postura mais salutar diante dela deve ser, por conseguinte, aquela que não nega este seu caráter fundamental. Qualquer outra atitude é sintoma de uma degeneração das forças vitais, de um niilismo, de um nojo para com a existência.

evidentes, são, para Nietzsche, interpretações. E conclui dirigindo-se àqueles que lhe contestem a verdade sobre o que diz: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (NIETZSCHE, 2005, p. 27). Isto é, a negação da sua tese apenas confirma o aspecto perspectivístico do conhecimento.

¹² No fragmento póstumo 2 (151) Nietzsche escreve: “Não se deve perguntar ‘quem, afinal, está interpretando’, porém a própria interpretação, como uma forma de vontade para o poder, tem existência como um afeto (mas não como um ‘ser’, e sim como um *processo*, um *devir*)” (NIETZSCHE, 2007 c, p. 159 e 160).

Esse modo de ser que se constitui como niilista, como incapaz de assumir o aspecto doloroso da vida, é o modo de ser dos ressentidos, dos escravos. Sua condição servil não lhes permite senão o artifício da rebelião espiritual, da rebelião das palavras, intelectualizada. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação”. (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29) Essa rebelião escrava da moral – iniciada pelos judeus, segundo Nietzsche – é um ato de vingança contra os seus senhores. O povo judeu, assinala Nietzsche, “soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por uma ato *da mais espiritual vingança*”. (NIETZSCHE, 1998, p. 26)

Quer dizer, a transvaloração operada pelos judeus, de acordo com Nietzsche, acontece de modo reativo, é vingativa. Ela, como toda transvaloração realizada por aqueles que o filósofo considera escravos, realiza uma inversão da “equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses)” (1998, p. 26) e transmuta-os de tal modo que a partir de então os únicos bons sejam somente os pobres, miseráveis, impotentes, feios, doentes etc. Os valores mais marcantes da moralidade judaica, portanto, originam-se da inversão dos valores aristocráticos da Antiguidade, e, principalmente, dos valores aristocráticos romanos. Nietzsche apresenta na GM uma imagem inusitada. Ele pinta a figura de Jesus como um instrumento da rebelião moral dos judeus: em verdade, o Nazareno seria realmente o messias dos judeus que o crucificaram à guisa de isca tanto para físgar mortalmente os seus subjugadores, os romanos, quanto para garantirem a sua sobrevivência. Assim, na medida em que os valores oriundos da interpretação cristã se difundem no mundo romano, a interpretação judaica vai sendo realizada, ou melhor, a rebelião escrava, como diz Nietzsche, vai se efetivando.¹³

¹³ Na seção 14 da segunda dissertação da GM, Nietzsche aprofunda a interpretação e mostra, em mais pormenores, alguns outros resultados da transvaloração judaica, desta rebelião escrava. Com ela, a fraqueza é mudada em mérito, a impotência em bondade, a submissão a quem se odeia em obediência, a covardia em paciência, o não-poder-vingar-se em não-querer-vingar-se... (NIETZSCHE, 1998, p. 37-8). Em *O Anticristo* Nietzsche defende que os judeus, ao transvalorar os valores romanos, transvaloram os seus próprios valores. Pois, na condição de escravos, não mais lhes convinha os valores de caráter senhorial dos antigos judeus, os patriarcas. Necessitaram da mudança de seus valores para dominarem os seus dominadores, pois dificilmente o conseguiriam num franco confronto. O filósofo argumenta que o cristianismo é mais um estratagemas sutil por meio dos qual os judeus realizaram a sua vingança contra os romanos. E, desta maneira, a contradição entre as morais dos antigos judeus e a dos novos – os cristãos – pode ser percebida nas feições contrastantes que Deus adquire no Antigo e no Novo Testamento.

Nietzsche quer, portanto, fazer cessar os efeitos da rebelião dos escravos na moral. E é neste contexto que a GM adquire toda a sua importância. Pois por meio dela Nietzsche lança a questão sobre o valor dos valores e, igualmente, denuncia os ardis da rebelião dos escravos da moral. Sua insatisfação com os valores oriundos da moralidade cristã é enorme – para ele, mesmo algumas idéias políticas modernas como o socialismo e o anarquismo (seriam, segundo a sua ótica, cristianismo laicizado) tiveram sua gênese possibilitada pela prévia existência do cristianismo –, e lhe parece que tais valores só podem ser transvalorados se realizadas algumas etapas, como esta da detecção da fonte ressentida dos valores da moralidade cristã.

Em resumo, para Nietzsche o procedimento genealógico é a um só tempo um instrumento de diagnose e um instrumento cirúrgico, um método de análise das categorias morais negativamente influentes ao longo da história e uma arma para aniquilá-las. Arma com a qual Nietzsche desejava tirar a vida de alguns desses valores antigos que em seu entender têm adoecido a humanidade. E é como médico da humanidade que Nietzsche se apresenta desde os seus primeiros escritos, querendo oferecer “para todos e para ninguém”¹⁴ o elixir que poderia revigorar o ânimo dos cansados, dos que praguejam contra a vida por não serem capazes de suportar os seus aspectos mais sombrios.

¹⁴ “um livro para todos e para ninguém” é o subtítulo de *Assim falava Zaratustra*.

2. O TRÁGICO E A TRANSVALORAÇÃO

A civilização grega tem para nós o mesmo valor que os santos para os católicos. (NIETZSCHE, 2005, p. 3)

Desejamos, nesta parte da dissertação, identificar os primeiros indícios da transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. Estaremos obrigados a percorrer, então, desde *O nascimento da tragédia* – o seu primeiro livro, publicado no início de 1872 – até os escritos que lhe são coevos, mas que permaneceram inéditos durante a vida do filósofo.¹⁵

Reiteramos que a leitura dos textos realizar-se-á sempre à luz do conceito de transvaloração de todos os valores, isto é, procuraremos a todo instante localizar elementos germinais deste conceito. A nossa ênfase, contudo, recairá sobre *O nascimento da tragédia*, embora acreditemos que naqueles outros escritos haja importantes chaves de leitura que enriquecem a interpretação deste livro. Então, passemos à interpretação que nos propomos oferecer a respeito deste primeiro período da obra de Nietzsche.

Em todos esses textos, o tema que mais nos salta aos olhos é o do trágico. Por esta razão, é sobre ele que discorreremos inicialmente, pois acreditamos que é justamente nas reflexões a seu respeito que Nietzsche oferece as suas primeiras tentativas de transvaloração de todos os valores.

Boa parte dos títulos dos escritos de Nietzsche na fase inicial da sua produção filosófica denunciam que, efetivamente, o trágico se constitui como uma das preocupações centrais do seu pensamento.¹⁶ De fato, pensamos que o que há de mais substancial em todos esses textos é a reflexão em torno do trágico. Com isto não negamos, evidentemente, que o filósofo estivesse efetivamente interessado em oferecer uma nova teoria a respeito do surgimento da tragédia teatral grega. Ele o faz e de modo

¹⁵ Não nos privaremos de utilizar os escritos de Nietzsche publicados postumamente, embora não disponhamos de todos eles para consulta. Mas, ao contrário do que pensa Heidegger, não privilegiamos os escritos póstumos em detrimento daqueles que Nietzsche elegeu para publicação. Deste modo, o nosso procedimento será uniforme: utilizaremos os póstumos para nuançar aspectos do pensamento do filósofo, desde que não entrem em conflito com o que foi por ele publicado. Ou seja: diante de um impasse, consideramos que os textos publicados por Nietzsche em vida têm mais autoridade do que os publicados postumamente pelos editores do seu espólio intelectual.

¹⁶ Exemplo disto é o texto *Sócrates e a tragédia*. (NIETZSCHE, 2005 b)

interessantíssimo, embora controverso. Entretanto, a sua teoria sobre o surgimento da tragédia grega subordina-se às reflexões em torno do trágico, uma vez que sem o trágico não há tragédia.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche associa o trágico ao dionisíaco. Mas o que podemos entender por dionisíaco? Segundo Nietzsche, compreendemos melhor a essência do dionisíaco por meio da “analogia da *embriaguez*” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 27). Imerso neste estado psíquico, o indivíduo despoja-se das atitudes e percepções típicas de quando está sóbrio. Quem se encontra sob o poder do dionisíaco mostra-se aos outros numa espécie de transe ou frenesi. De fato, envolvido pelo êxtase dionisíaco, o indivíduo alcança “aquela horrível mistura de volúpia e crueldade” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 30), na qual “os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sonidos dolorosos” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 31).

De acordo com Nietzsche, o acesso ao êxtase dionisíaco costumava ocorrer não apenas na Grécia antiga, mas em muitos lugares onde a força dos mitos ainda não se havia esgotado. Nietzsche aponta como exemplo, embora não de modo pormenorizado, a ocorrência de festas dionisíacas em lugares como Roma e Babilônia. Mas o fundamental a respeito deste fenômeno é que nele “prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos” (NIETZSCHE, 2007 d, p.31).

A linguagem metafórica de Nietzsche no excerto acima citado intriga-nos. O que ele pretende nos dizer por meio da explícita antropomorfização da natureza? Até onde a sua reflexão sobre o trágico pode nos conduzir? Acreditamos que a reflexão desenvolvida por Nietzsche em torno do trágico configura-se como uma das suas inúmeras tentativas de contrapor-se à metafísica.

Todavia, em *O nascimento da tragédia* o pensamento de Nietzsche ainda se encontra de algum modo enredado nas malhas da metafísica. É bem verdade que numa metafísica cuja peculiaridade residiria no fato de ela não *duplicar* a realidade entre um mundo sensível e um mundo inteligível (procedimento que Nietzsche acusava ser o traço típico de toda a metafísica). Entretanto, algumas categorias metafísicas oriundas da filosofia de Schopenhauer, tais como Vontade e Representação, ainda que modificadas, perpassam o seu texto. De fato, o próprio Nietzsche compôs, em 1886, para uma nova edição do livro, um pequeno texto que era, segundo ele mesmo, uma tentativa de autocrítica, na qual admite que esteve por demais cingido ao pensamento do autor de *O Mundo como Vontade e Representação* (cf. NIETZSCHE, 2007 d, p. 18).

Exatamente pelo fato de ainda permanecer ligado à metafísica – embora de um modo já bastante *sui generis*, como procuraremos mostrar mais à frente – Nietzsche pode nos falar dos soluços da natureza pelo seu despedaçamento em indivíduos. A *natureza* de que fala Nietzsche nos parece ser aquilo a que se refere em algumas passagens como o *Uno-primordial*, noutras como a *Vontade* ou ainda como o *verdadeiramente-existente*. Quer dizer, poderíamos tomar o termo *natureza*, tal como Nietzsche o utiliza, num sentido parecido com aquele pelo qual os filósofos pré-socráticos entendiam a *physis*.

Com efeito, o uso de modo equivalente dos termos distintos (*natureza*, *Vontade*, *Uno-primordial*, *verdadeiramente-existente*) para se referir sempre à essência da realidade atrai o nosso pensamento e ele se convence de que há efetivamente um destacado traço metafísico no pensamento do “jovem Nietzsche”. Por quê?

O Uno-primordial é em *O nascimento da tragédia* a essência de toda a realidade e, em última instância, a realidade mesma, o verdadeiramente-existente. Por esta razão, não podemos perder de vista este dado quando analisamos qualquer outro aspecto do livro, como o trágico, por exemplo.

O trágico revelar-se-ia na atitude dos gregos para com a dor. Este povo, consoante Nietzsche, era mais sensível à dor do que qualquer outro. A dor de que fala Nietzsche, todavia, não é necessariamente aquela que acomete um corpo doentio. Trata-se da dor original presente no âmago de toda a realidade. Dor decorrente da mudança ininterrupta que alimenta o vir-a-ser.

A contradição inerente àquele que é fluxo de forças, o Uno-primordial, é a de buscar constantemente aliviar-se de si mesmo, aliviar-se dar dor que lhe espicaça ininterruptamente. Este alívio, por sua vez, também se realiza de forma contraditória, isto é, realiza-se por meio do engendramento de uma dimensão da realidade que se caracteriza, dentre outras coisas, por ser composta de entes individualizados. Mas esta esfera da realidade, por sua vez, abriga, do mesmo modo, somente contradição em cada parte de si mesma. De todas as contradições residentes no solo deste “mundo” dos entes individuados, a mais forte é a que lhe constrange à autodestruição.

Sem dúvida, a melhor imagem que podemos utilizar para sintetizar a ininterrupta oscilação de uma esfera da realidade para outra é a do jogo. Na verdade, esta imagem é o emblema mais significativo da metafísica subjacente ao primeiro livro de Nietzsche.

Como é bem sabido, o filósofo alemão sempre fez questão de ressaltar a sua vinculação com o pensamento de Heráclito.¹⁷ Neste contexto tem grande relevância o fragmento 52 de Heráclito que diz: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 1999, p. 93).¹⁸

De fato, assinalamos a importância do fragmento 52 de Heráclito para a filosofia de Nietzsche. Conforme os esclarecimentos de José Cavalcante de Souza (que constam na nota de rodapé citada) a palavra “tempo” é insuficiente para traduzir toda a pluralidade semântica do termo grego *Aiôn*. Percebemos, entretanto, que duas de suas acepções possíveis são a de *substância vital* ou ainda a de *medula espinhal*. De um ou de outro modo, *Aiôn* refere-se àquilo que há de mais substancial numa coisa; o vocábulo grego denota a própria estrutura de um ente e, diríamos, que para Nietzsche ele se reportaria imediatamente à configuração da própria realidade e, por esta razão, tratar-se-ia de um princípio ontológico.

O *Aión* que é alegoricamente jogo de criança é muito mais que construção: é também destruição. Construção e destruição são momentos necessariamente presentes de todo jogo e de toda brincadeira de criança: contraditam-se tão harmoniosamente que não há como não compará-las ao Uno-primordial nietzschiano.

O conceito de Uno-primordial afigura-nos como uma transfiguração da cosmologia heraclitiana, do seu vir-a-ser. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche passa a conferir um estatuto ontológico ao vir-a-ser, na medida em que este se identifica com o Uno-primordial, o verdadeiramente-existente. Toda a efetividade não é senão uma parte ou um momento do ser originário e verdadeiro que joga consigo mesmo com o intuito de mitigar suas dores. Não há, por conseguinte, como não reconhecer o pensamento marcadamente metafísico nesta fase da filosofia nietzschiana.

Deste modo, o pensamento metafísico de Nietzsche quer nos revelar o substrato trágico de toda a realidade, na medida em que o que há é inelutavelmente regido pelo vir-a-ser e, por conseguinte, destinado ao perecimento. A inexorabilidade do ocaso de

¹⁷ Nietzsche escreve, em *Ecce Homo*, com respeito a Heráclito, que em sua vizinhança sente-se “mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar” (1995, p. 64).

¹⁸ Segundo José Cavalcante de Souza, o tradutor deste fragmento, a palavra grega a partir da qual ele verteu “tempo” é *Aiôn* (transliteração de αἰών). Transcrevamos na íntegra o seu comentário: “No grego *Aiôn*, um nome próprio, de uma entidade alegórica, filho de Cronos e ‘Filira’. Por outro lado, há dois sentidos de *aiôn* como nome comum: o primeiro é o de ‘tempo sem idade, eternidade’, que posteriormente se associou ao *aevum* latino; o segundo é o de ‘medula espinhal, substância vital, esperma, suor’. A entidade alegórica pode consistir nos dois sentidos” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 1999, p. 93).

todo e qualquer ente é o que confere à existência a sua marca inconfundível de tragicidade.

A tragicidade – ou o carácter trágico – que denota a dor primordial perpassando toda a realidade foi intuída, segundo Nietzsche, por alguns dos artistas gregos mais célebres, como Ésquilo, por exemplo. É neste sentido que Nietzsche dedica inúmeras páginas de *O nascimento da tragédia* à análise da manifestação dramática que era a tragédia ática. Tentaremos apresentar, em linhas gerais, os argumentos do filósofo alemão acerca do surgimento e do definhamento da tragédia grega, mas consideraremos tais argumentos sempre em relação à sua concepção metafísica mais abrangente e também àquilo que identificamos como um movimento precursor da TTV, que é o que nos propomos estudar.

Antes de explanarmos a estrutura argumentativa que Nietzsche impõe ao seu primeiro livro, citamos algumas palavras de Eugen Fink:

É indiferente se Nietzsche desenha correctamente ou não a imagem da tragédia antiga; o que importa é o facto de ele representar nela, na maneira como vê a tragédia grega, pela primeira vez um tema central de sua filosofia. Fá-lo numa categoria estética. No fenómeno do trágico percebe a verdadeira natureza da realidade; o tema estético adquire, a seus olhos, a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, a poesia trágica, torna-se para ele a chave que lhe abre a vida essencial (Wesen) do mundo. A arte é erigida em *organon* da filosofia, tomada como a via de acesso mais séria, mais autêntica, para a compreensão mais original a que, quando muito, se segue o conceito em segunda posição; sim, a intelecção conceptual só ganha originalidade quando se confia a uma visão mais profunda da arte, quando reflecte sobre o que a arte experimenta na criação (1988, p. 17).

Assim sendo, comentemos em etapas as afirmações de Fink. Em primeiro lugar, quanto ao fato de que a imagem da tragédia grega tal como Nietzsche a representa não corresponder necessariamente àquelas com que outros estudiosos deste fenómeno estético lidam. Devemos ressaltar que as críticas a Nietzsche já lhe foram feitas pelos seus contemporâneos. Não negamos que pode haver na leitura de Nietzsche uma ênfase em determinados aspectos em detrimento de outros, o que acaba por permitir-lhe a formulação de sua bem famosas teses. Entretanto, não é isto o que está em questão neste trabalho.

Não é nosso objetivo acarear as teses nietzschianas com outras fontes históricas, filológicas e filosóficas, bem como com os estudos literários contemporâneos em busca

da verdade acerca de cada aspecto da cultura grega antiga. Se fizéssemos isto, alteraríamos completamente a natureza do presente trabalho. O que nos interessa fazer é articular todas estas idéias em função do que é mais significativo no pensamento de Nietzsche, isto é, procuraremos mostrar que as teses nietzschianas a respeito da origem da tragédia e sobre a história grega em geral prestam-se como via por meio da qual o filósofo elaborou uma ontologia bem peculiar que pretensamente lhe serviria, como o explicitaremos um pouco mais adiante, como solução para um problema que ele identificava em seu próprio tempo, o problema do niilismo.

Concordamos com Fink quando ele afirma que Nietzsche encontra no fenômeno estético a chave para compreender a essência de toda a realidade. Passemos, então, à visão da tragédia grega elaborada por Nietzsche.

Como havíamos dito, na concepção nietzschiana os gregos seriam mais sensíveis à dor e ao sofrimento do que qualquer outro povo. A dor, no entanto, não tornava a vida dos gregos insuportável, pois eles desenvolveram estratégias ou mecanismos para transfigurá-la. O primeiro mecanismo foi o da criação do mundo olímpico (e de tudo o que, segundo a concepção nietzschiana, ele representa, como a epopéia e as artes plásticas, por exemplo) e o segundo foi o desenvolvimento da arte trágica.

O mundo olímpico era para os gregos um tipo de refrigerio, pois no fundo sabiam que a existência é dolorosa.¹⁹ Tal mundo, por conseguinte, servia como uma espécie de anteparo a resguardar o povo grego do contato imediato com a crueza da essência da realidade, inclusive porque o mesmo impulso responsável pela criação do mundo olímpico – o impulso apolíneo – é o que sedutoramente induzia o povo grego a continuar vivendo.²⁰ De fato, para Nietzsche, Apolo tinha certa precedência diante dos outros deuses olímpicos, pois o Olimpo parecia a Nietzsche o mundo da bela aparência; bela aparência que é um dos atributos principais do deus Apolo.

Justamente a bela aparência emanada do mundo olímpico tinha o poder de encantar o povo grego, o qual “para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de

¹⁹ Trata-se indubitavelmente de uma visão pessimista ostentada por Nietzsche à época da composição de *O nascimento da tragédia* e transposta para o mundo grego. Todavia, *este pessimismo ontológico* não terá no seu pensamento os mesmos desdobramentos que podemos verificar na filosofia schopenhaueriana, posto que a dor e o sofrimento constitutivos da realidade não devem ser óbices para uma atitude afirmativa da vida em sua plenitude.

²⁰ O impulso apolíneo e o seu contrapeso, o dionisíaco, eram forças estéticas da natureza; criadoras, portanto, de toda a efetividade. Em última instância todo e qualquer fenômeno se constitui a partir de uma dessas forças ou de ambas. O impulso apolíneo instaura a individuação, a medida, a prudência (divindade ética, portanto), as formas oníricas. Já o impulso dionisíaco é representado como excesso e embriaguez; apresenta-se naquilo que se desindividualiza e desagrega.

colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (NIETZSCHE 2007 d, p. 33). Todas as (des) venturas dos gregos eram comungadas pelos habitantes do Olimpo e assim “os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 34).

Ao viverem o mesmo tipo de vida que os homens, sendo imortais, todavia, os deuses olímpicos transfiguravam o sofrimento daqueles. Os gregos, segundo Nietzsche, viam-se a si mesmos transfigurados pela beleza no mundo especular dos Olímpicos. Esta concepção do Olimpo atribuída por Nietzsche aos gregos antigos fazia com que estes se sentissem impelidos a viver.

Pelo fato de os deuses gregos viverem similarmente aos homens gregos, estes não se sentiam compelidos por aqueles a nada. Os deuses não pousavam sobre os ombros dos gregos pesados imperativos práticos. Os deuses tampouco representavam para os gregos alguma forma de censura. É precisamente neste ponto que identificamos mais um aspecto do pensamento de Nietzsche que pode ser interpretado como um dos primeiros elementos da TTV, pois Nietzsche, dentre outras coisas, desejou derruir toda a moral dogmática provinda quer da religião, quer da metafísica. A este respeito escreve Nietzsche:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NIETZSCHE, 2007 d, p. 32-3).

Toda a efetividade, segundo Nietzsche, foi erigida a partir do impulso apolíneo (o mesmo impulso, como dissemos, responsável pela configuração do mundo olímpico). Mas a efetividade, no entanto, jamais se vê completamente protegida: nela reside uma outra força, quase sempre de modo latente, que a ameaça com a dissolução. O perigo ininterrupto desta força dissolvente – o dionisíaco – faz recrudescer as pretensões de permanência e estabilidade do mundo engendrado pelo impulso apolíneo. A contenda entre os impulsos é incessante e Nietzsche descreve-a primorosamente:

Só consigo pois explicar o Estado *dórico* e a arte dórica como um contínuo acampamento de guerra da força apolínea: só em uma

incessante resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionisíaco podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um Estado de natureza tão cruel e brutal (NIETZSCHE, 2007 d, p. 39).

O jogo – ou a disputa – entre o apolíneo e o dionisíaco jamais pode levar a um termo, à aniquilação de um deles, afinal “Apolo não podia viver sem Dionísio!” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 38). A alternância ininterrupta entre ambas as divindades – ou impulsos estéticos da natureza, isto é, do Uno-primordial – concretizava-se em todos os recantos da realidade e, de modo mais destacado e incrível na tragédia teatral.

2.1 A tragédia grega

A rigor, segundo Nietzsche, não convinha afirmar a manifestação alternante dos impulsos apolíneo e dionisíaco na tragédia dramática, pois o que a caracteriza é precisamente o fato de que ambos aparecem em cena concomitantemente. Esta é uma das originalidades da interpretação efetuada pelo filósofo alemão.

Na tragédia grega, Apolo e Dioniso determinam-lhe toda a estrutura. Simultaneamente, as *duas forças estéticas da natureza* encetam a ação. Por meio das imagens, da palavra e do diálogo podemos captar toda a manifestação apolínea, enquanto que a dionisíaca se nos mostra nos atos desvairados das personagens – especialmente nos do protagonista, isto é, o herói – e nas consequências descomunais destes mesmos atos.

Em última instância, todos os heróis trágicos são a representação do próprio Dionísio, ou, como escreveu Nietzsche, “todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 66). Sendo sempre o deus Dionísio o protagonista da tragédia grega, é especialmente para ele que o filósofo alemão quer direcionar a nossa atenção.

Dionísio é não apenas o protagonista de toda e qualquer tragédia grega. Mais do que isto, ele é a própria razão de ser da mesma. Nele se radica a origem da tragédia, posto que, segundo Nietzsche (e esta é mais uma parte da originalidade da sua visão acerca da tragédia grega), é no coro trágico que encontramos a manifestação originária deste fenômeno estético. As explicações de Nietzsche que vinculam o coro aos ditirambos dionisíacos e, portanto, ao próprio Dionísio, não as reconstituiremos. O que

nos interessa é ressaltar a importância que Nietzsche atribuía ao deus cuja imagem mais famosa é a de sua destruição em pedaços e da sua subsequente recomposição: morte e vida num ciclo infundável.

Dionísio, porém, também ocupava o posto principal em alguns festivais em que a música produzia nos participantes um torpor tão agudo que, em meio à dança desenfreada e às orgias, esqueciam-se de seus traços idiossincráticos; violentamente, uma afecção peculiar alterava-lhes toda a percepção: desde então, descerrava-se, descortinava-se o véu da aparência e irrompia o cerne da realidade mesma.

Essa experiência dionisíaca mística permitia ao indivíduo acessar o imo da realidade. Mas era perigosa. Tão extremos eram os seus efeitos sobre as pessoas que nela tomavam parte, que não raro a crueldade prorrompia e os aniquilava. Ou seja, o contato direto com o coração da realidade – o qual não se fazia no registro conceptual – era assustador para quem observava de fora.

O que apreendia o indivíduo desse contato efêmero com a essência da realidade, do mundo? Ficava-lhe a sensação de que a vida não valia a pena, pois era sobretudo dor. Daí a periculosidade desses festivais em honra a Dionísio. As beberagens e os movimentos orgiásticos podiam descambar numa explosão sanguinolenta.

Essa aterradora visão ameaçava a própria cultura (lembramos que ela nada mais é que um ligeiro indício ou um reflexo distorcido do jogo que o Uno-primordial joga consigo mesmo). Algo precisava domar o indomável impulso dionisíaco, e desta junção entre o deus da embriaguez e o deus das medidas decorre o nascimento da tragédia.

Eis, então, no excerto a seguir, um exemplo de como Nietzsche apresenta a fusão dos impulsos apolíneo e dionisíaco:

Esse afã titânico de ser como que o Atlas de todos os indivíduos, e carregá-los com a larga espádua cada vez mais alto e cada vez mais longe, é o que há de comum entre o prometeico e o dionisíaco. O prometeu esquiliano é, nessa consideração, uma máscara dionisíaca, ao passo que, no profundo pendor para a justiça antes mencionado, Ésquilo trai ao olho penetrante, a sua descendência paterna de Apolo, o deus da individuação e dos limites da justiça. E assim, a dupla essência do Prometeu esquiliano, sua natureza a um só tempo dionisíaca e apolínea, poderia ser expressa em um formulação conceitual: ‘Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado’ (NIETZSCHE, 2007 d, p. 66).

O afã titânico de Prometeu, ao qual se refere Nietzsche, foi o de ter roubado o fogo dos deuses e tê-lo distribuído entre os homens. Este ato sem precedentes entre as divindades olímpicas atraiu para Prometeu toda a fúria de Zeus. A temeridade do herói que o levou à inobservância dos ditames sagrados teve de ser restaurada. Resultado: pena para a humanidade (a caixa de Pandora) e para o próprio Prometeu (passar a eternidade agrilhado a uma rocha sem poder defender-se das investidas de aves de rapina que lhe atacavam o fígado). Este drama, tal como o representa o tragediógrafo Ésquilo é, para Nietzsche, uma das mais bem logradas tragédias, ou melhor, é modelo ideal, o arquétipo de todas as tragédias.

O sucesso das tragédias de Ésquilo explicava-se pela sua arguta percepção do equilíbrio substancial entre o apolíneo e o dionisíaco que conduzia à sabedoria profunda de que, como vimos, “Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 66).²¹

Acreditamos que o interesse de Nietzsche sobre a tragédia grega devia-se também aos efeitos que supostamente ela produzia no espectador. Esta psicologia do trágico esboçado por Nietzsche dizia que o espectador era tomado pela sensação de que a vida, apesar dos sofrimentos, é digna de ser vivida. Sob os efeitos desta concepção, não se duvida de que a vida é em si mesma justificada. Quem deste modo “raciocina” não sucumbe aos horrores da vida, não a renega, mas a afirma.

Esse modo de avaliar os efeitos da tragédia grega sobre os espectadores faz Nietzsche discordar da clássica interpretação oferecida por Aristóteles acerca dos efeitos catárticos desta manifestação artística. Segundo Nietzsche, não devemos pensar que a tragédia proporcionasse uma descarga ou alívio de afetos como compaixão e medo. Tampouco a tragédia teria um caráter moral a ser transmitido aos seus espectadores. Para Nietzsche, a tragédia incutia em quem a contemplava a convicção de que “a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (NIETZSCHE, 2007, p.139).

²¹ Eugen Fink escreve a respeito da total justificação da existência, ou melhor, da justificação estética da existência: “uma concepção do mundo que opõe resistência a todas as interpretações morais, cristãs, um olhar sobre a globalidade do todo existente, para além do bem e do mal”. (FINK, 1988, p. 33)

Nessa direção também vai a interpretação de Roberto Machado que diz a respeito da concepção de Nietzsche sobre a tragédia:

Não um purgante, como Nietzsche interpreta a visão de Aristóteles, nem um calmante, como pensava Schopenhauer, mas um tônico, um estimulante capaz de fazer o espectador alegrar-se com o sofrimento e até mesmo com a morte porque a destruição da individualidade não é o aniquilamento do mundo, da vida, da vontade. Foi isso que Nietzsche chamou nessa época de ‘consolação metafísica’ proporcionada pela tragédia (MACHADO, 2006, p. 240).

Ou seja, a arte trágica compele o vivente à vida, amarra-o à existência, convence-o de que deve viver e regozijar-se mesmo que em meio aos sofrimentos. A consolação metafísica, no fundo, “é a rejeição da doutrina da resignação de Schopenhauer” (SZONDI, 2004, p. 67). A arte trágica, portanto, abriga em si um princípio precioso: ela justifica a existência, e justifica-a de modo estético, porque o que se passa com o herói na encenação é a representação estética do mesmo processo que ocorre na realidade, o ciclo em que à criação se segue a destruição e desta, mais uma vez, aquela *ad infinitum*...

A consolação metafísica de que goza o espectador da tragédia é fruto da sabedoria trágica – uma sabedoria inconsciente – do artista, do tragediógrafo. A sabedoria do poeta trágico tem um quê de semelhança com a sabedoria de alguns filósofos. Sim, de acordo com Nietzsche, alguns filósofos gregos, mesmo que não se dessem conta, percebiam a existência de modo trágico, afinal o seu pensamento, por mais que desejassem desgarrar-se dos mitos, era impulsionado por um “poder estranho e ilógico, a imaginação” (s/d, p. 28) ²². De fato, consoante Nietzsche, a percepção mais radical da realidade compartilhada por alguns filósofos pré-socráticos não se realizava no registro do racional: assemelhava-se mais a uma espécie de intuição artística criadora.²³ É no mínimo inusitada a tese de Nietzsche a respeito desses filósofos gregos.

²² A edição que consultamos não apresenta a data de sua publicação. O texto, no entanto, foi escrito por Nietzsche em 1873 e publicado apenas postumamente.

²³ É curioso o fato de que Nietzsche exprimisse em palavras justamente aquilo que não era possível para os gregos expressar de modo conceptual: o trágico. Assim, “o significado [...] do mito trágico nunca se tornou transparente, com nitidez conceitual, aos poetas gregos e, ainda menos, aos filósofos gregos; seus heróis falam, em certa medida, mais superficialmente do que atuam; o mito não encontra de maneira alguma a sua objetivação adequada na palavra falada. A articulação das cenas e as imagens perspícuas revelam uma sabedoria mais profunda do que aquela que o próprio poeta pode apreender em palavras e conceitos” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 100-1).

Enquanto praticamente toda a tradição historiográfica assinala o surgimento da filosofia como obra da racionalidade metodicamente direcionada para a compreensão do cosmos (embora, é verdade, ela – a historiografia – não negue que este foi apenas o início de um processo que já tem mais de 2500 anos de desenvolvimento), Nietzsche quer que creiamos que o pensamento dos primeiros filósofos tenham sido possíveis graças a um impulso (ou força ou modalidade de pensamento) não exatamente racional. É, de fato, uma tese heterodoxa, completamente subversiva. É essa abordagem transvalorada da história da filosofia grega que Nietzsche pretende usar como estratégia para transvalorar o presente.

Mas essa percepção acentuadamente marcada por uma intuição artística e que se constituía como a base da sabedoria trágica dos primeiros tragediógrafos e dos primeiros filósofos teve de se defrontar com um antagonista inusitado: com um filósofo, com Sócrates.

Em verdade, “Sócrates foi, aos olhos de Nietzsche, a figura que sobrecarregou nossa civilização com a idéia de que a finalidade do ser humano era *conhecer*” (RORTY, 1998, p. 11-2). O conhecimento preconizado por Sócrates, no entanto, procurava enfatizar apenas uma das dimensões do psiquismo humano, o racional. Em *O nascimento da tragédia*, Sócrates aparece como o principal responsável pela perseguição aos instintos e à intuição intelectual.²⁴ No lugar destas forças de ordem não-racional (talvez da ordem do irracional ou do *transracional*), Sócrates instiga os gregos, assim como ele mesmo o fazia, ao desenvolvimento da faculdade racional. O problema, no entender de Nietzsche, é que Sócrates tinha a sua racionalidade hipertrofiada e que, por esta razão, era um decadente, um doente e antigrego.

Sócrates é o autor, consoante Nietzsche, de

uma profunda *representação ilusória* que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. (NIETZSCHE, 2007 d, p. 91)

Essa fé exacerbada na razão faz Sócrates acreditar que o universo é estruturado racionalmente e que, por conseguinte, é possível conhecê-lo em toda a sua essência.

²⁴ Sócrates é “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (NIETZSCHE, 2007 d, p. 92).

Aliás, mais que conhecer o âmago de toda a realidade, Sócrates cria que fosse possível corrigi-lo.²⁵ A postura de Sócrates é, no fundo, uma “sublime ilusão metafísica aditada como instinto à ciência” (NITZSCHE, 2007 d, p., 91).

A ilusão metafísica socrática convence-o de que a razão, a despeito do corpo, é capaz de afastar o erro para lugares cada vez mais distantes do homem. Ao reconhecer a sua própria ignorância, Sócrates não se resignava a ela, mas buscava convencer os seus concidadãos de que os seus pretensos saberes eram ingênuos e não se fundamentavam na razão. Mais do que isto, Sócrates acreditava que a razão poderia conduzir ao bem e à felicidade, e se nisto acreditava era porque, segundo Nietzsche, era um doente, um pessimista, um niilista.

Por um lado, Sócrates encarna um otimismo teórico e, por outro, um pessimismo existencial. O corpo se lhe afigurava como um estorvo, um entrave à livre progressão no sentido da busca da verdade. Nietzsche interpreta o trecho do *Fédon* em que Sócrates lembra a um de seus discípulos que oferecesse, após a sua morte, um galo em sacrifício a Asclépio, o deus da medicina entre os gregos. Este tipo de sacrifício era comum, na Grécia, quando alguém se convalescia de uma doença. Nietzsche acusa Sócrates de ter pensado que ao morrer curava-se de uma doença, curava-se da vida (de fato, no *Fédon*, Sócrates tranquiliza seus discípulos e não parece temer a morte; ao contrário disto, parece até ansiar por chegar logo ao *Hades*, onde, parecia-lhe, seria recompensado devidamente em virtude da sua retidão de caráter e de sua sabedoria e também pelo simples fato de ter... vivido).

Esse é um dos motivos pelos quais Nietzsche opõe Sócrates aos poetas trágicos como Ésquilo e Sófocles em *O nascimento da tragédia*. Há outras razões ainda. Na verdade, Nietzsche executa uma série de acusações ao mestre de Platão (como se não estivesse satisfeito com a pena a que foi submetido o pensador grego). A característica mais interessante da reinterpretação nietzschiana sobre Sócrates é que ela psicologiza o filósofo grego. Um exemplo:

²⁵ Lembramos que o nosso intuito não é o de averiguar se se trata realmente do Sócrates histórico. Aliás, isto seria em todo caso impossível. Parece-nos que há um Sócrates nietzschiano, assim como há o platônico. Nietzsche interpreta a figura de Sócrates e o recria como é comum a toda interpretação. Não podemos acusá-lo de agir com má-fé uma vez que suas interpretações, por mais heterodoxas que soem, embasam-se nas leituras das informações que Nietzsche recolhe nos textos de Platão, Aristófanes e Diógenes Laércio. Todavia, supomos que Nietzsche privilegia alguns textos, como o *Fédon* e *Apologia de Sócrates*.

Uma chave para o caráter de Sócrates se nos oferece naquele maravilhoso fenômeno que é designado como o ‘*daimon* de Sócrates’. Em situações especiais, quando sua descomunal inteligência começava a vacilar, conseguia ele um firme apoio, graças a uma voz divina que se manifestava em tais momentos. Essa voz, quando vem, sempre *dissuade*. A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, *obstando-o*. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuadora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*. (NIETZSCHE, 2007 d, p. 83)

No texto *Sócrates e a tragédia*, escrito em 1870, temos acesso a outro exemplo da interpretação psicologizante que Nietzsche realiza acerca de Sócrates. O filósofo alemão tece um comentário interessante a respeito do sonho que Sócrates teve na prisão e que o provocava a fazer música. Leiamos:

Sócrates tinha se apaziguado até os seus últimos dias com a opinião de que a sua filosofia fosse a música mais alta. Finalmente, na prisão, ele consente, para aliviar completamente a sua consciência, em fazer também aquela música ‘vulgar’. Ele claramente transpôs para versos algumas fábulas em prosa, que lhe eram conhecidas, mas eu não acredito que ele tenha se reconciliado com as musas com esses exercícios métricos. (NIETZSCHE, 2005 b, p. 86)

Em suma, Sócrates era o antípoda da concepção trágica da existência. Seu comportamento colocava em risco a civilização grega, pois a sua gigantesca vontade de saber (ou vontade de verdade) tornava-o tresloucado na medida em que não considerava a vida o bem maior: no fundo, era um niilista. Sócrates é o protótipo do homem teórico que se difundirá até a modernidade. Ele é, portanto, um divisor de águas na história da humanidade.²⁶ Sua influência devastadora chega inclusive aos domínios da arte.

Nietzsche acreditava que a tragédia grega morreu por suicídio. Um poeta trágico a aniquilou quando incorporou os preceitos da sabedoria socrática. Trata-se de Eurípides.

²⁶ Em *Sócrates e a tragédia*, texto escrito um ano antes de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche diz que o socratismo (socratismo era, entre outras coisas, uma tendência de valorização da racionalização por meio do diálogo) era anterior a Sócrates. (Cf. 2005 b, p. 83). Não sabemos por que motivos Nietzsche declina desta idéia e, um ano mais tarde, tece acusações pessoais a Sócrates. De qualquer maneira, a forma de pensar de Nietzsche era a seguinte: as idéias de um pensador estão intimamente relacionadas com o seu tipo psicológico, com os seus impulsos vitais.

Encantado por Sócrates, Eurípides passa a crer que a tragédia deve ser racional, deve suprimir o elemento dionisíaco da cena. E com isto varre o trágico dos palcos gregos. Sobre esta questão, escreve Gianni Vattimo: “O realismo da tragédia de Eurípides é uma consequência do optimismo teórico de Sócrates: aquilo que merece ser representado em cena é a estrutura racional da vida” (VATTIMO, 1990, p. 21).

Nietzsche dedica muitas páginas de *O nascimento da tragédia* para expor os meios sutis por meio dos quais Eurípides acaba com a oposição entre Apolo e Dionísio, a oposição que deu à luz a tragédia grega em si. Em síntese, aventamos uma das tantas mudanças substanciais realizadas pelo autor de *Medéia*: a inserção do prólogo.

A explicação do enredo por uma personagem antes que a cena tivesse início (isto é, o prólogo) representa a completa subsunção da tragédia ao socratismo. Não poderia haver equivocidade no pensamento dos espectadores, tudo tinha de se esclarecer (o prólogo teria algum parentesco com a maiêutica!). Sendo a ação completamente explicada do princípio ao fim, toda a tensão típica da autêntica tragédia evanesce.

Assim, por meio do prólogo (e também de outros recursos como o *deus ex machina*) Eurípides assassinou a tragédia grega. A obra *As bacantes* seria uma tentativa de retratação de Eurípides para com Dionísio, mas uma tentativa malograda, porquanto tardia. Já estava morta a tragédia. As peças de Eurípides não mais podiam oferecer o consolo metafísico que faz o indivíduo afirmar incondicionalmente a vida.

Nietzsche costumava lamentar frequentemente o ocaso da tragédia grega. Não como um crítico de arte o faria ao ver uma bela e importante manifestação estética desaparecer. A preocupação do filósofo decorre do fato de ele conceber a tragédia grega como o principal atestado da pujança da cultura grega, justamente porque não se esforçava em negar a dor, ou seja, a própria vida, mas a aceitava em sua plenitude ou, consoante o especialista:

[...] posto que o artista trágico revele a crueldade intrínseca do mundo, ele se vale da música dionisíaca a fim de demonstrar que por trás dessa visão terrível é possível encontrar uma alegria. Assim, aos olhos de Nietzsche, ao invés da abdicação da vontade de viver, a tragédia antiga conduz o homem a afirmar a vida mesmo diante da verdade cruel. (LIMA, 2006, p. 78).

Isto posto, concluímos esta parte do trabalho recapitulando tudo o que dissemos até aqui que tem estreita relação com a transvaloração de todos os valores. Em primeiro lugar, a metafísica presente na primeira obra de Nietzsche se distingue sobremaneira

da metafísica que Nietzsche julga encontrar no pensamento de Sócrates e no de Platão. Segundo Nietzsche, a metafísica socrático-platônica em particular e a metafísica em geral nasce da necessidade humana de encontrar paz, sossego, tranqüilidade ante a mudança ininterrupta do vir-a-ser, ou do Uno-primordial. Esse desejo de estabilizar a realidade proporciona serenidade, calma diante da vida, mas é, ao mesmo tempo, um ato de negação da mesma, um ato niilista. De acordo com o comentador, a metafísica que Nietzsche critica já em *O nascimento da tragédia* nasce de “um anseio de eternização da quietude apolínea que implica a radical supressão do elemento dionisíaco” (grifos do autor) (CASANOVA, 2003, p. 67).

A metafísica de Nietzsche, ao contrário daquela exposta acima, apresenta a essência da realidade não como o *locus* em que se encontram os elementos estáveis que não estão presentes na efetividade. A sua descrição da essência do mundo é que lhe confere toda a contradição, todo o movimento, toda a destruição e recriação com que estamos acostumados a lidar corriqueiramente. Em última instância, não há duplicação da realidade em mundo sensível e mundo inteligível. Quer quando voltado sobre si mesmo, quer quando em expansão para aliviar-se de suas dores, o Uno-primordial, a essência da realidade, é sempre e necessariamente um algo tangível, uma coisa sensível.

Em segundo lugar, o consolo metafísico obtido por meio da intuição da estrutura mais íntima da realidade não se assemelha ao tipo de consolo que é oferecido pelos outros sistemas metafísicos. Em muitas passagens da sua obra, Nietzsche alude ao fato de que o cristianismo é platonismo para o povo. Isto é, segundo Nietzsche a metafísica platônica é traduzida para a religião cristã, mas ambas, no que diz respeito ao sofrimento, implícita ou explicitamente, ofereciam a possibilidade de redenção. E aqui reside uma diferença importante entre o consolo metafísico oferecido pela tragédia grega e o consolo metafísico oferecido pelo cristianismo e pelo platonismo. Ou, como escreve o próprio o comentador: “A morte e a ressurreição do Cristo abrem a porta para a promessa de redenção noutro mundo, desprezando-se este integralmente; já a morte e renascimento do deus pagão é uma esperança de vida do lado de cá, no único mundo possível” (LIMA, 2006, p. 188).

Não é de modo algum arbitrária a citação que fizemos acima. De fato, o próprio Nietzsche na sua fase declaradamente transvalorativa faz inúmeras referências ao

verdadeiro antagonismo com que tem de lidar: Dionísio *versus* o Crucificado.²⁷ Ou seja, Nietzsche tem um modelo que lhe serve de norte para criticar a cultura ocidental, a qual tem como um dos seus pilares justamente a moralidade cristã; esse modelo – que é a concepção trágica da realidade – além de critério crítico de avaliação, é no contexto da TTV um critério ético de reconstrução cultural e individual.²⁸

Essa reconstrução, ou criação, é mote constante, o tema onipresente do discurso nietzschiano. Trataremos do mesmo no capítulo subsequente que trata da concepção nietzschiana da história nos primeiros escritos.

²⁷ Eis as palavras finais de *Ecce homo*: “Fui compreendido? – Dionísio contra o Crucificado...” (NIETZSCHE, 1995, p.117).

²⁸ Outro elemento que apontamos como componente do ímpeto de Nietzsche de transvalorar todos os valores já no primeiro momento da sua produção filosófica é o fato de que ele acreditava que a concepção trágica da existência e o seu consolo metafísico ²⁸ reapareceriam no seu próprio tempo graças à música de Richard Wagner e às filosofias de Kant e Schopenhauer, mas não nos deteremos nessa questão que sem dúvida mereceria um trabalho que lhe fosse inteiramente dedicado.

3. A TRANSVALORAÇÃO NOS ESCRITOS SOBRE A HISTÓRIA

Publicada em 1874, a *Segunda Consideração Intempestiva* (cujo subtítulo é *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*) é o texto em que Nietzsche pela primeira vez delineia uma reflexão estritamente centrada sobre a história. Ele estava ciente de que o seu pensamento a este respeito era uma espécie de contracorrente às idéias predominantes acerca da história na Europa em geral e na Alemanha em particular. Por exemplo: idéias como a de que a historiografia pode reproduzir e analisar objetivamente os fatos do passado e, além disso, idéias que conferem ao processo histórico um *télos*, uma finalidade ou sentido inevitável.

Não por acaso Nietzsche alcunhou o seu trabalho de *consideração intempestiva*. Suas idéias sobre a história não tinham ressonância em seu tempo e o filósofo, como em outros momentos, apresentou-se como um arauto dos tempos vindouros. No entanto, o que nos interessa mais é compreender as peculiaridades do seu pensamento sobre o tema em questão (a história) e articulá-lo com o derradeiro e mais importante projeto de sua filosofia, o de transvaloração de todos os valores.

Procuraremos mostrar que a ‘filosofia da história’ contida na *Segunda Consideração Intempestiva* prepara o ‘terreno’ para o aparecimento de textos da fase eminentemente transvalorativa da sua filosofia, como *A genealogia da moral*. Neste escrito e noutros a ele coetâneos, o filósofo alemão empreendeu – como usualmente dizia – uma *vivissecação* dos elementos culturais da sua época.

Vivissecação: trabalho de fisiólogos e de médicos. De fato, Nietzsche assim se considerava, além de psicólogo, é verdade. No entanto, nada disto tudo se contraditava com o filosofar, afinal a cultura de seu tempo, como a de qualquer outro, erigia-se sobre fundamentos inconfundíveis: idéias e pensamentos, que são, indubitavelmente, a matéria-prima da atividade filosófica.

Já em *O nascimento da tragédia*, como mostramos, o filosofar nietzschiano ocupava-se com o problema das relações entre as idéias e os traços culturais de um povo. Ao escrever sobre o teatro ou a música grega, por exemplo, Nietzsche preocupava-se sobretudo com as idéias que perpassavam e possibilitavam a existência de tais manifestações culturais.

Em última instância, como tentaremos demonstrar, o pensamento de Nietzsche arrogava-se uma missão pretensiosa: reconstituir a trajetória das mais importantes

manifestações culturais do ocidente, fazendo aparecer sentidos ocultos, mas poderosos na medida em que conformam e direcionam, por meio da moral, o pensamento e as ações de muitas gerações de indivíduos; a esta parte crítica ou reflexiva, de vivissecção e análise, acrescenta Nietzsche outra, de aspecto propositivo. Em suma, via de regra o método nietzschiano é o seguinte: desce às questões históricas, discute-as na intenção de desvelar facetas obscuras de determinadas configurações morais da época em questão e, por fim, apropria-se, em seu discurso filosófico, daquilo que lhe parece potencializar a vida (seu escopo maior).

Antes de direcionarmos a reflexão para a “vida” no pensamento de Nietzsche, expomos os objetivos que pretendemos alcançar nesta parte da dissertação: a) demonstrar os laços entre a *Segunda Consideração Intempestiva* e o projeto de transvaloração de todos os valores; b) apresentar os vínculos entre a teoria sobre a história contida na *Segunda Consideração Intempestiva* exemplificada na análise realizada por Nietzsche sobre os traços principais da história judaica na *Genealogia da Moral*.

Como o próprio título do escrito indica, é a vida, em última instância, o critério que pode tornar o estudo da história válido. A história reveste-se de importância na medida em que vivifica a vida, isto é, torna-a mais plena e pujante. Se, por outro lado, a história não é capaz de provocar ou acender nos homens a vontade de tornarem-se mais, ela é hostil e nociva à vida, presta-lhe um desserviço.

Cabe aqui explicitarmos o que Nietzsche compreendia por “vida” à época da publicação da *Segunda Consideração Intempestiva*. Sem isto as suas idéias sobre a história não se deixam acessar. Então ouçamos o que o filósofo nos diz: “É necessária muita força para poder viver [...], na medida em que viver e ser injusto são a mesma coisa”. (NIETZSCHE, 2003, p. 30).

Viver e ser injusto são o mesmo. Esta idéia certamente soa demasiado injusta aos ouvidos de muitos, aos nossos inclusive, porém, para Nietzsche, a vida só se constitui enquanto superação de si mesma, o que implica violência e injustiça. Embora não explicitada, esta é a idéia que a partir de *A gaia ciência* se fará recorrente em sua filosofia: a vida equivale à vontade de poder. Num texto de 1885 escreve: “*Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso”. (NIETZSCHE, 1974, p. 397). Noutro texto de 1888 reapresenta a sua tese: “o que o homem quer, o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder”, e responde àqueles que dele discordam: “Os esgotados

querem tranqüilidade, poder espreguiçar-se, paz e sossego” (NIETZSCHE, 2005, p. 290). Cremos que isto não é um *argumentum ad hominem*, como pode parecer. A resposta de Nietzsche é coerente com a sua própria tese porque quem não sente a vida como aquilo que tende à expansão e superação de si mesmo está já debilitado, sofre e afunda-se em sua decadência e, portanto, não deseja outra coisa senão conservar-se no que ainda é possível, o que o leva a desejar tranqüilidade, paz e sossego. E na verdade deseja mais, pois, como diz Zaratustra: “Sofrimentos e impotência criaram todos os além-mundos, e esse breve delírio de felicidade que só conhece quem mais sofre.” (NIETZSCHE, 2008, p. 48)

Portanto a vida, entendida como o que propende inelutavelmente ao crescimento, é o critério único por meio do qual o conhecimento histórico deve ser construído. Aliás, a vida é critério para a construção não apenas do conhecimento histórico, mas de todo e qualquer conhecimento. Significativa a este respeito é a frase de Goethe (numa carta de 19/12/1798 destinada a Schiller) com a qual Nietzsche abre a *Segunda Consideração Intempestiva*: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (NIETZSCHE, 2003, p. 5). Ao se apropriar das palavras do poeta alemão, Nietzsche reafirma a centralidade da vida no que diz respeito ao conhecimento. Nesta lógica, a atividade diletante não seria apenas supérflua, mas extremamente prejudicial à própria vida. Sim, o acúmulo despropositado de informações sobre uma questão qualquer, sobre um fenômeno, acaba por obstaculizar a dinâmica característica da vida. É o caso, em geral, do crítico (indivíduo erudito, porém improdutivo, infecundo) ou do historiador da filosofia (aquele que não consegue ir além desta etapa importante para acrescentar-lhe novos capítulos). Neste sentido, escreve Nietzsche:

Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação [...]. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. (NIETZSCHE, 2003, p. 5)

A *Segunda Consideração Intempestiva* é dedicada justamente à explanação e à análise dos casos em que a história pode tornar mais forte ou mais fraca a vida. Assim sendo, Nietzsche discorre acerca dos três modos pelos quais a história vem sendo

escrita, que são, respectivamente, os seguintes: *história monumental*, *história antiquária* e *história crítica*. Cada um deles pode, a depender de como seja concebido, propiciar ou debilitar as forças vitais de um povo e de uma época. Ou seja, a história tem aspectos que ora podem torná-la auspiciosa, ora perniciosa à vida. Ressaltamos apenas que quando Nietzsche refere-se à vida como critério orientador da consideração que se deve fazer do passado, ele alude à ação. Se a ação criativa que abre espaço para o novo ainda se realiza, a própria vida pode mostrar-se plena e vigorosa. Por outro lado, se a ação não é prenhe de novidade e criação, a vida mergulha numa decrepitude horrenda. Mas passemos à apresentação da tipologia nietzschiana da história, pois nela estas questões reaparecerão de modo mais claro.

O lema que anima a **história monumental**, mesmo que inconscientemente, é: “aquilo que uma vez conseguiu expandir e preencher mais belamente o conceito ‘homem’, também precisa estar sempre presente para possibilitar isso” (NIETZSCHE, 2003, p. 19). Isto quer dizer que o passado, ou melhor, momentos selecionados no passado prestam-se à adoração dos indivíduos no presente. Tais quais monumentos, fatos e indivíduos “majestosos” de outrora influenciam o horizonte compreensivo dos vivos. Estes últimos, sob o torpor do fascínio, alimentam a crença de que o que se passou ainda pode ser revivido.

A história monumental, por conseguinte, faz as vezes de um modelo ou arquétipo, e por este motivo se justifica a sua utilidade e importância para a vida. Sob sua inspiração o homem sente-se impelido à ação. Ou seja, a crença implícita de que o que já foi uma vez grandioso pode e deve sê-lo novamente impede que a resignação paralise e condene o homem à inação, à inércia.

E a **história antiquária**, de que modo pode ela servir à vida? A consideração monumental do passado é realizada por aquele que “preserva e venera” (NIETZSCHE, 2003, p. 25). Ela é filha daquele homem “que quer conservar um presente, um estilo de ser, uma forma de existência” (SAMPAIO, 2005 p. 42). Deste modo de conceber o passado deriva o desejo de fixar a realidade e evitar que elementos adventícios alterem as configurações de uma cultura particular.

Nesse modo de relacionar-se com o passado, o homem enamora-se de cada pequeno aspecto que constitui a comunidade na qual nasceu e cresceu. A história antiquária “cuida, com mão muito precavida, do que ainda existe de antigo, busca preservar as condições sob as quais surgiu para aqueles que virão depois dele – e assim serve à vida”. (NIETZSCHE, 2003, p. 25)

Enquanto preserva e venera, o homem não se desgarra do solo da sua comunidade. Ou seja, da consideração antiquária do passado depende a preservação não apenas do passado, mas do futuro da própria comunidade. Não fossem os efeitos da história antiquaria que recaem sobre os homens, dissolver-se-iam todas as associações que são, indubitavelmente, condição de possibilidade da vida humana. Eis o que fala Nietzsche a respeito disto:

Como a história poderia servir melhor à vida, a não ser se conectasse as gerações e as populações menos favorecidas à sua terra natal e aos hábitos de sua terra natal, enraizando-as e impedindo-as de vagar por aí em busca do que é melhor no estrangeiro e de se engajar numa luta ferrenha por ele? Por vezes parece teimosia e insensatez o que prende firmemente o indivíduo aos seus próprios companheiros e ao seu ambiente, a este hábito penoso, a estes cumes nus – mas esta é a insensatez mais salutar e a mais exigida pelos interesses da comunidade [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 26-27)

A terceira e última maneira de conceber o passado é aquela que Nietzsche chama de **história crítica**. Tal modalidade de consideração histórica resulta numa atitude para com o passado que não pode mais ser chamada de veneração. Em vez disto, o passado mesmo é tido como um óbice à atualização da vida, a qual sempre se movimenta no sentido de ultrapassar-se.

Segundo o comentador, a história crítica “é a que tem mais em conta o presente enquanto abertura ao futuro” (SAMPAIO, 2005, p. 43). A abertura para o futuro só é possível na medida em que o passado não enrijece o poder criativo do homem. Mas se é o caso de o passado exercer o seu influxo sobre o homem a tal ponto que este se vê imobilizado, este mesmo homem deve com todas as suas forças fazer o passado sofrer. Nas palavras de Nietzsche: “Ele [o homem] precisa ter a força e aplicá-la de tempos em tempos para explodir e dissolver um passado, a fim de poder viver: ele alcança um tal efeito conforme traz o passado para diante do tribunal, inquirindo-o penosamente e finalmente condenando-o; no entanto, todo passado é digno de ser condenado [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 30-31).

A história crítica impõe limites às pretensões do passado de reger o presente e, conseqüentemente, o futuro. O historiador crítico, portanto, realiza a sua leitura do passado em função de um projeto que tem para as outras duas dimensões temporais. A

história crítica tem, então, duas facetas: uma negativa, como demonstramos, e uma positiva, propositiva, que quer libertar o homem dos grilhões do passado.

Assim sendo, deixemos o próprio Nietzsche sintetizar a utilidade que cada modo de conceber o passado pode ter para a vida:

Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena. (NIETZSCHE, 2003, p. 25)

Mas, se a história pode ser vantajosa para a vida, ela também pode, em outras circunstâncias, ser perigosa. Vejamos como cada uma das maneiras de conceber o passado também põe em risco a vida.

No que diz respeito à **história monumental**, as desvantagens que ela pode acarretar para a vida decorrem do seu modo peculiar de selecionar aquilo que no passado lhe parece relevante. De fato, ela leva em consideração apenas alguns aspectos do que se passou, notadamente aquilo que pode servir de modelo. Mas esta maneira de lidar com a história nutre-se do preconceito de crer que há efeitos sem causas:

Sua injustiça com o passado desconsidera o que não julga dignificante e eterno, reduzindo os aspectos próprios e característicos de cada época passada a um molde geral. Desprezando os detalhes, as vicissitudes de cada realidade passada, a história monumental *esquece-se* de que há uma preparação para os grandes acontecimentos, que eles não se ligam como num passe de mágica. Em sua cegueira das causas, torna-se uma coleção de ‘efeitos em si’. Ela assemelha-se às *ficções míticas*: engana através da analogia [...] (SAMPAIO, 2005, p. 42) (grifos do autor)

Ou seja, a rigor, o cultor da história monumental é ingênuo porque acredita que o passado pode ser reeditado, mesmo que as condições para tanto não sejam as mesmas que possibilitaram que as coisas no passado tenham sido como foram. É curioso o modo através do qual Nietzsche salienta e ataca incisivamente o prejuízo desta concepção histórica.

No fundo, aliás, o que foi possível uma vez só se poderia produzir uma segunda vez como possível se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que uma mesma constelação de corpos celestes também se deveria repetir, igualmente, sobre a terra, e isto até os

eventos singulares e diminutos: de modo que sempre de novo, quando as estrelas estivessem em certa posição umas em relação às outras, um estóico se ligaria a um epicurista para matar César e novamente em uma outra relação Colombo descobriria a América [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 21).

Nietzsche parece refutar, no excerto acima, um dos pontos mais famosos do seu pensamento tardio, o eterno retorno do mesmo. Todavia, não convém tratarmos desta questão aqui, uma vez que o filósofo ainda não operava com este conceito no texto que estamos analisando. O que está em jogo é, sobretudo, a impossibilidade de o passado readquirir a sua atualidade, afinal, embora o passado não passe completamente, tampouco pode ser tão vivo quanto o é o instante presente. Se esta idéia não é observada, o presente mesmo (e a vida, por conseguinte) é prejudicado em detrimento de um passado ideal. Um caso típico em que podemos perceber o efeito deletério da história monumental sobre a vida é o da arte quando nela imperam cânones reguladores: se tais padrões são levados ao paroxismo, chega um momento em que o impulso artístico esmorece, perde a sua força criativa peculiar.

Os efeitos infestos da **história antiquária**, por sua vez, recaem sobre a vida quando ela desconsidera o fato de que a realidade e o tempo são atravessados pelo devir. A história antiquária quer fixar o tempo e com isto impede o fluxo de novidades que anima a vida. O afã do historiador antiquário em preservar compara-se ao zelo desmedido de um colecionador com as suas relíquias. O presente e a sua abertura ao porvir são comprometidos quando esta modalidade de conceber o passado é levada às últimas consequências.

Levar ao extremo a consideração antiquária da história é o mesmo que sacrificar o presente e o futuro no altar do passado. Enfim, é uma sandice tão desmesurada que o seu corolário mais funesto é a infertilidade do campo em que a vida humana pode crescer, porquanto a vida precise pôr o vivente em risco, isto é, em situações e contextos inusitados para que ela mesma possa potencializar-se, o que significa, no pensamento de Nietzsche, viver. Sim, a conservação é o resultado da expansão das forças e não o fim último. Mas quando almejada nela mesma, a conservação é indício de que o vivente está a se retirar da vida a qualquer instante e, neste caso, em última análise, a história antiquária sequer deseja mesmo conservar a vida: seu intuito é, conforme Nietzsche, mumificá-la.

Por fim, destaquemos o influxo mais sinistro da **história crítica** sobre a vida. Muitas vezes, a crítica ilude o crítico: ele pensa estar incólume aos efeitos do erro. Esta crença causa-lhe uma espécie de obtusidade que não lhe permite perceber que ele é filho dos erros que condena e que não poderá deles se livrar completamente. Além disto, o historiador crítico (ou quem mais conceba e se relacione com o passado desta maneira) é incapaz de ter a noção de que ele não é o único fiador do futuro, ou seja, nada lhe garante que a sua consideração crítica do passado resultará na criação de um futuro totalmente livre dos equívocos típicos dos tempos de antanho.

Outro erro decorrente do uso desmesurado da história crítica é o de o seu fautor arvorar-se em conhecedor objetivo do passado. Esta parvoíce incomensurável só é possível devido à soberba daquele que se crê senhor das interpretações, que se imagina mais bem dotado cognitivamente do que os seus contemporâneos. Assim, embora a história crítica tenha a função de exorcizar os espectros impertinentes oriundos dos dias que se foram, ela não é necessariamente útil à vida. A superdose de história crítica, aliás, de qualquer modo de conceber e lidar com o passado, pode e costuma ser fatal.

Com respeito à questão que analisamos neste momento, isto é, as três formas de consideração do passado, Heidegger afirma que Nietzsche não demonstra explicitamente “a necessidade dessa tríade e o fundamento de sua unidade”. Mas afirma também que o “início de sua ‘consideração’ deixa entrever que ele compreendeu bem mais do que chegou a exprimir” (HEIDEGGER, 2007, p. 489). Com efeito, o fundamento desta tríade de que fala Heidegger é a temporalidade do homem (Dasein ou presença), condição de possibilidade de todo e qualquer modo de compreensão, inclusive de compreensão do passado. É porque já é ele mesmo tempo (e o seu tempo todo a todo tempo) que o Dasein pode conceber quer teórica, quer ingenuamente o passado, a história. Como diz Gadamer a respeito da temporalidade segundo Heidegger: “Há uma razão histórica somente porque a pre-sença humana tem caráter temporal e histórico. Há uma história do mundo somente porque esta pre-sença temporal do homem ‘tem um mundo’. Há uma cronologia somente porque a própria presença histórica do homem é tempo” (GADAMER, 2004, p. 45).

De fato, a observação de Heidegger aposta acima parece pertinente. Nietzsche não explicita nem enfatiza a ocorrência concomitante das três dimensões temporais no ser humano. No entanto, é possível inferir de seu texto, mesmo sem grandes malabarismos interpretativos nem com uma hermenêutica demasiado violentadora, uma idéia de temporalidade muito próxima daquela desenvolvida por Heidegger em *Ser e*

Tempo. Interpretemos o seguinte trecho da *Segunda Consideração Intempestiva*: “pois não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperamos, em favor de um tempo vindouro” (NIETZSCHE, 2003, p. 7).

O excerto da *Segunda Consideração Intempestiva* reproduzido acima demonstra que Nietzsche estava cômico de que três dimensões temporais perpassam e constituem a temporalidade. Sua tarefa, não apenas enquanto filólogo (mas também como filósofo), consistia em, em nome de um presente e de um porvir, apropriar-se produtivamente do seu próprio tempo e, com isto, dos tempos ‘já idos’ que este tempo ainda carrega. À interpretação, por conseguinte, segue-se a ação em função de um futuro em que a vida seja afirmada em todos os seus aspectos, desde os mais benfazejos até os mais sórdidos.

Parece-nos que o discurso filosófico de Nietzsche jamais perde de vista a meta de afirmar em sua plenitude a existência, ou seja, afirmá-la em todas as suas contradições²⁹ (talvez daí derivem os aspectos contraditórios do seu pensamento). Por isto, Nietzsche preocupa-se e ocupa-se menos em demonstrar o fundamento que possibilita qualquer uma das três formas de conceber o passado que em apontar os riscos que os exageros da historiografia podem ocasionar sobre o presente e o futuro. Com efeito, há certa semelhança deste alerta realizado por Nietzsche e aquele outro, em *O nascimento da tragédia*, sobre a periculosidade dos abusos da concepção teórica do mundo em detrimento da concepção trágica e estética da realidade.

Segundo Nietzsche, levar ao extremo qualquer um dos três modos de conceber o passado adoenta o vivente. É por esta razão que ele alude à paixão pela história tão comum em sua época como uma ‘febre histórica’. Seu intento não é outro senão o de remediar os males que se abatem sobre a civilização ocidental. A vida, pura contradição, nega-se ao engendrar povos e culturas cujas moralidades vêem o sofrimento como algo espúrio e a ser extirpado, mas a vida, em sua contradição sempre coerente consigo mesma, engendra também figuras do jaez de Nietzsche, figuras que não negam o sofrimento e a contradição, mas os afirmam e desejam-nos desvairadamente. A história, quer concebida de modo que acabe tornando o homem de hoje apenas um espectro do homem de outrora, quer concebida de modo a tornar o homem do agora mais forte e mais nobre que o homem de antes, é um exemplo da contradição que é a identidade da

²⁹ A existência “é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer”. (NIETZSCHE, 2003, p. 9)

vida e a da existência. Nietzsche, espécime privilegiada dentre os homens, avatar e *messias* da própria vida, não apenas apercebe-se desta tensão fundamental e inevitável, como ainda pretende propor que a vida seja afirmada. No entanto, pensamos que afirmar a vida em todos os seus aspetos significa querer contradizer a contradição constitutiva e irrevogável que a constitui a vida enquanto é o que é. A tarefa é malfadada de antemão (porque contradizer a contradição inerente à vida é impossível), mas é compreensível e legítima desde que tomemos as intenções de Nietzsche como oriundas das intenções mais profundas da própria vida.

Quais seriam essas intenções da própria vida? Como já mostramos, a vida quer ser sempre mais, deseja ultrapassar a si mesma num trágico jogo em que ao afirmar-se precisa ao mesmo tempo negar a si mesma. Como uma ‘força’ que tende naturalmente à expansão, a vida somente é sã se não se desvia deste seu impulso mais originário. Quando o sentido histórico adquire proporções exorbitantes, ele passa a encapsular os viventes e, portanto, refreia-lhes os impulsos criativos e com isso desfere um golpe violento na própria vida.

Contra os excessos do sentido histórico, Nietzsche apresenta na *Segunda Consideração Intempestiva* dois antídotos. Falaremos inicialmente do *esquecimento* e, em seguida, falaremos sobre o outro antídoto, tão fundamental quanto o esquecimento para que o sentido histórico não obnubile e debilite as forças expansivas da vida.

É deveras original o modo pelo qual Nietzsche aborda o esquecimento no texto que estamos a analisar. O esquecimento não aparece nas páginas da *Segunda Consideração Intempestiva* como um *deficit* da faculdade da memória. Ele, ao contrário, afigura-se a Nietzsche como uma força – “a força de esquecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 9) –, isto é, como algo ativo. Quem é dotado deste poder em doses razoáveis, isto é, numa medida em que o esquecimento não suprima completamente a memória, mas com ela se relacione, é capaz ainda de agir criativamente.

O poder-esquecer é condição da ação. Até mesmo aquelas três modalidades de conceber o passado se esquecem de algo, inclusive quando são propícias à vida. Aliás, são úteis à vida apenas na medida em que se esquecem de aspectos importantes do passado; as imagens que constroem da história são sempre arbitrárias e enviesadas, embora, por paradoxal que pareça, não sejam necessariamente fruto da má fé, pois quase nunca é consciente a concepção histórica que cultivamos.

O poder-esquecer é condição da ação porque ao agirmos (e referimo-nos à ação enquanto evento criativo, ocorrência que adita uma novidade ao mundo) não podemos

ter em mente o tempo todo o que o tempo foi, mas a idéia que não pode estar ausente, o *leitmotiv* de qualquer ação, é o desejo de insurgir-se de algum modo contra o que já está dado, contra o que já aconteceu e se efetivou na história. O esquecimento é o motor propulsor da ação porque a ação é a atualização do devir na realidade e, por isto, é, em certo sentido, sempre uma violação do presente, assim como também, obviamente, do passado.

Mais que condição e condicionante da ação no sentido estrito a que nos referimos, o esquecimento é também condição da felicidade, pois “é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração” (NIETZSCHE, 2003, p. 9). O poder-esquecer não é, por conseguinte, uma ameaça à vida, mas uma espécie de dádiva que a vida oferece a si mesma. Neste sentido, Nietzsche argumenta que “é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 9-10). Viver sem esquecer, insiste Nietzsche, pode tornar o vivente “o coveiro do presente” (NIETZSCHE, 2003, p. 10).

A idéia de que o esquecimento é uma força, uma atividade, será retomada por Nietzsche em *A genealogia da moral*, onde o não poder esquecer aparece como uma doença, a dispepsia, a incapacidade de digerir que sobrecarrega o aparelho digestivo. No entanto, o que mais nos interessa por enquanto é perceber que, para Nietzsche, o esquecimento é o primeiro instante daquilo que se desdobrará em ação e, ressaltamos, a ação na acepção dada por Nietzsche ao termo é abertura, no presente, para o futuro. A importância desta idéia é crucial na nossa dissertação já que ela versa sobre o aspecto da filosofia de Nietzsche que tem pretensões explicitamente práticas e não apenas teóricas, referimo-nos à transvaloração de todos os valores, a qual se consolidaria se, e somente se, um poderoso *ato* sedicioso lograsse subverter os princípios da moralidade hegemônica do mundo ocidental, a moralidade cristã. O cristianismo e os preceitos morais dele decorrentes precisavam ser digeridos pelo esquecimento. Contudo, o esquecimento não basta para a realização da ação. Necessário é ainda o outro antídoto contra os efeitos devastadores sobre a vida provocados pelo sentido histórico levado ao extremo. Trata-se da *força plástica*.

Como Nietzsche compreende a força plástica? Ele diz: “penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si

mesmo as forças partidas” (NIETZSCHE, 2003, p. 10). Ou seja, em uma palavra: *apropriação*. A força plástica é a capacidade que um indivíduo (ou um povo) tem de apropriar-se dos eventos passados, ou melhor, dos sentidos daquilo que já aconteceu em benefício de uma ação no presente. Esta força alimenta-se do passado e com isto o transforma. O passado, neste caso, jamais se apresenta como um obstáculo à ação, sendo, pelo contrário, combustível para a mesma.

Apropriar-se do passado e remodelar as suas feições no sentido de tornar a ação possível é no que consiste a própria tarefa interpretativa de Nietzsche, como demonstraremos logo adiante. Por enquanto, todavia, abordaremos ligeiramente uma inflexão no pensamento nietzschiano sobre a história.

Em *Humano demasiado humano*, livro publicado em 1878, ou seja, quatro anos após a *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche desenvolve idéias novas a respeito do sentido histórico. Na primeira publicação sobre o tema, como vimos, o sentido histórico, embora em algumas situações possa ser útil à vida, representa, em geral, uma ameaça aos homens de ação e, conseqüentemente, à própria vida. Mas, no livro de 1878, o sentido histórico aparece de modo bastante positivo. É o que escreve o comentador:

Se, em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico (ITAPARICA, 2005, p. 87).

Efetivamente, uma das críticas feitas por Nietzsche aos filósofos em geral, já no início de *Humano, demasiado humano* é a de que, supostamente, padecem da falta de sentido histórico. No § 2 deste livro, intitulado *Defeito hereditário dos filósofos*, ele escreve o seguinte:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço *bem delimitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais

recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se vê partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. (NIETZSCHE, 2000, p. 16).

O texto acima não nos parece equívoco. A tese de que o sentido histórico pode ser um contraponto à metafísica é recorrente ao longo de todo o texto de *Humano, demasiado humano*. A idéia de que deve haver uma essência do humano, assim como de qualquer outro ente ou de um evento ou época históricos, parece a Nietzsche assaz extravagante, além de mendaz. Qualquer tentativa de fixar um aspecto de uma realidade e substancializá-lo não passa, para Nietzsche, de uma falsificação da realidade, embora ele não creia que isto possa ser evitável nem que tampouco haja uma verdade em contraposição a este erro. No fundo, o que Nietzsche intenta destacar é que a realidade é fluxo inesgotável, mudança perene, contínuo e inexorável devir. Destarte, os conceitos formados a partir do nosso intelecto e das suas respectivas características cognitivas não podem corresponder jamais à realidade das coisas, embora nos convençamos facilmente do contrário devido, por exemplo, aos frutos das ciências. No entanto, lidar, manipular, reproduzir e prever não são ações que sirvam de argumentos suficientemente contundentes para convencer Nietzsche de que haja na execução eficiente destas ações qualquer acesso ao substrato do ente sobre o qual se pesquisa. Lá não se chega não apenas porque a razão tem as suas limitações, mas também porque nenhuma parte da realidade se mostra de outro modo que não o da transitoriedade, do sempiterno modificar-se.

Nesta linha de raciocínio de Nietzsche, o único conhecimento indubitavelmente incontestado é o de que o que não muda é a mudança. Mas como tudo o mais muda, não convém, portanto, falar de conhecimento objetivo, irrefutável. A impossibilidade de enunciar sentenças apodíticas sobre o humano ou sobre a história é, para Nietzsche, algo necessariamente apodítico. Assim, contra a pretensa objetividade com que os historiadores de sua época professavam a disciplina historiográfica, Nietzsche escreve o seguinte: “*somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado [...]*” (NIETZSCHE, 2003, p. 56).

Essa tese, por simplória que pareça, é muito inusitada para a época de Nietzsche. Mas há, realmente, muito sentido no que ele diz. Exemplos que ratificam esta idéia abundam e citamos um. Ainda não fazia sentido para historiadores do século XVIII a

pesquisa que tivesse por objeto a violência doméstica dos homens contra as mulheres ao longo do tempo; pesquisas desta natureza somente podem se tornar exequíveis quando a época em que elas são empreendidas considera o problema citado efetivamente como um problema. De outro modo, a questão jamais poderá ser suscitada e motivar uma pesquisa historiográfica. A implicação mais imediata da idéia segundo a qual só olhamos para o passado a partir do presente é a seguinte: o conhecimento sobre a história é sempre multifacetado e limitado, pois ele é sempre parcial (inclusive no aspecto axiológico), relativo e condicionado ao horizonte hermenêutico do pesquisador, o qual não pode pôr questões que não estejam enraizadas na mentalidade de sua época. Outro exemplo. Antes da Idade Moderna não se falava de *luta de classes*. Algo como o espírito do tempo, o *Zeitgeist*, embora Nietzsche não use jamais o termo, deve propiciar o surgimento de alguns pensamentos e de algumas idéias que podem ser problematizadas. Mas, como dissemos, o corolário necessário desta idéia é o de que o conhecimento histórico é sempre histórico, isto é, tributário e atrelado às condições de possibilidade interpretativas de um momento singular. Isto também é válido para os conceitos filosóficos.

Nietzsche verá os conceitos filosóficos mais sublimes como resultado de um processo histórico, de tal modo que sua pretensa superioridade não repousaria no seu caráter metafísico e sim numa avaliação tardia. Remeter essa avaliação tardia para sua origem é, para Nietzsche, justamente não compreender a importância da história e portanto não possuir o sentido histórico. A crítica de Nietzsche à falta de sentido histórico dos filósofos incide, sobre a concepção absolutizante de uma forma tardia do homem, que não o reconhece como o resultado de um processo em que não só ele se transformou, como também seus conceitos e sentimentos morais. Assim, formulando hipóteses genéticas, Nietzsche mostrará as origens arcaicas e “humanas, demasiado humanas” do conceito de bem, do valor do altruísmo, da construção da justiça e mesmo do próprio intelecto humano (ITAPARICA, p. 85-86).

A tese que afirma a historicidade dos conceitos filosóficos e a parcialidade dos conhecimentos produzidos pela historiografia é de fundamental importância para o projeto de transvaloração de todos os valores planejado por Nietzsche. Se ele não estivesse convencido de que a história universal é sempre escrita a partir de um ponto de vista singular, ele talvez não ousasse recontar a história da civilização ocidental. Parece-nos que ele identifica história da filosofia e história de um modo geral. Para este

filósofo, o berço dos traços culturais mais significativos da modernidade, e também da Idade Média, pode ser contemplado, inequivocamente, nas figuras de Sócrates e Platão e, por derivação, o judaísmo/cristianismo.

De fato, faz parte do seu projeto de transvaloração de todos os valores produzir uma nova imagem da história do Ocidente, conferir-lhe uma nova versão. Sua interpretação realiza-se em conformidade com a sua vontade de redirecionar os rumos da civilização ocidental, de superar a moralidade cristã que, no seu entendimento, é tipicamente niilista, já que almeja outro mundo, deseja uma recompensa eterna numa outra dimensão, numa outra realidade. Para afirmar a existência em sua absoluta finitude, para afirmar a vida em todas as suas facetas, mesmo aquelas que causam dor e sofrimento, Nietzsche precisa recontar a história da moralidade hegemônica do mundo ocidental, precisa, mais do que isso, detratá-la em seus fundamentos (tais como as idéias de bem, altruísmo e justiça), pois não são exatamente aquilo que apregoam ser. Ao narrar à sua maneira a história do Ocidente, Nietzsche tem em vistas a construção de um futuro novo (novo no sentido radical do termo). Esta vontade de futuro, esta vontade de novidade, isto é, de vida, é a força plástica com a qual Nietzsche pretende ser um divisor de águas (ou um destino, como diz em *Ecce Homo*) da história ocidental. Esta história nova não pretende erigir-se sobre fundamentos mais verdadeiros do que os da história velha, mas sobre fundamentos que não impeçam a vida de expandir-se cada vez mais, sobre fundamentos que não tornem os viventes seres medrosos e negadores da existência terrena. Contra essa tendência, contra essa forma de vida decrépita ou decadente (de acordo com a apreciação de Nietzsche), o filósofo elabora uma interessante reflexão a respeito da educação, como apontaremos no capítulo próximo.

4. A TRANSVALORAÇÃO NOS TEXTOS SOBRE A EDUCAÇÃO

A educação é um tema de recorrentes aparições nos aforismos escritos por Nietzsche ao longo de sua obra. A preocupação com a educação, contudo, manifesta-se precocemente na obra nietzschiana, como podemos verificar em dois textos confeccionados sobre esta questão logo no início da sua carreira acadêmica. Trata-se das cinco conferências proferidas em Basileia em 1872 intituladas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (doravante SFE) e também da famosa *III Consideração intempestiva* conhecida como *Schopenhauer educador* (a partir de agora SE), de 1874. Justamente estes textos receberão uma maior atenção da nossa parte, mas, obviamente, recorreremos a textos de outros períodos da obra nietzschiana que estão em sintonia com os escritos de juventude.

Nesta etapa do trabalho procederemos da seguinte maneira: faremos uma breve apresentação da problemática suscitada pelos dois textos a que nos referimos acima e, entremeadamente, lançaremos sobre os mesmos a nossa interpretação que almeja inserir os citados escritos naquilo que estamos denominando de projeto de transvaloração de todos os valores. Sendo assim, passemos ao trabalho.

A abordagem nietzschiana sobre a educação nos textos SFE e SE não é dirigida prioritariamente para os métodos e as técnicas de ensino em voga nas instituições de ensino da sociedade em que o filósofo vivia. Sua análise dirige-se no sentido da raiz da questão; busca, assim como uma sonda, o que há de mais profundo no mundo da educação (leva em consideração, portanto, os fundamentos das práticas e dos métodos de ensino). É por essa razão que a sua crítica da educação é, concomitantemente, uma crítica da cultura do seu tempo e, como tal, é uma crítica bidimensional, com duas pretensões primordiais: por uma lado quer diagnosticar ou desvelar os dispositivos sociais que, segundo a sua concepção, têm debilitado a vida e, por outro, tem a intenção de ser propositiva ao sugerir possíveis alternativas para a superação daqueles elementos que são tidos como perniciosos a partir daquela diagnose prévia.³⁰

³⁰ "Em suas anotações de 1874, Nietzsche define o filósofo como 'o médico da civilização'. Neste sentido filosofar significa interpretar e diagnosticar os 'males da civilização', encontrar remédios para curá-la ou então envenenar aquilo que a destrói." (DIAS, 1991, p 40)

Compreender a educação via cultura e vice-versa é, no caso de Nietzsche, uma empreitada filosófica da mais alta valia, uma vez que, enquanto realiza tal exercício, Nietzsche é obrigado a passar em revista, mais do que isso, é obrigado a assumir posição nas trincheiras das discussões sobre a ética e, em certa medida, também nas discussões sobre a ontologia, como ficará evidenciado ao longo de toda a discussão aqui apresentada.

Para proferir as cinco conferências (originalmente seriam sete) de SFE e as suas respectivas idéias sobre a educação, Nietzsche faz uso de um expediente literário, a discussão filosófica é estruturada a partir de um diálogo. Cada conferência faz alusão a um momento diferente de uma hipotética discussão realizada por um filósofo com o seu discípulo e testemunhada pelo ainda adolescente Nietzsche e também por um companheiro seu. Certamente tendo como modelo os “Diálogos” de Platão, Nietzsche expõe as suas idéias por meio da boca do filósofo maduro e do seu discípulo. Através desse recurso Nietzsche faz a crítica dos estabelecimentos de ensino da Alemanha, bem como da cultura alemã. E como se estrutura precisamente este dialogo entre os citados personagens?

Eles dialogam sobre a tese que Nietzsche ainda em primeira pessoa anuncia no início da primeira conferência e que defenderá ao longo das demais. Antes de expormos tal tese, passemos ao diagnóstico que Nietzsche imagina realizar ao analisar a cultura alemã e os estabelecimentos de ensino na Alemanha.

Segundo Nietzsche, havia duas tendências relacionadas à cultura e às instituições de ensino imperando no mundo alemão e ambas seriam perniciosas: “por um lado, a tendência de *estender tanto quanto possível a cultura*, por outro, a tendência de *reduzir e enfraquecê-la*” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 44). O que isto significa precisamente? E por que essas tendências pareciam perniciosas aos olhos de Nietzsche?

A tendência de *estender tanto quanto possível a cultura* ³¹ significava, resumidamente, que a cultura deveria ser expandida ao maior número possível de indivíduos, enquanto que a tendência de *reduzir e enfraquecê-la* exigiria da cultura que abandonasse “suas mais elevadas pretensões de soberania” e se submetesse “como uma serva a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado” (NIETZSCHE, 2003

³¹ Em sentido estrito, o conceito de cultura é definido por Nietzsche na *I Consideração Intempestiva*, onde ele diz: “Culture is, before all things, the unity of artistic style, in every expression of the life of a people” (Cultura é, sobretudo, a unidade de estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo). <http://www.davemckay.co.uk/philosophy/nietzsche/nietzsche.php?name=nietzsche.1873.untimelymeditations.01.davidstrauss.ludovici.01> Acesso em 16/07/2009.

b, p. 44). Vejamos alguns dos desdobramentos dessas tendências e tentemos entender o porquê de, segundo a ótica de Nietzsche, tais tendências serem tão perniciosas para a cultura (ao fim desta etapa, apresentaremos as propostas educacionais elaboradas por Nietzsche como contrapartida ao modelo por ele criticado, e mostraremos enfim de que maneira elas se inserem no projeto de transvaloração de todos os valores).

A tendência de *estender tanto quanto possível a cultura* é, para Nietzsche, uma forma de empobrecimento da própria cultura (a acepção de *cultura* neste caso refere-se aos objetos do conhecimento tradicionalmente valorizados nos universos acadêmico e artístico), já que essa expansão ou democratização da cultura tende a ser levada a efeito reduzindo a complexidade característica dos elementos culturais. Na prática, a expansão representa uma mediocrização ou um nivelamento pautado em padrões pouco exigentes, numa “mediocridade uniformizada” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 73). Ou seja, levar a alta cultura para amplos extratos da sociedade, na avaliação de Nietzsche, acabaria pondo em risco os bens culturais mais elevados que um povo já produziu, além de dificultar o aparecimento de novas manifestações culturais que elevariam um povo. O ônus da depauperação da cultura seria pago por todos os indivíduos, desde os estudantes até os professores dos estabelecimentos de ensino superior. De acordo com Nietzsche, a cultura de sua época, medíocre, colocaria para si mesma a tarefa de “criar homens tão ‘correntes’ quanto possível, um pouco no sentido em que se fala de uma ‘moeda corrente’” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 62). Ou seja, a expansão máxima da cultura acarretaria uma massificação de homens e de idéias (o filósofo usará noutras obras a expressão *animais de rebanho*). Nada pode ser mais nocivo do que isso para a cultura, a qual, neste momento, é agredida em seus pontos vitais.

Certamente, um dos pontos de partida da reflexão de Nietzsche a respeito da expansão da universidade é a sua idéia de que há uma “hierarquia natural no reino do intelecto” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 90) e que esta é completamente desrespeitada quando a cultura passa a ser expandida irrestritamente. A “ordem natural” das coisas exigiria que apenas os indivíduos com uma propensão ou vocação comprovada para o ensino superior (e mesmo para o ginásio) chegassem a cursar esta etapa formativa.³²

³² “Não vão com isso crer, meus amigos, que eu quero mitigar os elogios às nossas escolas técnicas e às nossas escolas primárias importantes (...)” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 106). Ou seja, a concepção nietzschiana de educação admite que todos os indivíduos deveriam receber instrução em alguma medida, mas que a instrução superior deveria ser reservada para poucos. Àqueles que não se destacam nos estudos culturais deveria ser destinado o caminho das escolas técnicas. O que Nietzsche não admite é que determinadas áreas do conhecimento sejam consideradas como áreas de ensino superior, sejam

Na prática, a motivação desse projeto de expansão da cultura seria motivada por uma finalidade utilitária, por uma utilidade mesquinha que Nietzsche repudia: o fim seria a *felicidade* a todo custo ou uma *felicidade* barata. Em outras palavras, a expansão seria impulsionada pelo objetivo de preparar indivíduos para o mercado de trabalho. A educação superior como requisito necessário para a ocupação de certos postos de trabalho, a educação como meio, como atalho para uma meta grosseira. Grosseira porque, para Nietzsche, os indivíduos que agem priorizando a sua sobrevivência sobre todas as coisas não são dignos de admiração. Pelo contrário, seres humanos com esta característica seriam a personificação do tipo fraco, tipo tantas vezes criticado e combatido por Nietzsche ao longo de sua obra.³³

A consequência mais imediata da expansão desmesurada da cultura seria a disseminação excessiva de estabelecimentos de ensino nos quais mestres e alunos se equivalem em mediocridade. Na produção em série de profissionais, as universidades se rebaixam a um nível rasteiro que descaracteriza a prática autêntica de uma universidade (observamos infelizmente um fenômeno semelhante ocorrendo na sociedade brasileira atualmente).

Por trás desse processo estaria atuando insidiosamente o Estado. Esta instituição colocaria em movimento esta tendência de “democratizar” a educação superior e com isso estaria arruinando toda a cultura elevada já produzida na Terra. Mas qual é a motivação do Estado para assim proceder?

O Estado preocupa-se antes de qualquer coisa consigo mesmo e, por essa razão, conduz a política que coloca em curso a tendência de expandir a (pseudo) cultura ao máximo. Interessado em indivíduos que lhe façam funcionar as engrenagens, o Estado arregimenta os seus burocratas e servidores em geral entre os egressos laureados das instituições por ele mesmo criadas. Eis o que escreve a respeito desta questão o comentador da obra nietzschiana: “O Estado moderno percebe que se financiar a

apresentadas aos estudantes em estabelecimentos que deveriam ser voltados para a cultura. O filósofo alemão crê que seria mais apropriado chamar as instituições orientadas para fins mais imediatos do cotidiano de “estabelecimentos para as necessidades da vida” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 107).

³³ “[...] Além disso, toda educação que deixa vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário ou um ganho material não é uma educação para a cultura tal como a compreendemos, mas simplesmente uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e se proteger na luta pela existência. Sem dúvida, esta indicação tem uma importância máxima e imediata para uma grande maioria dos homens: e quanto mais difícil é a luta, mais o jovem deve aprender, mais ele deve incrementar as suas forças. Mas que ninguém vá pensar que os estabelecimentos que o impulsionam e o preparam para este combate possam, de uma maneira ou de outra, ser considerados como estabelecimentos de cultura num sentido sério da palavra” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 105)

produção e a difusão da cultura, pode utilizá-la para seus fins. A cultura passa a ser considerada útil apenas se serve aos interesses do Estado, diferentemente do que se passava na Grécia Antiga onde o Estado era o ‘companheiro de viagem’ da cultura” (NEUKAMP, 2008, p. 44).

Em suma, permitir que o Estado assuma a posição de principal beneficiador da cultura é permitir ao mesmo tempo que ele seja praticamente o único beneficiário desta cultura que venha a ser *produzida* (*produzida* no sentido mercadológico do termo).

A segunda vaga responsável pela decadência da cultura alemã, como dissemos, seria a tendência a *reduzir e a enfraquecê-la*. Esta tendência concretiza-se sempre que a cultura é tratada como meio (como serva e não como soberana), sempre que o seu desenvolvimento deixa de ser o supremo interesse de um povo. Caso típico de redução e enfraquecimento da cultura é aquele em que a última palavra sobre um assunto é sempre dada por um especialista.

Nietzsche elabora uma crítica mordaz à cultura da especialização e aos especialistas. A cultura da especialização seria o sintoma mais assustador de uma época que sobrevaloriza a utilidade, que reduz as necessidades humanas ao lucro e aos interesses do jogo político encenado nas instituições estatais. Nessas circunstâncias a cultura se transformaria num adorno de brilho fugaz, num engodo para as massas que acabam sendo instrumentalizadas pelo Estado e pelas instituições financeiras cujo objetivo é potencializar ao máximo o seu ganho.

A crítica de Nietzsche à especialização atinge o seu ápice na crítica ao professor universitário, ao erudito que julga dominar uma área do saber, mas que não passa de um néscio quando não se encontra naquela seara na qual está habituado a mover-se. A tendência de criar diversas áreas compartimentadas, especializadas, parecia a Nietzsche um traço problemático da sua época (ele não pôde ver a que ponto esta tendência tem se desenvolvido). E nessa tendência, certamente o aspecto que lhe chamava mais atenção era a especialização dentro do próprio campo filosófico. Nesta crítica (que beira em alguns momentos o deboche) Nietzsche investe contra a figura do filósofo acadêmico em SE:

A história erudita do passado jamais foi o afazer de um verdadeiro filósofo, nem na Índia, nem na Grécia; e um professor de filosofia, quando está ocupado com um trabalho desse gênero, deve se contentar com que se diga dele, no melhor dos casos: “É um bom filólogo, um bom especialista dos antigos, um bom linguista, um

bom historiador” – mas nunca: “É um filósofo”. (NIETZSCHE, 2003 b, p. 212)

A idéia básica era a de que, longe de propiciar o desenvolvimento do pensamento verdadeiramente filosófico, a filosofia acadêmica prestaria um desserviço à filosofia, pois devido às abordagens freqüentemente maçantes (que preza pelo eruditismo) afastaria os jovens das questões eminentemente filosóficas. Por essa razão Nietzsche tece em SE um elogio a Schopenhauer, o qual não se manteve vinculado à universidade por muito tempo e por isso pôde preservar o seu pensamento livre das influências do Estado, a influência que Nietzsche sempre via como nociva. Vejamos um trecho de SE em que Nietzsche escreve a respeito da relação entre o filósofo e o Estado:

Porque todo Estado tem receio deles, e só favoreceria os filósofos de quem ele não tivesse medo. Ocorre de fato que em geral o Estado tem medo da filosofia, então, neste caso ele buscará, cada vez mais, atrair para si o maior número possível de filósofos que puder, o que lhe confere a ilusão de ter a filosofia do seu lado – e assim ele tem ao seu lado estes homens que se valem dela, mas não inspiram nenhum medo. Mas se realmente aparecesse um homem que tivesse a intenção de tudo atacar, aí compreendido o Estado, com o cutelo da verdade, o Estado estaria no direito, porque é sobretudo a sua existência que ele afirma, de excluir este e homem e de tratá-lo como inimigo, assim como ele excluiria e trataria como inimigo uma religião que se colocasse acima dele e quisesse ser seu juiz. Se alguém aceita, então, ser filósofo por concessão do Estado, é preciso também que aceite ser considerado por este como se tivesse desistido de perseguir a verdade nos seus últimos refúgios. Pelo menos, enquanto estiver sendo favorecido e enquanto tiver um emprego, ele deve ainda reconhecer algo que é superior à verdade, isto é, o Estado. (NIETZSCHE, 2003 b, p. 210)

É curiosa, para não dizermos “estranha”, a crítica de Nietzsche à filosofia acadêmica. Se por um lado parece sensata a crítica à especialização levada ao extremo, por outro é necessário que tenhamos em mente que, de dois séculos para cá, aproximadamente, é da universidade que têm surgido as mais expressivas obras de filosofia. Além disso, chamamos atenção para o fato de que o próprio Nietzsche gozou das benesses do Estado quando auferiu da Universidade da Basileia por mais de uma década uma renda que lhe permitiu produzir praticamente toda a sua obra. Apesar disso, Nietzsche tem dificuldade de reconhecer aspectos positivos na configuração do Estado moderno por acreditar que ele é o maior malfeitor da cultura, como podemos verificar

em *Crepúsculo dos ídolos* (obra produzida naquele que consideramos como o período tardio da produção intelectual de Nietzsche, no período propriamente transvalorativo), onde escreve: “A cultura e o Estado – não haja engano a respeito disso – são antagonistas: “‘Estado cultural’ é apenas uma idéia moderna. Um vive do outro, um prospera à custa do outro. Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo *antipolítico*”. (grifos do autor) (2006, p. 58)

Voltemos então a nos concentrar na reflexão de Nietzsche a respeito da tendência a reduzir a cultura, cujo emblema principal é o fenômeno da especialização. A preocupação a respeito deste tema atravessa praticamente toda a obra de Nietzsche. Exemplo: na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche aludirá ao especialista por meio de uma alegoria. Zaratustra encontra-se com um eminente cientista que se especializou no estudo da sanguessuga e com ele entabula uma conversação da qual se segue um trecho:

“– Então és talvez aquele que procura conhecer a sanguessuga? [...] Tu, o consciencioso, estudas a sanguessuga em busca dos seus últimos fundamentos?” “– Ó, Zaratustra! [...] – Isso seria uma monstruosidade! Como me atreveria a ter tais intenções! O que eu domino e conheço é o *cérebro* da sanguessuga: é esse o meu universo” (NIETZSCHE, 2008, p. 317).

Por meio dessa figura caricata Nietzsche aponta aquele que ele crê que seja o modelo de formação do homem de sua época predominante nas universidades do mundo alemão de sua época. Quando não nivela por baixo, massificando informações e criando homens superficiais e medíocres, a cultura, por intermédio da educação *superior*, modela essas criaturas bizarras que costumam ser os indivíduos cuja característica principal é o desenvolvimento hipertrofiado de uma faculdade ao mesmo tempo que relega à falta de desenvolvimento outras faculdades, decorrendo disso a atrofia absoluta ou inexistência dessas outras faculdades fundamentais.

Os especialistas ou eruditos num determinado campo, na visão de Nietzsche, acabariam por estreitar as perspectivas mais amplas da vida e do universo. O erudito versado num saber qualquer – quer numa arte, quer numa ciência – é incapaz de fazer este saber evoluir. Sua carga de conhecimentos é uma carga verdadeiramente

pesada, ela não se sublima na produção de novidades; o erudito é estéril, infecundo, aficionado e colecionador de pormenores e ninharias.

Contra essas duas tendências nocivas presentes na cultura e na educação de sua época, Nietzsche pretende oferecer um antídoto. Trata-se de duas réplicas, duas outras atitudes que deveriam transformar-se em tendência a conter os efeitos nefastos das tendências de que temos falado e, mais do que isso, apresentar novos modos alternativos de vida. Trata-se da “tendência ao *estreitamento* e à *concentração* da cultura, como réplica à *extensão*, e a tendência ao *fortalecimento* e à *soberania* da cultura, como réplica à *redução*” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 45). Antes de passarmos à exposição dessa réplica e de mostrarmos a sua relação com o projeto de transvaloração, destaquemos mais uma vez um trecho do texto de Nietzsche a respeito das duas tendências que ele se esforça para combater:

A crença na possibilidade de uma vitória é justificada, porque sabemos que estas duas tendências à extensão e à redução são tão contrários aos desígnios constantes da natureza quanto a concentração da cultura num pequeno número é uma lei necessária da natureza, e de uma maneira geral uma verdade, embora as duas outras tendências só possam chegar a fundar uma cultura mentirosa. (NIETZSCHE, 2003 b, p. 45)

Ou seja, para Nietzsche, as duas tendências que prevalecem na cultura e na educação alemã de sua época são antinaturais e por isso, diríamos, devem ser transvaloradas. Por outro lado, elas estariam em conformidade com as leis naturais – transvaloradas, portanto – se apenas um pequeno número de indivíduos, reconhecidamente dotados das qualidades necessárias para o desenvolvimento da cultura, recebesse da parte do Estado e da sociedade em geral a *incumbência* de cuidar da coisa cultural.

A visão nietzschiana sobre a cultura é tal que se pudéssemos representá-la graficamente, recorreríamos à figura de uma pirâmide. Para Nietzsche, a extensa base da pirâmide seria composta por uma massa inculta de indivíduos que de muito bom grado se dignaria a viver e trabalhar em função do aparecimento de um grupo reduzido, de alguns raros indivíduos (que estariam no topo da pirâmide), os quais, por meio das suas obras, justificariam a existência de todo os homens, de toda a cultura. Esses homens raros, ou gênios, seriam os autores das obras (no campo das artes ou das ciências) que tornariam uma cultura admirável. Esta visão grandiloquente da

organização sócio-cultural almejada por Nietzsche e que seria talvez a concretização em último grau da transvaloração de todos os valores não seria um grandioso devaneio da parte de Nietzsche? Deixemos de lado esta questão e vejamos em mais detalhes a concepção nietzschiana de cultura num fragmento publicado postumamente, mas escrito no mesmo período em que escreveu os seus textos sobre a educação.

O problema de uma *cultura* raramente foi compreendido corretamente. Seu objetivo não é a *felicidade* de um povo, nem o desenvolvimento desimpedido de *todas* as suas aptidões: mas a cultura revela-se na correta *proporção* desses desenvolvimentos. Seu objetivo aponta para além da felicidade terrena: a criação de grandes obras é seu objetivo. [...] A *cultura* de um povo se revela na *sujeição unitária do impulso desse povo*: a filosofia doma o impulso do conhecimento, a arte, o impulso das formas e o êxtase, a *ἀγάνη*, o *έρως*. [...] (NIETZSCHE, 2005, p. 21-22)

Como depreendemos da leitura do fragmento, a cultura não é um, para falarmos metaforicamente, *organismo* que se desenvolve de maneira espontânea. Ou melhor, pode até sê-lo, mas neste caso ela não seria uma, por paradoxal que pareça, *cultura natural*. A cultura *deve* ser formada de acordo com uma meta previamente delineada; ela deve ser fruto do engenho humano; ela deve ser direcionada para alguns pontos norteadores sob o comando de indivíduos maximamente dotados, verdadeiros gênios (seria, por acaso, uma espécie de sofocracia?). Apenas uma cultura regida por indivíduos excelentes pode realizar obras que se perpetuem como legado para toda a humanidade. Nietzsche certamente concordaria com o fato de que o povo que assim se organizasse seria ele mesmo uma obra admirável.

O que se destaca na citação destacada acima é a presença ou o papel reservado dentro da teoria nietzschiana para o poder. O poder, não num sentido institucionalizado, estatal, mas mais fundamental que isso, mais radical, é o elemento que sempre regula as realizações humanas. E uma cultura saudável, uma cultura vigorosa, deve se fazer por intermédio da subjugação dos instintos mais primordiais de um povo em função de um objetivo maior, em função do desenvolvimento ou aprimoramento das potencialidades deste povo (talvez em linguagem psicanalítica falássemos de sublimação das pulsões). É necessário que os impulsos de um povo não sejam desperdiçados através de aleatórias relações caóticas. É necessário, ao contrário disto, uma ordem, um disciplinamento que submeta toda a energia destes impulsos direcionando-os para a consecução de objetivos

elevados. Esta subjugação dos impulsos deve se dar, sobretudo, através da educação e com isso já adentramos nas réplicas que Nietzsche tratou de elaborar para tentar anular os efeitos que considerava nocivos das duas tendências que dominavam a cultura de sua época e se faziam presentes primordialmente nas instituições educacionais de ensino superior. Que réplicas são essas?

Em primeiro lugar, a formulação da tendência ao *estreitamento* e à *concentração* da cultura como réplica à *extensão* da cultura. De maneira concreta, qual a proposta de Nietzsche? Esta concentração significa determinar prioridades no que diz respeito ao estudo dos indivíduos. Aqueles que se mostrarem inclinados ao estudo nos ginásios (e para Nietzsche são bem poucos; os demais deveriam receber algum treinamento para executar tarefas mais práticas, treinamento oferecido, por exemplo, em escolas técnicas) devem estudar com bastante rigor os clássicos do pensamento ocidental, além dos clássicos escritos em língua alemã (Nietzsche fazia uma análise do caso alemão, da cultura e da educação alemã). Estudar de modo a tornar estes textos vivos, não pela reedição de suas idéias, mas pela busca nas mesmas de modelos vivos de elaboração para idéias verdadeiramente novas. Isto só se daria por meio de um rigoroso estudo destes textos desde a época do ginásio e tal tendência teria continuidade na universidade. Outra crítica bem concreta de Nietzsche ao modelo alemão de ensino superior e que está em completa conformidade com a sua nova proposta é o repúdio àquilo que ficou conhecido como *liberdade acadêmica*. Tal *liberdade* não deveria ser jamais outorgada a um jovem, afinal, como dirá mais tarde em *Crepúsculo dos ídolos*, “aos trinta anos alguém é, no sentido da cultura elevada, um iniciante, uma criança” (NIETZSCHE, 2006, p. 59).

Estreitar e concentrar a cultura significa, em termos objetivos, reduzir toda a volumosa carga de leituras superficiais que um jovem costuma ter de dar conta, para privilegiar a leitura atenta e profunda dos clássicos; significa também que apenas um número reduzido de jovens terá a prerrogativa de fazê-lo, mas prerrogativa fundamentada exclusivamente no critério do mérito previamente comprovado.

O segundo ato de Nietzsche contrário às tendências da cultura e da educação reinantes em sua época é a réplica à redução da cultura (lembramos: redução que ocorre principalmente através da especialização) seria estruturada a partir do desenvolvimento de uma nova tendência, a tendência ao *fortalecimento* e à *soberania* da cultura. Como exatamente? De certo modo, já estamos a falar sobre a mesma, mas a retomaremos brevemente agora.

Conforme a tendência ao *fortalecimento* e à *soberania* da cultura, esta não deve se submeter aos interesses mesquinhos de quem quer que seja; a cultura deve ser fim, e não meio. Neste sentido, o Estado, como já ressaltamos, costuma ser o maior inimigo da cultura, mas não o único. Nietzsche condenava com todo vigor aqueles que ele chamava de *filisteus da cultura*, os superficiais, os que se beneficiam financeiramente da cultura e que são incapazes de dar à luz uma compreensão verdadeiramente profunda e original sobre qualquer aspecto da cultura, como os jornalista em geral, por exemplo. Na verdade, Nietzsche parece fazer uma constatação, mas não nos parece que ele tenha conseguido oferecer um roteiro de ação capaz de combater os supostos efeitos negativos desta tendência cultural por ele criticada.

Não indicar de maneira concreta, precisa e pormenorizada a maneira de efetuar ou pôr em prática as suas idéias é típico em Nietzsche. A propósito disto, seria conveniente usar um aforismo escrito pelo filósofo no início da década de 1880 para explicar esta *falta* sua: “A todos os sistemas morais, que ordenam como se *deve agir*, faltou o conhecimento de *como agir*, mas todos acreditavam tê-lo, assim como todo homem acredita tê-lo” (NIETZSCHE, 2005, p. 107).

A *falta* não seria exclusivamente sua; pelo que ele mesmo diz, parece haver uma lacuna ou uma incongruência entre as prescrições éticas elaboradas pelos filósofos e a sua transformação em ações concretas. Falta o método, falta o caminho. E este programa também não está presente nas páginas escritas por Nietzsche. É bem verdade que Nietzsche não pretendia ser o autor de um sistema moral, mas ele jamais poderia recusar que as suas idéias repercutem na vida prática; suas idéias têm um corolário prático e é mais do que natural que alguém, que por qualquer motivo creia que o pensamento de Nietzsche deve ser levado em consideração, pergunte-se: “mas como colocar isso em prática? Ou ainda: “quais seriam as implicações se as palavras de Nietzsche foram levadas às últimas conseqüências?”

Mesmo carecendo deste guia ou roteiro sugerido por Nietzsche para executar esta grande transformação (o filósofo, aliás, tinha plena noção disso como várias das passagens de sua obra indicam), vamos dar prosseguimento à nossa análise dos textos de Nietzsche e deixemos para aprofundar a reflexão a respeito deste problema na parte final desta dissertação.

Na nossa análise, a *III Consideração Intempestiva, Schopenhauer educador* (SE) não chega a apresentar, a respeito da cultura e da educação, alguma novidade com relação às cinco conferências (SFE). A tese central de ambos os textos é a de que o

objetivo de toda cultura é a “gestação e a criação do gênio”. Mas quem ou o que é o gênio? Por que ele é tão importante assim na perspectiva de Nietzsche? Qual a obsessão de Nietzsche pelo gênio?

Segundo a comentadora, é aquele que tem o *dom* ou a *habilidade* de “ver as coisas pela primeira vez” (DIAS, 1993, p. 81).³⁴ O gênio é aquele *indivíduo singular* (parece até pleonasma!) cuja compreensão de alguns aspectos da realidade é absolutamente única, absolutamente sua. O gênio é aquele indivíduo capaz de oferecer uma nova e rica percepção dos fenômenos, mas ele também é gênio porque é capaz de, no sentido mais estrito que o verbo possa vir a ter, criar. O gênio abre outras dimensões da realidade com a sua obra, descortina outros horizontes completamente inusitados para os olhos humanos. O gênio, devido ao seu caráter criativo, é a grande dádiva recebida pelos homens da natureza. O gênio produz na alma humana um ânimo incomum; ele torna a vontade de um povo mais vigorosa, estreita os laços que lhe dão coesão, impulsiona-o por veredas até então insondáveis. Entendemos, portanto, o porquê de Nietzsche ter o gênio em tão alta conta, a ponto de toda uma cultura ser direcionada para o seu aparecimento.³⁵

Nietzsche pensa a relação entre o povo (ou a cultura, neste caso) e o gênio em diferentes matizes. Vejamos: todo gênio até hoje surgido na Terra surgiu no seio de uma cultura, ou seja, todo gênio está ligado a uma cultura (é óbvio, do contrário o gênio não seria um gênio, mas um Deus, se é que os deuses também não são filhos de uma cultura!). Mas isto não quer dizer que a cultura tenha o poder de criar um gênio (e aqui começa o problema), já que, como escreveu em SFE, o “seu verdadeiro nascimento [o nascimento do gênio] não depende propriamente dela [da cultura]” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 90-91). Mas se o nascimento do gênio não depende dos esforços que a cultura despense com esta intenção (prova disto é que têm nascido gênios ao longo da história da humanidade em praticamente todas as culturas), então de que adianta Nietzsche elaborar uma reflexão sobre a educação que tem como objetivo maior apresentar a *verdade* da cultura e da educação alemãs do século XIX, as quais estariam

³⁴ Algumas das características que o indivíduo deve cultivar (não são as únicas, naturalmente) e que, apesar das influências negativas da época, podem dele fazer um gênio: “liberdade viril do caráter, conhecimento precoce dos homens, educação que não visa à formação de um erudito, ausência de qualquer estreiteza patriótica, de qualquer obrigação de ganhar o seu pão, de obediência ao Estado – em suma, liberdade: este elemento extraordinário e perigoso no seio do qual os filósofos gregos puderam crescer” (2003 b, p. 207)

³⁵ Nietzsche escreveu no início da década de 1870: “[...] um povo recebe em seus gênios o verdadeiro direito à existência, sua justificação” (NIETZSCHE, 2005, p. 16)

obstaculizando o aparecimento de novos gênios. Segundo a citação, o gênio não é programável. Seu surgimento é imprevisível e ele aparece à revelia dos interesses de uma cultura.

Mas esse problema é apenas aparente, porque essa *contradição* se constitui exatamente como um dos momentos constitutivos de uma plena realização da transvaloração de todos os valores. Precisamente quando a grande massa de indivíduos de uma cultura (da cultura moderna, mais rigorosamente falando) perceber que deve abdicar dos seus interesses de emancipação em detrimento do fortalecimento e elevação qualitativa dos laços culturais que dão coesão a este povo por meio da figura do gênio. A transvaloração de todos os valores estaria em pleno curso quando a maioria dos indivíduos de uma cultura abrisse mão do discurso de liberdade que ganhou força na modernidade e aceitasse uma espécie de *servidão voluntária* em prol do engrandecimento da sua própria cultura que seria operado graças ao conjunto de ações realizadas pelo gênio. Mas, mais uma vez, caberia aqui a pergunta: “como?”

Essa servidão ou submissão voluntária de um povo aos interesses naturais da própria cultura³⁶ ocorreria antes de tudo no âmbito educacional, quando os homens se sujeitassem ao modelo de educação tal qual foi teoricamente planejado por Nietzsche. O que esse modelo talvez tenha de superior aos demais é que ele não se esforça por camuflar a “hierarquia natural no reino do intelecto”, nem trata os bens da educação como bens de mercado.

Se nos fizermos mais uma pergunta: “de que modo é interessante para um povo ou para uma cultura o gênio?” Se nos perguntarmos ainda: “como um povo se convencerá de que deve trabalhar para o aparecimento do gênio?” Se por acaso Nietzsche nos ouvisse enquanto nos perguntávamos, é possível que nos respondesse assim: “que ele [o gênio] seja por assim dizer a imagem refletida, o jogo completo das cores de todas as forças particulares deste povo, que ele faça ver o mais alto destino deste povo no ser metafórico de um indivíduo e numa obra eterna, religando assim seu povo à eternidade e o libertando da esfera mutante da instantaneidade” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 91).

³⁶ Lembremos que, para Nietzsche, “Um povo é o rodeio da natureza para cinco ou seis grandes homens” (Verão – outono de 1882) (433) (2005, p. 128).

O povo e a sua cultura se perpetuam na obra do gênio, a qual se faz pela elevação maximamente qualitativa dos seus traços, das suas características. A obra do gênio é universal, mas o gênio não omite a sua filiação. De acordo com Nietzsche, apenas o gênio pode redimir as imperfeições da cultura, somente ele pode inscrever uma cultura no rol das culturas que devem ser lembradas e servir de modelo pelas gerações futuras. Mas isto ocorrerá sob uma única condição: se este povo aceita esta missão, se reescreve o seu destino desta maneira, se entende aquelas palavras de Zarathustra que dizem: “A grandeza do homem consiste em ser ponte e não uma meta” (NIETZSCHE, 2008, p.22). Os textos sobre a educação parecem oferecer antecipadamente a solução ao problema colocado posteriormente por Zarathustra a respeito de como o homem deve se comportar no seu papel de ponte, o que ele deve fazer para completar a travessia que vai do animal ao além-do-homem (*Übermensch*). E a resposta é clara: aceitando a subjugação ao projeto que visa propiciar o surgimento do gênio. Esta visão fatalista, do ponto de vista de qualquer ética humanitarista contemporânea, que assusta por parecer demasiado retrógrada é, na ótica de Nietzsche, o destino da grande massa escrito pela própria natureza³⁷ e por isso não conviria termos compaixão (como não teríamos?) por essas almas infelizes. À questão da correção (de acordo com uma perspectiva ética) de um homem ter de se sujeitar a outro Nietzsche responde da seguinte maneira: “[...] como a tua vida, que é uma vida individual, adquiriria o valor mais elevado, o significado mais profundo? Certamente, unicamente na medida em que tu vivas em proveito do exemplar mais raro e mais precioso, e não em proveito do grande número, quer dizer, daqueles que, tomados isoladamente, são os exemplares de menor valor.” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 183).

O discurso de Nietzsche vai se revestindo de justificativas que demonstram que o seu interesse era convencer, persuadir (se não a todos os leitores, pelo menos a uma parte dos mesmos). Acontece que não nos parece tão óbvio assim que uma massa considerável de indivíduos tenha de submeter-se a uma estrutura educacional qualquer que os utilize como meio e não como fim. Não é já o que acontece, tanto na escola quanto na sociedade em geral? Outro problema além desse é o de determinarmos o que é valioso. Isso só se torna fácil para Nietzsche que construiu a sua crítica dos valores

³⁷ Nietzsche dirá que “não é a cultura da massa que deve ser a nossa finalidade, mas a cultura de indivíduos selecionados, munidos das armas necessárias para a realização das grandes obras que ficarão”. (NIETZSCHE, 2003 b, p. 93).

tradicionais e preconiza uma transvaloração de todos os valores, mas para nós, leitores, a coisa parece menos evidente e mais complexa. Assim, embora seja natural e quase que espontaneamente nos vejamos obrigados a assumir o pensamento nietzschiano e analisá-lo de acordo com as nossas condições de vida atuais (o que significa realizar um experimento teórico-hipotético que nos leva a especular a respeito da exequibilidade de suas idéias), deixemos isso de lado por enquanto e nos concentremos nos meandros do pensamento Nietzsche.

Um indivíduo ou mesmo um povo inteiro ter de se submeter a alguém ou a alguma coisa de poderes e capacidades superiores às suas é algo necessário dentro da perspectiva nietzschiana de mundo. O próprio Nietzsche confessa (sem nenhuma conotação de arrependimento cristão!) em SE que se submeteu a um mestre (no caso, evidentemente, a Schopenhauer) e que isto era inevitável. Ele afirma que buscava um filósofo a que pudesse “obedecer sem mais reflexão” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 142).

Para Nietzsche, qualquer formação razoavelmente digna de admiração deve reservar momentos ou etapas em que o educando, para caminhar, agarre-se à mão de um mestre. O educando precisa ser conduzido por um guia experiente e versado das artes que um dia talvez possa vir a dominar, mas enquanto este dia não chega ele deve ocupar-se dos seus deveres; deve ver o espírito sendo forjado à custa de muito exercício e austeridade consigo mesmo; deve, em uma palavra, ser adestrado para que um dia quiçá venha a forjar-se a si mesmo segundo os seus próprios desígnios.³⁸

Antes disso, contudo, a palavra é adestramento. Segundo a comentadora:

Adestrar um jovem significa fazê-lo obedecer a certas regras e adquirir novos hábitos, torná-lo senhor dos seus instintos e hierarquizá-los [...] O produto desse adestramento não é um indivíduo fabricado em série, adaptado às condições de seu meio, a serviço de convenções do Estado e da Igreja, mas um ser autônomo, forte, capaz de crescer a partir do acúmulo de forças deixadas pelas gerações passadas, capaz de mandar em si mesmo, sem precisar recorrer a qualquer instância autoritária. Tem-se então alguém que se atreve a ser ele mesmo e a destacar-se do homem

³⁸ Após uma rígida educação, os desventurados em termos de capacidades admiráveis teriam de inexoravelmente se integrar na grande leva de indivíduos desinteressantes do ponto de vista do original; já os venturosos privilegiados com dons e habilidades incomuns talvez venham a ser reconhecidos enquanto gênios. É bem verdade que o gênio não é só dom, talento e inspiração (um grandioso poeta pernambucano diria que a sua obra foi o fruto de 99% de transpiração e de apenas 1% de inspiração!). Nietzsche escreve em *Humano, demasiado humano*: “Só não falem de dons e talentos inatos! Podemos nomear grandes homens de toda espécie que foram pouco dotados. Mas *adquiriam* grandeza, tornaram-se ‘gênios’”. (NIETZSCHE, 2000, p. 125).

comum, capaz de agir voltado para o futuro, e não apenas para a sociedade existente. (DIAS, 1993, p. 86)

Como dissemos, apenas após ter sido adestrado é que alguém talvez possa vir a ser o autor de si mesmo, possa cultivar a si mesmo e nesse momento ficaria claro para si “como alguém se torna o que é” (subtítulo de sua autobiografia). Esse *cultivo de si*, essa transformação ou *transvaloração do si mesmo* tem algumas implicações extremamente práticas. Muito mais do que eloquência vazia, *cultivo de si* significa, concretamente falando, que estamos aptos para nos tornarmos realmente responsáveis. Se estivermos cultivados e nos tornamos o que propriamente somos, isto é, criadores, poderemos ser responsáveis no sentido máximo que a palavra pode ter. Quando estamos cultivados por nós mesmos, temos “a capacidade de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade por nossa existência, por conseguinte, queremos agir como os verdadeiros timoneiros desta vida e não permitir que nossa existência pareça uma contingência privada de pensamento” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 140).

Essas últimas palavras de Nietzsche a respeito da responsabilidade entram em perfeita sintonia com a sua filosofia tardia, aquela que faz brotar o pensamento de eterno retorno o qual, como mostramos no capítulo dedicado ao trágico, guarda profunda relação com a transvaloração de todos os valores. Quando alguém está disposto a assumir a sua existência por completo, inclusive nos aspectos mais abjetos e dolorosos, e assume-a sem qualquer ressentimento, mas com uma alegria ingênua e veraz, esse alguém afirma a vida em sua completude e só assim é real e plenamente responsável.³⁹

O *cultivo de si* que resulta na assunção plena de uma responsabilidade por parte do indivíduo, implica também, em última instância, na reconfiguração da subjetividade ou do eu que cada indivíduo julga e sente ser, afinal

O eu que importa é aquele que há sempre além daquele que se toma habitualmente por sujeito: não está por descobrir, mas por inventar; não por realizar, mas por conquistar; não por explorar, mas por criar da mesma maneira que um artista cria uma obra. Para chegar a ser o que se é, tem que se ser artista de si mesmo. (LARROSA, 2005, p. 76)

³⁹ Afirmação do eterno retorno (a afirmação da vida em todas as suas instâncias) é “A afirmação que liberta; ou melhor, ela é índice de libertação, na medida em que pressupõe uma tonalidade intensiva capaz de afirmar.” (KOSSOVITCH, 2004, p. 158)

De fato, já nos seus escritos de juventude Nietzsche rompe com a visão tradicional do eu como substância, da subjetividade como bloco monolítico subjacente a ser conhecido e desvendado em todos os seus mistérios. Diferente disso, na concepção nietzschiana não haveria espaço para uma teoria da unidade do sujeito.⁴⁰ Tampouco haveria espaço para que alguém viesse a prescrever como máxima a ser adotada a do “conhece-te a ti mesmo”. Eis as palavras que Nietzsche diz incrivelmente em 1874 em SE: “Mas como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer? Trata-se de algo obscuro e velado; e se a lebre tem sete peles, o homem pode bem se despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: ‘Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais invólucro.’” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 141)

Se o homem não tem mais uma essência preexistente, tem em contrapartida o dever de conceber uma, o dever de caminhar sobre a corda estendida sobre o abismo; o homem deve assumir este risco sob pena de permanecer sendo apenas um espectro pobre de vida e vigor. Àqueles que anseiam bastante por uma definição da essência do humano, Nietzsche perguntaria: “por que seria isto necessário, se tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos, as nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar da nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços da nossa pena?” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 141)

Esse exercício de autocriação, de *cultivo de si* que abre as condições para o aparecimento da novidade (novidade que, por sua vez, é condição de possibilidade para a transvaloração de todos os valores) é magnificamente apresentado por Zaratustra no discurso/alegoria intitulado “Das três metamorfoses”.⁴¹

⁴⁰ Em vez desta unidade do sujeito, haveria uma pluralidade inerente a cada sujeito na medida em que ele é constituído de uma série de forças que estão em constante jogo, em constante interação, em luta incessante pelo domínio ou pela hegemonia. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche procura traçar como se verificou ao longo da história a trajetória da formação dos elementos constitutivos da subjetividade que a modernidade passou a crer que eram ontologicamente constitutivos do sujeito; é o caso, por exemplo, da consciência, a qual é, para Nietzsche, algo forjado, algo que tem uma genealogia ligada a interesses específicos, a uma vontade de potência. A respeito disso, cf. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Editora Brasiliense, 1990. Também a respeito desta questão, o professor Oswaldo Giacóia Jr. escreve que a psicologia de Nietzsche se constitui “como saber renovado, fundado numa concepção pluralista da subjetividade, da ‘alma’, do ‘Eu’”. Para tal psicologia, se descortinaria um conceito novo de racionalidade [...]” (GIACÓIA JR., 2006, p. 43)

⁴¹ A respeito da controvérsia a respeito do caráter (pseudo) filosófico de *Assim Falava Zaratustra*, fio-me nos argumentos de Heber-Suffrin: “O *Zaratustra* não é apenas a obra de um poeta, é a de um filósofo, e filósofo completo: metafísico e moralista. A ordem das preocupações, assim como a própria forma (solidez dos planos, riqueza e precisão dos conceitos, rigor das articulações, frequência das referências mais ou menos implícitas a esta ou aquela tradição filosófica...) justificam inteiramente seus termos.” (HEBER-SUFFRIN, 2003, p. 106)

Assim se inicia esse discurso de Zaratustra: “Três metamorfoses do espírito vos menciono: de como o espírito se muda em camelo, e em leão o camelo, e em criança, finalmente, o leão” (NIETZSCHE, 2008, p. 39). Cada uma dessas três figuras representa um patamar ou estágio por que é obrigado a passar o espírito se desejar libertar-se (talvez este esquema compartilhe algumas características com as figuras da consciência tal como Hegel a apresenta na *Fenomenologia do espírito...*).

Dentre outras coisas, o camelo é a representação do (s) indivíduo (s) que carrega uma carga pesada sobre as suas costas. Este peso pesadíssimo não é outra coisa senão o corpo da moral antiga (o corpo do deus que morreu!?) que verga e dobra o resignado camelo. Esta moral antiga que Nietzsche nunca teve pudor de nomear, a moral cristã, é o que impulsiona os indivíduos para baixo, dificultando-lhes o crescimento, impedindo-lhe o crescimento e a expansão das suas forças. Para uma tranvaloração de todos os valores, contudo, é necessário que o espírito se metamorfoseie.

É aí que entra em cena a personagem do leão. A força descomunal do leão é necessária para lançar para longe e de uma vez a moral que tem dominado os homens. A altivez e a majestade do leão são indispensáveis para que os valores da moralidade antiga sejam negados. Ao “Tu deves” da moral antiga, o leão opõe o “Eu quero!”. Contudo a imponência do leão não é ainda suficiente no percurso que deve trilhar o espírito porque “Criar valores novos, nem mesmo o leão o pode; mas a liberdade para a criação nova, isso pode o poder do leão” (NIETZSCHE, 2008, p. 41).

O clímax das metamorfoses do espírito é representado por Nietzsche na figura da criança. “Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação” (NIETZSCHE, 2008, p. 42). Detenhamo-nos um pouco em cada uma das imagens apresentadas por Nietzsche para representar a criança (é, de fato, um texto altamente simbólico; pensamos que as imagens representam no contexto da filosofia nietzschiana mais ou menos o que se segue...).

A criança é **inocência** (será mesmo?) porque seu agir é espontâneo; durante certa fase da infância, ela age sem que tenha introjetado ainda em seu espírito o tóxico da culpa que posteriormente a debilitará sem tréguas até o fim dos seus dias. A criança é **esquecimento** porque se despoja com celeridade daquilo que a oprime, não carregando consigo a memória apinhada de imagens vingativas (ressentimento) que lhe dificultarão a vida e as ações para um novo começar (será que a psicanálise concordaria com isso?).

É no **jogo** que a criança é a criadora; é nele que a criança experimenta a vida e a si mesma. O jogo é a totalidade do mundo da criança; enquanto joga, o jogo lhe basta, lhe absorve tão completamente que a sua própria vida é o jogo; é essa totalidade que está representada no fluxo eterno do vir-a-ser (e por essa razão o jogo é também a representação da destruição que se sucede à criação e com a mesma baila ao ritmo que dá vida e movimento ao mundo).

Eis o que representa a criança, eis o que escreve o comentador a seu respeito: “essa criança – sem passado, imprevisível, despreocupada –, esse dançarino – criador espontâneo de gestos harmoniosos –, é o criador de novos valores, o criador de uma cultura, nem socrática, nem cristã” (HEBER-SUFFRIN, 2003, p. 47).

Tão poderosa é a imagem da criança, que Gelano e Pagni falam numa ética da infância: “A ética da infância poderia ser traduzida como um devir criança. Sempre afirmativo. Sempre como um eterno retorno ao acontecimento e um eterno esquecer-se dos valores criados pelo passado. A ética da infância, assim, seria um transvalorar os valores do mundo.” (GELANO; PAGNI, 2007, p. 211)

Assim sendo, pensamos que é o *espírito da criança* a meta da transvaloração; é a criança em carne e osso o princípio da transvaloração: a criança deve ser educada para tornar-se *criança*, ou seja, a criança deve ser educada para tornar-se criadora. Daí decorre toda a importância da educação dentro do projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores.

5. UMA CONCEPÇÃO TRANSVALORADA DA VERDADE

Nosso objetivo, nesta parte da dissertação, é abordar um texto de crucial importância dentro do *corpus* nietzschiano. Trata-se de um escrito de 1873, publicado postumamente, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Este opúsculo é tido pelos comentadores em geral como fundamental para compreendermos o pensamento de Nietzsche no que diz respeito à questão do conhecimento. Embora ele não houvesse sido publicado em vida pelo filósofo, nele se encontram concepções que serão aprofundadas em toda a sua obra. Ou seja, as principais teses defendidas no livro não serão abandonadas pelo filósofo, embora haja, naturalmente, um aprofundamento das mesmas.

Como o título da obra sugere, a preocupação central do texto é com a *verdade*. Neste sentido, nosso procedimento será o seguinte: a) faremos a exposição das principais idéias contidas no livro, sempre as cotejando com as passagens de outros textos; b) a apresentação das idéias de Nietzsche será sempre acompanhada pelas nossas explanações que tentarão destacar como elas seriam um prelúdio da transvaloração de todos os valores ou condição de possibilidade para esta.

Então, como dissemos, a preocupação capital do texto de Nietzsche com que nos ocupamos é a verdade. Cremos que seja pertinente o juízo de Roberto Machado a este respeito: “Ponto central do ambicioso projeto de ‘transvaloração de todos os valores’ a investigação sobre a verdade é uma crítica da própria idéia da verdade considerada como um ‘valor superior’, como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico” (NIETZSCHE, 1984, p. 8).

Sim, a crítica à verdade, tal como realizada no texto ao qual nos dedicaremos, pretende demonstrar que a verdade não é o fundamento da realidade e tampouco do conhecimento. Como tradicionalmente a verdade na filosofia tem sido vista como algo a que se chega pela via racional, a crítica de Nietzsche em última instância acaba sendo também uma crítica à razão. Crítica à razão porque seu pensamento visa delimitar as (im) possibilidades da mesma, as (im) possibilidades da capacidade de conhecer. De fato, esta idéia não se encontra explicitamente exposta em nenhum enunciado dos textos nietzschianos, a ela chegamos dedutivamente. Mas ao longo deste trabalho procuraremos mostrar a sua pertinência.

Assinalamos também, em conformidade com o comentador, que a crítica à verdade realizada por Nietzsche faz parte do seu projeto de crítica à metafísica: “‘Verdade’ é a palavra-chave da filosofia ocidental, que no âmago foi a metafísica. Atingir a verdade é uma meta pela qual são prometidas elevadas recompensas intelectuais, morais, religiosas e metafísicas. Por isso, a crise do conceito de ‘verdade’ pode ser vista como a crise da metafísica mesma (ABEL, p. 179). Com efeito, a crítica à idéia tradicional de verdade empreendida em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (doravante, VM) incidirá sobre a metafísica e, por esta razão, pode ser compreendida a partir do contexto da transvaloração de todos os valores. De fato, a transvaloração de todos os valores tem como uma de suas etapas necessárias, senão a mais necessária, erigir uma nova forma de pensamento e uma nova concepção da existência sobre as quais a metafísica não exerça qualquer influência. A finitude da existência, por exemplo, só será absolutamente assumida se os valores metafísicos forem derogados. Crer na existência da verdade, de um mundo verdadeiro, de um mundo do dever ser em detrimento do mundo efetivo, é característica comum tanto da moral, quanto da religião e da metafísica. Com isto, acaba acontecendo uma duplicação da realidade e nesta duplicação aquilo que está à mão, o mundo aparente e efetivo, costuma ser tomado como hierarquicamente inferior à instância da realidade que o intelecto pode até vir a conceber a sua existência, mas que os sentidos jamais experimentam. Passemos à apresentação sucinta das teses apresentadas no livro.

Se a questão em jogo é a da verdade, nela se implica, obviamente, o problema do conhecimento. Logo no início de VM, Nietzsche apresenta uma tese inusitada, embora bastante óbvia, a respeito deste tema. Segundo o filósofo, o conhecimento é uma invenção bem recente na história do universo. É o que ele afirma na seguinte passagem que abre o texto: “Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos *inventaram* o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto.” (grifo nosso) (NIETZSCHE, 2007 b, p. 25)

Quer dizer, Nietzsche sustenta a idéia de que o surgimento do conhecimento foi algo acidental, fortuito, e que, portanto, não é perene nem necessário. Ele afirma no trecho acima que o instante, o minuto mesmo em que o conhecimento foi *inventado*, foi o minuto mais hipócrita da história universal. O que quer ele dizer com isto? Parece-nos que Nietzsche desde já deixa assinalada a impossibilidade de o conhecimento chegar à

verdade (verdade aqui entendida no sentido de correspondência, de identidade absoluta e irretorquível entre os juízos/conceitos e as coisas). Esta tese reaparece inúmeras vezes em VM.

Mas por que razão não é dado ao conhecimento acessar a verdade? Voltaremos a esta questão um pouco mais à frente. Antes disto, citemos as palavras de Nietzsche a respeito ainda da suposta gênese e do *inexorável* ocaso do conhecimento:

[...] quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não esteve presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois, para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 25)

De acordo com o trecho acima, além de ser algo fugaz ⁴², o conhecimento é também algo adstrito à experiência humana, não podendo transcendê-la. Ou seja, o conhecimento, embora fale sobre o mundo, diz muito mais sobre o homem do que sobre o mundo ⁴³. O conhecimento não se adéqua à realidade; a realidade é ‘acessada’ pelo pensamento, mas não em suas características mais *essenciais*. Vejamos o trecho seguinte que reforça e leva adiante o que estamos a dizer:

Ele é [o intelecto], ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos no mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo. [...] o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver por todos os lados os olhos do universo voltados telescopicamente na direção de seu agir e pensar. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 25-26)

⁴² A ocorrência tão fugaz do conhecimento na história do universo, segundo Nietzsche, nos faz concluir que em seu pensamento não há qualquer espaço para uma teleologia. Se não há *télos*, tampouco há uma razão suficiente ou uma causa eficiente. Nietzsche não admite uma inteligência que tenha projetado a realidade e inscrito nela uma inteligibilidade correspondente. Em uma palavra, o intelecto, assim como todas as outras coisas, seria fruto apenas do acaso, do acaso de uma configuração de forças que deu origem a tudo que há. Lembramos que o acaso é coerente com a concepção nietzschiana de que o que é, a própria realidade, outra coisa não é senão o devir. O caos, puro devir, pode, numa de suas incontáveis configurações, gerar até mesmo a ordem (provisoriamente, é verdade).

⁴³ Sabemos como é problemático instituir essa dicotomia entre duas esferas absolutamente distintas, a do sujeito e a do objeto. Parece-nos pertinente e interessantíssima a reflexão de Heidegger a este respeito, para quem o homem, ou melhor, o *Dasein*, é ser-no-mundo, isto é, ele não está no mundo do mesmo modo que um objeto qualquer pode ficar sobre uma mesa, por exemplo; há, em verdade, uma unidade inquebrantável entre “mundo” e “homem”, de maneira que ao falarmos de um, aludimos indiretamente ao outro, pois um sempre se implica no outro, um sempre exige o outro.

Segundo Nietzsche, os seres humanos não são, por mais que tenham um intelecto poderoso, os eixos do mundo. A leitura que fazemos deste excerto é a de que nele há um importante indício da ontologia nietzschiana. Ser e pensar não são de modo algum o mesmo. O pensamento, não obstante produza conhecimento sobre o mundo, não assegura ao ser pensante o estatuto de conhecedor absoluto da realidade. Para que o conhecimento seja efetivamente possível, é necessário que a estrutura da realidade seja inteligível; a realidade precisa ser racionalmente ordenada, ou melhor, precisa ser ordenada de acordo com as mesmas estruturas do pensamento: ser e pensar devem coincidir em seus fundamentos. Não sendo este o caso, o conhecimento é sempre uma invenção e jamais uma descoberta. Mas de onde parte Nietzsche para crer que ser e pensar não coincidem? Seu pressuposto é o de que o ser, a realidade, é puro devir, ao passo que o pensar, ao atuar, costuma fixar, enrijecer, mumificar o fluxo ininterrupto do ser, que é devir, como dissemos.⁴⁴

Por esdrúxula que possa parecer a alusão à percepção da realidade de um mosquito, Nietzsche parece pretender argumentar em favor da tese de que a percepção humana da realidade é relativa aos seus próprios condicionamentos. A novidade não está em afirmar que o que conhecemos depende das estruturas do nosso intelecto, mas em sustentar que o nosso intelecto não tem uma primazia em relação aos “aparatos cognitivos” de outros seres. Trocando em miúdos, isto significa que a verdade não é apanágio nem prerrogativa dos seres humanos; como nosso conhecimento não é e nem pode vir a ser absoluto, não podemos nos arvorar em centro do universo, em seres privilegiados para os quais a realidade se abre em seu ímo; tampouco podemos ainda nos conceber como o centro desta realidade, ou como imagem e semelhança de Deus. Ou seja, a novidade da idéia nietzschiana está na afirmação de que não somos seres necessários. Antes de nós já havia muitos outros seres, e depois de nós haverá provavelmente outros tantos. O que conhecemos permite-nos apenas operar sobre a realidade de modo a torná-la propícia para a nossa própria sobrevivência. Jamais saberemos se o nosso conhecimento corresponde à essência da realidade, caso haja alguma.

⁴⁴ Num texto da fase transvalorativa e publicado apenas postumamente, Nietzsche escreve: “Parmênides disse que ‘não se pensa o que não é’ - nós estamos na outra ponta e dizemos ‘aquilo que pode ser pensado deve seguramente ser uma ficção’. [...]” (NIETZSCHE, 2007 c, p. 87).

Nietzsche, portanto, relativiza a nossa percepção da realidade. Não fala que os outros seres – os animais – tenham o poder cognoscitivo, restringindo-o ao ser humano, mas defende que a percepção humana em nada pode arrogar-se como superior a desses outros seres. Cogitar a respeito da percepção (ou da concepção) mais correta da realidade, se a humana ou a de outros animais, é um absurdo, pois não há um critério neutro à nossa disposição para avaliar esta questão; toda e qualquer posição para levar em consideração este problema, é uma posição humana, demasiado humana. Se não conhecemos a verdade em sua integralidade, como poderemos dizer então qual a percepção que lhe é mais próxima? E, ademais, escreve Nietzsche:

A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação *estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha. (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2007 b, p. 42)

O conhecimento, em última instância, conforma a realidade a partir de si mesmo, o que não quer dizer, entretanto, que a realidade tenha uma estrutura racional. Toda a racionalidade que vemos na realidade é a racionalidade oriunda do nosso próprio intelecto. Não há uma inteligibilidade inerente à natureza, nela presente de modo *a priori*, anterior à situação em que o conhecimento eclode. A concepção de conhecimento de Nietzsche neste texto é claramente a de invenção, de arte, de artifício. Em outras palavras: a partir de si mesmo e da realidade, o intelecto produz o conhecimento, o qual, por sua vez, (re) produz a realidade, e não faz sentido tentar alcançar o que se encontra para além da realidade produzida pelo intelecto. Neste último caso, a especulação só pode ter como objetivo denegrir a efetividade produzida e apreendida pela sensibilidade e pelo intelecto. Nos termos em que Nietzsche o retrata, o conhecimento não é aquilo que distingue e confere aos seres humanos uma prerrogativa diante dos outros seres, pois a verdade é-nos tão estranha quanto é para todos os outros seres. Em que sentido devemos usar então a palavra “verdade”? Deixamos para abordar este problema um pouco mais adiante, mas informamos, preliminarmente, que se trata para Nietzsche de uma concepção de verdade como convenção. A questão que urge ser colocada neste momento é a que diz respeito à finalidade do conhecimento. Conhecemos para quê?

Finalidade e origem do conhecimento, na concepção de Nietzsche, confundem-se. Em suma, conhecemos para nos conservar na vida. O intelecto “foi *outorgado* apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência” (grifo nosso) (NIETZSCHE, 2007 b, p.26). Se não faz sentido crer que um ser sem intelecto criou o intelecto, quem, então, *outorgou* o intelecto ao homem? A resposta não é direta, fica nas entrelinhas e podemos apontá-la da seguinte maneira: a necessidade. A necessidade obriga o indivíduo a desenvolver habilidades que o mantenham preso à vida. Para isso, ele precisa lançar mão muito freqüentemente da dissimulação:

[...] pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas. No homem, essa arte de dissimulação atinge seu cume: aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade. Eles se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em receber estímulos e tocar, por assim dizer, um teclado sobre o dorso das coisas. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 27-28)

Analisemos cada uma das partes do trecho acima. Em primeiro lugar, como já dissemos, o conhecimento é decorrente de uma carência constitutiva do ser humano. O intelecto compensaria a fragilidade e a vulnerabilidade do ser humano diante das intempéries e das ameaças dos outros animais. O conhecimento chega-nos devido à falibilidade do nosso corpo e se temos, como disse Aristóteles, “por natureza, o desejo de conhecer” (ARISTÓTELES, 1979, p. 11), não o temos, segundo a concepção de Nietzsche, desde sempre, ou desde as origens mais remotas da nossa espécie. Adquirimos a capacidade de conhecer em virtude das incapacidades dos nossos corpos. É oportuno lembrarmos que somos – a um só tempo – habitantes de todos e de nenhum lugar da Terra.

Se o conhecimento é atributo de seres destituídos da capacidade de sobreviver apenas com os seus corpos, ou seja, se o conhecimento fortalece o homem é porque o homem que dele necessita é fraco. Conhecimento e força são inversamente

proporcionais? Esta é uma questão que o próprio Nietzsche não se coloca. No entanto, é possível inferir da leitura dos seus livros que a resposta a esta questão seria positiva. Mas o que seria a força? Aquilo que faz um ente apropriar-se e expandir-se de tudo o que lhe circunjaz. A partir deste conceito, o conhecimento não seria incoerente com a força. Todavia, para Nietzsche, o forte é aquele que leva adiante os seus impulsos tão logo estes comecem a se manifestar. Se um homem não pode descarregar a sua vontade com prontidão, e precisa arquitetar a ocasião de levar a termo o que deseja, este homem não é, no sentido pleno do termo, forte. Ele teve de se valer de subterfúgios para poder agir, ou, mais precisamente, reagir.⁴⁵

Pode parecer estranha a analogia que apresentaremos, mas, para Nietzsche, o uso do intelecto equivaleria à situação em que alguém entra num jogo e não joga em conformidade com as regras, pois pretende auferir vantagens, embora essas vantagens não sejam jamais dignas de louvor. É assim, indiscutivelmente, que vivemos todos. O legado que herdamos das gerações passadas (um legado simbólico, cultural, e não meramente genético) apenas atesta que somos fracos se nos comparamos com outros seres (o atavismo destes parece ser somente hereditário, biológico); tão fracos somos, que não podemos prescindir deste legado; tão frágeis somos, que não podemos viver apenas com este mesmo legado: precisamos nós, por nossa vez, conhecer coisas novas e as deixar como legado para as gerações futuras. O conhecimento, portanto, nasce da necessidade e se torna ele mesmo uma necessidade.⁴⁶

Em segundo lugar, Nietzsche relaciona o conhecimento à dissimulação, ao erro, ao engano. É uma idéia muito heterodoxa, posto que tradicionalmente se tenha associado o conhecimento à verdade. Nesta forma inusitada (ou transvalorada) de conceber a questão, o erro não é fruto do emprego equivocado do intelecto, não é decorrente de uma falha. O erro é condição necessária para qualquer conhecimento e, por isso, o erro constitui todo e qualquer conhecimento. É o que o filósofo escreve num fragmento redigido entre o verão de 1872 e o início de 1873 (coetâneo, portanto, do texto que estamos a analisar): “vivemos somente através de ilusões, sendo que nossa consciência dedilha a superfície” (NIETZSCHE, 2007 c, p. 57).

⁴⁵ Ou seja, se nem sempre conhecimento e força não se contradizem, em alguns casos é o que parece acontecer. Um exemplo desta relação de incompatibilidade entre força e conhecimento é explanada em *A genealogia da moral*, onde Nietzsche escreve sobre o ressentimento como atributo dos fracos. Os ressentidos seriam, segundo ele, mais profundos e inteligentes do que os de tipo forte, aristocrático, em tudo obtusos.

⁴⁶ Num de seus últimos escritos (publicado apenas após a sua morte), Nietzsche diz: “Nossas necessidades são *aquilo que interpreta o mundo*”. (NIETZSCHE, 2007 c, p. 165)

Se dependêssemos do acesso à verdade em sua completude para vivermos, não mais existiríamos. É espantoso que embora não tenhamos acesso à verdade em nenhum grau, consigamos quase sempre levar nossa vida quase o tempo todo sem maiores sobressaltos! A ilusão não está no fim de um processo malogrado de conhecimento, mas se coloca sempre no início de qualquer processo cognitivo, a saber, desde o momento da percepção. Nossa percepção⁴⁷ é sempre pressuposição, assunção e aceitação de algo que não é necessariamente como cremos que ele seja. A percepção é sempre equivocada porque a realidade sempre devém, sempre escapa, oculta-se para além das possibilidades da percepção. Nem mesmo o raciocínio, guiado pelas leis lógicas, pode corrigir a pressuposição equivocada da percepção. A lógica apenas leva adiante o erro inscrito no princípio do processo; ela mesma se assenta sobre pressuposições inverídicas. Nietzsche escreverá mais tarde n`*A gaia ciência*:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação e aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’. (NIETZSCHE, 2001, p.139)

Observamos no trecho acima que para Nietzsche o modo pelo qual os seres humanos conhecem não é unívoco, não há um sujeito transcendental que condicione as possibilidades do conhecimento de todos os indivíduos. Parece que Nietzsche assume, nesta parte de sua obra, algo do discurso darwinista, pois apenas um grupo de seres humanos pôde, a partir da sua idiossincrasia cognitiva, conservar-se na existência. O que manteve este grupo preso à existência foi o modo pelo qual o seu intelecto atuava, modo de raciocinar que herdamos e que a partir dele erigimos tudo aquilo que compõe e constitui a civilização ocidental. O raciocínio que se desenvolve pelas leis da lógica não

⁴⁷ Percepção em alemão escreve-se *Wahrnehmung*, que significa, literalmente, “tomar como verdade”.

é, segundo Nietzsche, necessário e único, mas falso e, curiosamente, mesmo assim foi capaz de preservar a humanidade, e nisto consiste todo o seu mérito.

Não nos parece possível verificar se o que Nietzsche diz é certo, isto é, se nas eras mais remotas havia homens cujos pensamentos não observavam as leis da lógica. Talvez um estudo antropológico e/ou arqueológico fosse esclarecedor a este respeito. Trata-se indubitavelmente de uma hipótese, de uma conjectura a respeito de uma época cujos registros são escassos, algo que outros filósofos (como Hobbes e Rousseau, p. ex.) em outros contextos também fizeram. Mas o que nos interessa mais é que se supostamente já se pensou à margem do raciocínio lógico, isto poderia mais uma vez ser realizado.⁴⁸

Com efeito, uma das críticas que Nietzsche faz ao seu tempo é a de que ele supervaloriza o lógico, o racional, em detrimento de outras formas de pensar como aquela da arte e aquela do mito. Estas últimas estariam claramente relacionadas às pulsões dionisíacas, enquanto aquela que grassa quase sem obstáculos é oriunda das pulsões apolíneas, como Nietzsche tão bem delineia em *O nascimento da tragédia*. Acontece que Nietzsche não quis suprimir o impulso apolíneo, o raciocínio lógico, o qual tem permitido todo o desenvolvimento da filosofia e da ciência; o que ele tem em mente é equilibrar o poder de ambas as pulsões. Isto ele já o demonstrou desde a sua primeira obra. Ao contrário do que algumas leituras apressadas sugerem, Nietzsche não apregoa a hipertrofia do dionisíaco em prejuízo do apolíneo. Em vez disto, ele nos quer convencer de que o apolíneo levado ao paroxismo (e o mesmo é válido para o dionisíaco) é extremamente danoso para o próprio homem. Há limitações da faculdade cognitiva que devem ser respeitadas: ela jamais será capaz, por exemplo, de elaborar uma doutrina dos valores que seja irrefutável (e ela mesma se dá conta disto) ou de explicar de modo definitivo as razões últimas da sua própria existência, por mais que elabore sofisticados sistemas metafísicos. Nietzsche, portanto, não quer jogar fora a lógica e o pensamento racional, mas quer que a sua dose seja moderada, quer que formas menos rigorosas de pensamento também sejam reconhecidas em sua importância. Mas, para reconhecer a importância de outros modos de pensamento, como é o caso do artístico, é necessário ter em mente de que maneira se estrutura o próprio pensamento, e isso significa pensá-lo em sua relação com a linguagem.

⁴⁸ Na verdade, já se realizou segundo a ótica de Nietzsche; se não na pré-história, na Grécia com os filósofos dotados da sabedoria trágica.

Em VM, Nietzsche reflete especificamente sobre a linguagem. A este respeito, inicialmente, Nietzsche pergunta: “que é uma palavra?” e responde logo em seguida que se trata da “reprodução de um estímulo nervoso em sons” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 30-31). Isto é, a palavra é uma metáfora. Em sentido estrito, a metáfora designa a palavra que é transferida para fora do seu universo semântico específico e original para outro, inusitado, e que, por isso mesmo, é compreendida figurativamente. Mas Nietzsche utiliza o termo numa acepção incomum, ressaltando o aspecto de transferência, de transporte. Vejamos com mais detalhes, então, como o filósofo entende a palavra como uma metáfora: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 32). Ou seja, a palavra é metáfora na medida em que, como dissemos, ocorre uma transferência de um algo para outro lugar que não aquele que lhe é natural. O algo em questão é justamente a marca que se estabelece na mente de uma pessoa após uma experiência ou vivência qualquer; esta marca ou este impulso nervoso se transpõe numa imagem que, por fim, traduz-se num som.

O som de uma palavra não é, entretanto, uma cópia daquilo que a engendrou; ele não espelha a realidade e, por esta razão, ele não é mais que uma mera metáfora das coisas. A rigor, ele nem sequer representa aquilo de que fala; como metáfora, o som da palavra é pura *poiesis*, quer dizer, é produção da realidade. O grande problema, conforme Nietzsche, é que os seres humanos tendem a crer que a relação entre as palavras e as coisas é a de identidade. Escreve o filósofo: “Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias!” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 31). E ainda: “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com, isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais”. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 33-34).⁴⁹

⁴⁹ Escreve Nietzsche em VM: “[...] a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão-somente um ‘x’ que nos é inacessível e indefinível. Pois até mesmo nossa oposição entre indivíduo e gênero é antropomórfica, e não advém da essência das coisas, ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde: isso seria, efetivamente, uma asserção dogmática e, como tal, tão indemonstrável quanto o seu contrário”. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 36)

De acordo com as últimas palavras do texto supracitado, é possível inferir que Nietzsche acredita que haja uma instância da realidade que se mantenha inacessível? Parece-nos que a resposta deve ser positiva. Fica-nos a impressão de que em nenhum outro texto de Nietzsche ele se aproxima mais da filosofia crítica de Kant do que neste. De fato, é como se houvesse uma coisa em si postada sempre para além das nossas possibilidades de apreensão e, portanto, jamais estaríamos em condição de dizer o que é a coisa em si mesma (o que significa para Nietzsche – não talvez para Kant – a essência da coisa).

Nessa perspectiva, a linguagem não seria uma ponte para a coisa em si mesma ou para a verdade desta coisa; seria somente uma espécie de instrumento que permitiria aos homens manipularem as coisas e, além disso, o intercâmbio de vivências e percepções entre si, o que, conseqüentemente, costuma convencê-los de que possuem uma verdade sempre que não têm um argumento ou questionamento a mais para opor às certezas estabelecidas. Em suma, a linguagem convence mais do que demonstra; e, ao convencer, possibilita a convivência entre as pessoas.

A linguagem convence porque opera generalizações. De fato, para Nietzsche cada sinal sonoro, cada palavra, expressaria ou traduziria uma vivência singular ocorrida no interior ou na mente de um indivíduo. Em sentido figurado, é como se a palavra transportasse um conteúdo da esfera “intrapísica” para a “interpísica”, ou seja: é como se ele passasse do indivíduo para a coletividade. O conteúdo mental expresso por meio de palavras torna-se, por conseguinte, uma unidade de troca simbólica entre as pessoas. E esta troca é possível porque a despeito de as pessoas não terem as experiências iguais – ou vivências, como Nietzsche assinala –, elas têm, entretanto, experiências semelhantes. É isto que lhes possibilita compartilharem as mesmas palavras para referirem-se a experiências que não são exatamente iguais.

Desse modo, quando uma mesma palavra, como dissemos, passa a designar coisas semelhantes ela se torna um conceito. Vejamos com Nietzsche:

[...] toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 35)

Nesse contexto, o conceito de conceito é estendido. O conceito é considerado por Nietzsche como abstração do intelecto, mas ele não poderia jamais transmitir com fidedignidade a natureza das coisas. O assombroso é que os conceitos, por um lado, não expressam a essência das coisas, mas, por outro, são indispensáveis em todas as instâncias da realidade humana; eles são condição de possibilidade de situações que vão desde as mais simples relações interpessoais até a transformação da natureza em proveito da sobrevivência humana. O conceito de conceito se estende a tal ponto que ele deixa de ser algo restrito e familiar à ciência e à filosofia, tornando-se presença constante e constitutiva de todas as instâncias da atividade simbólica humana.

Como as palavras (ou conceitos) têm a função de permitir o intercâmbio de vivências, elas são a raiz mais fundamental da vida humana em sociedade. Elas propiciam as trocas de antigas e o surgimento de novas experiências. Em outras palavras, elas têm o poder de tornar os grupos humanos coesos. É neste ponto em específico que se encontraria, na perspectiva que estamos abordando, a gênese da idéia de verdade.

Segundo Nietzsche, a idéia de verdade surge precisamente no momento em que os conceitos passam a ser compartilhados por uma vasta quantidade de pessoas. Quando elas designam do mesmo modo experiências e situações distintas, sentem-se como que possuidoras de algo extremamente concreto, de algo cujo perecimento é impensável. Isso mesmo, a verdade na perspectiva nietzschiana teria a sua origem a partir desse acordo, tácito ou não, no qual as pessoas comungariam de conceitos e idéias que teriam alguma relevância na sua organização social. E mais do que isto, a verdade não seria uma entidade cujo detentor pudesse portá-la e exibi-la a quem desejasse. A verdade, longe de ser uma coisa, algo dado e fixo, seria antes uma espécie de sentimento. Ela não existiria senão enquanto um sentimento expresso e repartido por uma comunidade. O problema é confundir e crer que as “metáforas habituais” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 37) são a verdade e representam uma essência da realidade.

Não é que para Nietzsche a verdade tenha um caráter convencional, porque, para ele, não há verdade. O que há de convencional, portanto, é o sentimento de verdade. O próprio termo “verdade” parece exigir que algo assim como a verdade venha a ter uma substância e existência de fato, mas ele não passa de mais uma metáfora e, como tal, não toca senão na superfície da realidade. Eis o conceito de verdade aventado por Nietzsche:

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam o seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 36-37)

Do trecho supracitado, destacamos, sobretudo, esta última parte em que o filósofo afirma que “as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são”. Neste caso, reiteramos, até mesmo as verdades são ilusões, ou melhor, a própria idéia de verdade não passa de ilusão, embora seja uma ilusão útil, assim como é o caso da lógica que também se assentaria em pressupostos fictícios. Isto quer dizer que a regra entre os homens, segundo Nietzsche, é a mentira, mas não a mentira deliberada e sim a inconsciente e, mais do que isso, a mentira convencional, a qual adquire todo o estatuto de verdade. A mentira como regra (mentira no sentido extra-moral), a mentira como mais fundamental do que a verdade (verdade nunca suficientemente louvada por toda a tradição metafísica), eis um exemplo claríssimo da transvaloração de todos os valores realizada por Nietzsche.

Não obstante tudo isso, Nietzsche se mostra perplexo com relação a uma questão e por isso indaga acerca da origem do impulso à verdade no homem. Sua resposta é a de que a vida em sociedade exige dos homens determinados padrões de comportamento, os quais passam a ser considerados como verdadeiros. É a necessidade de pôr sob controle as atitudes de cada indivíduo, torná-lo previsível e, conseqüentemente, útil para o grupo do qual faz parte. Por essa razão, aqueles que destoam e evitam ou não conseguem se alinhar aos padrões tidos como verdadeiros sofrem na pele a fúria da maioria. Esta idéia reaparecerá n’*A Gaia Ciência*: “O fato é que não dispomos de um órgão para o *conhecimento*, para discernir a ‘verdade’: nós só ‘sabemos’ (ou acreditamos, ou imaginamos) aquilo que pode ser *útil* ao interesse do rebanho humano, da espécie”⁵⁰. (2001, p. 250)

Se, portanto, a verdade em VM aparece como convenção (ou, mais precisamente, como um sentimento compartilhado por uma coletividade), ela está, obviamente, ligada à linguagem, e mais especificamente à enunciação. A verdade é verdade no discurso, ou, melhor dizendo, a verdade é verdade no discurso, mas não

⁵⁰ No fragmento publicado postumamente Nietzsche escreve: “Não há um impulso ao conhecimento e à verdade, mas tão-somente um impulso á crença na verdade [...]” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 94).

quando o discurso se adéqua a coisa, à efetividade de algo singular da realidade, e sim quando o discurso é válido em comunidade, ou seja, quando é correspondente entre os intelectos de uma mesma comunidade. A verdade é verdade quando um discurso é acolhido pela maioria dos membros de um grupo, quando corresponde à crença geral ou da maioria.

Há uma efetividade da realidade? Como já dissemos, é preciso tomar o termo “verdade” como uma metáfora, até mesmo porque, segundo Nietzsche, nada lhe corresponde em realidade e, em última instância, não há uma realidade. Quer dizer, precisamos compreender o termo “verdade” no pensamento de Nietzsche como um termo que não é atinente apenas a uma teoria do conhecimento. Mais do que isto, ela é o foco de uma reflexão que se estende e se divide entre uma teoria do conhecimento e, mais radicalmente, uma ontologia.

Com efeito, na raiz da realidade não há nada evidente. “Realidade” é mais uma das tantas metáforas que empregamos cotidianamente para fins de orientar a nossa conduta. Mas a realidade (ou o ser) não é propriamente um algo de caráter concreto no sentido de que ela teria uma substancialidade a toda prova, inconfundível e imutável. Exemplo diste raciocínio é o trecho de *Aurora* em que Nietzsche escreve: “Se procurarmos observar o espelho em si, nada descobriremos afinal, senão as coisas nele. Se queremos apreender as coisas, nada alcançaremos novamente, exceto o espelho. – Eis a história universal do conhecimento” (NIETZSCHE, 2004, p. 169).

De acordo com essa idéia, a realidade seria indefinível em si mesma e tudo que poderíamos dizer a seu respeito seria apenas que ela parece um grande espelho que reflete e revela tudo o que dele se defronta e mais nada além disso. A estrutura do real é inapreensível. Inapreensível por quê? Por que nós não temos um aparato perceptivo e cognitivo suficientemente desenvolvido para tal fim? Ou inapreensível por que ela mesma não se desvela de modo que sejamos capazes de captá-la (já que ela ama ocultar-se)?

Em última instância, as alternativas acima propostas não se excluem necessariamente. O que parece provável é que aquilo que pressupomos ser a realidade é real enquanto uma perspectiva que diz respeito somente a nós mesmos. A “realidade”, o “ser”, a “essência”, o “substrato” e muitos outros termos metafísicos não teriam um “estatuto ontológico”, não teriam uma correspondência efetiva no mundo, mas apenas na linguagem. Muito embora as construções metafísicas mais sofisticadas e ao mesmo tempo a linguagem mais ordinária pressuponham e exijam que tais “entidades”

metafísicas sejam efetivas, nada há que assegure a sua efetividade senão a lógica ⁵¹. Mas conceder que a lógica sempre exerça este papel, que regule o que é e deve ser real não seria outorgar-lhe demasiado poder? Nietzsche não relutaria em responder afirmativamente a esta pergunta.

Como vimos falando, um dos aspectos da concepção de linguagem presente em VM é a de que ela não descreve as coisas em sua quiddidade (se é que há mesmo alguma coisa assim como a quiddidade), mas que, em vez disto, estabelece *arbitrariamente* alguns traços como os elementos específicos de algo, de uma coisa. Ao se perguntar se “a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?” (2007 b, p. 30), Nietzsche argumenta que esta resposta não pode ser positiva porque, na verdade, o homem é um ser que constrói a realidade a partir de si mesmo, a partir de sua capacidade de criar palavras e metáforas, as quais são necessariamente arbitrárias. Apenas porque se esquece dessa habilidade inerente ao seu próprio modo de ser, o homem presume que a realidade possa ser expressa em sua natureza mais profunda por meio da linguagem.

Todavia, se por um lado é na linguagem que a verdade (ou o sentimento de possuí-la) tem o seu lugar, por outro lado, e num sentido mais radical, a linguagem não tem nada que ver, segundo Nietzsche, com a verdade. “Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois do contrário, não haveria tantas línguas” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 31).

No trecho acima quer nos parecer que Nietzsche tenta refutar a tradicional concepção de verdade como adequação ou correspondência do intelecto ou do pensamento à realidade. Nietzsche discorre, no contexto de onde extraímos este excerto, a respeito da arbitrariedade e do convencionalismo da linguagem e exemplifica estas características baseando-se no fato de que numa coisa tão simples como os gêneros dos substantivos haja tanta diferença entre as línguas: o que em determinadas língua é masculino, em outras pode ser feminino ou mesmo neutro. A idéia de Nietzsche é a de que a Babel instaurada entre os homens é a prova viva e inconfundível de que não há nenhuma verdade ou, se houvesse uma, ela estaria para todo o sempre para além das habilidades e capacidades lingüísticas balbuciantes dos seres humanos. Para usarmos

⁵¹ Referimo-nos aqui aos princípios basilares da lógica clássica, isto é, as leis da não-contradição, do terceiro excluído e da identidade.

uma expressão expressamente metafórica: com relação à verdade, a linguagem não pode senão tartamudear.

Neste ponto, não podemos mais evitar uma questão de grande relevância a respeito da filosofia nietzschiana. A grande pergunta que devemos nos fazer é: estaria Nietzsche se colocando de forma dogmática quanto à verdade apesar de defender ferrenhamente a sua inexistência? Antes de tentarmos responder a isto, ressaltamos apenas que esta questão nos aproxima ainda mais do problema que tem nos orientado que é o de mostrar que a transvaloração de todos os valores já tem elementos importantes, como que em estado de crisálida, nos primeiros textos. Mas nos perguntamos novamente: Nietzsche adota uma postura assaz dogmática e segura quanto à idéia de verdade apesar de tentar demoli-la? Podemos ainda fazer outras perguntas que derivam desta última: não estaria ele cometendo o mesmo equívoco ingênuo de todos aqueles que relativizam a verdade, mas que crêem nisso como o que há de mais certo? Ou ainda, se ingênuo for: que critério ele teria para avaliar as coisas deste modo?

Decerto que as perguntas postas acima nos surgem instantaneamente, devido ao ofício. E, de fato, Nietzsche parece estar realmente convicto acerca da “verdade” de suas idéias. Em nenhum trecho de VM ele tentou apresentar tais idéias de modo que não fosse categórico e, além disso, sem almejar convencer os eventuais leitores que à obra dedicassem alguma atenção. Não chegaríamos a afirmar que isto se deve aos arroubos ou ao ímpeto e ao espírito característico da juventude que animava o filósofo à época da concepção do referido texto. Sim, isto não é nem um pouco relevante. O que nos interessa é saber se no seio do seu pensamento não germinaria uma contradição da qual ele próprio talvez não tenha se dado conta. Mesmo que este seja o caso, o que não investigaremos a fundo, isto não implicaria um demérito que maculasse completamente o seu pensamento, afinal, ao contrário do cético que apregoa a suspensão do juízo devido à impossibilidade de chegarmos à verdade, Nietzsche nos incita a manipularmos os nossos juízos com maestria, de tal modo que sejamos capazes de com eles (com novas e vivas metáforas) fazer aquilo que parte da filosofia contemporânea chama de “redescrever” as coisas, o mundo, a realidade mesma (porém redescrever não apenas como exercício retórico, mas como exercício de constituição ou criação de novos sentidos sobre o mundo e, portanto, de novas realidades). Suspender o juízo ante a impossibilidade de conhecer a realidade poderia ser descrito, embora Nietzsche não o tenha feito, como uma atitude tipicamente niilista. Nihilista porque no momento em que um indivíduo não ousa nominar e se apropriar da realidade por receio de ser injusto com

ela, ele é injusto consigo mesmo e com a vida que pulsa e quer expandir-se. Nietzsche não deduz da sua crença na inexistência da verdade que todos os conhecimentos até agora produzidos pelo homem devem ser desconsiderados, tampouco quer nos convencer de que devemos sucumbir ao desânimo, ao imobilismo que não age em prol de conquistar novos conhecimentos porque já considera de antemão que não será possível realizar tal façanha.

O que Nietzsche frisa a todo instante em VM é que o nosso conhecimento está necessariamente estruturado a partir do nosso modo de pensar. Este mote, é verdade, não é absolutamente original na história da filosofia. Talvez possamos remontá-lo a Protágoras. De fato, a idéia de que “o homem é a medida de todas as coisas” pode, sem grandes peripécias hermenêuticas, ser associada a muitos pensamentos presentes no livro que estamos analisando. Vejamos a seguinte passagem como exemplo:

Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do domínio da razão. Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, decerto, uma verdade é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem. Em princípio, o pesquisador dessas verdades procura apenas a metamorfose do mundo nos homens e, na melhor das hipóteses, granjeia para si o sentimento de assimilação. À semelhança do astrólogo que observa as estrelas a serviço dos homens e em conformidade com sua felicidade e sofrimento, assim também um tal pesquisador observa o mundo inteiro como conectado ao homem, como o ressoar infinitamente fragmentado de um som primordial, do homem, como a cópia reduplicada de uma imagem primordial. Eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si. Ele esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas. (NIETZSCHE, 2007 b, p. 40-41)

Como fica claro a partir da interpretação do trecho acima, o que está em questão, para Nietzsche, é o fato de o homem ser, mesmo que não se veja enquanto tal, algo como a medida ou o molde a partir do qual tudo o mais que há na realidade e que passa, de algum modo, a fazer parte da dimensão humana, isto é, que entra na esfera do

pensamento, passa a ser imediatamente conformado pelos padrões da realidade humana. É o que mais tarde ele expressa em *Aurora*:

Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e ‘conhecimentos’ – não há escapatória, não há trilhas para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia. (NIETZSCHE, 2004, p. 90)

Nosso conhecimento se dá segundo a “fôrma” ou a teia que nosso pensamento aplica sobre as coisas. Não apreendemos a realidade como ela é em si mesma, mas ela adquire o aspecto do nosso próprio pensamento. Há alguma influência de Kant nisso? Certamente. Mas, para Nietzsche (não completamente em VM), não convém cogitar a existência de um sujeito transcendental porque, em última instância, são os impulsos em suas relações de força que realizam a interpretação e estas (as relações de força) nunca têm a mesma configuração de um indivíduo para outro.⁵²

Ou seja, segundo Nietzsche, seria da “natureza humana” interpretar de modo equívoco e plural, de maneira que não há (tampouco houve nem haverá jamais) entre os homens consenso definitivo a respeito de qualquer questão singular (e mesmo que houvesse, não estaria provado com isso que os homens disporiam da verdade). O que impera entre os humanos é a construção – ora diacrônica, ora simultânea – de imagens que conferem à realidade em sua totalidade o perfil humano. Isto assusta Nietzsche, que exclama: “Aqui, cabe muito bem admirar o homem como formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado [...]” (NIETZSCHE, 2007 b, p. 39)

De todo modo, retomemos a questão que colocamos anteriormente acerca da possível posição dogmática de Nietzsche no tocante à verdade. Talvez seja isso um fato. Nietzsche é categórico ao afirmar a impossibilidade de chegarmos à verdade. Tal ênfase quer transmitir uma convicção que parece contradizer a própria idéia. E é possível que contradiga mesmo. No entanto, se analisarmos cuidadosamente este problema, veremos que é possível entender esta questão de modo que ela não seja necessariamente uma

⁵² Num texto escrito na parte final de sua vida consciente, Nietzsche diz: “Não se deve perguntar ‘quem, afinal, está interpretando’, porém a própria interpretação, como uma forma de vontade para o poder, tem existência como um afeto (mas não como um ‘ser’, e sim como um *processo*, um *devenir*).” (NIETZSCHE, 2007 c, p. 159-160)

contradição. A rigor, da crença na não existência da verdade não devemos depreender necessariamente que todo e qualquer discurso deixa de ser válido. Em vez disto, podemos compreender que todo e qualquer discurso deve ser compreendido como possivelmente válido sob determinadas circunstâncias (sócio-históricas, p. ex.). É o que fazemos a respeito do discurso de Nietzsche em VM: no que tange à sua posição sobre a verdade em VM, ele não é um dogmático, mas um ensaísta. Nietzsche apresenta suas idéias no citado texto com um estilo leve e fluente (e às vezes irônico; irônico como só os não-dogmáticos conseguem sê-lo) e a expressão de convicção que eventualmente a sua obra destila não passa de uma impressão subjetiva compartilhada por muitos devido à retórica descomunal com a qual Nietzsche compôs, para variar, VM. Além disso, lembramos que Nietzsche abre a obra referindo-se à efemeridade do conhecimento humano. Como poderia ele então pretender que uma idéia sua ultrapassasse ou transcendesse o que é válido para todas as outras idéias de outros pensadores e de toda a humanidade?

É bem verdade que em VM Nietzsche ainda não havia desenvolvido a sua célebre teoria do perspectivismo, a qual receberá os traços mais destacados e fundamentais em *Além do bem e do mal* (ABM). Mesmo assim, é possível identificar sem muita dificuldade o espírito do perspectivismo medrando na obra que analisamos mais detidamente. O perspectivismo é, sem dúvidas, o principal esforço de Nietzsche para quebrar qualquer possibilidade de lhe atribuírem a pecha de dogmático (Na verdade, o livro parece mais um tratado acerca da verdade!). Na seção (ou parágrafo, que importa?) 22 de ABM, Nietzsche sumaria vários argumentos (como, por exemplo, o de que a física não explica a realidade, mas apenas a interpreta) com o seguinte dito espirituoso (mas não apenas espirituoso, porquanto ele carregue e explicita talvez como em nenhum outro dos seus escritos o espírito do perspectivismo): “Acontecendo de também isso ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (NIETZSCHE, 2005 c, p. 27)

Tudo se passa como se a refutação das idéias de Nietzsche, considerando-as meras interpretações, apenas reforçasse o estatuto que ele mesmo pretende conferir ao seu pensamento, a saber, o de uma tentativa, o de um ensaio, em resumo, o de uma perspectiva dentre tantas outras possíveis. Nada mais antidogmático! Mas, com efeito, o filósofo alemão está perfeitamente ciente dos riscos que assume (aos olhos dos outros e dos seus mesmos) em sua ousada tentativa de dizer algo sobre o mundo quando já pré-determina a impossibilidade de chegar à verdade. No entanto, para dirimir qualquer

possibilidade de contradição não impõe suas idéias, mas as apresenta à guisa de perspectiva a ser ponderada.

Uma passagem fabulosa de ABM que parece encarnar o espírito do perspectivismo é aquela em que Nietzsche afirma que os próprios filósofos “sabem que nenhum filósofo até hoje teve razão, e que poderia haver uma veracidade mais louvável no pequeno ponto de interrogação que colocarem depois de suas palavras de ordem e doutrinas favoritas (e ocasionalmente de si mesmos) do que em todos os solenes gestos e trunfos diante de promotores e tribunais!”. (NIETZSCHE, 2005 c, p. 30)

Fizemos esta breve incursão por algumas páginas de ABM para mostrar parte da trajetória do pensamento de Nietzsche acerca da verdade. E este é justamente um dos textos em que as idéias contidas sobre este tema nas primícias de sua obra vão se consumando. Talvez a questão que mais se destaque no pensamento de Nietzsche acerca da verdade em ABM seja a de que a verdade não é superior à sua antípoda (ora a mentira, ora a aparência), como o que mostrou em VM. É o que Nietzsche escreve: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência.” (NIETZSCHE, 2005 c, p. 39). A respeito desta questão, também escreve Viviane Mosé:

Não se trata mais de saber o que é verdadeiro ou falso, mas de perguntar: por que sempre a verdade? Ao afirmar que a verdade é um valor, Nietzsche busca dessacralizar esse princípio de avaliação, quando desvela sua condição de invenção humana: a verdade é uma idéia, uma construção do pensamento, ela tem história. E a história da idéia de verdade parece remeter não ao universo do conhecimento, mas à necessidade humana de duração, de estabilidade. (MOSÉ, 2005, p. 30)

Quer dizer, ao pôr em questão o valor da verdade, Nietzsche acaba levando a sua reflexão a respeito deste tema para um campo que não seria, rigorosamente, o da teoria do conhecimento. O fato de, irrefletidamente, sempre conferirmos um alto valor à verdade em detrimento do seu oposto é o que faz, segundo o pensador alemão, com que renovemos a todo instante o elã da busca insana de uma verdade que jamais é alcançada. No entanto, se ela jamais é conquistada, ela talvez não seja tão valiosa assim, de outro modo não teríamos suportado a sua ausência desde sempre até agora. A tese de Nietzsche, e já indicamos alguns trechos de suas obras para apresentá-la, é a de que o erro é condição indispensável para a vida.

Apesar de o erro ser condição indispensável para a vida, isto não significa que a atitude do ser humano deva ser a de quietude diante da possibilidade de ampliar o seu

conhecimento sobre as coisas e sobre o mundo. Isso justificaria o fato de o próprio Nietzsche ter dedicado a sua vida à filosofia. Do contrário, teria apenas se resignado a contemplar as coisas do jeito que elas se apresentam. Como o erro é a regra, não a possibilidade de ultrapassá-lo, mesmo que por meio de uma transvaloração de todos os valores, porque, afinal, ela não passaria de uma reorientação interpretativa da vida, embora qualquer interpretação, por mais radical que seja, esteja longe de ser exata e de corresponder a qualquer substrato original. O erro não é imperfeição, mas condição de qualquer empreendimento humano. Disto não deriva necessariamente o desespero. A impossibilidade de emergirmos do erro, da ilusão e da ficção pode, por um lado, nos fazer desesperar, mas por outro, pode também fazer com que assumamos o destino de impor à nossa existência um sentido que ela não tem em si mesma. Por essa razão Nietzsche abraça uma tarefa tão ousada de tentar colocar em xeque valores que há séculos são tidos como inquestionáveis, ou seja, quer realizar uma transvaloração de todos os valores.

Como mostramos, as reflexões iniciais de VM se aprofundarão na temática do perspectivismo, sobre o qual já falamos um pouco. Talvez o ponto derradeiro da reflexão nietzschiana sobre a verdade seja defender que ele, como invenção que é, está intimamente relacionada com a vontade de potência.⁵³ Ou seja, uma suposta verdade é sempre inventada a partir de um vontade de potência determinada que direciona as ações do indivíduo para conhecer de um modo particular um ente singular. Inclusive toda a reflexão nietzschiana sobre a verdade é fruto de uma vontade de potência que visa a completa TTV, inclusive visa destituir a verdade do seu lugar de destaque no panteão valorativo do mundo ocidental. Mas para isso é preciso ser, nos dizeres de

⁵³ Enfatizamos que a vontade de potência seria, de modo bem simples, a característica primeira de tudo que vive (na parte final de sua obra, Nietzsche estenderá a vontade de potência para tudo que existe, mesmo o inorgânico). Mas como seria essa característica primeira? De forma direta: tudo propende para a expansão. Tudo e cada coisa que existe deseja, mesmo que sem se aperceber de tal, aumentar o seu raio de ação, ampliar os seus domínios. Nada há que escape desta lei, pois tudo, em todas as esferas da realidade, não faz outra coisa senão cuidar de amplificar seu poder sobre o que quer que de si se avizinha. Mesmo quando o que faz parece ser justamente o oposto disso, como, por exemplo, num ato compassivo ou de amor ao próximo, o que se executa é, por meio de sutilezas inconfessáveis, a concretização de estratégias de expansão de poder. O que Nietzsche pretende é instituir uma nova atitude diante da vida que não mascare hipocritamente a ação ubíqua da vontade de potência. Isto não significa que Nietzsche apregoasse, em termos políticos, o totalitarismo. Não nos dignamos sequer a refutar as teses que procuram vincular o pensamento de Nietzsche ao nazismo, por exemplo. Associar a filosofia de Nietzsche aos projetos fascistas do século XX é obra da má-fé ou da ignorância de alguns indivíduos.

Nietzsche em *O anticristo*, espírito livre: “Não subestimemos isto: *nós mesmos*, nós, espíritos livre, já somos uma “tresvaloração de todos os valores”, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não-verdadeiro’”(NIETZSCHE, 2007, p. 18)

6. CONCLUSÃO

Pretendemos ressaltar em cada uma das partes do trabalho os horizontes pelos quais a transvaloração de todos os valores costuma aparecer. A abordagem centrou-se na análise da transvaloração à luz do valor da educação, do valor da história e da historiografia, bem como à luz do valor da verdade e do valor do trágico. Estes elementos, como tentamos demonstrar, não são apartados uns dos outros, mas, ao invés disso, relacionam-se e ganham um sentido comum quando são interpretados a partir do eixo da TTV.

Um exemplo que serve para ilustrar o que dissemos acima, ou seja, que nos permite compreender o parentesco entre cada um dos temas abordados por Nietzsche é o caso do niilismo. Segundo o pensador alemão, o niilismo é uma doença que acomete indivíduos e às vezes culturas inteiras. Esta doença impede os indivíduos de se colocarem afirmativa diante da vida por crerem que ela é por demais cruel e que, portanto, deve ser ela mesma tornada doentia. Os que são enfraquecidos pelo niilismo são incapazes de tomar a vida em todas as suas contradições e por isso tentar apagar os aspectos dolorosos da vida ao mesmo tempo em que se apegam aos aspectos idealizados da realidade que costumam servir de lenitivo que torna o viver possível.

Quando Nietzsche dedica uma obra inteiro ao estudo do trágico o que ele tinha em mente era sobretudo compreender como, por meio do caso exemplar dos gregos, compreender de que forma é possível levar uma vida livre de lamúrias e de lamentações contra a própria vida. Seu interesse era o de buscar na Grécia um modelo para a conduta humana afirmativa.

Conduta humana afirmativa, isto é, sem qualquer resquício de niilismo, é o que uma concepção transvalorada da história pode fornecer. Para Nietzsche é preciso retirar da história força para plenificar o presente e o futuro, o que não significa necessariamente retomar o passado. O crucial é não deixar a história engessar a força criativa dos homens, força que é sempre o antípoda mais destacado de qualquer forma de niilismo.

A questão do niilismo também se encontra no cerne da reflexão nietzschiana a respeito da educação. Em última instância, o que Nietzsche buscava com a sua reflexão com a educação era compreender e denunciar os elementos perniciosos ou que

atrapalham o aparecimento do gênio, daquele que é a transvaloração encarnada, que traz novidade para o mundo e com ela combate pode combater as epidemias de niilismo.

Todas essas instâncias de transvaloração são outras “verdades” e só são possíveis a partir de uma nova concepção de verdade. Concepção que destrona a antiga concepção metafísica de verdade do panteão dos valores supremos e institui a verdade como invenção e como algo que não é superior ao erro como novo paradigma de apreciação da realidade.

A filosofia heterodoxa de Nietzsche que se imiscui de maneira profana em questões sacras tem o seu remate no projeto de transvaloração de todos os valores. Cada tema, cada direcionamento conferido pelo filósofo ao seu pensamento se integra e ganha inteligibilidade a partir deste empreendimento. O discurso de Nietzsche às vezes parece ter a pretensão megalomaniaca de instituir um novo marco na história da humanidade. Em outras ocasiões parece estar convicto de que destruir a moralidade contra a qual se coloca em toda a sua obra é impossível, porque isto não dependeria de qualquer voluntarismo, mas estaria dependente dos fluxos de força emanados da própria vida. Ambas as posturas teóricas foram apresentadas ao longo da dissertação e, de acordo com o contexto, Nietzsche oscila na afirmação entre uma forma e outra de discurso acerca da transvaloração. O que une essas diferentes modalidades de discurso e que procuramos ressaltar é o apelo recorrente da necessidade de encararmos a existência de maneira absolutamente afirmativa, atitude que atingirá o seu grau derradeiro na elaboração dos conceitos de eterno retorno do mesmo e de *amor fati*, os quais, de fato, não foram profundamente abordados ao longo do nosso trabalho.

O anseio profundo de Nietzsche por uma transvaloração de todos os valores a todo custo poderia denunciar uma forma de niilismo, uma incapacidade de conviver com o inimigo e desejar aniquilá-lo. No entanto, não é bem assim. O fervor do seu discurso não faz com que Nietzsche tenha perfeita noção de que a questão é mais complexa, porque, de acordo com a estrutura mais fundamental da realidade, tudo devém, cada coisa carrega em si uma alteridade, uma contradição. O constante fluir que perpassa a natureza de todas as coisas impede que alguma configuração específica na vida venha a se fixar numa forma única. Cada coisa é de um jeito qualquer apenas por um átimo, por um piscar de olhos. Para Nietzsche, p. ex., a vida é a máxima contradição. Ela mesma engendra realidades que parecem feri-la, mas, nesse modo contraditório de ser, a vida mesma vive e renova-se sempre. A TTV numa escala macro, portanto, é algo que está fadado ao malogro desde o princípio. Não é possível arquitetar

uma transvaloração num plano cultural profundo e extenso, tal como Nietzsche a realiza em sua própria obra. A TTV é uma realização no tempo, ela não terá êxito duradouro e inevitavelmente o tipo de moralidade criticado por Nietzsche não poderá jamais desaparecer definitivamente. Por outro lado, se pensarmos o tempo a partir de uma perspectiva cíclica, isto é, como eterno retorno do mesmo, a TTV, em todas as suas dimensões, também está destinada a ser bem sucedida. O eterno retorno do mesmo aguça o caráter contraditório do real e com isso a TTV é, concomitantemente, promessa e fato, algo irrealizável e algo ocorrido, malogro e vitória, um sim e um não.

A moralidade cristã, portanto, seria a grande inimiga de Nietzsche. Mas eis o que ele escreve a respeito dos seus inimigos:

Quanto de veneração por seu inimigo já tem um homem nobre! - e uma tal veneração já é uma ponte para o amor... Ele reclama para si o seu inimigo, como sua distinção e mesmo não tolera nenhum outro inimigo a não ser aquele que não há nada que desprezar e muitíssimo a honrar. (NIETZSCHE, 1978, p. 303).

Essa relação agonística com o seu inimigo maior nunca seria interrompida (o qual, na verdade, não é o cristianismo, mas a moralidade escrava). Todavia, não é porque não conseguiria vencer essa moralidade que ele se resignaria.

Justamente por causa dessa *falibilidade* prévia da TTV, acreditamos que o aspecto privilegiado do projeto é o de transformação individual; acreditamos que ela prescreve para o indivíduo a importância de que ele tome para si o papel de criador. E Nietzsche não vai além do que apresentamos até aqui. Àqueles que querem tomá-lo como mestre ele diria: “Moro em minha própria casa, / Nada imitei de ninguém, / E ainda ri de todo mestre, / Que não riu de si também”. (NIETZSCHE, 1978, p. 187) e àqueles que nisso ainda insistissem, ele diria que os mestres “não podem ser outra coisa senão [...] libertadores” (NIETZSCHE, 2003 b, p. 142).

Esta liberdade para criar é o espírito da transvaloração de todos os valores. Foi sempre no altar deste espírito criativo que Nietzsche depositou suas oferendas, sua própria obra transvalorada. A veneração pelo espírito criativo é mote maior da voz nietzschiana, mas uma veneração que não cegava Nietzsche, na medida em que ele sabia que o novo tem grandes dificuldades para medrar porque as intempéries acarretadas pelo velho sempre ameaçam. A novidade absoluta, a destruição dos valores antigos e fracos não pode ser operada de maneira irrevogável. Assim como Apolo não

podia viver sem Dionísio, este último (que carrega consigo o seu antigo antagonista) não pode viver sem o Crucificado. Dionísio versus o crucificado (ou melhor, os valores correspondentes a ambos) é o antagonismo insuperável da nossa era e que impede a realização definitiva de uma transvaloração de todos os valores dos fracos como Nietzsche tanto almejava. Esse antagonismo não pode ser suprimido e Nietzsche está convencido de que o melhor é assumir uma atitude trágica diante desta insuperabilidade, atitude que se configura justamente como a transvaloração encarnada.

7. REFERÊNCIAS

ABEL, Günter. Verdade e interpretação. In: MARTTON, S. *Nietzsche na Alemanha*. Scarlett Martton. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: livro 1 e livro 2; *Ética a Nicômaco*; *Poética*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário*: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione LTDA, 1993.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004

GELANO, R. P.; PAGNI, P. A. *Nietzsche, no limiar da educação contemporânea*: crítica à cultura, formação do gênio e infância na filosofia da educação. In: PAGNI P. A.; SILVA, D. J.; BROCANELLI, C. R... [et al] *Introdução à filosofia da educação*: temas contemporâneos e história. São Paulo: Avercamp, 2007.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001.

HARR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Gallimard, 1993.

HEBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, 2005, nº 19.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editoria; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, (s/d). [1873]

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores)

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Untimely meditations I: David Strauss, the confessor and the writer*. Trad. do alemão para o inglês de Anthony M. Ludovici. Texto digital disponível em

<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/nietzsche/nietzsche.php?name=nietzsche.1873.untimelymeditations.01.davidstrauss.ludovici.01> Acesso em 16/07/2009

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

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

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003 b.

_____. *Aurora::flexões sobre os nossos preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*, e outros textos de juventude. São Paulo: Martins Fontes, 2005 b.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 c.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007 b.

_____. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007 c.

_____. *O nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 d.

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

NEUKAMP, Elenilton. *Nietzsche, o professor*. São Leopoldo: Oikos/Nova Harmonia, 2008.

PASCHOAL, A. E. O procedimento genealógico de Nietzsche. *Revista Diálogo Educacional*. V.1 – n.2 – jul./dez.2000.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Os pré-socráticos: *fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. .(Coleção Os Pensadores).

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2003.

RORTY, Richard. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 4, 1998. Disponível em [http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_04_01.pdf]. Acesso em 09/08/2009.

SAMPAIO, Alan. Fronteiras da História. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 18, 2005.

SLEINIS. Edgar Evalt. *Nietzsche's revaluation of values: a study in strategies*. Illinois, 1994.

SOUZA, José Cavalcante de. Comentário de fragmento. In. PRÉ-SOCRÁTICOS. Os pré-socráticos: *fragmentos, doxografia e comentários*. (Coleção *Os pensadores*). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução à Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença, 1990.