

DANILO BILATE DE CARVALHO

A TIRANIA DO SENTIDO: INTERPRETAÇÃO, VERDADE E
MORAL EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor André Martins Vilar de Carvalho.

Rio de Janeiro
2007

CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Aprovada em de de , pela Comissão Examinadora, com a nota:

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho – Orientador

Prof. Dr. José Thomaz Brum

Prof. Dr. Ricardo Jardim Andrade

Carvalho, Danilo Bilate de
A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche /
Danilo Bilate de Carvalho. – Rio de Janeiro, 2007.

xi, 91 Folhas.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Rio de Janeiro - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia – PPGF, 2007.

Orientador: André Martins Vilar de Carvalho

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Sentido.
3. Interpretação. 4. Verdade. 5. Moral. 6. Dissertação.
- I. Universidade Federal do Rio de Janeiro II. Título

Para minha amada Manoela

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos em um trabalho acadêmico é algo, por assim dizer, singular. Se se quisesse agradecer a todos que de alguma forma influenciaram direta ou indiretamente a sua produção tal como ela se deu, não se poderia fazê-lo. Inúmeras são as causas, enorme e absurdamente complexa é a rede causal que permitiu que esse efeito, o trabalho, fosse realizado. Tarefa realmente impossível.

À parte disso, seria preciso agradecer, em primeiro lugar, a todos os escritores dos livros lidos e que constam na bibliografia. A todos os comentadores e, principalmente, a Friedrich Nietzsche, filósofo aqui estudado – o que é igualmente impossível.

Nomes serão necessariamente omitidos, portanto. Contudo, não poderia deixar de mencionar o meu “muito obrigado” para algumas pessoas em especial.

Ao Prof. Dr. André Martins, pelas aulas, ensinamentos e orientação exemplar, com leitura cuidadosa desde dos primeiros traços até a versão final do presente trabalho. Pelas críticas, sugestões, avisos, conselhos, elogios e tudo o mais.

Ao Prof. Dr. José Thomaz Brum e ao Prof. Dr. Ricardo Jardim por terem recebido um inicialmente desconhecido sempre com muita atenção, simpatia e abertura. Pelo convite aceito e por todas as críticas e sugestões feitas, assim como por todos os elogios.

Ao Prof. Dr. José Thomaz Brum, além do mais, pela ajuda fornecida involuntariamente através de seus ótimos escritos.

Aos meus pais e à Manoela, por absolutamente tudo.

*Música no ar
Entre a terra, o céu e o mar
Tanto para dizer
E se ouve lamentar
Saiba quem quiser saber
Só viver é que é viver
Viver não tem hoje nem amanhã
Vive quem souber querer*

Tim Maia – “Música no ar”

CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

RESUMO

A vida tem algum sentido? Tal é a pergunta norteadora deste trabalho. O problema da existência é o seu problema central e, para pensar a esse respeito, o tema da interpretação, isto é, da produção de sentidos, ganhou espaço primeiro. Aqui, a filosofia nietzscheana é apresentada em parte segundo um recorte de leitura que privilegia o problema do sentido, como produto da interpretação.

A interpretação é exigência da vontade de poder e, por conseguinte, a necessidade de sentido é resultado de uma imposição tirânica da vida. Do reconhecimento do sem-sentido da existência e do caráter propriamente antropomórfico de todo sentido, segue-se o estudo da filosofia afirmativa nietzscheana, de seu saber trágico afirmador da vida.

A verdade, a vontade de verdade e a moral, nas suas formas niilistas e decadentes, são alvo de ataques de Nietzsche. No entanto, a verdade entendida como interpretação e a vontade de verdade como busca por sentido, por um lado, e a moral entendida como conjunto de sentidos orientadores para o viver, por outro, são passíveis de serem entendidas de outras formas, afirmativas, as quais Nietzsche de fato propõe.

CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

ABSTRACT

Does life has any sense? This is the guiding question of this work. The existence problem is its central problem and to think about it, the theme of interpretation, i.e., of senses production, gets special attention. Here, the nietzschean phylosophy is shown in part according to a reading cutting that privileges the sense problem, as an interpretation product.

The interpretation is a demand of will to power and, consequently, the sense necessity is the result of a tiranic imposition of life. The study of nietzschean affirmative phylosophy, of its tragic knowledge afirmative of life, is supported by the recognition of existence nonsense and by the recognition of human's character of any sense.

The truth, the will to truth and the morality, in their niilistic and decadent forms, are a target of Nietzsche's attacks. However, the truth understood as interpretation and the will to truth as search of sense, on the one hand, and the morality understood as a group of guiding senses to live, on the other hand, can be understood in other ways, affirmative ones, which are, in fact, the ones proposed by Nietzsche.

CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

RÉSUMÉ

La vie a-t-elle un sens? Voici la question clé de ce travail. La problématique est centrée sur le problème de l'existence et, pour y réfléchir, le thème de l'interprétation, c'est-à-dire de la production de sens est primordial. La philosophie nietzschéenne est présentée en partie à partir d'un choix de lectures qui privilégie le problème du sens, considéré comme un produit de l'interprétation.

L'interprétation est une exigence de la volonté de puissance et, par conséquent, la nécessité de sens est le résultat d'une imposition tyrannique de la vie. Pour la reconnaissance du non-sens de l'existence et du caractère proprement anthropomorphique de tous les sens, on se réfère à l'étude de la philosophie affirmative de Nietzsche, à son savoir tragique qui affirme la vie.

La vérité, la volonté de vérité et la morale, dans leurs formes nihilistes et décadentes, sont la cible des attaques de Nietzsche. Cependant, la vérité comprise comme interprétation et la volonté de vérité considérée comme la recherche par le sens, d'une part, et la morale vue comme un ensemble des sens conducteurs pour vivre d'autre part, sont passibles d'être comprises d'autres manières, affirmatives, manières auxquelles Nietzsche se propose, de fait, de s'ouvrir.

ABREVIATURAS

- NT = O nascimento da tragédia
- VM = Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral
- HH = Humano, demasiado humano
- A = Aurora
- GC = A gaia ciência
- Z = Assim falou Zaratustra
- BM = Além do bem e do mal
- GM = Genealogia da moral
- CI = Crepúsculo dos ídolos
- EH = Ecce homo
- AC = O anticristo
- DD = Ditirambos de Dionísio
- MVR = O mundo como vontade e representação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
I. O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA	06
A CONSTATAÇÃO DO SEM-SENTIDO DO MUNDO: A MORTE DE DEUS	06
O DESESPERO DIANTE DO ABSURDO: NECESSIDADE TIRÂNICA DE SENTIDO	17
A RESPOSTA NILISTA: SCHOPENHAUER COMO CARICATURA	25
A RESPOSTA AFIRMADORA: A PRODUÇÃO DE SENTIDO E O ETERNO RETORNO	31
II. INTERPRETAÇÃO, VERDADE E MORAL	47
DA RELAÇÃO ENTRE INTERPRETAÇÃO, VERDADE E MORAL	47
SOBRE A VERDADE: POR UM NOVO CRITÉRIO	65
A IMPOSSIBILIDADE DA SUPERAÇÃO DA MORAL	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

INTRODUÇÃO

O que é fazer um trabalho acadêmico sobre Nietzsche? Essa pergunta é extremamente pertinente para o seu início, mas provavelmente irá permanecer sem resposta até o seu fechamento. Talvez o próprio estabelecimento da palavra sobre Nietzsche seja a única possibilidade de resposta. Não podemos dizer o que é escrever um tal texto. Só podemos experimentar essa produção; a resposta que procuramos só pode ser dada no exato momento desse agir produtivo. E somente quem produz pode conhecê-la, fato que delimita um distanciamento intransponível entre o produtor da palavra e o leitor. Dada essa impossibilidade de resposta, desvela-se o descabimento da colocação da pergunta.

Antes, então, perguntemos: o que é *desejar* fazer um trabalho acadêmico sobre Nietzsche? Nietzsche é um pensador cativante, excitante, inquietador. Ele mesmo sabia disso. Quase todos os seus leitores deverão concordar que o estudo de Nietzsche perturba mesmo o sono¹, traz pesadelos, e de que ele mesmo é um pesadelo, inclusive diurno... No entanto, é, paradoxalmente, um pesadelo prazeroso. É realmente impossível pôr de lado um de seus livros.

Nietzsche não é um pensador superficial. Também não é um pensador profundo. Nem ainda um pensador radical. Nietzsche é, segundo sua interessante classificação, um

¹ Disso o próprio Nietzsche era sabedor: “Disseram-me que é impossível pôr de lado um livro meu – que eu perturbo inclusive o repouso noturno...” (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §3, p.56).

*pensador do subsolo*². Será esse o motivo da sua similaridade com um pesadelo? E por que para ele e para nós, nos são caros os pensadores do subsolo? Como é possível um pesadelo prazeroso?

O caráter sombrio e obscuro indicados pelas palavras *subsolo* e *pesadelo* são adequados para descrever Nietzsche. Ele é sombrio e obscuro não, no entanto, no que se refere à sua escrita³, já o sabemos – *ele sabia dançar com a pena*.⁴ Nietzsche é sombrio e obscuro somente na medida em que procura estabelecer algo de novo; na medida em que tateia, cego, novas superfícies nunca antes tateadas, na medida em que pretende estabelecer novas interpretações e valorações, para usar seu vocabulário. Dizemos “novas” não apenas para o seu tempo – e de fato ele nasceu póstumo⁵ – mas, quem sabe, ainda para o nosso. Nietzsche talvez ainda *nos* seja póstumo.⁶

Essa estranheza em conhecer o pensamento nietzscheano é então desfeita, quando finalmente o ruminamos⁷ suficientemente e o digerimos por completo. O sombrio e o obscuro passam a dar lugar ao claro, ao luminoso – para ainda usarmos a clássica metáfora. Entramos

² “Existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo –, em terceiro, pensadores radicais, que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que ir apenas ao seu fundo! – e, por fim, aqueles que enfiam a cabeça no pântano: o que não deveria ser sinal de profundidade nem de radicalidade! Estes são os nossos caros do subsolo” (A, §446, p.231).

³ Era uma ambição de Nietzsche a clareza estilística: “Minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro *não* diz em um livro...” (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §51, p.100).

⁴ É interessante a leitura do seguinte trecho: “Não se pode excluir a *dança*, em todas as formas, da *educação nobre*; saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; ainda tenho que dizer que é preciso saber dançar com a *pena* – que é preciso aprender a *escrever*? – Mas nesse ponto eu me tornaria completamente enigmático para os leitores alemães...” (CI, “O que falta aos alemães”, §7, p.61).

⁵ Nietzsche diz: “Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, §1, p.52). E no prólogo ao AC: “Apenas o depois de amanhã é meu. Alguns nascem póstumos” (p.9).

⁶ Heidegger diz que “o pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiado atuais. Nós e ele ainda não fomos confrontados de maneira suficientemente ampla em termos históricos, a fim de que possa se formar o distanciamento a partir do qual é possível amadurecer uma apreciação do que é a força desse pensador” (Heidegger, M. *Nietzsche I.*, p.7).

⁷ “É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*...” (Nietzsche, F. GM, “Prólogo”, §8, pp. 14 e 15).

com Nietzsche pelos subsolos com uma lâmpada em mãos;⁸ acordamos do pesadelo ou, será o caso?, o pesado se faz *leve*. Identificados com a sua busca subterrânea e apaixonados pelo seu caminho percorrido, caímos num estágio embaraçoso. Enamorados, pretendemos seguir o mesmo caminho, mas somos obrigados, por Nietzsche, a recuar – porque *o* caminho não existe.⁹

É impossível ser um discípulo fiel de Nietzsche. E, em princípio, não há nada mais frustrante para os nossos corações apaixonados. Entretanto, pode ser esse um dos motivos da nossa paixão, justamente essa impossibilidade. Impossibilidade que se dá pela exigência desse “mestre” – Nietzsche ocupa o lugar de mestria?¹⁰ – em dizer “não”, em sermos criadores¹¹ e, por isso mesmo, destruidores¹² – em sermos duros¹³. Não será preciso dizer “não” também para Nietzsche?¹⁴ Acaso não é isso que esse mestre nos pede e nos ensina? Como poderia não ser assim se ele mesmo se nomeia uma dinamite e por isso mesmo não deseja seguidores crentes?¹⁵ Se, como ele se define, se trata de um destruidor de ídolos¹⁶, se se trata de um fogo¹⁷, de alguém que filosofa com martelo?¹⁸ Dinamite, fogo, em uma palavra, um destruidor. Um destruidor que, no entanto, afirma, produz, cria sobre as cinzas. Como poderíamos nos abster da possibilidade de negar alguém que ensina a... negar para criar? Nietzsche de fato avisa que aquele que não sabe dizer “não”, não suportaria a sua doutrina e

⁸ A imagem é usada por Nietzsche para falar de si mesmo: “Uma tocha nas mãos, uma tocha cuja luz não tremula, e este *sub-mundo* do ideal é iluminado com claridade cortante” (EH, “Humano, demasiado humano”, p.72).

⁹ “Este, agora, – é o *meu* caminho; – onde está o vosso?”; assim respondia eu aos que me perguntavam ‘o caminho’. Porque *o* caminho – não existe!” (Z, “Do espírito de gravidade”, p.233).

¹⁰ “Vivo em minha própria casa, / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também” (GC, Epígrafe, p.5).

¹¹ “E *somente* a criar deveis aprender” (Z, “De velhas e novas tábuas”, p. 246).

¹² “Somente enquanto criadores podemos destruir!” (GC, §58, p.96).

¹³ “Porque os criadores são duros [...] *tornai-vos duros!*” (Z, “De velhas e novas tábuas”, p.256).

¹⁴ “Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. E por que não quereis arrancar folhas da minha coroa?” (Z, “Da virtude dadivosa”, p.105).

¹⁵ “Eu não sou um homem, sou dinamite [...] Não *quero* ‘crentes’, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo” (EH, “Por que sou um destino”, §1, p.109).

¹⁶ “*Derrubar ídolos* [...] é meu ofício” (EH, “Prólogo”, §2, p.18).

¹⁷ “Sim, eu sei de onde sou! / Insaciável como o fogo / Eu ardo e me consumo. / Tudo o que toco vira flama / E tudo o que deixo, carvão: / Sou fogo, não há dúvida” (GC, “Brincadeira, Astúcia e Vingança”, §62, pp. 48 e 49).

¹⁸ O subtítulo de CI é “como se filosofa com o martelo”.

que seu modo de pensar exige até um certo prazer em negar.¹⁹ Aprender a negar, a ser duro, a criar e por conseguinte destruir, é uma consequência necessária de quem estuda o pensamento nietzscheano na condição de apaixonado.

O que dizer, então, de um trabalho que pretende ser fiel ao texto de Nietzsche? Não será já um tal trabalho apenas interpretação, perspectiva, seleção, ajuste, incorporação, falseamento, erro? Interpretar o texto nietzscheano já não é lutar e negar o texto a ser interpretado? Uma “verdade” sobre o texto não poderia se resumir apenas ao próprio texto e nada além dele? Reside aqui a nossa maior dificuldade. Realizar um recorte perspectivo não pode se resumir a uma arbitrariedade ou a uma certa anarquia interpretativa. O texto está ali para ser lido. A leitura que, enquanto perspectiva, é negação e luta, não pode ser confundida com uma perversão da letra nietzscheana. É nessa linha tão tênue entre o real do texto e a alucinação da criação que se esforça para se dar o presente trabalho. Tensão inevitável entre dois extremos, o equilíbrio alvejado consiste na interpretação paradoxalmente fiel ao texto.²⁰

É claro que este texto, como minha perspectiva interpretativa da filosofia nietzscheana em escrito, com suas limitações específicas, não poderia abranger todo o pensamento de Nietzsche. O recorte foi realizado em função de uma questão central: o problema da existência. Só pude compreender Nietzsche tendo em mente uma pergunta fundamental: *O que é a vida?* Ou ainda: *a vida tem algum sentido?* O tema “sentido” e, por

¹⁹ Que devo fazer com esses dois jovens? Gritou, com mau humor, um filósofo que “corrompia” a juventude [...] Esse não sabe dizer “não”, e aquele diz a tudo “meio a meio”. Supondo que entendessem minha doutrina, o primeiro *sofreria* demais, pois meu modo de pensar requer uma alma guerreira, um querer-fazer-mal, um prazer em dizer “não”, uma pele dura – ele lentamente morreria de feridas abertas e internas. (GC, §32, p.80).

²⁰ Como lembra Patrick Wotling: “A dimensão poética do texto de Nietzsche implica então, da parte do leitor, um trabalho de decifração sobre a palavra. A leitura deve ser [...] criativa, mas igualmente prudente” (Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*., p.40, tradução minha).

conseqüência, o tema “interpretação”, que é produção de sentido, se fez, então, como a minha chave para Nietzsche.²¹

A primeira parte deste trabalho trata exatamente do problema da existência. Mostra como, segundo Nietzsche, o homem precisa de uma razão, um porquê, um *sentido* para a sua existência – a necessidade de sentido é imperativa, coercitiva, *tirânica*. Diante da constatação do sem-sentido do mundo, do *non sens* da existência, o homem experimenta um contato com essa ausência que, contrastada com aquela exigência de sentido, provoca uma reação primeira de *desespero*. Diante desse desespero duas outras contra-reações são possíveis: uma negadora da vida, niilista, e outra afirmadora da vida. A primeira é uma contra-reação muito bem exemplificada pela figura de Schopenhauer. A segunda é a propriamente nietzscheana, exemplificada sobretudo pela sua personagem Zarathustra. O eterno retorno é considerado, então, como um preparatório para o levantamento de um *dilema existencial*, em que a escolha por uma das duas contra-reações possíveis àquele desespero deve ser tomada.

Em seguida, uma segunda parte do trabalho se inicia, onde se pergunta o que é exatamente a produção de sentido, isto é, a interpretação. Lá, se reconhece a linguagem como principal instrumento interpretativo e, com esse reconhecimento, segue-se um outro, a saber, o de que dois dos temas mais complexos da filosofia nietzscheana, a verdade e a moral, estão interligados entre si e com o tema “interpretação”. Após isso, concluindo o trabalho, dedico espaço para a análise específica do problema da verdade e do problema da moral, mostrando que há uma proposta nietzscheana por novas formas de entendê-los, formas intimamente ligadas com os aspectos existenciais estudados na primeira parte.

²¹ “The key to Nietzsche”. A expressão é de Walter Kaufmann. Ver, por exemplo, Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist.*, p.16.

I - O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA

A CONSTATAÇÃO DO SEM-SENTIDO DO MUNDO: A MORTE DE DEUS

A pergunta pelo sentido da existência humana é uma das perguntas tradicionais da história da filosofia ocidental. Entretanto, por muito tempo houve uma resposta que era imediatamente dada. Deus era essa resposta. Era a partir da crença em Deus que a vida humana podia ser explicada e significada de tal modo que para ela se fornecia um sentido satisfatório. Esse era o jogo e eis, aqui, seu esboço geral: “O que é a vida?”, perguntava-se, “A vida é uma criação divina, um presente divino” era a resposta. “E para quê a vida?” “Para vivê-la segundo a vontade de Deus”.

Parece claro que essas respostas convinham ao repouso, à necessidade de segurança de muitos. A idéia de Deus é acalentadora porque ocupa esse lugar explicativo, essa “causa primeira” no complexo causal que orienta o homem. O incômodo da pergunta, ou ainda, da insegurança própria de quem *precisa* perguntar, deixa de existir com aquela idéia.

Todavia, com o tempo, ocorre o declínio de força daquelas respostas. Elas deixam de ser suficientes porque se mostram falsas ou, ao menos, impróprias de serem colocadas no âmbito racional, segundo o tipo de homem que se convencionou chamar de moderno. A filosofia ocidental passa a experimentar, depois de séculos, a possibilidade de interpretações atéias. Surge, então, Arthur Schopenhauer. Nietzsche diz que foi Schopenhauer o primeiro

filósofo alemão ateu, confessadamente ateu, que por este motivo, teria perguntado: *então a existência tem algum sentido?*:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos [...] A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível [...] Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu 'sentido' como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão.²²

Schopenhauer não era apenas ateu – isso seria insuficiente. Ele acreditava, segundo Nietzsche, na profanidade da existência, no sem-sentido da vida, na ausência de valores absolutos, na falta de uma ordenação moral do mundo, em suma, Schopenhauer condenava a idéia de Deus como uma falsificação. Mas com uma tal condenação, era inevitável que a pergunta se fizesse. Se o sentido sustentado pela idéia de Deus é falso, existe algum sentido para a existência humana?

Nietzsche diz que a resposta schopenhaueriana foi juvenil, imatura. No entanto, ressalta que ele colocou a questão, como se quisesse lembrar a importância dessa colocação. Pois ela brilhou aos olhos de Nietzsche e talvez tenha sido essa pergunta aquilo que o fez admirar Schopenhauer. De fato, trata-se de uma pergunta não ordinária. Uma questão muito

²² Nietzsche, F. GC, §357, p.256.

importante, uma questão primeira, extremamente profunda, que precisará ainda de séculos para simplesmente ser ouvida.²³

É preciso esclarecer, no entanto, que Nietzsche, possivelmente ao contrário de Schopenhauer, não pergunta pelo *valor* da vida. Pergunta apenas se ela *tem* algum sentido ou algum valor, o que é diferente. Querer saber se *há* um sentido não é o mesmo que querer saber *qual* é esse sentido. De fato Nietzsche diz:

Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria.²⁴

Nietzsche está dizendo aqui que o valor não pode ser estimado com exatidão porque quem interroga pelo valor da vida está implicado nela, posto que vive. Seria preciso estar fora da vida para conhecer o seu valor, mas, estando-se fora, não se avalia, porque o avaliar mesmo já é próprio do viver. Contudo, veremos mais tarde que Schopenhauer julgou ser possível estipular o valor da vida pelo simples fato de reconhecer que ela não possui um sentido metafísico ou absoluto. E, por este motivo, considerou que a vida seria má e nociva, necessitando ser negada.

²³ Gilles Deleuze afirma que a pergunta “‘A existência tem algum sentido?’ é, segundo Nietzsche, a mais alta questão da filosofia [...] e Nietzsche pode dizer sem exagero que toda a sua obra é esse esforço para compreendê-la bem”. (Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie.*, p. 21, tradução minha). Segundo Deleuze, “o projeto mais geral de Nietzsche consiste nisso: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor” (Ibidem, p. 1).

²⁴ Nietzsche, F. CI, “O problema de Sócrates”, §2, p.18.

Em todo caso, por que Schopenhauer perguntou pelo sentido da vida? Como já dissemos, e também Nietzsche apontara, a pergunta se deu porque Schopenhauer defendia a inexistência de Deus e a profanidade da existência. Que é, então, esse pensamento acerca da vida que a define como profana? Todo o pensamento schopenhaueriano se esforça por provar que o mundo em si mesmo, independente do sujeito que o conhece, é Vontade. Essa, como coisa-em-si, se diferencia do fenômeno, que é o mundo *enquanto* conhecido pelo sujeito. Mas a ordenação, a fundamentação e o significado não estão presentes na coisa-em-si, já que são atributos *colocados*, por assim dizer, pelo sujeito: “Apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO”.²⁵ Essa Vontade sem-fundamento, que é o próprio mundo quando não conhecido pelo homem, é um esforço sem fim, sem finalidade, sem intenção, sem sentido último: “A ausência de todo fim e limite pertence à essência da Vontade em si, que é um esforço sem fim”.²⁶

Schopenhauer cria um novo conceito pela palavra *nada*, criação que lhe ocupa a atenção durante o final da sua principal obra, *O mundo como Vontade e representação*. Tal conceito ajuda a esclarecer de que modo Schopenhauer atestava a profanidade da existência. Por “nada”, ele define a ausência de sentido, a ausência de fim, a ausência de fundamento. Quando fala em “nada”, Schopenhauer aponta para um *nada de sentido*. Segundo ele, a existência é condicionada pelo conhecimento: “A existência daquele mundo [enquanto representação] inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu [...] pois tal olho é o intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente existe o mundo, que sem ele não pode ser concebido uma vez sequer”.²⁷ Assim, *grosso modo*, o conhecimento *causa* a existência. Schopenhauer parece definir, então, o “existente” como

²⁵ Schopenhauer, A. MVR, §20, pp. 164 e 165.

²⁶ Ibidem, §29, p.230.

²⁷ Ibidem, §7, p.75.

representação, fenômeno, isto é, como aquilo que é conhecido pelo homem. Por outro lado, o nada é aquilo que é não-conhecido e, em conseqüência, não-significado: “O mundo é sucessão de representações dessa consciência, forma de seu conhecimento, sem a qual perde toda significação e não é nada”.²⁸

Essas hipóteses de interpretação do texto schopenhaueriano – com as quais, chegaríamos a concluir a estranha, paradoxal (do ponto de vista da teoria schopenhaueriana) e formidável (do ponto de vista da teoria nietzscheana) fórmula: *a coisa-em-si não existe*, já que a existência é própria ao mundo como representação – são confirmadas ao final do quarto livro de *O mundo como Vontade e representação*: “O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito NADA na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação”.²⁹ Se o sentido é próprio do mundo como representação, o seu oposto, o nada, é o sem-sentido. Logo, reconhecer o mundo, enquanto coisa-em-si, como nada é reconhecê-lo como absurdo.³⁰

A coisa-em-si, o mundo mesmo, subtraindo-se o homem, é um nada de sentido. Essa nulidade implica em um vazio moral. Devemos concluir, embora Schopenhauer não o faça, que, seguindo sua reflexão, a coisa-em-si é *amoral*. Semelhante ao que Nietzsche parece dizer, quando fala na “inocência do vir-a-ser”.³¹ Mesmo Schopenhauer, o que soa familiar, fala em *ingenuidade* da natureza: “A natureza não mente, muito menos erra, mas exhibe abertamente seu agir e essência, expressando-se aí até mesmo de maneira ingênua. Tão-

²⁸ Ibidem, §7, pp. 75 e 76.

²⁹ Ibidem, §71, p.517.

³⁰ Aliás, diga-se de passagem, a negação da vontade, da vida e do mundo, requeridas por Schopenhauer, parece ser, em verdade, *uma negação da ausência de sentido*. O mundo não possui qualquer sentido em si mesmo, qualquer valor absoluto, isso sim é motivo de desespero e de denegação por parte de Schopenhauer.

³¹ Nietzsche, F. CI, “Os quatro grandes erros”, §7, p.46 e novamente em §8, p.47.

somente nós turvamos essa essência com miragens, a fim de reinterpretá-la e fazê-la caber mais convenientemente em nossa visão limitada”.³²

Portanto, o mundo em si mesmo, independente do homem, não erra, não mente, não é bom ou ruim. Conclui-se, então: *o mundo não tem valores, os valores são humanos. Humanos, demasiado humanos. É o homem que turva o mundo com miragens, reinterpreta o mundo para adaptá-lo aos seus limites. Schopenhauer não enfatiza mais esse ponto. Sabemos, todavia, que Nietzsche o porá em relevo.*

Nietzsche diz que o homem ou, pelo menos, o tipo de homem que ele denomina freqüentemente de “animal de rebanho”, está sempre se dedicando à conservação da espécie. O agir humano se sustentaria nesse instinto primeiro e fundamental. Sabe-se que isso também era dito por Schopenhauer e Nietzsche parece o seguir nesse caso:

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada, neles, é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuportável do que esse instinto – porque ele é precisamente *a essência* da linhagem e rebanho que somos.³³

No entanto, Nietzsche ressalta, o que não fora feito com maior atenção por Schopenhauer, a falta de sentido da ação humana. Se o agir humano é sustentado por esse instinto de conservação da espécie e o instinto, por definição, é sem razão, sem motivo, sem sentido, conclui-se que o agir humano é, em última instância, também sem fundamento: “Esse impulso [...] à conservação da espécie [...] traz então um esplêndido cortejo de motivos ao

³² Schopenhauer, A. MVR., §54, p. 366.

³³ Nietzsche, F. GC, §1, p. 51.

redor, e com toda a força quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo”.³⁴

Todas as realizações humanas são fruto desse impulso à conservação da espécie. Como impulso, ele é tolo, sem-sentido, mas, ainda assim, é o solo para o nascimento de tudo aquilo que é tomado como *com-sentido*. Está aí evidenciada a “comédia da existência”, como diz Nietzsche. A razão, os motivos, a ordem, a racionalidade, o fundamento, a finalidade, a moralidade³⁵, numa palavra, o sentido, é humano. *O sentido é uma atribuição humana ao mundo*. Os diferentes sentidos não passam de padronizações humanas, inexistentes no mundo mesmo:

No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’ [...] Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.³⁶

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’ [...] Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale *menos*: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real.³⁷

O mundo independente do homem – poder-se-ia dizer, o mundo em-si – é isento de valor, isto quer dizer, é sem-sentido. Os valores são humanos. O homem é um doador de valor, um ofertador de sentido ao mundo. Isso que chamamos “mundo”, inclusive, não foi

³⁴ GC, §1, pp. 52 e 53.

³⁵ Se Nietzsche diz que a finalidade também é um atributo humano – “*Nós é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade não se encontra finalidade...*” (CI, “Os quatro grandes erros”, §8, p.46) – parece dizer, ademais, que a moralidade está em relação estreita com a idéia de finalidade. Disso pode-se suspeitar quando, ao falar da tendência moralizante da arte, ele a implica na finalidade: “a luta contra a finalidade é sempre luta contra a tendência *moralizante* na arte” (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §24, p.77).

³⁶ BM, §21, p.27.

³⁷ GC, §346, p.239.

criado pelos homens? Como falou Zaratustra, “o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, a não ser como homem”.³⁸ Mas então podemos utilizar ainda a mesma palavra? Para distinguir o mundo em si mesmo, sem-sentido, e esse mesmo mundo na medida em que ele é conhecido ou criado pelo homem, o mundo-valorado, Nietzsche por vezes utiliza a palavra “natureza”, entre outras, para falar daquele primeiro caso:

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão *orgulhosos* nem tão *felizes* quanto poderíamos ser.³⁹

Infelizmente, nem sempre Nietzsche utiliza diferentes palavras para tratar da diferenças entre os dois casos. Mas isso que é chamado comumente de realidade, o mundo enquanto valorado, humanizado, é resultado de um processo interpretativo e avaliativo.⁴⁰ Nietzsche, no §57 de *A gaia ciência*, pergunta o que é real no mundo, quer dizer, pergunta o quanto o mundo-humano ou valorado se equivale ao *mesmo* mundo considerado em si, enquanto isento de valor. Responde, então, que há como que uma discrepância entre um e outro, dado por um acréscimo humano necessário:

Vocês [os realistas] ainda levam e andam às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados! Sua sobriedade é ainda impregnada de uma oculta e inextinguível embriaguez! O seu amor à ‘realidade’, por exemplo – como é velho, antiquíssimo! Em cada impressão, em cada sensação há um quê desse velho amor [...] Ali,

³⁸ Z, “Dos transmudanos”, p.57.

³⁹ GC, §301, p.204.

⁴⁰ Como diz Patrick Wotling, “toda a realidade é produto de uma interpretação, isto é, de uma avaliação” (Wotling, P. *As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche.*, p.18).

aquela montanha! E aquela nuvem! O que é ‘real’ nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo! [...] Não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês.⁴¹

Essa “discrepância”, entenda-se bem, não pode ser confundida com uma multiplicação de mundos. Ela não ocorre a nível ontológico mas a nível epistemológico. Nietzsche é enfático ao defender a imanência de sua filosofia e deixa muito claro que o mundo é um só. Feito esse aviso, podemos agora entender que aquela discrepância é fruto desse “humano acréscimo”, que, por sua vez, resultado das atividades interpretativas humanas, consiste na imposição do *valor* e do *sentido*.

Por muito tempo o pensamento ocidental não tomou consciência desse fato. Os processos avaliativos e interpretativos não eram reconhecidos pela filosofia até Nietzsche. O mundo *adaptado* pelo homem e para o homem o era sem que ele fosse cômico da sua posição de criador. A idéia cristã de Deus pôde, então, ocupar exatamente esse lugar da criação. Deus é pensado como o criador absoluto de valores absolutos. Nietzsche quer ensinar seu leitor a não confundir o mundo em si mesmo com o mundo antropomorfizado e, agora podemos concluir, a não confundi-lo com um mundo *divinizado*:

Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. [...] Isso me repugna. Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra ‘máquina’ lhe conferimos demasiada honra. [...] O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos [...] ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! [...] quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’ [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando

⁴¹ Nietzsche, F. GC, §57, p.95.

teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?⁴²

Desdivinizar a natureza, limpar a vista dessas sombras de Deus. Aqui, Nietzsche está apontando para um dos temas capitais de sua obra: *a morte de Deus*, “o maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito”.⁴³ O que a palavra “Deus” significa é, seguindo o raciocínio, essa crença em uma ordenação moral do mundo em si mesmo, na existência metafísica de valores e da verdade, no caráter absoluto da finalidade, regularidade, ordem: “Que significa ‘ordem moral do mundo’? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer [...] deplorável mentira”.⁴⁴ A experiência de descrença na idéia de Deus é a experiência da morte dos sentidos e valores absolutos, fenômeno que Nietzsche nomeia de morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!’.⁴⁵

⁴² GC, §109, pp. 135 e 136. Ver também o §346 de GC.

⁴³ GC, §343, p.233.

⁴⁴ AC, §26, p.32.

⁴⁵ GC, §125, pp. 147 e 148.

Esse aforismo tão conhecido e prestigiado revela algo muito mais importante do que propriamente a notícia da morte de Deus. É preciso reparar que o público do anunciador já não cria mesmo em um Deus vivo. O que revela de realmente novo o “louco”? Ou ainda, o que ele *tenta* revelar? Que a crença em um criador absoluto de valores absolutos faliu.⁴⁶ Que não existe bem ou mal e que, por conseguinte, tudo é permitido – essa conhecida conclusão dostoiévskiniana. E, acima de tudo, o anunciador pergunta se não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, inventar novos jogos sagrados, em uma palavra, se o homem saberia ocupar o lugar de criador de valores.

Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador? Essa é a pergunta fundamental que surge com o anúncio da morte de Deus. É pela diferença entre as duas respostas possíveis – sim ou não – que se delimitará, em consonância com as duas reações possíveis diante da constatação do sem-sentido do mundo, o confronto entre niilismo e sua superação, o que veremos mais tarde.

⁴⁶ Concordamos, pois, com Roberto Machado: “Em suma, a expressão ‘morte de Deus’ é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino” (Machado, R. *Deus, homem, super-homem.*, p.58).

O DESEPERO DIANTE DO ABSURDO: NECESSIDADE TIRÂNICA DE SENTIDO

Diante da constatação do sem-sentido do mundo ou do absurdo da existência, fato que Nietzsche nomeia de “a morte de Deus”, o homem vivencia um confronto com uma falta, uma lacuna no nexos causal, uma incógnita no lugar da chamada causa primeira. Com isso, a sua reação é de desespero, angústia, *queda* – porque lhe falta fundamento. Essa reação se dá graças a uma necessidade de sentido, uma exigência de explicação, de um porquê. Tal exigência não deixa alternativa: ou é satisfeita ou cai-se em desespero. Dito isso, não poderíamos chamá-la de outro modo, senão como uma *tiranía* – para tomar emprestado, como metáfora, a palavra de cunho político. Portanto, a necessidade de sentido é tirânica.

Como Nietzsche diz muito bem, “tendo seu *por quê?* da vida, o indivíduo tolera quase todo *como?*”.⁴⁷ Antes de precisar de um modo de vida, o homem precisa de uma razão. Essa necessidade é primeira. Nessa condição, o homem se torna um *animal fantástico*, que para viver necessita crer que a vida tem algum sentido: “O homem tornou-se gradualmente um animal fantástico, que [...] tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na *razão da vida!*”.⁴⁸ Essa condição existencial é, como condição única, uma não-escolha, uma necessidade, uma coerção, uma tirania.

⁴⁷ Nietzsche, F. CI, “Máximas e flechas”, §12, p.11.

⁴⁸ GC, §1, p.54.

Nietzsche diz que a produção humana, a transformação da natureza em um mundo antropomorfizado, se dá para que o homem *suporte* viver: “Ajustamos por anos um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria *hoje* viver!”.⁴⁹ A atribuição de sentido ao mundo surge como uma necessidade *passional*. A busca de uma explicação, de uma causa, isto é, de sentido, é tirânica porque é a única forma de trazer tranquilidade, alívio, sustentação e conforto. Essa é a característica da coerção: exigir uma ação sob pena de mal-estar e sofrimento.

Segundo Nietzsche, o homem precisa de um objetivo, de um sentido, de uma causa, qualquer que seja: “No fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”.⁵⁰ E devemos lembrar quando falamos em sofrimento, mal-estar, angústia, que Nietzsche nos diz que “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”.⁵¹ Como consequência da exigência de sentido tem-se o exemplo mesmo da filosofia. Enquanto “criação do mundo”, isto é, como exercício valorativo, ela é fruto dessa tirania: “filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’”.⁵²

A valoração, a doação de valor ao mundo, deve ser entendida, então, como uma obrigatoriedade. Com efeito, “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça”.⁵³ O mecanismo interpretativo e valorativo não pode ser deposto ou excluído da vida. Não há possibilidade de viver sem valorar. A própria vida é essa atividade

⁴⁹ GC, §121, p.145. Grifo meu. É preciso atentar para a palavra “hoje”. Nesse trecho, é possível e provável que Nietzsche esteja se referindo apenas ao homem moderno.

⁵⁰ GM, “Terceira dissertação”, §1, pp. 87 e 88. A fórmula conclusiva é repetida no §28 dos mesmos livro e capítulo, p. 149. Nesse aforismo, aliás, Nietzsche diz que “qualquer sentido é melhor que nenhum”. Ele é citado adiante. Cf. p.26 do presente trabalho.

⁵¹ GM, “Segunda dissertação”, §7, p.58.

⁵² BM, §9, p.15.

⁵³ HH, §9, p.19.

interpretativa: “Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?”.⁵⁴ De fato, Nietzsche chega a dizer que é justamente a vida quem interpreta *através* do homem:

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...⁵⁵

Daí a impossibilidade de fugir das atividades interpretativas, já que elas são inerentes à vida mesma. A vida produz interpretações de acordo com suas exigências particulares: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”.⁵⁶

Mas o que é a vida? Nietzsche responde a essa pergunta definindo a vida como *vontade de poder*: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder”.⁵⁷ Definição que Nietzsche repete em diversos momentos, como por exemplo: “A vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e

⁵⁴ BM, §9, p.15.

⁵⁵ CI, “Moral como antinatureza”, §5, pp. 36 e 37. Sobre isso ver também o já citado §2 de CI, “O problema de Sócrates”, p.18. Cf. p.8 deste trabalho.

⁵⁶ BM, §3, p.11.

⁵⁷ BM, §13, p.20.

mais comedido, exploração [...] vida é precisamente vontade de poder”.⁵⁸ A vida, como Nietzsche descreve claramente, é apropriação, incorporação e exploração que são resultados de um movimento de expansão de poder. Expansão que se dá como “imposição de formas próprias”, ou seja, que se dá como interpretação:

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 [...] Todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes.⁵⁹

Como Nietzsche diz aqui, essa expansão de poder própria à vida se faz como esforço interpretativo, produtor de novos sentidos. Desse modo, de acordo com o que já fazíamos antes, devemos colocar em paridade a interpretação e a produção de sentido.⁶⁰ Essas formas de expansão de poder, por sua vez, são conseqüências da vontade de poder, isto é, da vida. Aliás, a expressão “vontade de poder” é a tradução para *Wille zur Macht*. A palavra

⁵⁸ BM, §259, p.171. Ver também Z, “Do superar a si mesmo”, onde a definição de vida como vontade de poder é a mesma. O §6 de AC é, quiçá, mais elucidativo: “a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*” (p.13).

⁵⁹ GM, “Segunda dissertação”, §12, p.66.

⁶⁰ Deleuze afirma que “toda interpretação é determinação do sentido de um fenômeno” (Deleuze, G. *Nietzsche*., p.23, tradução minha). Em outro momento, no entanto, Deleuze repete essa definição e a distingue da valorização: “Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Valorar é determinar a vontade de poder que dá à coisa um valor” (Ibidem, p.61). É notória, aqui, uma certa confusão entre interpretação e valorização que tenta ser evitada pela diferenciação entre força e vontade de poder. Nietzsche usa, de fato, duas palavras distintas: valor e sentido. Entretanto, ao contrário de Deleuze, somos forçados a não enxergar uma *oposição absoluta* entre um e outro, mas apenas uma diferenciação que não se dá como oposição. Todo valor é um sentido. Valorar é também uma forma de interpretar. Segundo Wotling, “À afetividade é reconhecida uma dimensão interpretante e axiológica; a axiologia se revela da afetividade interpretante” (Wotling, P. *As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, p.27). Leon Kossovitch também diz que “o valor é, assim, o vínculo da força e da interpretação – é interpretando que a força avalia” (Kossovitch, L. *Signos e poderes em Nietzsche*., p.89).

Wille traz a idéia de vontade ou impulso. *Macht* traz a idéia de fazer, produzir, criar.⁶¹ Assim, torna-se clara a intenção de Nietzsche em, ao definir a vida como vontade de poder, *Wille zur Macht*, reforçar a idéia de que a vida é uma atividade criadora e interpretativa.

Dito isso, deve-se pôr em relevo o fato de os processos valorativo e interpretativo remontarem ao âmbito afetivo e instintivo.⁶² O trabalho interpretante e axiológico, valorativo, criador, se sustenta na afetividade e no passional, em uma palavra, a interpretação está encerrada no *corpo*. A vida é uma experiência possível apenas *no* corpo. A existência está presa ao universo fisiológico: “Também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos”.⁶³ Essa posição de Nietzsche é radical e impossibilita que se leia nele uma filosofia da transcendência ou uma metafísica. Para Nietzsche, não é possível sair desse mundo. A posição ontológica que Nietzsche ocupa é a de um claro confronto contra as explicações metafísicas⁶⁴ e é, em conseqüência, a posição de uma defesa da imanência.

⁶¹ O que foi mostrado por Scarlett Marton em: *A terceira margem da interpretação.*, p. 10, nota 2. Quanto à minha opção pela tradução de *Wille zur Macht* por “vontade de poder”, ela se deve não só ao fato de *Macht* ser traduzida corriqueiramente por “poder”, mas também pelo fato de a que a outra tradução usada, “potência”, passar a idéia de um poder ainda não consumado como tal e o que a vida, isto é, a vontade de poder, “busca”, por assim dizer, é o poder se consumando como poder.

⁶² Segundo Wotling: “É sempre a atividade subterrânea dos instintos que é produtora de sentido”. (Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation.*, p.23, tradução minha). Como exemplo quiçá ilustrativo: daí se pode suspeitar o porquê de a personagem dostoiévskiana Raskólnikov se arrepender do assassinato que cometera, mesmo tendo reconhecido a humanidade de todos os valores, isto é, a morte de Deus. O reconhecimento racional do fato não implica na possibilidade de um abandono dos valores segundo uma seleção racional, posto que os valores se dão e mesmo se enraízam “subterraneamente”.

⁶³ Nietzsche, F. A., §119, p. 93.

⁶⁴ É preciso entender que Nietzsche se refere à metafísica de modo diferente daquele de Heidegger. Sobre isso, vale lembrar as palavras de Müller-Lauter: “Nietzsche pode também se voltar explicitamente contra a metafísica, mas podemos rapidamente nos convencer de que ele dela fala apenas no sentido de uma teoria dos dois mundos” (Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.*, p.52). De fato, para Heidegger a “metafísica é aquele questionar e aquela procura que sempre permanece guiada por uma questão: o que é o ente?” (Heidegger, *Nietzsche I.*, p. 354). E, segundo ele, “Nietzsche dá duas respostas no que diz respeito ao ente na totalidade: o ente na totalidade é vontade de poder e o ente na totalidade é eterno retorno do mesmo” (Ibidem, p.361). Não apenas a definição heideggeriana de metafísica é diferente da nietzscheana, como bem mostrou Müller-Lauter, como nem mesmo segundo a definição heideggeriana poder-se-ia classificar Nietzsche como metafísico. O eterno retorno não é uma tentativa de explicação do ente na totalidade, mas uma mera hipótese de cunho ético. (sobre o eterno retorno trataremos adiante) E, embora a vontade de poder possa parecer um modo de responder à

O trabalho valorativo, enquanto dependente da afetividade e, em última instância, da vontade de poder, se manifesta de diferentes formas em cada indivíduo ou, dito de outro modo, a vontade de poder provoca a expansão de força através de diferentes interpretações. Com isso, Nietzsche lembra que o conhecimento, condicionado por uma axiologia, constrói perspectivas diversas: “Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração”.⁶⁵ Não há uma única perspectiva, mas múltiplas. É impossível conhecer o mundo fora de uma perspectiva que, como tal, é limitada. Pode-se dizer que é inerente à vida o seu caráter ilusório e aparente, conseqüente com o necessário perspectivismo: “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivismo e do erro”.⁶⁶

Ao mostrar que a interpretação se dá sempre sob uma perspectiva, Nietzsche está preocupado mais uma vez em guerrear contra a idéia de um sentido absoluto. É nessa idéia e na crença subsequente na oposição de valores que Nietzsche vê as raízes da metafísica. A oposição de valores é uma invenção humana “estúpida”,⁶⁷ não mais que humana:

A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores
[...] Pois pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos;

pergunta pelo ser do ente, Nietzsche estava cômico de se tratar apenas de uma perspectiva, de uma imposição de sentido que, como tal, não diz respeito ao ser do ente – porque o ente como sem-sentido não possui um ser, já que o ser é, ele mesmo, sentido, isto é, humanização. Heidegger sabia disso: “Nietzsche sabe desse antropomorfismo de sua metafísica” (Ibidem, p.507). No entanto, não percebeu que, pelo reconhecimento, confissão e assunção do perspectivismo de sua própria posição, Nietzsche se afastava de toda e qualquer metafísica – inclusive da descrita por Heidegger. E mesmo supor que Nietzsche tenha definido o ente na totalidade como vontade de poder é já discutível. O §36 de *Além do bem e do mal*, o mais incisivo, dos textos publicados sobre esse ponto, coloca uma mera *suposição* para que a partir dela se conclua que “o mundo visto de dentro [...] seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (Nietzsche, F. BM, §36, p.43). Patrick Wotling reforça o “estatuto de hipótese” da vontade de poder, sempre a denominando como tal e assevera: “A vontade de poder, então, não é apresentada como a essência da realidade no sentido que a tradição filosófica deu a esse termo, nem como o princípio primeiro das coisas, mas [...] como uma simples interpretação” (Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*., p.60, tradução minha).

⁶⁵ Nietzsche, F. HH, “Prólogo”, §6, p.12.

⁶⁶ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5, p.19.

⁶⁷ Nietzsche diz: “o quê de estupidez que há nas oposições de valores” na seqüência do acima citado: HH, “Prólogo”, §6, pp. 12 e 13.

segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias.⁶⁸

Não existe um bem ou um mal “em si”. Não existe um belo e um feio absolutos. Em última instância, as oposições de valores são “avaliações-de-fachada”, demasiadamente humanas e só como tal deveriam ser entendidas. Mas a tradição filosófica ocidental não as entendeu assim. Por isso o filósofo requerido por Nietzsche, o novo tipo de filósofo, precisa se colocar *para além de bem e mal*. Como explica Zaratustra,

Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é: aquele que avalia.⁶⁹

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores. O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.

Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência.⁷⁰

Após a leitura desse esclarecedor trecho do ensino de Zaratustra, torna-se possível, agora, revermos com maior clareza tudo o que foi dito até aqui. Nietzsche mostra como o homem que se convencionou chamar de moderno deixou de crer na existência de Deus e de seus valores absolutos. Com a “morte de Deus” se deu um reconhecimento da ausência de sentido do mundo e do caráter absurdo da existência e, por conseguinte, também um reconhecimento do homem mesmo como o produtor de sentido e valores.

⁶⁸ BM, §2, p.10.

⁶⁹ No §8 da segunda dissertação de GM, p.59, Nietzsche diz: “Talvez a nossa palavra ‘*Mensch*’ (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como o ‘animal avaliador’”.

⁷⁰ Z, “De mil e um fitos”, p.85.

Depois disso, vimos como Nietzsche mostra que o homem precisa de um sentido e se desespera ao enxergar a sua ausência, o que acontece com a “morte de Deus”. Essa necessidade de sentido é tirânica, justamente porque diante de sua falta, o homem experimenta profundo mal-estar. Tirania, portanto, devido a esse caráter imperativo e coercitivo, que elimina possibilidades de escolhas. Mas o desconforto não é total, porque mesmo com a constatação do sem-sentido, o homem ainda valora, ainda produz. Aliás, mesmo ao dizer “sem-sentido” o homem já cria aí um sentido. É possível até querer o nada, mas não nada querer. Apenas o *reconhecimento* do não-absolutismo dos valores e do sentido é já suficiente para o desespero. No entanto, enquanto reconhece, o homem ainda produz sentido, do contrário nem mesmo seria capaz desse reconhecimento e desse desespero.

A exigência de sentido é necessária porque é constitutiva mesmo da vida. Ela, que é vontade de poder, se desenrola como valoração, interpretação, criação, produção de sentido. É impossível não interpretar, não valorar, não produzir e criar; logo, é impossível que não se busque um sentido para a existência. Sendo uma exigência da afetividade, das paixões, do corpo, é uma exigência da vida.

Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador? Essa pergunta, que fizemos anteriormente, deve permanecer. Agora, não sabemos apenas que o mundo não possui um sentido em si mesmo e que é o homem quem o produz, mas sabemos também que não podemos suportar a ausência de sentido e, mais ainda, que é impossível não buscarmos um. A total negação da vida é impossível, posto que vivemos. Não é possível, pois, o ideal ascético. A pergunta precisa ser repetida: *Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador?* De um lado, a resposta niilista, que, segundo Nietzsche, pode ser personificada por Schopenhauer. De outro lado, a resposta afirmadora, de que Zarathustra, essa personagem magnífica, é exemplo. A esses dois temas, a essas duas respostas, nos dedicaremos agora.

A RESPOSTA NIILISTA: SCHOPENHAUER COMO CARICATURA

Qual a posição de Schopenhauer diante da constatação do sem-sentido da existência? Qual a resposta que ele dá à pergunta que, segundo Nietzsche, foi ele mesmo quem levantou, a que questiona se a existência tem algum sentido? Nietzsche diz, no já citado §357 de *A gaia ciência*, que a resposta para essa pergunta foi “um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus...”.⁷¹ Se por um lado Schopenhauer negava a existência do Deus cristão e recusava com vigor uma tal crença, Nietzsche diz aqui que, por outro lado, Schopenhauer permaneceu preso às perspectivas morais dos ascetas, cristãos ou não.

Vimos⁷² que Schopenhauer, ao falar em “nada”, revela que a coisa-em-si é sem-sentido. Justamente por isso, Schopenhauer recusa esse mundo e essa vida, recusa a existência, deseja não ser. Esse desejo de não ser, desejo de nada – em outro sentido da palavra, pois, de fato, ele não deseja o sem-sentido, pelo contrário – é chamado por Nietzsche de *niilismo*.⁷³ Essa posição, niilista portanto, que Schopenhauer definiu como típica do asceta, é por ele venerada, tomada como modelo e como fim a ser seguido. Ressalte-se, colocando o ideal asceta como fim, Schopenhauer *recupera o sentido* e por isso se acalma, considerando a sua obra acabada.

⁷¹ Nietzsche, F. GC, §357, p.256. Cf. p.7 do presente trabalho.

⁷² Cf. pp. 9 e 10 do presente trabalho.

⁷³ Termo originado da palavra latina *nihil*, que significa “nada”.

Essa vontade de nada, isto é, vontade de não ser, niilismo, existe precisamente porque se percebe que o mundo humanizado é apenas isso, humano, demasiado humano.⁷⁴ O mundo em si mesmo, ao contrário, é um nada, quer dizer agora, é sem-sentido, absurdo: “Se um filósofo pudesse ser niilista, ele o seria porque encontra o nada por trás de todos os ideais do ser humano. Ou nem sequer o nada – mas apenas o que nada vale, o que é absurdo”.⁷⁵ No §28 da terceira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche explica muito bem como o ideal ascético floresceu no solo da constatação do sem-sentido e como esse ideal é uma forma de recuperar o sentido perdido:

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para que o homem?’ – era uma pergunta sem resposta; [...] por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior ‘Em vão!’. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. [...] A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum [...] O homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo [...] Tudo isto [o ideal ascético] significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*...⁷⁶

⁷⁴ “Como? Tudo somente – humano, demasiado humano?” (HH, “Prólogo”, §1, p.7).

⁷⁵ CI, “Incursões de um extemporâneo”, §32, p.81. Desconhecemos o motivo de Nietzsche colocar a primeira oração no subjuntivo. Talvez ele esteja lembrando do que dissera no §1 da terceira dissertação de GM, anteriormente citado aqui (Cf. p.18 do presente trabalho) quando dizia que o asceta prefere querer o nada ao invés de nada querer e atentava, com isso, para a impossibilidade de que a vontade humana não queira. Possivelmente, então, a impossibilidade de ser niilista é fruto daquela. E, nesse caso, Nietzsche, nesse aforismo, ao contrário de muitos outros, estaria se referindo à palavra “niilismo” como um *não-querer*. Outra possibilidade, muito mais provável, é a de que Nietzsche queira dizer que é impossível o niilismo para um filósofo, porque o filósofo é, por necessidade, enquanto “criador de mundos” (Cf. §9 de BM, citado na p.18 do presente trabalho), o oposto de um niilista.

⁷⁶ GM, “Terceira dissertação”, §28, pp. 148 e 149.

A reação de Schopenhauer é uma reação a essa “maldição”; o fato de o homem ser um “brinquedo do absurdo”. Uma reação niilista e pessimista, um “olhar de horror” diante do sem-sentido⁷⁷: “O pessimismo de Schopenhauer, seu olhar de horror a um mundo desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto* horror...”.⁷⁸ Esse pessimismo é fraco, decadente, melancólico, cansado e doente, porque é uma negação da própria vida:

A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como ‘negação da vontade de vida’ –, é o *instinto de décadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: ‘*pereça!*’ – ela é o juízo dos condenados...⁷⁹

Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer [...] Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? –; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica.⁸⁰

Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.⁸¹

Por essa fala de Zaratustra, fica claro que essa decadência característica do pessimismo schopenhaueriano se faz por um desprezo ao corpo⁸², à terra, ao mundo, à vida.

⁷⁷ Segundo José Thomaz Brum: “Schopenhauer chega a sua conclusão: o caráter da vontade, o em-si do mundo, é essa ‘luta geral’. O que ele mais teme é que essa luta seja, talvez, uma luta vã. Schopenhauer constata o caráter *grundlos* (‘sem razão’) e selvagem da vontade, mas não se acomoda a isso. Ele gostaria realmente que esse caráter não existisse; e por isso se inquieta com a perspectiva do nada, da ‘ausência de finalidade’ de tudo o que existe” (Brum J.O *pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p.26). E ainda: “O caráter grave desse assunto – a dimensão absurda do mundo e da existência – inscreve Schopenhauer em um pessimismo que, ao contrário do mundo ‘perfeito’ e ordenado do ‘panteísmo’ e do ‘spinozismo’, ‘necessita de redenção’” (Ibidem, p.32).

⁷⁸ Nietzsche, F. GC, §357, p.257.

⁷⁹ CI, “Moral como antinatureza”, §5, p.37.

⁸⁰ GM, “Prólogo”, §5, p.11.

⁸¹ Z, “Dos desprezadores do corpo”, p.61.

⁸² Muito embora Schopenhauer tenha sido um dos primeiros filósofos a dar atenção ao corpo. Pelas palavras de Zaratustra, corpo, aqui, significa, como dito acima, terra, esse mundo único em que vivemos, a vida mesma.

Essa vontade de nada, esse querer perecer, é conseqüência da impossibilidade de criar. Criar novos valores, novos sentidos ou, na linguagem de Zaratustra, novas tábuas. Portanto, o pessimismo schopenhaueriano responde à pergunta *Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador?*, com um cristalino *não*.

Com efeito, Schopenhauer despreza a vida. Afinal, é dele essas duras palavras: “Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não-existência”.⁸³ Isso porque Schopenhauer enxerga na vida uma experiência de sofrimento contínuo. É famosa a sua caracterização da vida como um incessante movimento desejante; logo que o desejo é satisfeito, segue-se um rápido prazer, fugidio, que logo cede lugar ao muito mais demorado tédio. Mecanismo que se repete ao longo de toda vida, nunca nenhuma felicidade duradoura alcançando, até que ela se extinga na morte:

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio.⁸⁴

Em toda a sua obra Schopenhauer se dedica a expor a vida como dor e sofrimento insuperáveis. E já que reconhece o em-si do mundo como Vontade, diz que o único meio de salvação é o caminho percorrido pelo asceta, justamente, o da negação da vontade: “O único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno,

⁸³ Schopenhauer, A. MVR, §59, p. 417.

⁸⁴ Ibidem, §52, p.341.

CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno”.⁸⁵

De fato, como vimos, a admiração pelo ideal asceta se sustenta no conhecimento do sem-sentido ou, como diz Schopenhauer, no conhecimento da essência da Vontade, do em-si do mundo, que é sem-fundamento. Esse caráter absurdo da existência é verificado sobretudo com a análise que Schopenhauer faz da significação do tempo. Não há, em realidade, futuro ou passado, mas apenas o presente: “A forma do fenômeno da Vontade, portanto a forma da vida ou da realidade, é, propriamente dizendo, apenas o PRESENTE, não o futuro, nem o passado. Estes últimos existem só em conceito”.⁸⁶ Com isso, a significação, dependente da memória, se mostra vazia. O homem significa ou o já vivido ou as esperanças de futuro, sendo o fugidio instante presente impossível de ser significado no exato momento em que transcorre. Assim, “nosso próprio passado, inclusive o dia mais recente e o anterior, é tão-somente um sonho nulo da fantasia”.⁸⁷

Mais ainda, esse tempo fantasioso, cuja significação é mera ilusão, se encerra na *morte*. O homem, após significar, ter esperanças, desejar, viver e lutar pela conquista de objetivos, é abatido pela morte. O homem é apenas uma presa com a qual a morte brinca:

Nesse sentido, sua existência, mesmo se considerada do lado formal, é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante [...] Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar.⁸⁸

⁸⁵ Ibidem, §69, p.506.

⁸⁶ Ibidem, §54, p.361.

⁸⁷ Ibidem, §54, p.362.

⁸⁸ Ibidem, §57, p.401.

Essa certeza da finitude da existência, a consciência da morte, revela a inatingibilidade dos objetivos humanos, o “em vão” da existência: “A vida da maioria das pessoas é tão-somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza de ao fim serem derrotadas”.⁸⁹ Essa derrota certa e inevitável é a definidora do absurdo da vida, e confirma seu caráter sofredor: “Um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro, temporal, transitório, sempre sofrendo”.⁹⁰

Portanto, Schopenhauer é um pessimista, inclusive convincente, mas um pessimista decadente. Diante do caráter absurdo e sofredor da vida, ele prefere negá-la, recusá-la e mesmo vilipendiá-la. Diante do sem-sentido, não tem forças para suportá-lo ou mesmo para suportar a condição de criador de valores, de produtor de sentido, lugar que lhe é deixado por aquela constatação. Mas Nietzsche avisa: “Há que *primeiro negar Schopenhauer*”.⁹¹ Para isso, pergunta se não é possível “um pessimismo da *fortitude*”.⁹² Responde que sim. Esse pessimismo ascendente e forte, afirmador da vida, é a sua sabedoria trágica, sobre a qual nos dedicaremos agora.

⁸⁹ Ibidem, §57, p.403.

⁹⁰ Ibidem, §63, p.449.

⁹¹ Nietzsche, CI, “Incursões de um extemporâneo”, §36, p.85.

⁹² NT, “Tentativa de autocrítica”, §1, p.14.

A RESPOSTA AFIRMADORA: A PRODUÇÃO DE SENTIDO E O ETERNO RETORNO

Se Schopenhauer é um exemplo e mesmo uma caricatura filosófica da reação niilista ao sem-sentido, Nietzsche é a reação afirmadora. Frente a frente com a pergunta *Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador?* ele responde com Zaratustra e com o eterno retorno: *Sim*. E para a pergunta *Afirmas a vida mesmo em seu caráter absurdo e sofredor?*, dá a mesma resposta afirmativa. Esse corajoso e valente *sim*, se sustenta na aceitação do lugar de criador de sentido e inclusive no amor a esse lugar. Reconhecer-se como criador, como um deus, como um transvalorador ou tresvalorador, como poeta e como artista – não será esse o teor da célebre assertiva *justificar a vida esteticamente?*⁹³

Zaratustra é uma personagem modelar da reação afirmadora à descoberta do *non sens* da vida. Todo o seu ensinamento consiste em mostrar que, com a necessidade de sentido que é própria à existência, o homem constrói um mundo seu. Essa construção deve ser desejada e amada:

Podeis *pensar* um Deus? – Mas é isto que significa o vosso desejo de verdade: que tudo se transforme no que pode ser humanamente pensado, humanamente visto, humanamente sentido! Deveis pensar, até o fim, os vossos próprios sentidos!

E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós: é isto o que a vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se! E, na verdade, para a vossa felicidade, vós que buscais o conhecimento!

⁹³ Ver Nietzsche, F. §5 de NT, “Tentativa de autocrítica”.

E como pretenderíeis suportar a vida sem essa esperança, vós que buscais o conhecimento?⁹⁴

A esperança que serve de apoio afetivo para viver é exatamente a de poder criar o mundo, consciente dessa produção⁹⁵ e apaixonado por ela. Aprender a enxergar na criação a redenção do sofrimento, a alegria e afirmação da vida, mesmo em seu caráter absurdo, mesmo que para isso seja necessário sentir as dores típicas de toda criação:

Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações [...] Se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido, então, deve querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente.⁹⁶

Colocar-se com amor no lugar de criador e de artista, no lugar antes ocupado pela idéia de Deus,⁹⁷ é afirmar a vida em suas especificidades, já que a vida, como vimos, é precisamente esse movimento incessante de interpretação, valoração ou criação de sentido. Denegar essa particularidade, como faz o niilismo de que Schopenhauer é exemplo, é sinal de fraqueza, decadência e cansaço: “Não mais querer e não mais determinar valores e não mais criar: ah, sempre longe de mim fique esse grande cansaço!”⁹⁸

⁹⁴ Nietzsche, F. Z, “Nas ilhas bem-aventuradas”, p.114.

⁹⁵ Lembremos do que Nietzsche diz em um dos seus ditirambos dionisíacos: “‘Pretendente da *Verdade* – tu?’ – assim zombavam eles / ‘Não! Somente poeta! / Um bicho, ardiloso, de rapina, insinuante, / que tem de mentir, / que ciente, voluntariamente tem de mentir’” (“Somente louco! Somente poeta!” DD, p.85). Sobre a importância dessa tomada de consciência, Eugen Fink diz: “a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a transformação de sua alienação na liberdade criadora que *se sabe* autônoma” (Fink, E. *A filosofia de Nietzsche*, p.76, grifo meu).

⁹⁶ Nietzsche, F. Z. “Nas ilhas bem-aventuradas”, p.115.

⁹⁷ “Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira” (EH, “Por que sou tão inteligente”, §1, p.35).

⁹⁸ Z. “Nas ilhas bem-aventuradas”, p.116.

A proposta de Nietzsche é a de inverter a fala de Sileno⁹⁹, o que só é possível mediante a assunção da função de criador. Só enquanto produtor de valores o homem pode experimentar o prazer e a alegria nesse mundo que, em si mesmo, é absurdo.¹⁰⁰ Ao contrário do pessimismo decadente de Schopenhauer, Nietzsche propõe um saber que valorize a vida, a saúde, a força: “Fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia...”.¹⁰¹ Um saber alegre, uma gaia ciência, afinal “desde que os homens existem, sempre o homem se alegrou pouco demais: é somente este, meus irmãos, o nosso pecado original!”.¹⁰² Urge redimir-se desse pecado maior. O riso configura-se como essa redenção porque ele é símbolo, é a marca e resposta corporal desse excesso de força criativa, desse excesso de poder, de saúde e de vida. Por isso, ensinar a rir é uma das preocupações maiores de Zarathustra: “Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro essa coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, *aprendei* – a rir!”.¹⁰³

Esse lugar de artista, de criador de valores, e de um artista alegre e ridente, faz com que a vida se justifique – esteticamente, portanto. Mas a ocupação desse lugar, com amor e consciência, se faz possível apenas porque a crença num criador absoluto de valores absolutos, isto é, a crença em Deus, se desfez. É pela “morte de Deus” que é possível essa ousadia:

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que o ‘velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso

⁹⁹ Eis a fala de Sileno: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e o tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT, §3, p.36).

¹⁰⁰ Fica respondida, assim, a pergunta “Como pode o homem ter prazer no absurdo?”, feita por Nietzsche em HH, §213, p. 131.

¹⁰¹ EH, “Por que sou tão sábio”, §2, p. 25.

¹⁰² Z, “Dos compassivos”, p.117.

¹⁰³ Z, “Do homem superior”, p.346. Aqui vale lembrar o estudo de Clément Rosset que, a esse respeito, afirma que “a alegria constitui a força por excelência”. (Rosset, Clément. *La force majeure.*, p.28, tradução minha).

coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa [...] novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento.¹⁰⁴

Com esse acontecimento o homem pode se colocar no lugar deixado pelo Deus morto. Mas Nietzsche diz mais do que isso. É preciso que o homem, enquanto novo criador, vire os olhos em direção ao corpo, ao mundo único em que vivemos. É preciso que se acabe de vez com toda metafísica:

Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano! [...] Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam o sentido da terra, meus irmãos; e que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós! Para isso deveis ser lutadores! Para isso deveis ser criadores!¹⁰⁵

Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!¹⁰⁶

Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladora’ metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!¹⁰⁷

Isso porque a metafísica é um saber decadente. Cria a idéia de um *outro* mundo com o claro intuito de desvalorizar esse mundo, desvalorizar a terra e o corpo. É, assim, niilismo, vontade de nada: “O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à

¹⁰⁴ Nietzsche, F. GC, §343, p.234. Por isso diz José Thomaz Brum: “Se o conhecimento é um *fazer* que serve à vida e não possui qualquer legitimação transcendente (como nas concepções metafísicas), o homem se torna o único doador de sentido, a origem de toda significação” (Brum, J. *Nietzsche: as artes do intelecto.*, p.14). E, ademais: “A morte de Deus tem uma relação intrínseca com a afirmação da criatividade humana. O conhecimento não é mais receptivo ou passivo, mas ativo, interessado e submisso à vida” (Ibidem, p.24).

¹⁰⁵ Nietzsche, F. Z, “Da virtude dadivosa”, p.104.

¹⁰⁶ Z, “Dos transmundanos”, p.58.

¹⁰⁷ NT, “Tentativa de autocrítica”, §7, p.23.

sensualidade, de um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim”.¹⁰⁸

A função tomada pelo homem do Deus morto deve ser apenas a de criador, recusando e até desprezando a função de *moralizador*. Esse artista desejado por Zaratustra está acima do bem e do mal e é mesmo imoral. Não basta substituir Deus pelo homem. É preciso que a moral, sustentada pela oposição metafísica dos valores, se desfaça.¹⁰⁹ Por esse motivo, Zaratustra pede que se busque um sentido da terra, o que significa eliminar a metafísica do horizonte. Esse voltar para a terra, essa superação da metafísica, da crença na oposição metafísica de valores, esse movimento para além de bem e mal, é exigido por Zaratustra, e conseqüentemente por Nietzsche, em nome da afirmação da vida. Em nome da ascendência de forças. Esse superar exigido é uma resposta à necessidade de expansão de força da vida, que é vontade de poder. Por isso, como já vimos,¹¹⁰ Nietzsche diz que é a vida que valora através do homem. Já que a moral cristã e a metafísica caminham juntas ao movimento asceta de negação da vida, resta, àquele que quer afirmá-la, colocar-se em guerra contra a moral e a metafísica.¹¹¹

Entretanto, não se trata de retirar do homem a autoria da criação. Trata-se de fazer com que o homem se identifique com a posição de instrumento da vida. De fato, é sim a vida que valora, mas ao valorar através do homem, ele mesmo também o faz. Porque ele é essa própria vida coisificada, corporizada, personificada. O homem é vontade de poder em corpo,

¹⁰⁸ NT, “Tentativa de autocrítica”, §5, p.19.

¹⁰⁹ Como bem diz Roberto Machado: “Substituir Deus pelo homem, como faz a modernidade, colocar valores humanos, demasiado humanos, no lugar de valores considerados divinos, não muda o essencial. Por quê? Porque o espaço, o lugar em que se coloca o homem continua o mesmo do Deus desaparecido: o espaço da moral ou da oposição de valores que instituiu a superioridade do bem e da verdade” (Machado, R. *Zaratustra, tragédia nietzscheana.*, p.64).

¹¹⁰ Cf. p.19 do presente trabalho. Lá é citado o §5 de CI, “Moral como antinatureza” e é dada a indicação para a leitura de §2 de CI, “O problema de Sócrates”, citado na p.8 do presente trabalho.

¹¹¹ Como novamente Roberto Machado nos explica com clareza: O mais importante porém é que [...] a característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo à negação desses valores, a vida como condição do valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida. (Machado, R. *Nietzsche e a verdade*, p.87).

em solidez, em indivíduo. Reconhecendo isso, o homem deve aceitar o fato como ele é. Reconhecer-se como instrumento de criação e como criador *ao mesmo tempo*, na medida em que se reconhece como vivente. Com essa tomada de consciência e aceitação dos fatos, o homem pode buscar formas de valoração que façam aumentar ainda mais suas forças vitais. Ou, em outras palavras: a vida, personificada no homem, como é vontade de poder e quer expandir suas forças, direciona suas atividades para um tipo de modo interpretativo e valorativo que permita sua expansão. Contudo, é preciso deixar clara a importância do saber-de-si, da consciência-de-si do artista como artista, pois é graças a ela que a vida pode direcionar com mais eficácia seu agir interpretativo e valorativo; “eficácia”, quer-se dizer, do ponto de vista de seus próprios interesses de expansão de poder.

Zaratustra pede que essa criação busque um novo tipo de homem, que supere o tipo atual. Por isso, fala na necessidade de se criar em direção ao *super-homem*: “O super-homem é o sentido da terra”. De fato, a superação do homem que caracteriza o super-homem, como o próprio nome o diz, se dá pela criação: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado [...] Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar ao homem?”.¹¹² Ao reconhecer a vida como vontade de poder e, assim, como superação de si mesma, Nietzsche atenta para a necessidade do homem em superar-se. Ademais, essa superação é vislumbrada por Zaratustra para que o tipo de homem decadente, niilista e cristão, já que despotencializador da vida, enfraquecedor da vontade de poder, deixe de existir em nome desse *novo* homem, desse *para-além* do homem decadente, que é o que quer significar a palavra “super-homem”. É preciso ficar claro que Nietzsche não estabelece um ideal de homem ou um modelo específico e pré-determinado de valores. O que ele quer é

¹¹² Nietzsche, F. Z., “O prólogo de Zaratustra”, p. 36.

mostrar a necessidade da vida em se renovar e, por prolongamento, a necessidade do homem em se superar. Superação guiada pela vontade de poder.¹¹³

Não por mera coincidência, é justamente no primeiro discurso de Zaratustra, logo após ele ter anunciado o super-homem no prólogo, que Nietzsche insere a famosa imagem das metamorfoses do espírito. Lá, surge essa excelente metáfora do espírito como *criança*, essa figura afirmativa, que brinca o jogo da criação:

Três metamorfoses, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança [...]

Todos esses pesadíssimos fardos toma sobre si o espírito de suportaçãõ; e, tal como o camelo, que marcha carregado para o deserto, marcha ele para o próprio deserto [...]

Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer [...]

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’.

Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.¹¹⁴

O camelo, esse tipo de espírito de suportaçãõ, é uma referência àquele que apenas suporta os valores existentes, ao *último homem* que, como um animal de rebanho, quer o

¹¹³ É importante conhecermos a advertência de Heidegger a respeito: “Nietzsche tem em vista, com a noção de ‘além do homem’, não uma criatura espantosa e fabulosa. Ao contrário, ele não designa senão o homem que vai além do homem até aqui” (Heidegger, M. *Nietzsche I.*, p.185). Müller-Lauter, nos caps. 6 e 7 de seu *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, define uma tipologia do super-homem, com o que não concordo. Penso que o super-homem é um conceito *negativo*, por se tratar de algo que não pode ser definido, de algo que ainda não existe. O que se sabe, apenas, é que ele *não é* o tipo de homem que existiu até agora. Quanto à tradução do termo, que em original consta como *Übermensch*, não vejo problema em adotar “super-homem”. O perigo de inadequação da palavra escolhida em relação à *idéia* original de Nietzsche existe nas diversas traduções existentes. O ponto crucial é entender corretamente o emprego de *Über*, seja ele traduzido como “super”, “sobre” ou “além do”.

¹¹⁴ Nietzsche, F. Z., “Das três metamorfoses”, pp. 52 e 53. A figura da criança e do jogo remonta a Heráclito, o que Nietzsche admite em *A filosofia na época trágica dos gregos*, §7. Nesse texto, ademais, fica claro que o tipo criança é o mesmo que o tipo artista.

mesmo que todos os outros e que não cria novos valores independentes, mas apenas segue um, por assim dizer, *sentido-pastor* já existente:

Eu vos mostro o *último homem*.

‘Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela’ – assim pergunta o último homem, piscando o olho [...]

Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais.¹¹⁵

Esse espírito do tipo camelo se transforma em leão. O espírito de leão é aquele que com sua força, destrói os velhos valores, parte as tábuas de bens existentes, deixando livre o espaço para a criação de novos sentidos. É um destruidor. É aquele que diz *não* para que o tipo criança possa dizer *sim*. Aquele espaço, então, é tomado por esse afirmador, criador, artista. Arrisquemo-nos a concluir que o leão e a criança constituem o tipo *nobre* ou de *senhor*, enquanto o camelo constitui o tipo *escravo*. Com efeito é o senhor quem *toma* para si o direito de criar valores – ação típica do leão – e de fato os cria – ação da criança. O escravo, ao contrário, é alguém que apenas reage – como o camelo ao suportar o peso que lhe é imposto. Sua criação é falsa porque é somente uma contra-criação, uma recusa frente às criações do senhor, um movimento não de amor, mas de ressentimento:

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição em pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores.¹¹⁶

¹¹⁵ Z, “O prólogo de Zaratustra”, p. 41.

¹¹⁶ GM, “Primeira dissertação”, §2, p.19.

Sua obra [a do senhor] consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas.¹¹⁷

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente. Busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão.¹¹⁸

Portanto, só o senhor é esse criador afirmativo. Só ele diz sim, esse “sagrado dizer ‘sim’” da criança. Ele atua como catalisador de forças pois contribui para a expansão de poder requerida pela vida. Mas o senhor não é exatamente o criador exigido por Zaratustra. Como Nietzsche diz aqui, o senhor cria *inconscientemente*, por instinto.¹¹⁹ Por outro lado, como vimos, o homem-artista, solicitado por Zaratustra, necessariamente tem consciência da função que assume, já que é alguém que supera a posição de escravo. Com efeito, o ensinamento de Zaratustra é dirigido para aquele que ainda não assumiu o seu poder criativo. Como aprendiz de Zaratustra, ao escutar seus ensinamentos, seria impossível que não tomasse consciência justamente daquilo que é ensinado e daquilo que é solicitado: a assunção ao papel de criador.

Dito isso, agora precisamos deixar claro que a resposta afirmadora ao problema da constatação do sem-sentido da existência, feita por Nietzsche principalmente com sua personagem Zaratustra, não consiste somente na assunção consciente e desejada da função de criador de valores ou produtor de sentido. Outro ponto integrante dessa resposta é o conceito de *eterno retorno*. Não por acaso Nietzsche diz que “a concepção fundamental da obra,

¹¹⁷ GM, “Segunda dissertação”, §17, p.75.

¹¹⁸ GM, “Primeira dissertação”, §10, p.29.

¹¹⁹ Sobre isso diz Eugen Fink: “Os senhores [...] ‘não sabem o que são’; trata-se de uma aristocracia que permanece cãndida, indiferente e opaca a si própria” (Fink, E. *A filosofia de Nietzsche*, p.140).

[Assim falou Zaratustra, é] *o pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”.¹²⁰

O eterno retorno não é uma teoria física. Não é uma explicação científicista da ordenação temporal. Se fosse, não seria original de Nietzsche. Como exemplo, dentre muitos outros, podemos citar Schopenhauer, que defendia a circularidade do tempo: “Toda uma eternidade, isto é, um tempo infinito já transcorreu até o momento presente, pelo que tudo o que pode e deve vir-a-ser já teve de vir a ser”.¹²¹ E, novamente, um pouco mais adiante: “Portanto, cada um pode dizer: ‘Para sempre sou o senhor do presente e ele me acompanhará por toda a eternidade como a minha sombra [...]’ – Podemos comparar o tempo a um círculo que gira incessantemente”.¹²²

A descrição schopenhaueriana da circularidade do tempo se sustenta em uma argumentação que podemos chamar de física, científicista ou cosmológica. Por quê? Porque é uma explicação que pretende ser provada e fundamentada racionalmente. Porém, não é a essa forma de exposição que Nietzsche dá atenção. Embora Zaratustra chegue a expor o eterno retorno desse modo, essa exposição não deve ser encarada como uma confirmação da explicação cosmológica. Com efeito, Zaratustra diz:

Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? [...]

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*! [...]

Não devemos, todos, já ter estado aqui? [...]

Não devemos retornar eternamente?¹²³

¹²⁰ Nietzsche, F. EH, “Assim falou Zaratustra”, §1, p.82.

¹²¹ Schopenhauer, A. MVR., §53, p.356.

¹²² Ibidem, §54, p.363.

¹²³ Nietzsche, F. Z, “Da visão e do enigma”, pp. 193 e 194.

Todavia, essa fala se segue como mera continuação do raciocínio iniciado *pelo anão*, com quem Zaratustra dialogava então. E nada aqui é afirmado, mas apenas interrogado. Além disso, o anão representa o espírito da gravidade e do peso, isto é, o niilismo. É o anão quem insere o pensamento da circularidade do tempo no diálogo e é a partir dessa inserção que Zaratustra chega à explicação física, se fixando na discussão acerca das possibilidades de que o eterno retorno *realmente* exista. Essa preocupação em discutir a realidade do eterno retorno é típica do saber racional e cientificista. Zaratustra, ao contrário, representa um outro tipo de saber: o *trágico*. Mesmo depois, em “O convalescente”, quando os animais de Zaratustra o taxam de o mestre do eterno retorno e a explicação cosmológica é novamente fornecida – pelos animais, não por ele – Zaratustra fica calado, o que pode querer dizer que ele não confirma a versão apresentada.¹²⁴

Do mesmo modo, no §341 de *A gaia ciência* – o mais claro, belo e enfático escrito nietzscheano sobre o tema e também o primeiro a ser publicado – Nietzsche não se preocupa em comprovar o eterno retorno. Isso quer dizer que ele não teve a menor preocupação em mostrar a explicação cosmológica logo na primeira oportunidade que se deu de expor um dos seus temas prediletos e mais fundamentais para o seu público.¹²⁵ Vejamos o aforismo:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada

¹²⁴ Ver Z, “O convalescente”, pp. 262, 263 e 264. A minha posição exposta nesse parágrafo se firmou depois das sugestões de Roberto Machado. Sobre a caracterização do anão como representante do niilismo, ver Machado, R. *Zaratustra: tragédia nietzscheana.*, p.122. Sobre a distinção entre o saber trágico, de Zaratustra, e o saber racional, do anão, ver p.123 do mesmo livro.

¹²⁵ Walter Kaufmann lembra: “Em seus livros, é claro, Nietzsche nunca ofereceu qualquer prova [científica] de sua doutrina [do eterno retorno]: é somente em suas notas que encontramos tais tentativas; e suas razões para não publicar a suposta prova, incluindo a sua própria, mostra que seus esforços eram inadequados” (Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist.*, p. 327, tradução minha).

haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?¹²⁶

Nesse aforismo, Nietzsche insere o eterno retorno como uma mera possibilidade, sem qualquer preocupação em comprová-lo ou demonstrá-lo. De fato, inicia o texto na forma condicional e levantando uma hipótese claramente irreal, qual seja, a de um *demônio* a anunciar o eterno retorno. Mais do que um anúncio, aliás, esse demônio apresenta uma pergunta, apresenta um *dilema*. Sabe-se que o demônio é uma figura mística e Nietzsche, ao que tudo indica, não é um místico.¹²⁷ Soma-se a isso o fato do aforismo se iniciar com essas duas pequenas palavras tão denunciadoras da intenção de Nietzsche: “*E se...*” A circularidade do tempo, o eterno voltar do mesmo, não pretendem ser comprovados. Saber se o eterno retorno é real não importa. O que importa é que *se fosse* assim, se o eterno retorno fosse um fato, qual seria a nossa reação frente a essa notícia?

O eterno retorno, então, é uma condição hipotética preliminar para que Nietzsche exponha um *dilema existencial*, isto é, um ponto limite, um, como se costuma dizer, estar contra a parede, uma exigência de decisão: a clássica questão shakespeariana que pergunta

¹²⁶ Nietzsche, F. GC, §341, p.230.

¹²⁷ Nietzsche usa a palavra em seu sentido grego. Em grego, *daimon*, não possui um significado abarcado por qualquer uma das palavras do português. A palavra pode significar “espírito”, “deus” ou também “aquele que é repleto de conhecimento”, “gênio” ou “estado de espírito”. Portanto, não apenas o significado “místico”. Com certeza, Nietzsche não a usa no sentido que o cristianismo lhe impôs. No aforismo citado, Nietzsche parece usá-la como uma figura mística própria da palavra “deus” e não, ao que parece, para se referir a um mero “estado de espírito”.

pelo ser ou pelo não ser. Embora o retorno eterno das coisas não passe de uma hipótese, a pergunta que se segue dela é concreta e factual: *afirmas a vida como ela é?* Essa é a pergunta-chave.¹²⁸ A vida é um fato, uma necessidade. E é sobre esse dado concreto que a pergunta intervém.

Para entender a importância do eterno retorno é preciso conhecer o que Nietzsche chama de *saber trágico* ou *sabedoria dionisíaca*. Como dissemos há pouco, Zarathustra representa esse saber, enquanto o anão e seus animais representam o saber racional. Esses últimos buscavam a comprovação do eterno retorno. Zarathustra, ao contrário, recusa essa busca. Isso porque a intenção de Nietzsche é colocar o eterno retorno como hipótese e, a partir dela, expor aquele dilema existencial. Esse dilema, essa questão primeira, pergunta: *Afirmas a vida mesmo em seu caráter absurdo e sofredor?*, que, em última instância, é o mesmo que perguntar: *Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador?*

A sabedoria dionisíaca ou trágica é a que, diante da constatação do sem-sentido da existência e do desespero subsequente, afirma a posição do homem, enquanto instrumento da vida, como criador de valores e produtor de sentido. Além disso, reconhece a relatividade dessa força criativa, isto é, reconhece o quanto essa posição de artista é ainda insuficiente para eliminar *por completo* o sofrimento e a dor, inerentes à vida. Portanto, Nietzsche reconhece, como Schopenhauer, o caráter sofredor e doloroso da vida. Mas, ao contrário da posição niilista, a sabedoria trágica, com esse reconhecimento, diz *sim*, afirma a vida como ela é. Por

¹²⁸ Portanto, espera-se que tenhamos agora nos desvinculado de uma série de interpretações equivocadas do eterno retorno. Duas interpretações em especial ganharam destaque ao longo do tempo. Trata-se das de Martin Heidegger e de Gilles Deleuze. Sabe-se que Heidegger pensava que o eterno retorno seria uma tentativa de Nietzsche de responder à pergunta sobre o ser do ente, o que só é possível de ser sustentado ao se enxergar no eterno retorno uma dimensão cosmológica ou ontológica que ele não possui. (Ver, por exemplo, p.361 de Heidegger, M. *Nietzsche I.*). Deleuze chegou a ver o eterno retorno como o ser do devir (Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie.*, p.81) e como instância seletiva. Mesmo a sua famosa fórmula de interpretação do eterno retorno como pensamento ético – “O que você quer, queira de tal maneira que também queira o seu eterno retorno” (Ibidem, p.77, tradução minha) – peca por atuar como um imperativo quando o eterno retorno, ele mesmo, como vimos, é apenas uma hipótese que permite a inclusão de uma pergunta. Uma pergunta que abre a possibilidade de duas respostas, fato que a isenta de qualquer caráter imperativo.

isso Nietzsche diz: “Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida”.¹²⁹ No entanto, esse dizer sim é exatamente o oposto do pessimismo schopenhaueriano: “Tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista”.¹³⁰

Essa afirmação incondicional, esse invencível amor à vida, é o cerne da sabedoria trágica; é, segundo Nietzsche, “o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*”.¹³¹ Amar a vida como ela é significa amar o passado, amar todo *foi assim*, como diz Zaratustra: “Todo o ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis!’”.¹³² Logo, esse amor se dá pelo criador, pelo artista, pelo espírito do tipo criança. A assunção da função de criador e o amor à vida atestado após a hipótese do eterno retorno são fatos interligados e indispensáveis pertencentes à sabedoria dionisíaca.

Amar o passado é uma aceitação alegre do tempo. Como vimos,¹³³ essa postura é completamente diferente da schopenhaueriana, que via no tempo o exemplo mais claro do sem-sentido e, por esse motivo, propunha a negação da vida. O amor à vida, ao passado ou, nas palavras de Zaratustra, a todo *foi assim*, é amor ao necessário. Nietzsche o denomina de

¹²⁹ Nietzsche, F. EH, “O nascimento da tragédia”, §4, p.65. São esclarecedoras as palavras de José Thomaz Brum: “Se Nietzsche reconheceu que foi o ateísmo que ‘o conduzira a Schopenhauer’, devemos acrescentar que o resultado dessa visão atéia, fatalista, de Schopenhauer foi um desafio para Nietzsche. A vida absurda, sem razão, da vontade merece ser *aprovada*? Sabemos que a resposta nietzschiana constituirá toda a sua *filosofia trágica*, alternativa alegre ao sombrio pessimismo schopenhaueriano” (Brum, *J.O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche.*, p.57).

¹³⁰ Nietzsche, F. EH, “O nascimento da tragédia”, §3, p.64. Ver também o §56 de BM, p.59. Como afirma Clément Rosset: “Nós sabemos também que ela [a beatitude] consiste em uma adesão pura e incondicional ao real” (Rosset, Clément. *La force majeure.*, p.43, tradução minha). Essa adesão ao real é exatamente a afirmação trágica. Afirmação que não nega as dores da vida, mas, não obstante, se consolida alegremente: “Quase toda a obra de Nietzsche seria um apelo para ilustrar essa aliança secreta [...] entre a infelicidade e a felicidade, [...] a experiência da dor e a afirmação da alegria”. (Ibidem, p.42).

¹³¹ Nietzsche, F. EH, “Assim falou Zaratustra”, §1, p.83.

¹³² Z, “Da redenção”, p. 173.

¹³³ Cf. p.29 do presente trabalho. Se Schopenhauer via no tempo o principal exemplo do sem-sentido e, por conseguinte, o principal motivo para a negação da vida, Eugen Fink nos lembra que “para Nietzsche, a morte de Deus significa também o fim da negação do tempo” (Fink, E. *A filosofia de Nietzsche.*, p.81). Portanto, a superação nietzscheana do niilismo depende da aceitação do tempo em seu caráter absurdo.

amor ao destino, em latim, *amor fati*: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! [...] E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!”¹³⁴

O *amor fati* é o modelo da extrema coragem porque se revela não apenas em relação às alegrias da vida como também às suas dores. Como amor ao necessário, resolve o dilema imposto pela idéia do eterno retorno e *pede* a repetição da vida. Por ser forte, tal amor chega a *desejar* o eterno retorno das coisas: “Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: ‘Era *isso*, a vida? Pois muito bem! Outra vez!’”¹³⁵ Ao desejar a volta de tudo, o *amor fati* se mostra como uma atitude poderosa e corajosa, porque diz sim não apenas a todo prazer mas a todo sofrimento inclusive:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –
 – e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!’, então quisestes a volta de *tudo*!
 – tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, *amastes* o mundo –
 – ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: ‘Passa, momento, mas volta!’ Pois *quer todo o prazer – eternidade!*¹³⁶

Querer o eterno retorno é amar a eternidade do instante. É pedir, como o poeta, que seja eterno enquanto dure, “pois eu te amo, ó eternidade!”¹³⁷ Mas desejar a eternidade é desejar o impossível e desejar o impossível é o contrário do *amor fati*. Amar a vida, seu

¹³⁴ Nietzsche, F. GC, §276, p.188. Ver também o §10 de “Por que sou tão inteligente” de EH, p.51.

¹³⁵ Z, “Da visão e do enigma”, p.192.

¹³⁶ Z, “O canto ébrio”, pp. 376 e 377.

¹³⁷ Z, “Os sete selos”, p.271.

decorrer, amar o devir, é amar o instante, tomando-o como eterno, embora ele não possa ser perene.¹³⁸ Somente desse modo, auxiliados pela poesia, podemos entender esse maravilhoso canto de Zaratustra:

Cantais vós mesmos, agora, o canto cujo nome é ‘Outra vez’, cujo sentido é ‘Por toda a eternidade!’, cantai, ó homens superiores, a cantiga de roda de Zaratustra! [...]
 A dor diz: ‘Passa momento!’
 Mas quer todo o prazer eternidade –
 – quer profunda, profunda eternidade!¹³⁹

Essa associação entre o *amor fati* e o eterno retorno é muito bem esclarecida no único outro aforismo editado em vida por Nietzsche sobre o eterno retorno, excetuando o já citado §341 de *A gaia ciência* e o que se encontra dito a respeito no Zaratustra. Trata-se do §56 de *Além do bem e do mal*, em que Nietzsche nos diz de modo suficientemente claro: “O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘*da capo*’ [do início]”.¹⁴⁰

Encerra-se assim o estudo da resposta afirmativa à constatação do sem-sentido. Resposta dada por Nietzsche, e exemplificada por Zaratustra, que se sustenta, de um lado, na assunção com amor e consciência da função de produtor de sentido, isto é, com a justificação estética da existência e, de outro lado, na sabedoria trágica, no *amor fati*, procedentes da hipótese do eterno retorno.

¹³⁸ É importante, portanto, o aviso de Patrick Wotling: “O pensamento do eterno retorno representa a vontade de eternização em sua forma positiva. Ele se opõe à concepção da eternidade como fixa, que traduz a vontade de bloquear o devir para fazer cessar a dor que ele causa. A eternidade para a qual o homem dionisíaco diz sim é a eternidade do devir, quer dizer, notadamente a eternidade do sofrimento” (Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.375, tradução minha).

¹³⁹ Nietzsche, F. Z., “O canto ébrio”, p.378. O mesmo canto já aparece antes em “O outro canto de dança”, p.270.

¹⁴⁰ BM, §56, p.59.

II – INTERPRETAÇÃO, VERDADE E MORAL

DA RELAÇÃO ENTRE INTERPRETAÇÃO, VERDADE E MORAL

Ao analisarmos a filosofia nietzscheana segundo o fio condutor temático da vida, e verificando, dessa feita, que o posicionamento existencial afirmativo da filosofia nietzscheana, posto em confronto ao niilismo decadente, afirma, ama e deseja a vida em toda a sua inconsistência e o fato em sua necessidade, notamos que esse amor se dá em concomitância ao amor pela condição de criador e produtor de sentido que é própria do homem, enquanto corporização da vontade de poder. Tão importante quanto sua postura afirmadora da vida, a posição nietzscheana de aceitação e de assunção querida da condição de criador de sentido, isto é, de interpretador da realidade, ocupa lugar primeiro em sua filosofia. A reação alegre à morte de Deus pode ser considerada o principal ensinamento de Nietzsche.

Assim, a interpretação e o sentido, focos centrais da nossa reflexão até aqui, merecem ser pensados com maior rigor. Afinal, o que é e como se dá a interpretação do real? O que é e como se estabelece a produção de sentido? Com esse questionamento, pretende-se não apenas esmiuçar a análise do que seja interpretação, mas, com isso, tocar em dois dos temas mais problemáticos da filosofia nietzscheana: o da verdade e o da moral. Alcançando tal objetivo, pretende-se mostrar que esses dois temas fundamentais, de cunho teórico tradicional, devem ser estudados dentro da postura existencial nietzscheana de afirmação da

vida e combate ao niilismo. É com esse intuito que iniciaremos a segunda parte de nossa reflexão.

Então, vejamos. Em um fragmento póstumo,¹⁴¹ Nietzsche diz: “Contra o positivismo, que se detém no fenômeno, ‘só existem fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, apenas interpretações”.¹⁴² E, em outro fragmento, diz: “Não existe nenhum ‘fato em si’, ao contrário, um sentido precisa sempre ser projetado antes para que possa haver um fato”.¹⁴³ O estudo comparativo entre essas duas advertências nos mostra de imediato que interpretação é *projeção* de sentido. O que isso quer dizer? Que não há fatos, como instâncias independentes do homem dotadas de sentido por si. Que, outrossim, há interpretações que são produções de sentidos para aquelas instâncias independentes que, em si mesmas, são sem-sentido. Aos fenômenos são impostos, pelo homem, os seus sentidos.¹⁴⁴

¹⁴¹ Para este trabalho não se considerou, em geral, os textos póstumos de Nietzsche. No entanto, esses dois fragmentos seguintes – assim como o póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que será usado mais adiante – são fundamentais para o tema deste trabalho, de tal maneira que se torna inadmissível deixá-los de lado. De todo modo, fica a ressalva de se ter extremo cuidado com a leitura desses textos. É digno de nota que, para outros autores, o estudo dos fragmentos póstumos é tomado como fundamental. É interessante sabermos o que o próprio Nietzsche escreveu no §155 de HH: “todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (p.111). Os textos publicados por Nietzsche passaram por essa fase de triagem e nisso se constituíram como “grandes”. Os póstumos não seriam textos, de certo modo, rejeitados? Penso que o estudo da obra póstuma é válido e pode ser realizado com sucesso. Todavia, é preciso ter-se sempre uma atenção extrema com esse estudo. A utilização de póstumos que não contradigam a obra publicada é mais fácil e isenta de maiores cuidados. Em alguns casos, contudo, a obra póstuma pode levar até interpretações que contradigam uma posição claramente adotada nas obras publicadas. É o caso do eterno retorno que, nas obras publicadas, aparece apenas como pensamento ético enquanto nas póstumas ganha, por vezes, o caráter cosmológico. Ao que parece, é devido a essa opção metodológica de estudo das obras de Nietzsche, que tanto Heidegger como Deleuze, dentre outros, se equivocaram nas suas interpretações sobre o eterno retorno. Sobre isso, cf. p.43, nota 128 do presente trabalho.

¹⁴² Nietzsche, F. 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887. Citado em: Marton, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.*, nota 27, pp. 269 e 270.

¹⁴³ 2 [149] do outono de 1885/outono de 1886. Também citado por Scarlett Marton, no mesmo texto, p. 203.

¹⁴⁴ Segundo Gilles Deleuze, “a dualidade metafísica da aparência e da essência, e também a relação científica do efeito e da causa, Nietzsche substitui pela correlação do fenômeno e do sentido” (Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie.*, pp. 3 e 4, tradução minha). A crença na existência de “fatos” é própria de um modo de pensar positivista que se prende na relação científica entre causa e efeito. Por outro lado, a dualidade metafísica entre essência e aparência se afasta do modo de pensar positivista ao reconhecer nele uma supervalorização da aparência – dos “fatos” – em detrimento daquilo que a metafísica reconhece como “o mais verdadeiro”: a essência. Sabe-se que Nietzsche se coloca radicalmente contra o modo de pensar metafísico, não através de uma mera inversão da dualidade essência-aparência, mas através da supressão dessa dualidade: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (Nietzsche, F. CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, §6, p.32). Todavia, aqueles fragmentos nos mostram que Nietzsche também se coloca contra o positivismo. Deleuze nos diz que a

Como exemplo mais claro de imposição de sentido, podemos citar a causalidade. Essa relação científica de causa e efeito a que Deleuze se referiu não pode ser compreendida como um “fato em si”, mas como mero antropomorfismo.¹⁴⁵ Nietzsche defende que a causalidade é uma forma humana de adequar a realidade ao conhecimento. Ao contrário do que nos faz acreditar a causalidade, a natureza em-si é contínua, é um *devoir sem cortes*, é puro movimento, sem sucessão de partes, porque, em realidade, não há partes:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos [...] Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.¹⁴⁶

Esse *continuum* é o puro devir, o caos, o sem-sentido, o mundo tal como ele é sem ser interpretado pelo homem. A causalidade é um antropomorfismo que condiciona o caos e o ordena ao impor divisão em partes ao *continuum*. Em outro momento, note-se, Nietzsche deixa transparecer que a causalidade, como interpretação humana do real, é fruto de um “hábito gramatical”: “Aqui [no *cogito* cartesiano] se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –’”.¹⁴⁷ Esse “logo” seguido de um espaço vazio, ou um “porque” seguido de reticências, não é uma estrutura própria da

posição nietzscheana se define por uma nova dualidade entre fenômeno e sentido, com o que concordo, desde que fique ressalvado de que se trata de uma dualidade não ontológica e sim epistemológica.

¹⁴⁵ Como se sabe, o reconhecimento da causalidade como antropomorfismo não é original de Nietzsche, mas sim de David Hume (Ver a obra *Investigação sobre o entendimento humano*). Kant o segue nesse aspecto (ver a *Crítica da Razão Pura*) e também Schopenhauer, o que justifica em parte a importância que dá Nietzsche a esse reconhecimento.

¹⁴⁶ Nietzsche, F. GC, §112, pp. 140 e 141.

¹⁴⁷ BM, §17, p.23.

natureza em si mesma, mas sim uma estrutura *gramatical*.¹⁴⁸ Essa invenção humana, esse hábito gramatical, “a sadia noção de causa e efeito”,¹⁴⁹ é uma imposição da *linguagem* ao mundo. Importa, doravante, mostrarmos que, para Nietzsche, a linguagem é o principal instrumento que serve à interpretação. Ela não apenas é responsável pela imposição de causalidade, mas, do mesmo modo, pela imposição das idéias de unidade, substância e ser, dentre outras:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso deles, o erro tem nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem*.¹⁵⁰

Aqui, Nietzsche mostra que unidade, identidade, duração, substância, materialidade, ser e causa são imposições da razão à realidade. É porque a razão impõe tais medidas e atributos ao mundo que Nietzsche pode identificar uma discrepância entre o mundo-não-valorado e esse mesmo mundo enquanto conhecido pelo homem, enquanto mundo-valorado. É essa discrepância que é chamada de *erro*. Mas quem assegura que se creia nesse erro? Quem é o responsável por advogar em favor desse erro? Nietzsche é bastante claro ao dizer que tal advogado é a linguagem. Do mesmo modo que o olho nos engana no

¹⁴⁸ Segundo Oswaldo Giacoia: “A pergunta pela causa, em qualquer uma de suas modalidades, constrange o pensamento a percorrer sempre de novo as mesmas sendas ancestrais, cuja direção é prefigurada pelas operações intelectuais radicadas na lógica inconsciente das regras gramaticais” (Giacoia, O. *Os labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.*, p.132).

¹⁴⁹ Nietzsche, F. AC, §49, p.58.

¹⁵⁰ CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5, pp. 27 e 28.

que se refere ao tamanho real do sol, a linguagem nos engana ao nos fazer acreditar que há unidade, substância, ser e causalidade onde, de fato, não há. Em seguida, Nietzsche diz:

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra... [...] A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática.¹⁵¹

O que Nietzsche quer dizer quando diz que a razão é a metafísica da linguagem? O que ele quer dizer quando fala em fetichismo? Fetichismo é a adoração de fetiche que, por sua vez, é um objeto ao qual se atribui poder sobrenatural. *Sobre-natural* se refere a algo que está além da natureza, do mesmo modo que *meta-física*. Isso que está além da natureza, além do físico, do mundo independente do homem, é o “humano acréscimo”,¹⁵² é o sentido como substância, ser, causa, matéria e unidade. Pois esses acréscimos são produtos da linguagem. Por isso Nietzsche diz que seus pressupostos básicos estão mergulhados em puro fetichismo. E por isso fala, em seguida, em metafísica da linguagem. É nesse sentido que devemos entender a frase final em que Nietzsche mostra recear que não nos livremos de Deus porque não nos livramos da gramática.¹⁵³ Isso porque a linguagem é ainda uma construção que advoga por esse “erro” que é a metafísica. Mas não apenas a linguagem, como também a

¹⁵¹ CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5, p. 28. Sobre o problema do Eu como invenção da linguagem, ver §17 de BM, p.23.

¹⁵² Ver GC, §57, p.95.

¹⁵³ Nietzsche, no §354 de GC, classifica a gramática como “metafísica do povo”.

razão. Nietzsche é claro ao dizer que a metafísica da linguagem é razão, denunciando, assim, uma ligação entre ambas, ou ainda, uma dependência da razão pela linguagem. Com efeito, quando a razão pergunta por uma coisa, ela tem como resposta apenas uma palavra. Por quê? Porque a resposta, por necessidade, é dada em palavras. A razão, como é sustentada pela linguagem, não pode fugir dela, não pode funcionar sem ela. O exercício do pensamento – a filosofia aí incluída¹⁵⁴ – é orientado, estruturado e limitado pela linguagem e pela gramática. Nietzsche chega mesmo a dizer: “Basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”. É com essa frase que Nietzsche finaliza o aforismo seguinte, que a explica:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo.¹⁵⁵

O esforço realmente é grande. Como é possível que o nome das coisas importe mais do que o que elas são de fato? Nietzsche desfaz um pouco essa estranheza quando menciona a palavra “crença”. O que uma coisa é se confunde com o que se diz dessa coisa, com a crença que o homem tem a respeito do que seja essa coisa, ou ainda, com o modo como o homem significa a coisa. A natureza, ao ser conhecida e, conseqüentemente, ao se tornar passível de ser falada pelo homem, deixa de ser isenta de valor, isenta de sentido, inumana,

¹⁵⁴ Por isso Nietzsche escreve: “Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos”. (BM, §20, p.26).

¹⁵⁵ GC, §58, p.96.

in-dita, para ser um mundo-com-sentido, do valor, do dizer e do conhecer, um mundo organizado, humanizado, interpretado. Com essa idéia que o homem faz da natureza, com essa crença que sempre será acompanhada de um nome, ele acredita conhecer o mundo em si mesmo, quando apenas conhece um mundo humano, demasiado humano.¹⁵⁶

Lembremos, de todo modo, que Nietzsche pensa que para criar novas coisas é somente preciso que criemos novos nomes *e novas avaliações*. Há, pois, uma relação clara entre linguagem, valoração e interpretação. A valoração, como um processo constituinte do mecanismo de interpretação, se dá conjuntamente e na dependência da linguagem, em função dos interesses afetivos. Daí se percebe que a afetividade controla a linguagem como instrumento auxiliador da valoração.¹⁵⁷ De fato, Nietzsche escreve:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores [...] Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Também nisso concordamos com Giacoia: “A partir das categorias lógico-gramaticais de sujeito e predicado, [...] inferimos em termos de substância e atributos, causas e efeitos e, com base nisso, construímos nossa interpretação global do universo, sustentada por essas hipóteses; procedemos, pois, *como se* tais ficções reproduzissem a estrutura do real, e não fossem justamente *interpretações* dos processos que observamos”. (Giacoia, O. *Nietzsche como psicólogo*., p.61).

¹⁵⁷ Segundo Patrick Wotling, “Nietzsche [...], ao atentar para os diversos processos que mobiliza no seu trabalho de interpretação da realidade, percebe o papel que a linguagem desempenha. [...] Para Nietzsche, a linguagem auxilia a fixação das qualidades afetivas e a modificação de situações axiológicas” (Wotling, P. *As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*., pp. 20 e 21). E ainda: “Nietzsche insiste no fato de que variar a denominação faz com que se altere a qualidade do sentimento associado a certas situações de potência, portanto, com que se redefina os valores [...] Aliás, para Nietzsche, o mundo só existe como resultado desta hierarquização afetiva” (Ibidem, p.21).

¹⁵⁸ Nietzsche, F. BM, §268, pp. 182 e 183.

Necessidades corporais, fisiológicas, afetivas, passionais, “dão as ordens” e “tomam a palavra” para impulsionar o processo valorativo. Uma hierarquização afetiva faz seguir uma hierarquia de valores correspondente, auxiliada pela linguagem. Por isso Nietzsche afirma que: “O encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*”.¹⁵⁹ A linguagem é resultado de uma solicitação corporal – o sentido é corpo e carne. A imanência de Nietzsche se confirma aqui. Se ele afirma que “a importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro”,¹⁶⁰ não podemos enxergar, aqui, uma ontologia dualista, que permaneceria presa na teoria metafísica dos dois mundos. Quando Nietzsche fala em um “mundo próprio” ele não se refere a uma nova realidade ontológica mas apenas ao fato de que a linguagem permitiu uma nova forma de percepção do mundo, injetora de sentido. O mundo conhecido pelo homem, o mundo interpretado não é um outro mundo, não é uma outra realidade ontológica.¹⁶¹

Fica claro que a vida, dadas as suas especificidades, exige a atuação da linguagem. A interpretação e a valoração, operações típicas da vida, isto é, da vontade de poder, utilizam a linguagem como instrumento para a obtenção de seus fins. Se há uma tirania do sentido, ela se faz ver sobretudo através da linguagem. A linguagem não é neutra.¹⁶² É, sim, realizada a tirania do sentido através dela. Mas não apenas através dela. Interpretação não se resume à

¹⁵⁹ BM, §20, p.26.

¹⁶⁰ HH, §11, pp. 20 e 21.

¹⁶¹ Como lembra Giacoia, após se referir ao problema da linguagem em Nietzsche: “Não se pode confundir tais esquemas semióticos com uma realidade ontológica” (Giacoia, O. *Nietzsche como psicólogo.*, p.61). Leon Kossovitch também esclarece esse ponto: “Não se trata mais de manter-se no plano da designação, que transformaria a linguagem na representação do objeto [...] O essencial nessa transformação é o abandono da representação pela significação. Com isso, a linguagem se desembaraça da ontologia” (Kossovitch, L. *Signos e poderes em Nietzsche.*, p. 85).

¹⁶² Por esse motivo Leon Kossovitch diz: “A linguagem não é neutra [...] Ela é sobretudo pressão – sem linguagem, sem signos, não é possível comunicar. Há, de fato, um império das palavras; toda intervenção da consciência se dá a partir e no interior da linguagem. É uma verdadeira opressão [...] As funções gramaticais definem de uma vez por todas as possibilidades de exercício do pensamento, que não passa de uma combinatória de categorias gramaticais” (Kossovitch, L. *Signos e poderes em Nietzsche.*, p.80).

linguagem. Para referendar esse ponto, leiamos novamente o §12 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*:

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 [...] Todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes.¹⁶³

Aqui, Nietzsche expande o uso da interpretação para todo o mundo orgânico e não apenas para o homem. Segundo o que ele nos diz aqui, todo acontecimento do mundo orgânico, ou seja, toda forma de vida, toda e qualquer expressão da vontade de poder, se dá por interpretação. Um sentido produzido é um ajuste feito, um ajuste que se dá pelo subjugar e assenhorear. Interpretar é selecionar, excluir, delimitar e criar não apenas significados racionais ou lingüísticos, mas diversas formações corporais e físicas.

Em todo caso, se compararmos, como fez Nietzsche, o mundo a um texto¹⁶⁴, devemos concluir que a única coisa que o homem pode fazer é interpretar esse texto e nada além disso. Essa interpretação, como o definir a coisa, como o ato de nomeação, como o dizer “isto é...” seguido de sua complementação, é produzir sentido, criar valores, atribuir existência linguajada. No entanto, fazer existir pela nomeação e, em seguida, crer na verdade dessa existência, ou na correspondência exata entre o que é nomeado e o nome, é um esforço

¹⁶³ Nietzsche, F. GM, “Segunda dissertação”, §12, p.66. Cf. p.20 do presente trabalho, onde o referido trecho é citado.

¹⁶⁴ No §22 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche chega a utilizar a palavra “texto” para se referir ao mundo. O aforismo é citado no próximo capítulo do presente trabalho. Patrick Wotling, no primeiro capítulo de seu *Nietzsche et le problème de la civilisation*, chama toda a atenção para essa metáfora. Ele diz que a metáfora a ela relacionada, da “filologia” como interpretação do “texto” que é a realidade, é a metáfora fundamental da filosofia nietzscheana.

em vão. Isso porque essa exatidão é impossível, visto que interpretação nunca será texto, mas apenas uma criação humana, demasiado humana:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto [...] Um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra [...] por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana.¹⁶⁵

Nietzsche diz aqui que as palavras não são suficientes para dar conta de uma descrição exata da vontade de poder. Por quê? Porque a vontade de poder é expansão, movimento, *devenir*. Isso que é chamado de “coisa”, como um recorte do devir, do puro e contínuo movimento, é um modo estanque de dizer – porque todo dizer é estanque – o instável, ou seja, uma impossibilidade, uma invenção e, de certa forma, uma falsidade, um erro. Com a crença na existência da “coisa”, cria-se o conceito, que pretende se adequar a ela, e com as relações entre os conceitos, cria-se a lógica. Portanto, a lógica se fundamenta na crença de que há igualdade, quando, em verdade, não há nada igual no devir: “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”.¹⁶⁶ Essa posição já era assumida por Nietzsche nos textos de sua juventude:

¹⁶⁵ Nietzsche, F. BM, §22, p.28.

¹⁶⁶ GC, §111, p.139.

Todo conceito nasce por igualação do não-igual [...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas.¹⁶⁷

A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem.¹⁶⁸

Nietzsche diz que a filosofia, até ele, por nunca ter reconhecido as limitações que lhe são impostas pela linguagem, sempre se colocou na busca da formação de conceitos, acreditando que eles pudessem ser eternizados como verdadeiros, o que quer dizer, para a tradição, condizentes com a essência ou com o ser da coisa. A filosofia, portanto, foi sempre um exercício de mumificação, de cristalização ou congelamento da realidade que, ao contrário, é devir, vir-a-ser:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando

¹⁶⁷ VM, §1, p.56. Nos textos da juventude, Nietzsche ainda trabalha com a oposição entre essência e aparência, o que será abandonado em seus textos da maturidade (Ver, por exemplo: CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §2 e §6; CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, §6). Importa verificar, todavia, que o crucial das primeiras análises de Nietzsche sobre o problema da verdade é que ele mostra que o conhecimento é apenas humano, como lembra Roberto Machado: “Existe porém uma importante diferença entre esses textos e os escritos que caracterizam a análise propriamente genealógica realizada posteriormente: é o desaparecimento de toda consideração sobre a essência, que neste momento ainda está presente na argumentação, mesmo que seja apenas para afirmar o caráter antropomórfico do conhecimento” (Machado, R. *Nietzsche e a verdade.*, p.102). Falando especificamente sobre o texto em questão, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, José Thomaz Brum faz o importante aviso: “Embora publicado postumamente, este ensaio ocupa uma posição central na filosofia de Nietzsche. Mais que devedor de um determinado período de sua obra, ele esboça uma concepção geral de conhecimento, que acreditamos Nietzsche só fez aperfeiçoar e precisar, mas nunca renegar ou substituir” (Brum, J. *Nietzsche: as artes do intelecto*, p.40).

¹⁶⁸ Nietzsche, F. HH, §19, p.28.

fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos.¹⁶⁹

Se os conceitos, enquanto interpretações, são somente tentativas de descrever o devir, se há, por conseqüência, uma discrepância entre a realidade e o mundo enquanto significado, conclui-se que não há uma verdade eterna e que o conhecimento não tem valor absoluto. Ao contrário, o conhecimento, enquanto parte do real, é devir, é mudança: “Tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas”.¹⁷⁰ Nesse sentido, tomando como ponto de vista o modo de valoração dos filósofos em geral – os que desejam os conceitos-múmias¹⁷¹ – o conhecimento é uma futilidade, quer dizer, não é mais do que meramente humano:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.¹⁷²

¹⁶⁹ CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §1, p.25.

¹⁷⁰ HH, §2, p.16.

¹⁷¹ E talvez fosse esse o caso do jovem Nietzsche, pelo que denuncia seu desapontamento evidente com a humanidade do conhecimento, próximo do desapontamento schopenhaueriano que, como vimos, é superado pelo Nietzsche maduro. A conferir com a citação seguinte.

¹⁷² VM, §1, p.53. Como se sabe, esse trecho aparece quase idêntico em “Sobre o *pathos* da verdade” dos *Cinco Prefácios.*, p.30.

Nesse conhecido texto de sua juventude, Nietzsche ainda não utiliza os termos “interpretação” ou “perspectiva”, mas é sobre isso que se trata aqui. O conhecimento é humano, não mais que humano. Ele poderia não existir ou se dar de outro modo. Segundo as características humanas que lhe são próprias, o conhecimento é apenas uma perspectiva, apenas uma interpretação, mas não a única possível. Não há uma única interpretação ou uma única perspectiva, embora haja apenas um “texto”, um mundo, que, é preciso ressaltar, existe de fato e é a sua existência que torna possível a interpretação e a conseqüente imposição de sentido operada pelo homem.

Não por acaso, o trecho citado acima pertence ao texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873 e publicado postumamente. Tal escrito é uma análise extraordinária do problema da verdade e sua relação com a moral, o considerando como interligado ao problema da linguagem. Nietzsche percebe que precisa fazer um estudo do papel da linguagem, porque vê nela a resposta para o problema da verdade. Então ele pergunta: o que é essa crença na verdade de um conceito ou na verdade de uma palavra? Em que se firma a correspondência entre a palavra e a imagem? Mais precisamente, o que é isso que é chamado de verdade? Nietzsche responde que é o caráter *social* da produção lingüística que estabelece a crença na verdade. O que a produz não é a adequação da palavra à coisa, mas, outrossim, o contrato social que a sustenta:

Esse tratado de paz [o contrato social] traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira.¹⁷³

¹⁷³ VM, §1, p.54.

É porque os homens estabelecem entre si um código de comunicação que a distinção entre verdade e mentira é construída. Para funcionar, para ser efetivo e produtivo, o código de comunicação, isto é, a linguagem, precisa se fundamentar em um ponto sólido, um ponto-sem-dúvida, ou seja, em um acordo unânime, inconcusso e indelével. Todos os indivíduos daquele grupo social acordam entre si – não importa se espontaneamente ou por imposição da força de um senhor¹⁷⁴ – que determinada palavra designará determinada imagem. Dessa relação, socialmente estabelecida, se define a “verdade” e, por oposição, a “mentira”. O primeiro caso para o juízo que se firma nas convenções da palavra e o segundo para aquele que foge a essas convenções. A origem humana da verdade precisa ser evidenciada, para evitar que se acredite em um verdadeiro “em si” ou em uma verdade “absoluta”:

Pode-se muito bem, aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado: – sem dúvida, para encontrar apoio sobre tais fundamentos, tem de ser uma construção como que de fios de aranha, tão tênue a ponto de ser carregada pelas ondas, tão firme a ponto de não ser espedaçada pelo sopro de cada vento [...] Ele é, aqui, muito admirável – mas só que não por seu impulso à verdade [...] Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e o encontrar da ‘verdade’ no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘Vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento de uma assimilação.¹⁷⁵

¹⁷⁴ No §2 de GM, p.19, Nietzsche diz: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”.

¹⁷⁵ VM, §1, p.58.

O conhecimento é uma criação humana. E o próprio conhecer já é um produzir. Produção de sentido, de valores, de interpretações – conhecer é interpretar. O homem, enquanto conhecedor, é um artista, um produtor de metáforas, um metaforeador, se for permitido o neologismo. Pela boca de Zaratustra, Nietzsche disse que o homem é um dançarino de palavras: “Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íris e falsas pontes entre coisas eternamente separadas? [...] Falar é uma bela doidice: com ela o homem dança sobre todas as coisas”.¹⁷⁶ Contudo, com o tempo a origem humana da verdade é esquecida, o que permite que a crença no seu transcendentalismo ganhe força. A capacidade artística do homem, de dançarino, de metaforeador, essa capacidade é esquecida justamente por aquele que a detém, o homem. E é pelo esquecimento de seu papel de criador que ele crê em uma verdade absoluta ou metafísica:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível [...]

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, de maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como ‘vermelha’, outra como ‘fria’, uma terceira como ‘muda’, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o

¹⁷⁶ Z, “O convalescente”, p.259. Logo depois desse elogio ao caráter artístico da linguagem, Zaratustra parece mudar de posição: “Não foram as palavras, porventura, feitas para os seres pesados? Não mentem todas elas, porventura, à criatura leve? Canta! Não fales mais!” (Z, “Os sete selos”, p.275). Antes disso, ele já dizia: “Envergonho-me de que deva, ainda, ser poeta!” (Z, “De velhas e novas tábuas”, p.235). Da relação ambígua de Zaratustra, e de Nietzsche, em relação à linguagem, podemos suspeitar que se deve ao fato de a linguagem tradicionalmente ser usada para fundamentar os delírios metafísicos, muito embora possa vir a ser usada de um novo modo, afirmativo, ascendente e fortalecedor.

homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade.¹⁷⁷

O nascimento da tendência moral à verdade é resultado do fato de a noção de verdade surgir do contrato social erigido sobre e graças à linguagem. Quem segue o que foi consentido, quer dizer, quem segue a “verdade”, é considerado útil, bom e honrado, porque responde positivamente aos interesses do grupo social em que vive e que o valoriza de tal ou tal modo. De outro lado, quem não segue o consenso, ou seja, quem mente, é considerado mau, desonrado e inútil, pelos motivos inversos. A tendência moral à verdade – ou, se preferirmos, o impulso à verdade ou, ainda, como Nietzsche dirá mais tarde, a vontade de verdade – é, no fundo, uma procura inconsciente de adaptação aos costumes sócio-morais, aos valores demasiado humanos que estruturam as diferentes formas de moral.

Mas isso não é tudo. Não é apenas essa a relação entre a linguagem, a verdade e a moral. A busca pela cristalização ou pela mumificação do devir é uma busca por conforto, por tranquilidade, por extinção da inquietação, donde Nietzsche conclui que é o medo que nos faz conhecer, significar, atribuir sentido: “Como? nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer?”.¹⁷⁸ Com efeito, o desenvolvimento da consciência é contemporâneo ao da linguagem. O significar, o dar nomes, o fazer existir para a consciência, isto é, fazer existir em signos, nasceu da necessidade de se comunicar. Essa, por sua vez, nasce da necessidade de convívio social, como forma de o indivíduo se proteger. Essa idéia, presente em *Sobre*

¹⁷⁷ VM, §1, pp. 56 e 57.

¹⁷⁸ GC, §355, p.251. Esse tema foi discutido em parte no segundo capítulo do presente trabalho, onde se quis mostrar o desespero humano diante do sem-sentido e a necessidade da interpretação, isto é, da produção de sentido, como calmante para aquele desespero.

verdade e mentira no sentido extra-moral, é aceita doravante por Nietzsche, como demonstra o aforismo 354 de *A gaia ciência*:

A consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas [...] O ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...]

Tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização [...] Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie.¹⁷⁹

O conhecimento, portanto, nasce dessa necessidade de comunicação que é, por sua vez, fruto da necessidade de conservação da vida. Por conseguinte, a busca pela verdade – quer dizer, por um conhecimento verdadeiro, útil, seguro, afim aos interesses da conservação da espécie – é resultado das exigências da vontade de poder. De todo modo, como ferramenta para a conservação da vida, como meio para que se tenha segurança e tranqüilidade, o conhecimento é moralizante. Entender o modo de funcionamento da linguagem e da consciência como marcas inerentes a toda relação social, como formas de apaziguamento, como vontade de tranqüilidade e de conforto, novamente denuncia a raiz moral da linguagem e da noção de verdade.

Em suma, a interpretação, através da linguagem, seu principal instrumento, produz sentidos para organizar o caótico e o sem-sentido. Essa organização visa o bem-estar dado

¹⁷⁹ GC, §354, pp. 248, 249 e 250.

pelo fim do desespero próprio ao homem quando diante do absurdo da existência. Já aí a ligação entre interpretação e moral é denunciada. Além disso, as diferentes interpretações lingüísticas são avaliadas socialmente como verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas aos interesses da comunidade, ou seja, em última análise, adequadas ou inadequadas aos interesses da vida. A busca pela verdade é a busca pelo socialmente aceito. Mesmo quando esquecida essa motivação pela busca, que é o caso da busca por uma verdade que se acredita existir em absoluto ou em si, tal motivação permanece como busca por conforto e segurança. Mais uma vez a relação entre interpretação e moral – e a verdade, agora – é denunciada.

Ademais, a verdade é reconhecida por Nietzsche como interpretação, ou seja, como sentido, como produção humana. A moral, pode-se deduzi-lo, pode ser entendida como conjunto de sentidos igualmente humanos que visam orientar as ações do homem. Do reconhecimento do caráter antropomórfico da interpretação e do sentido, segue-se o reconhecimento do antropomorfismo da verdade e da moral, já que são elas também meras interpretações.

SOBRE A VERDADE: POR UM NOVO CRITÉRIO

Duas opiniões correntes a respeito da filosofia de Nietzsche precisam ser debatidas. A primeira é a de que sua filosofia pode ser classificada de relativista, no que se refere ao problema da verdade. A segunda é a de que Nietzsche pretendeu realizar e de fato teria realizado uma superação da moral. Como veremos adiante, quanto aos problemas considerados, por vezes somos obrigados a desconfiar de um paradoxo em seu pensamento ou, ao menos, de que, ao tratar desses temas, Nietzsche não foi suficientemente claro. Torna-se preciso perguntar: O que significa dizer que Nietzsche luta contra a vontade de verdade e contra a moral? O que é isso que ele chama de verdade? E o que é isso que ele chama de moral? Importa que se faça esse questionário com o intuito de definir com maior exatidão o uso dos termos na obra nietzscheana para tentarmos nos desembaraçar de muitas dificuldades com esse esforço.

Separemos nosso estudo em duas partes e detenhamo-nos primeiramente no problema da verdade. Sobre esse ponto é interessante que comecemos a refletir a partir do §110 de *A gaia ciência*. Afinal, certamente as palavras que se seguem foram escritas por Nietzsche para si mesmo:

A força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida [...] Gradualmente o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções, e nesse novelo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder. Não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas ‘verdades’; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade –: o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades [...] O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.¹⁸⁰

Enquanto pensador, Nietzsche talvez seja o primeiro a personificar a luta entre o impulso à verdade e os erros que porventura conservem a vida, isto é, que estejam à disposição dos interesses da vontade de poder. Pois, é preciso deixar claro, Nietzsche é ele próprio esse pensador a que se referiu. Como pensador, como filósofo, ele é alguém que busca a verdade. Ele é exemplo desse experimento derradeiro, o de saber até que ponto a verdade suporta ser incorporada. Que Nietzsche fale em nome da verdade e a deseje é um fato óbvio. Não por acaso é dele esse texto tão enfático: “A verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira”.¹⁸¹

Vimos que Nietzsche nos mostra que todo conhecimento é perspectivo, o que quer dizer que o conhecimento possui uma limitação de perspectiva. Ele se dá de uma maneira dentre muitas possíveis de serem imaginadas. Surge, a partir dessa constatação, uma fácil e

¹⁸⁰ Nietzsche, F. GC, §110, pp. 137 e 138.

¹⁸¹ EH, “Por que sou um destino”, §1, p.109.

rápida interpretação do tema nietzscheano que conclui por um relativismo da noção de verdade, com a estranha fórmula: *então não há verdade*. Mas o discurso nietzscheano se estrutura não só pela busca por uma verdade, como pela crença na *possibilidade* da verdade, sem a qual a própria busca não se daria. Se tudo é interpretação e perspectiva, conclui o leitor apressado, então até mesmo o pensamento nietzscheano é interpretação e perspectiva, donde se pergunta: por que deveríamos levá-lo a sério? Prevendo esse raciocínio, Nietzsche nos diz: “Acontecendo de também isto [a posição nietzscheana] ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”.¹⁸² Com essa resposta lapidar, Nietzsche passa por ambíguo e obscuro para aquele leitor apressado que pode querer ver aí uma comprovação de um hipotético relativismo nietzscheano. Mas isso não deve se dar com nós. A satisfação de Nietzsche com o seu “tanto melhor!” é, sim, a de ver que seu interlocutor imaginário confirmou que tudo é interpretação mas não é uma admissão de que seguiria daí um total relativismo ou uma negação da verdade.¹⁸³ Para explicar isso, será preciso entender, com a reflexão que se segue, que o conceito nietzscheano de interpretação não desdiz a idéia de verdade e que perspectivismo não é relativismo.

Em primeiro lugar, é preciso notar que a produção de verdade, em si mesma, não é considerada uma atitude niilista por Nietzsche. O que ele renega como tal é a crença na verdade como absoluta, como metafisicamente fundamentada, como universalmente válida. A crítica nietzscheana ao niilismo, nesse caso, se dirige a um fato preciso: à *inconsciência* ou – quando consciente – à *recusa* por parte do homem de seu potencial artístico, de produtor de verdade, sentido e valores. É a crença na verdade como absoluta que está ligada ao niilismo, à

¹⁸² BM, §22, pp. 28 e 29.

¹⁸³ Para Patrick Wotling, esse “tanto melhor!” é uma demonstração do “estatuto de hipótese” próprio ao pensamento nietzscheano. (Ver Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.60, nota 2, tradução minha). Para ele, com o que concordo, o pensamento nietzscheano é uma experimentação contínua de interpretações da realidade. Nietzsche, com a palavra *Versuch*, traduzível por algo como “experimento”, atentaria para essa condição de seu pensamento. Diz Wotling: “uma interpretação, quer dizer, uma tentativa de leitura [do real], que não pode ser verdadeira nem exata, mas que pode ser, por outro lado, ser fiel ao texto [o real], uma hipótese que exige ser indefinidamente submissa à prova da realidade, isso é o que Nietzsche nomeia de *Versuch*” (Ibidem, p.82).

vontade de nada e ao ideal ascético. E é a esse tipo de crença que Nietzsche dirige seus ataques. Porque é esse modo de vontade de verdade que permite a moral cristã, a qual nega a vida em prol de um mundo imaginariamente superior, mas que de fato não existe: “A incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza”.¹⁸⁴ Devido à falta de consciência da discrepância entre o mundo e a linguagem, entre a natureza e as palavras, conhecimento e objeto, isto é, devido ao esquecimento do aspecto metafórico da verdade, o homem passa a crer em verdades, valores e sentidos absolutos. Contra essa postura é que o pensamento nietzscheano insurge e é por esse motivo que ele se propõe a colocar o valor da verdade em questão:

O ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, [...] a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema [...] A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A Vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*...¹⁸⁵

A grande luta da filosofia de Nietzsche é contra a decadência em todas as suas manifestações. É o que se passa com a verdade e com a vontade de verdade. Quando há uma definição de verdade que reforce o niilismo, e esse é o caso da definição de verdade como absoluta – que permaneceu vitoriosa na história da filosofia ocidental pós-platônica – aí sim é preciso que se trave luta e guerra, em nome da vida. Por isso diz Nietzsche: “A verdade em

¹⁸⁴ Nietzsche, F. GM, “Terceira dissertação”, §24, pp. 138 e 139.

¹⁸⁵ GM, “Terceira dissertação”, §24, p.140.

si’: isto significa, onde quer que seja ouvido: *o sacerdote mente...*”.¹⁸⁶ Nessa frase tão lúcida, Nietzsche demonstra que há uma verdade sim, que ao seu critério se pode enxergar a *mentira* do sacerdote, essa mentira, isto é, essa não-verdade que consiste em dizer que há uma verdade em si. A vontade de verdade serve ao niilismo quando se mostra, ao mesmo tempo, como vontade de certeza, vontade de segurança, vontade de fundamento. Nesse caso, a vontade de verdade, decadente, é uma busca pelo impossível – negação do fato e da necessidade, mentira, niilismo – e uma busca por outros mundos, isto é, por metafísica:

O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda parte da Europa é hoje abordado o problema ‘do mundo real e do mundo aparente’, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma ‘vontade de verdade’, certamente não goza da melhor audição. [...] Uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades; talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer. Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada, por mais que pareçam valentes os gestos de tal virtude.¹⁸⁷

É preciso que gozemos da melhor audição. Não será possível haver outro tipo de vontade de verdade que se situe para além do ascetismo e do niilismo? É somente com a resposta positiva em mente, que delimita a hipótese de que a guerra de Nietzsche é contra *uma* forma de vontade de verdade, a forma decadente, que acredita na fundamentação metafísica do ser, da substância e da verdade, no absolutismo da verdade e da oposição de valores, somente com essa hipótese em mente, eu dizia, é que podemos compreender o texto que se segue:

¹⁸⁶ AC, §55, p.68.

¹⁸⁷ BM, §10, p.16.

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada!¹⁸⁸

Com quem Nietzsche está dialogando aqui? De quem é essa “verdade” de que nada restaria se o “mundo aparente” fosse abolido? É com a tradição filosófica ocidental, que sempre se manteve crente na verdade como absoluta, como metafisicamente fundamentada. Logo, com essa tradição que sempre foi ignorante quanto ao *verdadeiro* potencial humano de criador de verdades. É contra essa tradição que pensava com Deus, ainda que fosse atéia em casos isolados.¹⁸⁹ É para essa tradição, e para seus seguidores, que Nietzsche parece querer dizer algo como: “se alguém quiser abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, supondo que fosse possível fazê-lo – porque o homem não pode viver sem produzir sentido, isto é, sem criar um mundo ‘aparente’ para si – isso que é chamado de ‘verdade’, como criação humana e, portanto, como mera ‘aparência’, segundo o vosso ponto de vista, mas não de menor valor, segundo o meu, isso também seria abolido”. Isso talvez Nietzsche dissesse, mas, com isso, só estaria notando, mais uma vez, que Deus morreu ou, o que é mais correto, que Deus nunca foi sequer vivo, que sempre foi o homem e somente ele quem criou valores, sentidos e verdades. E que quem acredita que o ser, a substância e, conseqüentemente, a verdade, existem independentemente do homem e da linguagem, não apenas se torna vítima do falso pensamento metafísico, como, por isso mesmo, se torna um niilista, fraco, *décadent*.

Nietzsche não é um negador da verdade e nem mesmo um negador da vontade de verdade. Ele é, sim, um opositor do niilismo. Nietzsche não é um relativista, isto é, ele não

¹⁸⁸ BM, §34, p.41.

¹⁸⁹ Como vimos, Nietzsche fala em “Deus” também em um sentido metafórico e é esse o caso quando cunha a expressão “morte de Deus”. Cf. pp. 14, 15 e 16 do presente trabalho.

acredita na *ausência* de verdade. Ele apenas tem consciência de que a verdade é uma interpretação, quer dizer, uma construção humana. O lugar de onde Nietzsche considera o conhecimento é o da vontade de poder, mas, de todo modo, é também o da verdade ou, ao menos, de um “novo tipo” de verdade. O que Nietzsche faz é *adaptar* o lugar da verdade ao lugar da vontade de poder. É possível pensar em um novo modo de verdade, ou melhor, num novo modo de interpretar a verdade que não negue as condições de seu nascimento, mas afirme seu caráter humano e artístico. Afirmar que a verdade é uma construção humana é diferente de dizer que não há verdade ou que a verdade é falsa. Esse adjetivo “falso” só pode ser adicionado à palavra “verdade” quando se está do ponto de vista da tradição filosófica ocidental, em outras palavras, do ponto de vista da metafísica, indicando, por aquele adjetivo, apenas a humanidade da verdade. A confusão aqui, como em muitos outros casos, parece se sustentar na ambigüidade dos termos. Nietzsche, de fato, não fala em nenhum lugar em uma vontade de verdade afirmativa e ascendente. Isso porque quanto ele usa a expressão está se referindo sempre a *um tipo específico* de vontade de verdade.¹⁹⁰

A partir dessa posição de combate à tradição metafísica, Nietzsche defende uma aceitação, por parte do homem, de seu lugar de criador. Aceitação que não pode ser confundida, sob quaisquer hipóteses, com uma resignação triste. Essa aceitação alegre e apaixonada é a justificação estética da existência. O homem está condenado a produzir sentido. O homem está condenado a linguajar. Nietzsche, no entanto, *ri* dessa condenação, se alegre e se orgulha desse lugar ao que o homem é condenado. Por quê? Porque *ama* ser artista. E com esse amor, *amor fati*, ama a vida como ela é:

¹⁹⁰ Heidegger nos lembra disso: “vontade de verdade significa aqui e sempre em Nietzsche o seguinte: a vontade do ‘mundo verdadeiro’ no sentido de Platão e do cristianismo, a vontade do supra-sensível, do que é em si” (Heidegger, M. *Nietzsche I.*, p.69). Essa pertinente observação heideggeriana deixa em aberto a possibilidade de se pensar em uma outra forma de se pensar a verdade e, igualmente, em um outro tipo de procura por outro objetivo que não esse que a “verdade” dos ascetas mascararia. Explicando melhor: a “verdade” procurada pelos ascetas escondia um objetivo mais importante na procura: a procura pelo supra-sensível. Com Nietzsche, não há mais esse mascaramento. A verdade não é mais vista como uma instância transcendente.

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria!¹⁹¹

Nietzsche aconselha, seja dito, em raros momentos, que se crie uma outra forma de vontade de verdade. Uma forma que incentive a ascendência da vida, que auxilie na expansão de forças da vontade de poder. Por isso ele diz: “*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’ [...] Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder*”.¹⁹² Nietzsche é esse filósofo autêntico. Alguém que soube fazer da vontade de verdade representante direto da vontade de poder, ou seja, da vida. A vontade de verdade pode sim ser afirmadora e é esse tipo justamente o que leva à crítica de seu próprio caráter, tipo que toma corpo, pela primeira vez, no pensamento de Nietzsche, graças ao reconhecimento da interpretação e de uma crítica da linguagem. É através da consciência da sua condição de criador de verdades, é através do *saber* de si, que o homem pode, então, desejar sua condição. Com o saber sobre a função da interpretação, o homem pode dominá-la e orientá-la a favor da vontade de poder. A postura que se tem diante da linguagem e o uso que se faz dela passam a se dar afirmativamente e ascendentemente.

Desse modo, é preciso pensar em uma nova forma de relação com isso que é chamado de verdade. Reconhecendo sua raiz metafórica e humana, inserida no devir – e, portanto, não condizente com um ser imutável – a verdade deve ser entendida como uma produção humana que se firma como tal pelo seu caráter afirmativo. É tomando a vontade de poder como medida que uma interpretação pode ser considerada verdadeira ou falsa. *Uma*

¹⁹¹ Nietzsche, F. GC, §107, pp. 132 e 133.

¹⁹² BM, §211, p.118.

verdade que se estabeleça em função da vontade de poder. É essa a conclusão que suspeitamos de quando Nietzsche nos fala: “Até onde vai a influência do teólogo, o *juízo de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de ‘verdade’ e ‘falso’ estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se ‘verdadeiro’, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se ‘falso’...”.¹⁹³ Invertidos, sim, em relação à verdade e à falsidade tal como elas são entendidas por Nietzsche que, por sua vez, as entende como delimitadas em sua propriedade de acordo com a sua “utilidade” ou não para a vida. O teólogo, o asceta ou o niilista, eles usam critérios de verdade que são estabelecidos sem qualquer relação afirmadora da vontade de poder e permissiva para sua expansão. Ao contrário, e o que é mais grave, o critério de verdade niilista é, do ponto de vista do critério que nos propõe Nietzsche, invertido. Em última instância: *falso*.

Como podemos entender a verdade? Uma verdade que realce, eleve, afirme e justifique a vida. Uma verdade que permita ao homem produzir sobre o mundo – embora o homem não esteja *sobre* ele, que fique claro – produção interpretativa que seja útil à vida e ao homem. Que não se confunda essa posição com um utilitarismo vulgar. Trata-se de usar a palavra “útil” para dar conta de uma certa ação do homem que traga isso que chamarei de *efeitos de força*.¹⁹⁴ Uma verdade útil na medida em que, enquanto produção, tenha efeitos de força. O que quero dizer com isso? Que se construa pontes com verdades matemáticas, que podem ser chamadas de verdades não porque os números existam por si mesmos ou porque a realidade é constituída matematicamente como queria Pitágoras – somos pouco inocentes para crer nisso – mas, eu dizia, verdades que podem levar esse nome pelo simples fato de, trabalhando com elas, o homem construir *pontes que não caem*. A equação “ $2 + 2 = 4$ ” é verdadeira justamente porque com ela se constroem pontes – e não apenas pontes! – que

¹⁹³ AC, §9, p.16.

¹⁹⁴ O que não pode ser confundido com o que Nietzsche chama de “provas de força” nos § 32 (p.40) e §50 (p.60) de AC.

funcionam, que se estabelecem no real, na efetividade, na vida. É preciso que haja “efeitos”, ações efetivas no real que comprovem – tenham “força” – a validade do julgamento dado pelo homem.

A verdade passa a ser reconhecida como produção humana, como atributo imanente e não-metafísico, e seu critério de constituição passa a ser isso que chamei de efeitos de força. Se o mundo é, enquanto humanizado, um mundo da significação, um mundo interpretado que, falando ontologicamente é o mesmo que o mundo ainda não interpretado mas, a nível epistemológico, é outro, diferente da realidade isenta de sentido; e se, além disso, a verdade é uma produção discursiva, produzida pela linguagem em sua relação com esse objeto já interpretado, é preciso que a interpretação tenha com a realidade-isenta-de-sentido uma adequação tal que, por conseqüência, possa provocar, *a posteriori*, uma ação sobre esse mesmo mundo que confirme aquela interpretação que a precedeu e a permitiu.

Por “verdade” não se deve entender algo equivalente ao “real”. Verdade é um substantivo inócuo. Sua acepção primeira deve se dar como adjetivo que qualifica o *julgamento* do real. Esse julgamento pode ser falso ou verdadeiro. Quando verdadeiro, ele “faz justiça” ao real, “se adequa” ao real. Como entender esse “fazer justiça” ou essa “adequação”? A resposta deve ser encontrada na possibilidade de uma ação efetiva. Se esse julgamento permite a ação *no* real ele pode ser considerado verdadeiro. É no real que se verifica (*ver-ificar*) a veracidade de um julgamento. O real, como vida, como vontade de poder, é afirmado como ele é pelo julgamento verdadeiro. O julgamento falso, como um negar-a-coisa intencional ou não, é negação da vida, negação do real e, em última instância, é uma espécie de niilismo, decadência, enfraquecimento da vontade de poder.

Ao lembrarmos que a utilidade se dá em termos de vida, não concluímos apenas que essa interpretação forte e útil,¹⁹⁵ que pode ser chamada de “verdadeira”, o é apenas porque favorece a vida. Mais do que isso, é preciso lembrar que há algo a ser interpretado, há um não-homem, o mundo-não-linguajado, o sem-sentido, que deve, enquanto esse “algo” a ser interpretado, servir como ponto de referência. É daí que se verifica que o perspectivismo nietzscheano difere totalmente de qualquer tipo de relativismo. Para concordarmos com a definição de verdade como aquilo que permite a ascensão da vontade de poder, é preciso que se entenda por essa “ascensão” uma afirmação do que é, um dizer-a-coisa com “justiça”. É preciso, sim, pensar em uma “adequação” ao real. *Bref*, “adequada” é a interpretação que possibilita uma ação subsequente que, por sua vez, traz “efeitos de força”. Tal definição de verdade não pode ser encontrada explicitamente no texto nietzscheano, mas dela podemos suspeitar por tudo o que Nietzsche diz a respeito.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Por “utilidade” não se pode entender “facilidade”. Há inclusive verdades perigosas e difíceis, pesadas por assim dizer. Mas tal dificuldade, condizente ao caráter trágico da vida, não deve ser negada pela mentira ou pela falsidade, o que seria niilismo, mas afirmada pelo juízo verdadeiro. Ao afirmar o que é, ainda que o que seja se dê como dor e sofrimento, o juízo verdadeiro permite uma relação com o real (e a relação não está fora do real) que permite a ação. Permitir a ação, em última análise, é permitir que a vontade de poder se efetive com maior amplitude e força, é permitir a vida em maior exuberância. Daí o uso da palavra “útil”.

¹⁹⁶ A idéia de que Nietzsche propõe uma nova concepção de verdade escapa a muitos comentadores. Para os que percebem a existência da proposta, o tema não é explicado de modo consensual. Concordo com Günter Abel, que lembra: “Não se trata, portanto, da destruição, mas da re-concepção do sentido de ‘verdade’” (Abel, Günter. *Verdade e interpretação.*, p.17). Concordo também com Martin Heidegger, quando ele diz: “Há de qualquer modo ‘verdade’? Com certeza! E Nietzsche seria o último a querer negar isso” (Heidegger, M. *Nietzsche I.*, p.427). E ainda: “A verdade do conhecimento consiste na utilidade do conhecimento para a vida [...] A afirmação de que algo é útil não significa aqui senão: ele pertence às condições da ‘vida’” (Ibidem, p.414). Concordo também com Scarlett Marton: “é na utilidade biológica que reside o critério de verdade” (Marton, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.*, p. 213). E ainda: “a verdade recobra algo da concepção de correspondência; ela consiste na aptidão em interpretar o mundo de modo a fazer-lhe justiça” (Ibidem, p. 226). Patrick Wotling opta por negar o uso da palavra “verdade” para tratar do assunto e restringe seu uso para falar apenas da verdade tal como a entende a tradição filosófica metafísica e platônica. Segundo ele, Nietzsche transfere o critério de verdade para o de “saúde”. Apesar de discordar da opção terminológica, e de não vê-la no texto nietzscheano, a forma como Wotling entende a mudança de postura de Nietzsche em relação à tradição me parece correta. Diz ele: “Colocar a saúde como critério não substitui simplesmente uma norma por uma outra norma, mas implica um deslocamento radical do questionamento filosófico: pois contrariamente à verdade, ela não é pensada por Nietzsche como um conceito unívoco e normativo; ela escapa, desse modo, ao dualismo metafísico; ela encontra sua legitimidade em uma certa relação com a experiência” (Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation.*, p.121, tradução minha). E ainda: “A saúde traduz a capacidade de interpretar com eficácia a realidade, quer dizer, a capacidade da vontade de poder de assimilar o real” (Ibidem, p.126).

Essa definição hipoteticamente nietzscheana não é completamente nova na tradição filosófica, no que se refere à idéia da adequação do discurso ao real. O que é propriamente original na postura de Nietzsche em relação ao tema verdade é a sua definição do que seja esse “real”. Nietzsche diz, contra essa crença tradicional, que, fora de nossa perspectiva humana, a “coisa”, o “mundo” ou o “real” não têm sentido. Interpretações humanas produzem os diversos sentidos de ser, de essência, de lei, de fato, de liberdade, necessidade, coerção, beleza, fealdade, maldade, bondade, e assim por diante. Compreender o quão humano são todos os sentidos é o passo mais difícil a se dar e é certamente a contribuição mais revolucionária e importante da filosofia nietzscheana. O mundo é um puro sem-sentido, a vontade de poder é caos, o real é devir. É a interpretação que assegura e cria o sentido. Mas para que ele seja criado não como mera alucinação ele deve ser fiel ao caótico. A interpretação, embora criação, deve ser fiel ao texto. Só desse modo, ela poderá ser considerada verdadeira. Com a nova definição de real, concluímos sem demasiado esforço, a definição de adequação se mostra, por conseqüência, igualmente nova e original.

Além disso, o que diferencia a postura nietzscheana da tradição é a sua preocupação intensa em denunciar a falsidade das interpretações metafísicas, que estabelecem num outro mundo, imaginário e irreal, o estatuto de verdade. O mundo da verdade como o mundo do ser, da essência, da lei, do fato, o mundo dos sentidos pré-existentes, inumanos e absolutos. Essa mentira que é a metafísica é decadente justamente por ser falsa, isto é, por contradizer a vida. Aqui, como em todas partes da filosofia de Nietzsche, o fundamental é entender a dimensão existencial de seu pensamento, ou seja, é enxergar a grande guerra que ele trava contra a decadência, contra a metafísica e contra o niilismo em favor da vida. O crucial, aqui e sempre, é verificar a postura afirmativa e ascendente de Nietzsche. Seu ensinamento primeiro: *amor fati*.

A IMPOSSIBILIDADE DA SUPERAÇÃO DA MORAL

Ao estudarmos o tema verdade verificamos uma vez mais que o ponto central do pensamento nietzscheano é existencial, quero dizer, diz respeito à vida, colocando-se ao lado da afirmação da vida e em oposição à sua negação. Importa questionarmos, agora, se, no que se refere a esse outro tema fundamental, o da moral, poderemos chegar à mesma conclusão. Então, voltemos nossa atenção para tal tema. Iniciemos nossa reflexão com o estudo do §4 do prólogo de *Aurora*, onde há a confissão, por parte de Nietzsche, de estar imbricado, imbuído na moral:

E se *este* livro é pessimista até dentro da moral, até além da confiança na moral, – não seria justamente por isso um livro alemão? Pois representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!* Ou como deveríamos chamar o que nele – *em nós* – sucede? Pois, conforme nosso gosto, preferiríamos palavras mais modestas. Mas não há dúvida, também a nós se dirige um ‘tu deves’, também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós – e esta é a última moral que ainda se nos faz ouvir, que também nós ainda sabemos *viver*; nisto, se em alguma coisa, ainda somos *criaturas da consciência*: no fato de que não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo ‘indigno de fé’, chame-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; de que não nos permitimos fazer pontes de mentiras em direção a velhos ideais [...] hostis, em suma, a todo o *feminismo* (ou idealismo, se preferem) europeu, que eternamente ‘atrai para cima’ e, com isso, eternamente ‘arrasta para baixo’: – apenas como criaturas *dessa* consciência sentimo-nos parentes da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje, e até mesmo, em determinado sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como dissemos, que não teme negar a si mesma, porque nega com *prazer!*

Em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – *a auto-supressão da moral*.¹⁹⁷

O que é discutível nesse maravilhoso aforismo é seu fechamento. Nietzsche demonstra, ao longo do texto, uma evidente vontade de superação da moral. Ele se depara, contudo, com a impossibilidade de um afastamento completo da moral. Impossibilidade essa que se segue da impossibilidade de não valorar, de não interpretar, de não produzir sentido, de não linguajar ou metaforisar; em uma palavra, impossibilidade de não viver, já que se está vivo. Pois a moral é um conjunto de sentidos norteadores do viver. No entanto, ao final, Nietzsche afirma que ele próprio é exemplo da auto-supressão da moral. Essa afirmação é contraditória pois ele acabara de admitir seu imbricar moral. Há uma supressão? É possível uma supressão? Esse imperativo “tu deves”, qualificador da moral como moral, não permanece em todo caso? Não é essa permanência resultado da tirania do sentido?

Esse não é o único momento em que Nietzsche se adjetiva como um “superador” da moral. Veja-se, por exemplo: “Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim*”.¹⁹⁸ Mas o que Nietzsche quer dizer quando se qualifica de um “superador” da moral? A hipótese a ser levada em consideração é a de que Nietzsche luta contra *um* tipo de moral. Aqui e ali, contudo, ele deixa transparecer que outras morais são possíveis e que sua luta é contra qualquer moral que deprecie a vida, que enfraqueça o movimento de expansão de forças da vontade de poder: “*Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: – logo, tal como entendemos as*

¹⁹⁷ Nietzsche, F. A., “Prólogo”, §4, pp. 13 e 14.

¹⁹⁸ EH, “Por que sou um destino”, §3, p.111.

coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis”.¹⁹⁹

A luta de Nietzsche é contra a decadência ou, como ele gostava de dizer, em francês, contra a moral de *décadence*. Sua luta é a favor da vida, a favor da vontade de poder. Sua luta é pela afirmação da vida. A guerra que Nietzsche estabelece não é contra *a* moral e também não contra *a* vontade de verdade, mas sim contra o niilismo. Dito de outra maneira: a luta de Nietzsche é contra as morais niilistas e as buscas pela verdade niilistas. Ou poderíamos pensar diferente quando lemos, por exemplo, o seguinte aforismo, que se segue imediatamente ao anteriormente citado:

No fundo são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*.²⁰⁰

Uma espécie de moral. Uma e apenas uma. E o fato de essa moral de *décadence* ter sido considerada pelos homens como a moral em si. Ou seja, a guerra de Nietzsche é contra o niilismo e contra, o que é o mesmo, a metafísica. Mais ainda, esse tipo de moral é comum em diferentes culturas, mas Nietzsche se dedica especialmente à moral cristã.

¹⁹⁹ BM, §202, p.101. Ver também: “A moral, *tal como foi até hoje entendida* – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como ‘negação da vontade de vida’ –, é o *instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo” (CI, “Moral como antinatureza”, §5, p.37, primeiro grifo meu).

²⁰⁰ EH, “Por que sou um destino”, §4, p.111. Em NT, “Tentativa de autocrítica”, §5, p.20, Nietzsche, ao criticar *a* moral – sem especificar que se trata de um tipo específico – acaba por dar a pista de que critica *uma* moral, a cristã, quando diz ter inventado uma doutrina anticristã: “A moral mesma – como? A moral não seria uma ‘vontade de negação da vida’, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? [...] *Contra* a moral, portanto, voltou-se então [...] o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, *anticristã*. Como denominá-la? [...] eu a chamei *dionisíaca*”.

Nietzsche sabe que provavelmente poderia não ser compreendido quanto a esse ponto e, por isso, diz com todas as letras: “Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*”.²⁰¹

Com efeito, esse mesmo homem que se declara inimigo da moral – e com exceção dos aforismos citados a declaração de inimizade é feita, pelo menos aparentemente, para todo tipo de moral – e se diz superador da moral, esse mesmo homem, pois, chega a dizer: “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível”.²⁰² Essa frase, contida em um pequeno aforismo que não contém nada mais para nos ajudar, está de acordo com as conclusões que fizemos a partir do estudo da obra nietzscheana. Toda vivência é moral, porque a moral, enquanto conjunto de sentidos orientadores do viver, é um fenômeno intrínseco à vida. Mas se, por um lado, a moral não pode ser ultrapassada ou evitada, pode-se, por outro, manter diversos modos de relação com ela:

Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral [...] Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela!²⁰³

Cair totalmente na moral.... mas ainda assim cair. Porque é impossível não estar na moral. É impossível não possuir um “tu deves”, não ser tiranizado pelo sentido e pela vida. E desejar o impossível é, em última instância, niilismo, negar a necessidade, quando Nietzsche, ao contrário, ensina a amá-la. O que Nietzsche aconselha é que se brinque com essa situação, que se dance, que se flutue acima da moral. Mas a moral está ali ainda que seja para se dançar acima dela. Como, então, brincar acima da moral?

²⁰¹ EH, “Por que sou um destino”, §9, p.117.

²⁰² GC, §114, p.141.

²⁰³ GC, §107, p.133.

Se com Nietzsche – embora ele próprio não o reconheça claramente – somos obrigados a entender que é impossível uma superação da moral e se, ademais, ele nos aconselha a nos apaixonarmos pela nossa condição, devemos concluir que há um ensinamento, subentendido, por um *engajamento* moral. Isso quer dizer, por uma assunção querida do papel de criador de sentidos que é, por conseqüência, também a assunção querida de uma *outra* moral, que segue esse *outro* sentido então criado.²⁰⁴ Esse engajamento por uma nova moral, proposta nas entrelinhas por Nietzsche, é fruto desse imperativo intransponível: o de viver. Se a vida é vontade de poder, estando vivo o homem é obrigado a não apenas conservar suas forças mas, igualmente, expandi-las. A expansão da vontade de poder se dá através da interpretação, ou seja, da produção de sentidos. Aquele que se reconhece como corporização da vontade de poder, como criador de sentidos e de valores, assume apaixonadamente e alegremente essa condição, tal homem pode então criar uma nova moral, isto é, sentidos que sirvam de orientação para a sua própria vida. Por isso, pode-se afirmar que há como que uma proposta de moral feita por Nietzsche, para confrontar a moral do ressentimento e o niilismo, que tem como pontos cruciais o *pathos* afirmativo e o *amor fati*.²⁰⁵

O engajamento moral se torna possível por um saber que deixe claras as condições que se impõem ao homem pela vida. Esse saber não é outro: é precisamente a filosofia nietzscheana. Essa moral que se estabelece *a posteriori*, depois da atuação desse saber, passa então a ser querida e desejada pelo sujeito. Ele deseja a condição de criador, quer produzir

²⁰⁴ Como diz Oswaldo Giacoia e com o que concordo: “Que crença é essa que nos *obriga*, a nós imigrantes, que abandonamos para sempre nossa pátria moral, ao nos desobrigar do dever de obediência aos seus imperativos? Nessa crença se revela o *engajamento moral* da crítica nietzscheana da moral: é a crença na possibilidade do Além-do-Homem, em novas possibilidades para o tipo homem, presságios que se delineiam à sombra assustadora do niilismo extremo. Não se trata de uma superação que conserva a moral sobrevivida, supra-sumindo-a; trata-se de um engajamento (moral) pelo inteiramente outro, engajamento que se intensifica em face do perigo, concreto e presente, para Nietzsche, de completa degeneração do tipo homem sob o despótico domínio universal de uma moralidade cujas supremas referências se esgotam”. (Giacoia, O. *Os labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral.*, p.148).

²⁰⁵ Clément Rosset diz que há, de fato, uma moral nietzscheana, que propõe uma virtude e um vício: “a virtude nietzscheana se resume à beatitude e ao que poderíamos chamar de um ‘saber gozar’, o vício se confunde com a falta de um tal saber”. (Rosset, C. *La force majeure.*, p.79, tradução minha).

sentidos porque ama o fato de não poder deixar de interpretar. Com essa aceitação alegre, o imperativo “tu deves”, agora, é assumido, engajado, tomado como seu, como querido e desejado. Deixa mesmo de ser imperativo. O saber, como operação e produto básico da vontade de verdade, é considerado como um modo de elevação, de ascendência, de fortalecimento. Aprender a ter esse tipo de relação fortalecedora com o saber é, no mais essencial, o ensinamento capital de Zaratustra: “É pelo saber que o corpo se purifica, é procurando o saber que ele se eleva. Para o sabedor, todos os instintos tornam-se sagrados; no homem que se elevou, a alma torna-se alegre”.²⁰⁶

O saber, operação básica da vontade de verdade que, como vimos, pode e deve ser encarada – e não eliminada – de uma outra forma, ascendente, próspera e forte, o saber, eu dizia, surge então como o afeto mais potente no tipo de homem ascendente. Marcado por uma história de busca pela verdade e de construção de conhecimento, o homem, que não pode escapar da sua condição de interpretador, não pode dissolver seu impulso pelo conhecer. Então, a possibilidade de amar esse impulso e usá-lo do melhor modo possível para a vida aparece como a possibilidade mais interessante, do ponto de vista da vontade de poder.

Essa nova moral, esse novo “tu deves” deve acompanhar no homem afirmativo, dionisíaco e criador, os novos sentidos produzidos, os novos valores estabelecidos. A força dessa nova moral consiste no reconhecimento da individualidade fisiológica, na imanência do indivíduo como corpo. Não mais uma moral que se pretenda universal ou metafisicamente fundada. Uma moral, outrossim, que seja estabelecida individualmente, em respeito às especificidades fisiológicas de cada indivíduo, de cada pessoa, como corporização da vontade de poder: “As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: [do kantismo, do imperativo categórico como lei universal] que cada qual invente *sua* virtude, *seu*

²⁰⁶ Nietzsche, F. Z, “Da virtude dadivosa”, p.104.

imperativo categórico [...] Uma ação imposta pelo instinto da vida tem no prazer a prova de que é uma ação *justa* [...] O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir sem *prazer*? Como autômato do ‘dever’? É a própria *receita da décadence*”.²⁰⁷ Assim, Nietzsche se coloca a favor de uma ética²⁰⁸ da singularidade, que valoriza as diferenças e abomina toda tentativa de igualação. A guerra de Nietzsche contra as morais decadentes e niilistas, portanto, se faz ver exemplarmente na guerra contra as morais de rebanho.

Nietzsche evoca a vida, a vontade de poder, como o único sentido para a imposição moral de sentidos, ou melhor, a vida é reconhecida como a única meta para a imposição moral de valores. Essa nova moral é a do prazer porque o prazer, a alegria, o riso, são as marcas mais exuberantes de excesso de vida, de força e de poder. Essa nova moral não tem outro sentido pré-estabelecido que não esse. Sentido que é dado pelo fato de estarmos vivos. Uma moral que respeita a vida, que não deseja nada além dela, que não deseja outros mundos, mas apenas esse, porque esse é o único mundo que existe – permitam-me a sutileza dessa afirmação de palavras velhas e significados novos: porque esse é o *mundo verdadeiro*.

²⁰⁷ AC, §11, p.17.

²⁰⁸ Uma solução terminológica já adotada anteriormente por Spinoza (ver toda a *Ética*) e posteriormente referendada por Deleuze (ver, sobretudo, o segundo capítulo de *Espinosa, filosofia prática.*), é a de chamar o conjunto de regras praxeológicas que se admite como produção humana de *ética* e deixar a nomenclatura tradicional, *moral*, apenas para o caso dos conjuntos de regras que se auto-proclamam sustentadas metafisicamente ou em valores absolutos. Infelizmente, Nietzsche não adotou essa solução simples e interessante, e caiu, como vimos, em situações de extrema confusão sobre o assunto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é ou o que foi este trabalho? Um esforço. Um esforço de leitura da obra nietzscheana. Uma perspectiva. Uma interpretação sobre ela. Uma interpretação que se sabe como tal, mas que se propõe verdadeira. Embora saiba que não é o texto mesmo. Este trabalho é fruto de uma espécie de vida: *a minha*. É, portanto, um recorte e de certo modo uma transgressão que, todavia, pretendeu não se dar como uma perversão. A existência: meu ponto de partida, meu problema central, minha espinha dorsal, que se faz como tal porque está ali no texto nietzscheano. Sem arbitrariedades.

Partindo da pergunta pelo sentido da vida, descobri que os meus passos como leitor de Nietzsche tomavam um caminho fácil. Possivelmente porque o próprio Nietzsche teria partido dela para fazer filosofia. Tantos temas complexamente analisados por seus comentadores me pareciam um pouco mais simples, quando tomados em relação ao tema orientador da interpretação e do sentido. Dessa maneira pude construir a primeira parte deste trabalho. Primeiro: O sentido não é absoluto, isto é, não há um sentido em si. Segundo: O sentido é uma produção humana. Terceiro: Diante disso, ou rejeitamos com tristeza o fato ou o aceitamos com alegria. Quarto: Se Schopenhauer rejeita, Nietzsche aceita o fato e essa aceitação é seu gesto maior, seu ensinamento primeiro – com ele, enfim, se supera o niilismo e a metafísica. Conceitos valorizados em excesso por alguns comentadores, como o do super-homem e do eterno retorno, são percebidos como simples ramificações do tronco conceitual do sentido e da vida. O primeiro evidencia apenas a necessidade da superação da metafísica e da decadência, com a criação de um novo tipo de homem, forte, ascendente e afirmador da

vida. O segundo conceito, do eterno retorno, é apenas uma hipótese que ilustra o dilema entre a possibilidade de afirmação da vida e da sua negação. O ponto central, nos dois casos, é pensar a vida como vontade de poder, como interpretação contínua e entender a importância da luta nietzscheana contra o niilismo e contra a decadência, luta que se faz ver pela aceitação alegre da condição humana de criador de sentido e da vida em sua necessidade – *amor fati*.

Entretanto, algo permanecia ainda a ser pensado. Afinal, como o homem produz sentido? A resposta já havia sido dada: pela interpretação. Na segunda parte do trabalho, ao analisar mais detidamente o conceito de interpretação, viu-se que seu principal instrumento, no homem, é a linguagem. Estudando o papel da linguagem, descobriu-se a relação íntima entre interpretação, verdade e moral. Verdade e moral são dois dos temas mais complexos e difíceis da filosofia nietzscheana. Contra as conclusões ordinárias sobre a posição de Nietzsche em relação aos temas em questão (a de que Nietzsche negaria a existência de uma “verdade” e a de que ele seria um “superador” da moral), este trabalho pretendeu mostrar que a proposta nietzscheana é a de se pensar em novas formas de se entender a verdade – e a vontade de verdade – e a moral, formas ascendentes e afirmadoras da vida. Essa proposta se sustenta no reconhecimento da falsidade da metafísica e no conseqüente abandono do fundamento metafísico tanto da verdade quanto da moral. Se a verdade é reconhecida como produção humana, ou seja, como interpretação, e se a moral, do mesmo modo, é reconhecida como um conjunto de regras praxeológicas inventadas pelo homem, os conceitos de verdade e de moral ganham nova dimensão.

Fruto da tirania de sentido própria da vida, este trabalho que agora se finda é uma tentativa de organizar o caótico, isto é, de dar sentido ao absurdo. Dessa maneira, é um trabalho propriamente filosófico, resultado desse impulso para a “criação de mundos”.²⁰⁹ A

²⁰⁹ “Filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’”. Nietzsche, F. BM, §9, p.15.

obediência a esse impulso, contudo, não é servil, mas afirmadora e alegre. Donde se chega à constatação da inadequação da palavra “tirania”. Se a tirania é assim nomeada por quem sofre com ela, cabe ao filósofo afirmador colocar-se em lugar distinto. “Tirania” é, realmente, uma palavra que carrega um ressentimento latente. Já que é nosso objetivo e desejo tomar as rédeas da produção de sentido, não poderíamos nos classificar como “tiranizados” ou “escravos”, mas como artistas ou como poetas, que brincam de poetizar o seu próprio caos para dar a luz à sua estrela dançante.²¹⁰

A reflexão que sustenta este trabalho, percorre um caminho análogo à superação do niilismo, caminho que estabelece seu rumo final pela constatação da inadequação do termo “tirania” para dar conta da exigência de sentido feita pela vida. Como a vida é interpretação contínua e como nós, enquanto homens, enquanto vontade de poder em corpo, como nós amamos e afirmamos a vida, não nos reconhecemos como vítimas tiranizadas que odeiam seu tirano. Assim, a conclusão do presente texto nega seu próprio título que permanece apenas para evidenciar o caminho de superação percorrido. É por isso que, como últimas palavras, peço que tomemos emprestado o pedido de Gilles Deleuze e de Félix Guattari: “Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, idéias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas”.²¹¹ Mas é preciso que não nos confundam.²¹² Tal pedido não é o de um sofredor que rejeita sua angústia, mas o de um afirmador que a ama como parte da vida, *porque, viva, ama a vida!*²¹³

²¹⁰ “É preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante” (Z, “O prólogo de Zaratustra”, p.41).

²¹¹ Deleuze, Gilles. & Guattari, Félix. *O que é a filosofia?.*, p.259.

²¹² “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (Nietzsche, F. EH, “Prólogo”, §1, p.17).

²¹³ A expressão grifada é usada em outro contexto por Nietzsche. Ver BM, §24, p.31.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, Günter. “Verdade e interpretação”. Trad. de Clademir Luís Araldi. *Cadernos Nietzsche, nº 12*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

BILATE, Danilo. *A vontade como poder: a crítica de Schopenhauer por Farias Brito*. 2005. 32 f. Monografia de final de graduação, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Freud e Schopenhauer: uma interlocução possível?* 2005. 65 f. Monografia de final de graduação, Faculdade de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BRUM, José T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Nietzsche: as artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

CAVALCANTI, Ana Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: PUF, 2006.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Espinosa, filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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

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

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx / Theatrum Philosophicum*. Trad. De Jorge Lima Barreto. Porto: Anagrama, 1980.

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. Trad. de Marcelo Catan. *Microfísica do poder*. Org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

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

_____. *Os labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. (Col. Os Pensadores) Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. (Col. Os Pensadores) Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

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

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. “Deus, homem, super-homem”. In: ROLIM, Francisco (org.) *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. “A terceira margem da interpretação”. (texto de apresentação) In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

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

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Trad. para o inglês de David J. Parent. Chicago: University of Illinois Press, 1999.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg.. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

_____. “A filosofia na época trágica dos gregos”. *Obras incompletas*. (Col. Os Pensadores) Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. *Obras incompletas*. (Col. Os Pensadores) Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

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

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

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

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

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

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

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

PIMENTA, Olímpio. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROSSET, Clément. *La force majeure*. Paris: Minuit, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (Col. Os Pensadores) Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999.

_____. “As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche, nº 15*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.