



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

# **O que é a psicologia para Nietzsche?**

**Autora: Aline Ribeiro Nascimento  
Orientador: Auterives Maciel Junior**

**AGOSTO  
2006**

**ALINE RIBEIRO NASCIMENTO**

## **O que é a psicologia para Nietzsche?**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Auterives Maciel Junior (orientador)  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. André do Eirado  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Miguel Angel Barrenechea  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

**Niterói**  
**2006**

Aos meus pais, Abrahão e Mauricéa, minhas principais referências de vida, presentes que o destino me deu e que abro a cada dia me encantando com a grandiosidade que surge.

Ao meu amor, Roberto, companheiro, amigo, parceiro, com quem divido meu caminho e descubro sempre novos horizontes a trilhar.

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, pela compreensão que tiveram nessa trajetória em que precisei ficar muitas vezes ausente de suas vidas para me dedicar à escrita.

As minhas amigas Leda e Cláudia que me ajudaram a perceber o quanto à atividade da docência nutre meu espírito.

A Carla Lessa, amiga querida, que sempre apostou na minha “veia filosófica” desde que éramos crianças.

Ao meu companheiro Roberto Novaes de Sá, principal responsável pelo meu encontro com Nietzsche, pois foi ele quem me apresentou o primeiro texto sobre o autor.

Ao professor Miguel Angel Barrenechea, pela enorme contribuição que teve nos caminhos da dissertação, me auxiliando na difícil tarefa de compreensão dos conceitos de Nietzsche.

Ao meu orientador, Auberives Maciel Junior, pela confiança e pela liberdade que me deu na construção de meu trabalho.

Ao professor André do Eirado, pela sensibilidade e respeito aos (des)caminhos da dissertação.

Aos professores do programa de Mestrado em Psicologia da UFF, que são um exemplo de dedicação, amor ao conhecimento e abertura às diferenças. Em especial à Cecília Coimbra, com a qual tive o prazer de me “tornar psicóloga”, pois foi minha supervisora na época da graduação e me ensinou a “arte da suspeita” tão nietzschiana.

Aos meus amigos e colegas de Mestrado, com quem tive a oportunidade de me emocionar com seus trabalhos e aprender novas leituras para a vida.

“Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sós! Assim o quero.

Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! Melhor: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos tenha enganado.

O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos.

Retribui-se mal a um mestre, continuando-se apenas aluno. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa?

Vós me venerais; mas e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua!

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos haveis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças.

Agora vos ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós...”

(Friedrich Nietzsche).

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I - O Nascimento da Tragédia e a Psicologia da Tragédia</b> .....	24
1.1- O Médico das civilizações.....	25
1.2- A arte trágica como interpretação do mundo e do existente em geral.....	31
1.3- Morte da arte trágica - Eurípides e Sócrates.....	43
1.4- A Psicologia da Tragédia.....	49
1.5- O Nascimento da tragédia e seus desdobramentos para pensar a psicologia da tragédia.....	56
.	
<b>Capítulo II: Humano Demasiado Humano: Psicologia alcançada pelo método da química das representações e sentimentos morais</b> .....	66
<b>Capítulo III: Aurora e A Gaia Ciência: A Psicologia e a eliminação das heranças do passado</b> .....	109
3.1- Aurora.....	110
3.2- A Gaia Ciência.....	127
<b>Capítulo IV: Psicologia Trágica: como navegar na moral e além dela afirmando a vida</b> .....	140
4.1- Psicologia e Vontade de potência.....	141
4.2- Vontade de potência .....	168
4.3- Psicologia e Conhecimento: O psicólogo examina a vontade de verdade.....	192
<b>Conclusão</b> .....	221
<b>Bibliografia</b> .....	227

## Resumo

Este trabalho tem como objetivo buscar uma compreensão do que é a psicologia para Nietzsche tendo em vista que, em diversos momentos da sua obra, a palavra psicologia aparece e aponta caminhos que se entrecruzam com uma crítica à filosofia, à moral, à religião e à ciência. Para tanto, o filósofo utiliza, como critério de avaliação, os conceitos de força e fraqueza, saúde e doença e busca, como psicólogo, investigar e diagnosticar a saúde de uma cultura a partir dessa base, pautado na arte de interpretação dos sintomas manifestos na vida. Neste sentido, após caracterizarmos a força do povo helênico através da tragédia grega e seu declínio, com a introdução da metafísica socrática como opositora à vida, buscamos compreender os efeitos desta oposição no modo de ser do homem ocidental. Posteriormente discutimos os desdobramentos da metafísica no plano da moralidade, onde a psicologia surge como reprodutora deste ideal, isto é, presa a temores e preconceitos morais. Seguimos, então, a proposta de uma nova psicologia, pautada em outros valores, mais próximos da vida, em sua forma plena, ou seja, entendida como vontade de potência. Para tanto, o método que nos guia neste percurso é a genealogia, que, ao indagar as condições e circunstâncias nas quais os valores surgem, aponta para a vida como avaliadora, tendo o homem como instrumento de avaliação da mesma. Ao psicólogo cabe avaliar e interpretar a vida estampada na visão do homem, e, portanto, na cultura surgida através dele. Neste novo percurso, busca afirmar o trágico como condição de uma existência saudável, não mais pautada no bem e no mal, mas para além do bem e do mal.

Palavras-chave: psicologia, Nietzsche, vontade de potência, genealogia, trágico.

## Abstract

This work is aimed at understanding what psychology is for Nietzsche considering that the word psychology appears a number of times within his work and points at ways which, at times, meet a critique to philosophy, morals, religion and science. In this manner the philosopher uses, as criteria of evaluation, the dichotomies of force and weakness, health and illness. As a psychologist, based upon the art of interpreting the manifested symptoms in life, he attempts to investigate and diagnose the health of a culture. This way, after characterizing the strength of the Hellenic people through the Greek tragedy and its decline, with the introduction of Socratic metaphysics as opposing life, we attempt to understand the effects of such opposition in the being of a western man. After, we discuss the unfolding of metaphysics in the field of morality, in which psychology appears as the breeder of such ideal, that is to say, it is bound by moral fears and prejudice. We follow, thus, the proposal of a new psychology, based on other values, closer to life in its wholesome form, understood as a will to power. Genealogy is the method that guides this passage; as it enquires about the conditions and circumstances in which the values appear, it shows life as the evaluator, and the man as the instrument of evaluation. It is up to the psychologist to evaluate and interpret life printed in the vision of the individual, and, therefore, in the subsequent culture. Through this new path, the affirmation of the tragic is attempted to as a condition for a healthy existence, no longer based upon good and evil but beyond.

Key-words: psychology, Nietzsche, will to power, genealogy, tragic.



## Introdução

“Há quanto tempo já venho tentando demonstrar para mim mesmo a perfeita inocência do devir! E que caminhos singulares já percorri fazendo isto! Em primeiro lugar, me parecia a solução correta decretar: ‘A existência, sendo alguma coisa do gênero da arte, não está de forma alguma sob a jurisdição da moral: melhor dizendo, a moral pertence ao domínio do fenômeno’. Em seguida, dizia a mim mesmo: Todo o conceito de culpa é objetivamente desprovido de valor, porém, subjetivamente, toda vida é necessariamente injusta e alógica’. Finalmente, na terceira vez, defendi a negação de qualquer objetivo, pelo fato de julgar impossível conhecer qualquer encadeamento causal. E por que tudo isso? Não teria sido para me proporcionar o sentimento de uma irresponsabilidade total - para me situar a margem de qualquer elogio e de qualquer acusação, completamente independente de ontem e de hoje, para poder correr, a meu modo, atrás de meu objetivo? (KSA, Vol.11, p.553, 36[10], junho-julho de 1885, apud Klossowski, 2000, p.34).

Esta passagem revela o percurso do pensamento de Nietzsche no que diz respeito ao seu combate contra a cultura e mais especificamente do tipo de moralidade que constitui esta cultura. Percebemos que Nietzsche pontua os momentos de sua obra e em todos os momentos este combate esteve presente.

Na epígrafe, vemos Zarathustra conversando com seus discípulos e ele parece dizer-lhes o mesmo que aqui, isto é, afastar-se de venerações é uma maneira de não repetir a moralidade que vigora na cultura do Ocidente.

No momento em que a derrubada dos ídolos for efetuada, isto é, que os conceitos fictícios que foram construídos como “verdades” universais perderem o seu caráter absoluto e puderem ser vistos como interpretações, uma nova imagem do pensamento poderá surgir dessa mudança de enfoque e esta é uma das tarefas do psicólogo Nietzsche, no decorrer de sua obra.

Ao destruir os ídolos e mostrar a moralidade que se encontra por detrás das venerações, Nietzsche buscava fortalecer o homem. Por ídolos podemos entender tudo que cheira a eternidade, a promessas de felicidade fora do mundo, a tudo que nega o homem e a Terra, isto é, tanto os ídolos eternos, quanto os mais jovens, como as idéias modernas, todos os “ideais”. Por isso é que a obra *Crepúsculo dos Ídolos* será referida no *Ecce Homo* como: “o que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. Crepúsculo dos Ídolos - leia-se: adeus à velha verdade” (EH, Crepúsculo dos ídolos, § 1).

Estes “ídolos” são responsáveis por uma representação de mundo que se tornou dominante em nossa cultura e através de uma crítica radical às bases onde eles se assentam, Nietzsche, investido de psicólogo, vai martelar a filosofia, a religião, a moral e a ciência, apontando para o surgimento de uma nova “ética”, pautada na afirmação da vida, numa postura nova diante da existência. Esta nova “ética” surge no espaço aberto e ferido pela ausência destes ídolos que até então ajudaram a construir a história da humanidade. O homem é lançado na fragilidade, mas devemos entender por esta palavra um duplo sentido, isto é, somos humanos, demasiado humanos e devemos retornar a “frágil idade humana”<sup>1</sup>, sim, porque se pensarmos que o objetivo de Nietzsche era demonstrar para si mesmo a perfeita inocência do devir, o que ele queria era possibilitar ao homem vislumbrar uma nova imagem do pensamento, que, no *Zarathustra*, aparece metaforizada no super-homem, àquele que supera o homem que até então fez a história da humanidade.

Este homem que precisa ser superado, ou a imagem do pensamento que precisa ser ultrapassada é àquela dos homens carentes, que buscam ídolos porque são carentes de vida e na história do Ocidente estes homens sofreram transformações, podemos dizer, *grosso modo*, que, num determinado momento houve homens carentes de vida que remetiam suas existências a valores superiores, posteriormente estes valores não mais faziam sentido para o homem e ele passa a ser, ele mesmo, o centro das valorações. Assim, os valores sofrem transformações no plano da vida e a proposta de Nietzsche era que novos valores fossem criados, porém, sem o peso divino e sem o exagerado orgulho humano.

---

<sup>1</sup> Expressão cunhada do poema “Não, não minta” de Rodrigo Rosas do livro *Desertos*.

Nietzsche poderia ter dito que não foi o super homem, tal qual Zaratustra, mas que apenas o anunciou, talvez porque, dentro das **transformações do espírito**<sup>2</sup>, ele se assemelhasse ao leão, que está entre o camelo e a criança, ou entre **Sócrates** e **Dionísio**<sup>3</sup>. Mas ele anteviu o super-homem, porém, como se sabia decadente, não tinha ainda possibilidades nem históricas, nem existenciais, de ser como ele, no máximo, foi com ele, mas ele não era sua “alma”, mas a abertura da mesma para o porvir.

Porque levantar estas questões para abrir a discussão a respeito do que é psicologia para Nietzsche? Porque Zaratustra, conforme veremos no decorrer desta dissertação, é o anunciador das principais doutrinas da filosofia de Nietzsche e, segundo o filósofo, o grande psicólogo: “Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é - em consequência - um amigo dos maus” (EH, parte por que sou um destino, § 5). O que implica em elaborar uma “teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus” e, mais ainda, uma teoria que “navegue sobre a moral e além dela” (ABM, § 23).

Zaratustra sobrevoará alguns capítulos, enviando luz e trevas ao mesmo tempo, porém, não nos propomos a analisar a obra *Assim Falou Zaratustra*, somente nos servir de algumas passagens que convirjam com o tema da psicologia ou com aquilo que passa a ser desdobrado a partir dela.

---

<sup>2</sup> Mudança do mundo dos valores, resultante da mudança da vontade de potência. Expressa uma analogia com as imagens presentes no primeiro discurso do Zaratustra chamado “Das três metamorfoses. Cada uma das imagens (camelo, leão e criança) marca uma faceta da vontade de potência, que, sendo vida, sendo constelação de forças, estas forças podem ser expressas como passividade, reatividade e a proposta de Nietzsche é apostar numa resposta afirmativa, que poderia ser anunciada pela imagem da criança, pela imagem de algo a ser construído, não a partir da destruição do que já existe, mas por um sim incondicional a vida e sem a necessidade de anteparos externos para dar sentido ao que vai se apresentando, mas, talvez, marcado pelo espanto e pelo encanto de ter e estar numa vida sempre por se fazer, uma vida onde a linguagem transcende as formas prontas e onde o homem não é um objeto privilegiado, apenas mais um acaso dela, como os demais seres. Neste primeiro discurso o que está em pauta é uma certa doutrina da vida, onde estão estampados os contornos de uma arte de viver, expressão de valores de vida e amor à existência. Esta questão será retomada mais tarde, no quarto capítulo dessa dissertação.

<sup>3</sup> Sócrates enquanto representante da metafísica e da moral e Dionísio como representante do devir, aquele que vê que a vida, no fundo das coisas, apesar do caráter mutável dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria. A obra de Nietzsche é atravessada pela potência representada a partir destes personagens, pois demarcam uma certa postura diante da existência, refletem uma aliança decadente ou afirmativa com a vida. É importante observarmos que há uma mudança na leitura empreendida por Nietzsche, no decorrer de suas obras, a respeito destas personagens. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche aposta numa oposição entre Dionísio e Apolo, mas posteriormente, Apolo é integrado a Dionísio e o fenômeno contrário passa a ser o socratismo, porque representaria o fenômeno oposto da visão trágica do mundo. Maiores detalhes sobre este tema consultar Fink, Eugen, *A Filosofia de Nietzsche*, Editorial Presença, 2 ed., Lisboa, 1988 e Deleuze, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*, Editora Rio, Rio de Janeiro, 1976, trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth J..Dias. Esta discussão também será aprofundada no decorrer do texto.

Antes de chegar a sustentar a noção do “Zaratustra psicólogo”, Nietzsche dirá que os mestres franceses são psicólogos, que alguns escritores são psicólogos, por exemplo, Stendhal e Dostoiévski, e que ele mesmo é psicólogo, enfim, vemos a psicologia surgir em vários e diferentes momentos de sua obra, sendo “atuada” por diferentes personagens. Seriam estas figuras um mesmo personagem? Mas se fosse um mesmo personagem, as roupas usadas por ele seriam as mesmas? Em outras palavras, estes tipos são máscaras que Nietzsche foi usando ao longo de sua obra, mas cada um deles estaria atrelado à construção de um pensamento sempre a se fazer, com idas e voltas, com acréscimos de tons e abandono de tantos outros, espelhando uma dinâmica pulsante de vida que não se dissocia do ato de criar. Observamos, assim, que Nietzsche intuía um certo caminho que o conduziu, por exemplo, ao anúncio do super-homem, à experimentação da vida como vontade de potência e à psicologia como uma arte de interpretação e avaliação que abriria espaço para uma nova maneira de se fazer filosofia, porque ela, sendo proposta, na fase final de sua obra, como uma genealogia dos valores<sup>4</sup>, permitiria que fosse criada uma outra maneira de pensar o homem, não mais como sujeito, mas como construção de pensamento e a proposta final de Nietzsche era que a filosofia fosse reinventada a partir da demolição dos princípios metafísicos que até então a erigiam e que, por sua vez, produziram um tipo de homem que precisava ser ultrapassado.

O anúncio do super-homem adviria do resultado da transvaloração de todos<sup>5</sup> os valores, mas este super-homem, não é um “sujeito”, mas um novo pensamento que deveria funcionar como um caminho a se trilhar, mais do que isso, como uma abertura para outras infinitas possibilidades de ser. Porém, a proposta da transvaloração só se tornou possível porque, a partir da psicologia proposta por Nietzsche, os caminhos por onde os valores foram sendo criados, foram desnudados e desmistificados.

---

<sup>4</sup> A genealogia da moral é um método utilizado por Nietzsche para explicar as condições e circunstâncias nas quais nasceram, se desenvolveram e se modificaram os valores morais; implicando, portanto, não uma busca pelas origens dos valores ou dos juízos de valor “bom” e “mal”, mas uma crítica ao valor desses valores a partir da investigação das condições históricas de seu surgimento, bem como de uma análise filológica destes valores. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Prólogo 3. Tradução Paulo César Souza, SP, Companhia das Letras, 1998. Discutiremos este tema no quarto capítulo desta dissertação.

<sup>5</sup> A transvaloração de todos os valores, isto é, a criação de novos valores que superam os existentes implica num deslocamento de perspectivas possível àqueles que possuam “mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que, no entanto é o contrário do caos” (EH, Por que sou tão inteligente, §9).

Nietzsche evidencia que a psicologia, enquanto “estudo da alma”, não pode ter uma visão redutora e apaziguadora da existência, encobrendo sua tragicidade com preconceitos e apreensões de ordem moral. Isto porque, para ele, não podemos poupar a humanidade daquilo que se mostra quando dissecamos a origem de nossas dores históricas e percebemos que, há séculos, temos construído ilusões travestidas de verdade, ilusões travestidas de moralidade para não olharmos a vida de frente, porque inventamos antídotos para aliviar aquilo que não é para ser aliviado e sim afirmado, isto é, a realidade de nossa fragilidade, de nossa finitude existencial, de nossos impulsos, do caos e ao mesmo tempo a realidade de que temos condições de nos superarmos de acordo com a superação de interpretações mais estreitas, aquelas oriundas da metafísica e do cristianismo. Esta superação se torna possível, porque, sendo o homem que interpreta, que dá sentido, que se interpreta a partir do que é interpretado, esse homem tem possibilidade de alargar suas fronteiras, quando transvalora, pois percebe que pode criar novos valores a partir de si mesmo.

Cabe ressaltar aqui, que este exercício de superação só se torna possível quando a vida passa a ser interpretada no horizonte das forças e não mais no registro antropocêntrico, isto porque o enfoque nietzschiano vai sofrer uma mudança, não mais ficará restrito ao âmbito humano, mas este enfoque será ampliado a partir da entrada em cena do conceito de vontade de potência (ou poder), um nome dado à vida e da discussão entre vida, sentido e valor.

“Não se deve interpretar quem, afinal, está interpretando, porém, a própria interpretação, como uma forma da vontade para o poder, tem existência como um afeto (mas não como um “ser”, e sim como um processo, um devir” (Fragmento póstumo, outono de 1885- outono de 1886, nr.2[151]).

No *Ecce Homo*, na sessão intitulada “Por que escrevo livros tão bons, § 5”, Nietzsche dirá: “(...) que, nos meus escritos, fala um psicólogo sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor...” Ao se intitular como psicólogo, busca, ao mesmo tempo, fazer uma provocação, tanto ao saber filosófico, quanto ao que se apresentava, em sua época, como psicologia. Assim, o objetivo de pensar Nietzsche e a psicologia não é o de estabelecer um diálogo entre a psicologia e a filosofia nietzschiana, mas buscar uma possível resposta para a pergunta do que seria a psicologia para ele.

A provocação é um traço comum em Nietzsche, ele provoca, problematiza, para fazer emergir as contradições dos discursos, as contradições da pretensa verdade que tais

discursos trazem como se pudessem dar conta do real, do ser, daquilo que apenas se manifesta e que é interpretado como duradouro, natural e a-histórico.

Embora a maioria dos estudiosos e comentadores de Nietzsche dividam sua obra em diferentes fases, podemos afirmar que um convite ao leitor atravessa sua obra do início ao fim: desvelar a condição humana através da reflexão sobre vida e valor. A palavra desvelar tem aqui o caráter de retirar os véus, não implica na busca de uma essência, mas aponta para a emergência de um fenômeno que se mostra no ato de pensar, revelando ou desvelando um sentido e ocultando outros, num processo interminável de possibilidades. A história do pensamento, para Nietzsche tem esta marca, já que deriva de um processo perspectivista<sup>6</sup> de produção conceitual.

Seus livros têm um estilo confessional, provocando-nos a olhar para nós mesmos, nos reconhecemos a partir de suas dores. Suas descobertas filosóficas foram sentidas na pele, foi um filósofo-poeta.

Pensá-lo como filósofo-poeta não diminui a sua inestimável contribuição a filosofia, ao contrário, só afirma a sua batalha em criar desvios na linguagem, tendo em vista que ela é fundamentalmente aprisionante, em sua própria origem, “expressa o poder dos dominantes, que dizem isto é isto, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”(GM I, § 2).

Além do mais, podemos observar que, para Nietzsche, os artistas são os anunciadores do por vir, trazem no peito uma abertura diferenciada, olhos para o futuro, mas não têm como exercitar o que pressentem no presente, porque sua tarefa é abrir uma brecha no tempo, para gerações futuras. Os verdadeiros artistas, não falam daquilo que todo mundo vê e acertam o alvo que é visto por todos, mas alcançado por alguns apenas, acertam aquilo que ninguém vê porque ainda não faz parte do presente.

Posso imaginar uma situação hipotética onde ele poderia dizer que foi artista, que não se ressentia por o intitularem filósofo-poeta, porque, o artista sabe que a sua criação é

---

<sup>6</sup> A expressão perspectivismo diz respeito aquilo que é próprio do ato de interpretar, isto é, quando nomeamos algo, quando lhe conferimos um sentido, partimos de uma determinada perspectiva, de um determinado horizonte de sentido. Porém, há uma perspectividade em toda interpretação, assim, não podemos dizer que uma interpretação seja correta, verdadeira, não podemos ter um conhecimento absoluto, pois o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência, o que implica em um novo critério para se pensar no que se entende por verdade. Maiores detalhes consultar Muller-Lauter, Wolfgang, *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, São Paulo: Annablume, 1997 e Marques, Antonio, *Sujeito e Perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

uma interpretação, uma perspectiva e seu maior objetivo e lançar-se no infinito das possibilidades de sentido, logo, seu propósito é o de criar novos valores, não a partir dos já criados, mas a partir da demolição destes por outros que pertencem ao âmbito do que é invenção, do que é criação, portanto, se fazem no processo, no devir, brincam, jogam com a vida e caminham de acordo com o resultado do jogo, que é obra do acaso e da abertura do espírito para o por vir. Por isso a afirmação do *amor fati*<sup>7</sup> lhe foi tão cara, pois ilustra um “sim” incondicional à vida, o amor ao destino, um acolhimento afirmativo a tudo o que se apresenta e o desejo de que se apresente sempre e da mesma forma inúmeras vezes.

Assim, o uso do aforismo e do poema em sua obra dá uma nova roupagem à filosofia moderna, que ao invés de procurar um conhecimento verdadeiro, visa interpretar e avaliar. O aforismo seria a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada, o poema, a arte de avaliar e a própria coisa a ser avaliada (Deleuze, 1976). Como a leitura de um oráculo que aponta saídas, ou melhor, reflexões acerca da vida a partir de uma perspectiva cósmica e não subjetivista. O mesmo se dá com o poema que funcionaria como uma ferramenta de ultrapassagem da linguagem enquanto forma de enunciação de códigos viciados e viciantes, mantendo-nos refêns de um certo olhar de mundo que não permite a criação e sim a repetição, a padronização típica do horizonte gregário onde este homem se encontra.

A partir de Nietzsche, a filosofia não foi à mesma e, conforme veremos no transcórre desta dissertação, a psicologia proposta por ele vai nos conduzir a uma reflexão que aponta para uma nova psicologia, que questiona as suas bases e se afirma num não lugar, posto que se constrói permanentemente a partir dos encontros com as forças da vida e não numa forma previamente dada. Há uma proximidade enorme entre ela e a filosofia, muitas vezes um plano se mistura ao outro, porque um dependerá do outro para “dar voz à vida”.

---

<sup>7</sup> No *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, § 10, dirá: “Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati* :nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo -todo idealismo é mendacidade ante o necessário-mas amá-lo...” A afirmação do *amor fati* foi importante na trajetória existencial e conceitual de Nietzsche, pois marca a descoberta da beleza em tudo aquilo que é necessário na vida, Nietzsche diz que queria ser, algum dia, alguém que dissesse Sim, alguém que afirmasse tudo, que acolhesse tudo, este era seu voto de Ano Novo, seu desejo no ano de 1882, conforme podemos ver em *A Gaia Ciência*, livro IV- Para o Ano Novo. Em termos pessoais, ele havia renascido após um período de muitas privações físicas e emocionais, sendo, inclusive, desenganado pelos médicos. Mas em termos conceituais, é importante porque, a partir dele, Nietzsche começa a elaborar o conceito de eterno retorno do mesmo.

Mesmo se sabendo decadente, conforme afirma no prólogo da obra *O caso Wagner*, quando diz: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi”, estava com um pé no futuro<sup>8</sup>. Isto porque seu pensamento era intempestivo, isto é, buscava superar, em si mesmo, o seu tempo e isto só se tornou possível devido à intensidade de sua sensibilidade e intuição que ao entrar em contato direto com uma certa vertigem que é inerente ao plano das forças desestabilizadoras da vida, possibilita uma ultrapassagem que vemos narrada em sua obra, mas não em sua vida, porque sua vida não tinha como acompanhar a velocidade de suas conexões artísticas. Por isso ele disse no *Ecce Homo*, na parte “Por que escrevo livros tão bons”, logo no início do texto, “uma coisa sou eu, outra são os meus escritos”.

Ele pensava o homem, a existência, olhando para si, mas não encerrando em si mesmo seu olhar, ao contrário, era tomado por um profundo sentimento de humanidade a tal ponto que suas investigações filosóficas diagnosticaram o homem moderno como decadente, niilista. Nietzsche queria criar possibilidades de ultrapassagem deste homem e da cultura que o criou, que o produziu. Mas ele não tinha como propósito melhorar a humanidade, porque não queria criar novos ídolos, ele queria problematizar para gestar, no espírito dos homens, a possibilidade do exercício da liberdade. Convém, então, deixar claro que humanidade diz, em princípio, apenas o modo de ser do homem, historicamente, a humanidade do homem tem sido interpretada de diferentes maneiras e aqui tem o caráter de busca por uma ultrapassagem do tipo homem configurado até então no horizonte do gregário para um homem liberto destas roupagens que não são sua própria pele.<sup>9</sup>

Pela boca de Zaratustra, dirá: “*Eu vos proponho o super homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?*” (ZA, Pr3).

---

<sup>8</sup> A ponto de dizer “(...) tampouco é ainda o meu tempo, alguns filósofos já nascem póstumos.- Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para a interpretação do Zaratustra.”( EH, Por que escrevo tão bons livros, op.cit).

<sup>9</sup> Esta discussão não implica em transformar Nietzsche num humanista, mas aponta para o fato de que o filósofo faz um mergulho no abismo da existência e constrói, a partir da desconstrução dos pilares da moral, uma nova possibilidade de estar no mundo. A liberdade do homem não seria obra de uma vontade subjetiva, mas seria a afirmação incondicional da vida mediante a experimentação da dissolução do eu, a criação de uma arte de vida. “É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando...Não se deve fugir às provas, embora seja porventura o jogo mais perigoso que se pode jogar, e, em última instância, provas de que nós mesmos somos as testemunhas e os únicos juízes. Não se prender a uma pessoa...não se prender a uma pátria...não se prender a uma compaixão...não se prender a uma ciência...não se prender a seu próprio desligamento...não se prender às próprias virtudes...É preciso saber preservar-se: a mais dura prova de independência.( ABM § 41).



Para respondermos a pergunta: “o que é a psicologia para Nietzsche?”, faremos uma exegese de seus textos a fim de encontrar esta resposta, sabendo de antemão que o que vamos encontrar é uma possibilidade de leitura, tendo em vista que o próprio Nietzsche disse que “o mesmo texto permite inúmeras exegeses, não existindo uma exegese ‘correta’” (Fragmentos finais 1[120], p.155).

Apresentaremos quatro capítulos. O primeiro intitulado: “**O Nascimento da Tragédia e a Psicologia da Tragédia**” terá como objetivo compreender a nascente dos pensamentos do autor como intuição dos escritos subsequentes, onde através da interpretação do fenômeno dionisíaco entre os gregos revela-se, pela primeira vez, a **psicologia** e também uma nova interpretação do socratismo. A discussão em torno da moral, como sintoma da decadência, já começava a aparecer e mais tarde, na *Genealogia da Moral* (1887), é destrinchada até as últimas conseqüências.

“As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos - oferece a **primeira psicologia dele**, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Sócrates reconhecido pela primeira vez como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ contra instinto” (EH, O nascimento da tragédia, § 1).

Estes personagens foram a ponte para a intuição nietzschiana de se transformar num espírito livre<sup>10</sup> e fazer da sua vida uma obra de arte, sua maior proposta ético-estética.

“Esse livro... foi fundado no terreno propício da arte, porque o problema da ciência não pode ser resolvido no domínio da ciência; livro que se destinava talvez a artistas... livro atochado de inovações psicológicas e segredos misteriosos de arte... uma metafísica de artista... A tarefa do livro considerar a ciência pela óptica do artista e a arte pela ótica da vida...” (Ibidem).

A proposta de Nietzsche era que a vida fosse encarada em seu horizonte trágico, essa vida que quer sempre **um a mais de vida**, essa vida que não pode ser aprisionada na linguagem, nos códigos, nos sistemas, mas que é exercício pleno de si mesmo,

---

<sup>10</sup> Espírito livre é uma expressão que Nietzsche começa a usar a partir da obra *Humano Demasiado Humano*, um livro para espíritos livres, onde Nietzsche dirá que se libertou daquilo que não pertencia a sua natureza. O espírito livre se libertou dos heróis de sua juventude (Wagner e Schopenhauer) para construir um pensamento próprio. Este termo também será usado em *Além do Bem e do Mal*, sendo, inclusive o título do segundo capítulo do livro, estando atrelado ao questionamento: “do que um espírito pode se liberar, e para onde ele é talvez impelido?”, tendo por resposta: “para além do bem e do mal”, isto é, para além das idéias modernas, que reverberam um erro dogmático que é a crença no puro espírito e no bem em si.

experimentação e perspectivismo. Dionísio o salvou de sufocar em meio a decadência do homem europeu do século XIX, o último homem, que Nietzsche previa como sendo àquele que permaneceria, mas que precisava ser superado.

Sobre **a psicologia da tragédia**, Nietzsche dirá, em *Ecce Homo*, que o conhecimento definitivo sobre ela se deu em *Crepúsculo dos Ídolos*, mas curiosamente, ao fazer esta análise ele se intitula como **primeiro filósofo trágico**, em oposição ao filósofo pessimista. Aí temos uma junção de psicologia e filosofia, o filósofo trágico analisa a psicologia do poeta trágico, seu modo de ser.

Barrenechea (2001), em seu artigo “*Nietzsche: para uma nova era trágica*”, nos lembra que o retorno do trágico é a resposta ao que Nietzsche chama de “história de um erro”, isto é, ao domínio que o pensamento metafísico exerceu no pensamento ocidental e que conhecerá um esgotamento, possibilitando, assim, o retorno glorioso do homem às suas potências vitais originárias expresso pela fórmula *Incipit Zarathustra* ou *Incipit Tragoedia*, pregado por Zarathustra. Neste sentido, podemos pensar que os temas discutidos em *O Nascimento da tragédia* serão retomados no *Zarathustra*, porém, com uma linguagem mais consistente, mesmo porque, neste momento, Nietzsche tem mais clareza de seu percurso, está livre de influências, é um espírito livre.

O segundo capítulo intitulado: “**Humano Demasiado Humano: Psicologia alcançada pelo método da química das representações e sentimentos morais**” buscará analisar a relação entre psicologia e moral, tendo como centro das investigações as motivações humanas por detrás do agir. É o momento em que surge o “espírito livre”, isto é, trata-se de uma figura que marca a transição do seu pensamento, a mudança de pele de seus escritos, onde ele desmascara todo o idealismo e mostra que por detrás de todos os conceitos metafísicos o que há são motivações humanas, demasiado humanas, e, ao mesmo tempo, abre espaço para as demais discussões presentes em *Aurora* e *Gaia Ciência*.

Nietzsche sempre suspeitou de que havia outras motivações em jogo na construção do que se convencionou chamar de bem, do que vinha a ser bom, enfim, sempre suspeitou dos valores. Além disso, sua proposta final seria pensar como se poderia tentar manter a noção de valor dentro de uma vida que diz sempre “Sim” e tal empreendimento só se torna possível a partir da crítica dos valores, abrindo caminho para a transvaloração.

Em *Humano Demasiado Humano* ele se “alia” aos literatos franceses e os chama de psicólogos “inquiridores e ao mesmo tempo delicados”, isto já de saída aponta para duas faces interessantes de sua obra, a primeira é que todos têm por característica comum se contraporem ao que se mostra como verdade, como realidade, todos suspeitam, como Nietzsche, de que a vida não é bem como se apresenta e que a modernidade, amparada em ideais morais, está em franca decadência. Imprimem, assim, uma resistência ao discurso do saber, gerando uma contra-força. A outra face é que, baseados na suspeita, estabelecem um conflito latente entre moral e arte, isto porque a “finesse” dos artistas vai além das de profissionais intitulados psicólogos, que, na visão de Nietzsche, seriam os defensores da moral e da verdade. No prólogo de *Humano Demasiado Humano* dirá: “Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na Rússia; não na Alemanha, com certeza”.

O terceiro capítulo, intitulado: “**Aurora e A Gaia Ciência: A Psicologia e a eliminação das heranças do passado**” encontramos uma continuação das discussões presentes em *Humano Demasiado Humano*, onde Nietzsche, dentre outras coisas, buscará desconstruir o tradicional primado da consciência, abrindo caminho, conforme salienta Giacoia (2001), para uma nova ciência da psique, uma verdadeira ciência sem os preconceitos e a moral metafísica, tendo em vista que ela se manteve cativa da “perspectiva do rebanho”.

Esta perspectiva de rebanho é a função da massa gregária que visa homogeneizar os corpos, torná-los cativos e prontos para servir a coletividade. Por isso, o universalizável está sempre posto na perspectiva do rebanho e, por conseguinte, nega a singularidade, o inefável. Este singular não pode ser comunicado, pois o que é comunicado torna-se comum ou é apropriado pelo comum.

Este processo de padronização de comportamentos, valores etc. também está presente na linguagem e para que ela ganhe potência de vida e saia do círculo vicioso de comunicação de estados sempre apropriados pelo discurso comum e igualitário precisa usar a via poética, artística.

Cada obra parece configurar um perfil para o que seria psicologia, porém, de um modo geral Nietzsche sempre verá a psicologia associada à moral e realizará críticas aos que ele convencionou chamar de “psicólogos utilitaristas”, que seriam os psicólogos ingleses, visto por Nietzsche como “àqueles que tentaram estabelecer uma história do

surgimento da moral (...), porém, “o espírito histórico lhes falta”<sup>11</sup>. E esta será uma das discussões levantadas no quarto capítulo da dissertação intitulada: **“Psicologia Trágica: como navegar na moral e além dela afirmando a vida”**.

Em linhas gerais, a crítica nietzschiana está ancorada numa crítica à ciência, e, no caso específico dos utilitaristas, a crítica se fundamenta no fato deles pensarem a origem dos valores a partir de ações nobres e utilitárias e Nietzsche desde muito jovem se questionava a respeito do que é bem e mal e em seu trabalho filosófico ampliou esta discussão pensando para que serve o bem e o mal, a quem atende, como se construíram os valores no devir histórico etc. Além disso, para ele “não existem fenômenos morais, mas **uma interpretação moral** dos fenômenos” (ABM, §108, grifos meus).

Neste capítulo buscaremos ampliar as discussões presentes nos capítulos anteriores, onde, aquilo que tomamos por psiquismo, passará a ser interpretado como modos de existência, porque Nietzsche não defende a existência de realidades em si, como se entende realidade psíquica, afinal ele vai colocar a vontade de potência como atrelada ao corpo bem como a vida e que é a partir dela que as forças se constelam. Assim, fará um diagnóstico do humano e criará conceitos como: ressentimento, má consciência, niilismo etc. e estabelecerá uma tipologia das forças ativa e reativa na elaboração destes, fazendo, além disso, uma psicologia do sacerdote. Além do mais, novamente se intitula como o primeiro psicólogo a apresentar essas inovações conceituais. Isto porque, para Nietzsche, o que está em jogo é uma arte de interpretação e, junto a ela, a determinação de um sentido. Sendo o sentido o fruto de uma relação de forças, estas se mostram no plano da conquista e subjugação ou no plano da adaptação e regulação.

Então, que psicólogo é esse Nietzsche, que se intitula como tal? Que psicologia seria essa, que pensa modos de existência e não estruturas psíquicas? É possível delimitar um conceito geral de psicologia na obra de Nietzsche ou haveria vários sentidos de acordo com a obra? Se existirem vários sentidos, como discriminá-los e articula-los na unidade da obra?

Segundo Heidegger, em *Nietzsche II*, (1989) o que ele entendia por psicologia estaria muito mais próximo do que tradicionalmente se convencionou chamar de antropologia filosófica do que da moderna noção de psicologia como disciplina científica.

---

<sup>11</sup> Esta crítica aparece em *Genealogia da Moral I* §1 e §2

De acordo com Giacoia (2001), Nietzsche não devia desconhecer que a psicologia racional - como doutrina teórica da alma, da subjetividade ou da psique - era uma parte canônica do saber filosófico, considerada constitutiva da metafísica, tampouco o desenvolvimento da psiquiatria e da psicologia empírica do século XIX.

Um dos passos do trabalho será, então, ver em que momento Nietzsche fala de psicologia, os confrontos e as concordâncias; o segundo é mostrar como a palavra psicologia vai assumindo, ao longo da obra, sentidos diversos ou, talvez, a tarefa do psicólogo vai assumindo contornos mais precisos a partir do surgimento de novos conceitos, principalmente quando na fase de elaboração do seu projeto de transvaloração dos valores. Em muitos momentos ele não ataca diretamente a psicologia, e, no seu encontro com os literatos seu objetivo é fazer uma aliança para ultrapassar uma certa maneira científica de olhar o homem na sua época, denunciando o que é tido como verdade e que precisa ser desmascarado.

Outra possibilidade de interpretação é entrar em contato com as idéias filosóficas de Paul Rée, expostas em *Observações psicológicas* (1885) e a *Origem das sensações morais* (1877), já que marcaram profundamente o pensamento de Nietzsche e mostravam a relevância de uma abordagem psicológica para o tratamento dos problemas filosóficos, idéias elaboradas e expandidas por Nietzsche que posteriormente se contrapõe ao amigo, alegando que faltava o espírito histórico em suas análises. Em outras palavras, Nietzsche elaborava então um projeto crítico baseado na genealogia, um projeto que se fundava em documentos, uma verdadeira história da moral, onde, ao fazer um diagnóstico do homem moderno se alcançava em conjunto uma certa “história cultural” do niilismo europeu. A genealogia seria então a formulação das condições e circunstâncias do nascimento da moral.

Conforme já dissemos, o uso da palavra psicologia é uma provocação, tanto ao saber filosófico, quanto ao saber científico, porque ao psicólogo caberia aliar história (revista pelo horizonte da genealogia, tendo a vontade de potência como operador da leitura crítica), existência e arte e, partindo do exercício da interpretação perspectivista, criar uma nova forma de interpretar o homem e a humanidade, não através da formulação de verdades encerradas em si mesmas, mas como potências em processo, como vida, devir.

De acordo com Oliveira (2000, p.80) :

“A visão de mundo de Nietzsche advém, portanto, da interpretação que ele faz do homem moderno e, na medida em que problematiza as delimitações epistemológicas de um método e de um sistema de verdades universais, parte, portanto, de um questionamento histórico e culturalmente situado (Europa decadente), filosoficamente formulado em torno da antiga questão: quem somos nós?”.

Este questionamento aponta para a vida como fonte de avaliação, e ao colocá-la no centro das investigações, inevitavelmente o horizonte trágico também é convocado para ser percorrido. De modo que ele atravessará os questionamentos do início ao fim da obra de Nietzsche, tendo em vista que só se compreende o conceito de vida se compreendermos o sentido do trágico que lhe serve de fundo e este sentido veio sendo, ao longo da história do Ocidente, arrastado para fora da vida, negado, em nome da razão, da moral, das idéias modernas, enfim, em “ídolos” que acabam conduzindo o homem a um niilismo negativo porque se vê incapacitado de afirmar a vida em toda a sua extensão. Então, ao tomar como ponto de partida estes elementos, o critério utilizado pelo psicólogo Nietzsche será aquilo que o “espírito suporta”, isto é, a medida de valor estará baseada no critério de força-fraqueza, saúde-doença. A vida é avaliada do ponto de vista da força e da fraqueza. Conforme as palavras de Fink (1998, p.133):

“Para ele, a força e a sanidade da vida parecem encontrar-se no ponto em que se toma consciência simultaneamente do que há de assustador e de belo na vida (...) no ponto em que o homem aceita corajosamente a situação trágica e heroicamente se dispõe a vencer ou a soçobrar. Em contrapartida, a fraqueza e a doença vê-as Nietzsche onde o homem torna irreconhecível o aspecto assustador e horrorosamente belo da gorgona da existência, onde afasta o olhar, onde evita o combate e a guerra para buscar a paz o sossego, o amor do próximo e a segurança. Por conseguinte, a força da vida consiste em conhecer a vontade de potência; a fraqueza em voltar-se às costas.”

As principais obras analisadas serão: *O Nascimento da Tragédia* (1871), *Humano Demasiado Humano* (1878), *Aurora* (1881)<sup>12</sup>, *Gaia Ciência* (1882), *Assim Falou Zaratustra* (1883/1885), *Além do Bem e do Mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *Ecce Homo* (1888), além dos fragmentos póstumos. Outras obras também serão levadas em conta, como é o caso de *O Livro do Filósofo*, *Cinco*

---

<sup>12</sup> Em 1886 escreve o prefácio do livro, bem como a quinta parte de *A Gaia Ciência*.

*Prefácios para cinco livros não escritos, O Andarilho e sua Sombra, Miscelânea de Opiniões e Sentenças e O Anticristo.* A nomenclatura utilizada será: NT para *O Nascimento da Tragédia*, HH para *Humano Demasiado Humano*, sendo que poderá vir acrescido do número 1 ou 2, já que a obra tem duas partes e a segunda compreende *O andarilho e sua sombra*, cujo símbolo será AS e *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, A para *Aurora*, GC para *A Gaia Ciência*, ZA para *Assim falou Zaratustra*, ABM para *Além do Bem e do Mal*, GM para *Genealogia da Moral*, EH para *Ecce Homo*, CI para *Crepúsculo dos Ídolos* e AC para *O Anticristo*.

Por fim, convém deixar claro que a proposta de Nietzsche não se encerra com a psicologia, mas aponta para uma crítica filosófica mais ampla a partir do momento em que propõe como ponto de partida para a análise uma genealogia da psicologia visando mostrar que ela está presa a ideais metafísicos. Assim, ao percorrermos a obra do filósofo, percebemos que há uma atualidade em seus discursos no que tange à maneira como temos construído nosso campo, preso, ainda, a preconceitos e apreensões de ordem moral. Percebemos o quanto reproduzimos o mundo gregário, este mundo onde a linguagem não comunica a novidade, mas só faz repetir sejam jargões da moda ou valores burgueses, ou qualquer forma de comunicação que não cria desvios no pensamento e no modo de ser, mas fixa papéis, congela a criatividade, paralisa o movimento da vontade de potência que nos atravessa e que nos constitui, sem no entanto se reduzir a nós mesmos.

A proposta deste projeto abrange como objetivo secundário, mas inevitável, estabelecer um debate entre filosofia e ciência, tendo em vista que a crítica nietzschiana, na verdade, se dirige à ciência e à verdade, bem como a forma como o homem é interpretado, não estando, portanto, dirigida, diretamente a psicologia propriamente dita.

## CAPÍTULO I

# O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA E A PSICOLOGIA DA TRAGÉDIA

“O helênico não é nem otimista, nem pessimista. Ele é essencialmente um *homem*, que contempla realmente o horrível e não o oculta a si mesmo(...)A grande sabedoria do helenismo, que também compreendia os deuses como submetidos à *ánáγκη*<sup>13</sup>. O mundo dos deuses gregos é um véu flutuante que ocultava o que havia de mais terrível. São os artistas *da vida*; possuem seus deuses para poder viver, e não para se alienar da vida.”(Fragmento póstumo, inverno de 1869-70-primavera de 1870 3[62]).

---

<sup>13</sup> A palavra grega *ánáγκη* significa anarquia, sem governo. Então, a grande sabedoria dos helenos é saberem-se submetidos ao acaso, tanto quanto os deuses.



## 1.1- O Médico das civilizações

Nietzsche faz uma interpretação da cultura grega e da relação entre os homens antigos e os modernos para iniciar sua tarefa de diagnosticador da cultura moderna, intitulado-se para isso como “médico das civilizações”, termo que surge no “*Livro do Filósofo*”, um livro que reúne uma série de fragmentos escritos entre 1872 e 1875 e que tiveram uma publicação póstuma, abarcando, portanto, os questionamentos do primeiro período de sua obra, no qual se inclui *O Nascimento da Tragédia*, escrita em 1871 e publicada em 1872.

O médico filósofo, do período da obra *O Nascimento da Tragédia*, irá traçar o diagnóstico da civilização e da cultura a partir de uma compreensão profunda dos instintos básicos presentes no universo do povo helênico e o corte que houve nestes instintos a partir do socratismo. A arte helênica, na forma da tragédia grega, será eleita pelo médico filósofo, como o fio condutor para se discutir a expressão destes “estados interiores”, posto que, conforme veremos, ela será interpretada como o auge da gregacidade, pois sintetiza, de maneira perfeita, as forças básicas do homem. Também analisará a transformação sofrida nesta arte, que culminou em sua morte, nos conduzindo a uma interpretação de mundo no qual os valores em curso são vistos por Nietzsche como abertura para a negação de uma “cultura superior”, onde os filósofos, a partir de Sócrates, contribuíram para que este “envenenamento” ocorresse. Assim, a obra de Eurípedes, o representante de Sócrates no terreno das artes, na interpretação nietzschiana, e, sobretudo o socratismo, são vistos como os agentes determinantes da decadência de toda arte grega e, conseqüentemente da civilização grega, pois, ao eliminarem da tragédia a hegemonia do espírito da música, desencadearam, no universo da arte trágica, o predomínio da lógica. O que está em pauta, portanto, é o pensamento trágico e a visão artística de Nietzsche sobre o mundo, a vida como obra de arte, o povo helênico como artesãos de si mesmos ou ainda uma fisiologia da arte e dos povos, pois Nietzsche verá na arte grega uma função vital e o povo heleno como expressão desta força. Isto porque Nietzsche realizou a passagem de um “si” para a

civilização e assim poderia diagnosticar a cultura e perceber o seu movimento decadente porque ele sentia nele mesmo a experiência da civilização e queria ultrapassá-la, queria, superar, em si, o seu tempo, logo, precisava abandonar este “si”.

Nos fragmentos datados na primavera de 1873, Nietzsche perguntará: “O que é um filósofo? Que relação existe entre este e a civilização?” (§166, primavera de 1873). Dirá também que o filósofo “não pode criar uma civilização, mas prepará-la, suprimir os entraves ou moderá-la e assim conservá-la ou destruí-la” (§ 170, primavera de 1873).

No aforismo 175, Nietzsche parece traçar um esboço para pensar o filósofo como médico da civilização dizendo:

“O filósofo como médico da civilização. Para a introdução do conjunto: descrição do século VII: preparação da civilização, oposição dos instintos (...) Falo dos préplatônicos, pois com Platão começa a hostilidade aberta contra a civilização, a negação. Mas quero saber como se comporta em relação a uma filosofia presente ou vindoura a filosofia que não é inimiga: o filósofo é aqui o envenenador da civilização (...) A civilização apenas pode provir da significação unificante de uma arte ou de uma obra de arte. A filosofia preparará involuntariamente a contemplação universal desta”.

É importante destacarmos que esta expressão “médico da civilização” foi sofrendo mudanças, de tal maneira que em alguns momentos se desdobrou em “médico filósofo”, “fisiólogo”, “psicólogo”, ganhando, no percurso de sua obra, um tom a mais a partir do surgimento de novos conceitos no pensamento do autor. Contudo, manteve como elo de ligação o diagnóstico da cultura a partir dos sintomas revelados em nossa maneira decadente de perceber e atuar no mundo e preparando o terreno para a tarefa futura do filósofo, que, na obra madura de Nietzsche, é descrita como “resolver o problema do valor a partir da hierarquia dos valores” e com isso preparar o espírito do homem para a afirmação da vida” (GM, I §17).

Esta expressão ressurgirá posteriormente, por exemplo, em obras tais como: *O Andarilho e sua sombra*, segunda parte do volume II de *Humano Demasiado Humano* (§188, 1880), *A Gaia Ciência* (Pr.2,1882) *Genealogia da moral* (I, §17 1887), *Ecce Homo* (“Aurora”, § 2,1888) e *O Anticristo* (§7,1888).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Entre as múltiplas alusões ao médico, na obra *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche dirá: “(...) A história, em seu conjunto, sendo a ciência das diferentes culturas, é a ciência dos remédios, porém, não a terapêutica

O que nos chama atenção e nos servirá de guia neste primeiro momento é uma passagem da *A Gaia Ciência*, que, embora tenha sido escrita posteriormente, traz um elemento que orientará nossas reflexões a respeito do caráter terapêutico da filosofia de Nietzsche que já está presente deste *O Nascimento da Tragédia*, conforme veremos neste capítulo. As diferenças de um período a outro com o conseqüente amadurecimento do seu pensamento, serão discutidas mais tarde. Neste momento, utilizaremos a passagem apenas como abertura para o que surgirá depois, mas que já era “pressentida” deste o início de suas reflexões.

“Eu espero ainda que um médico filósofo, no sentido excepcional do termo - alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida” (GC, Pr.2).

Porém, na mesma passagem, em parágrafos anteriores, a discussão levantada por Nietzsche centra-se na figura do psicólogo: “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre a filosofia e a saúde e, no caso dele mesmo ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença”.

De forma geral, neste período, o psicólogo é um médico filósofo porque o que está em jogo é compreender que o percurso do pensamento dos filósofos é guiado, não pelo intelecto, mas por necessidades corporais. Assim, para Nietzsche, é a fisiologia que determina a filosofia, isto é, embora seja a doença que inspire os filósofos a fazerem sua filosofia, e ela poderia ser inspiradora, poderia revelar a riqueza e a força do pensamento, Nietzsche questionará: “como os filósofos suportam a pressão da doença?” Como se relacionavam com os sintomas dela em seus corpos? Certamente não foi a partir de uma

---

mesmo. Por isso faz falta um médico que utilize a ciência dos remédios” e, além disso, que se apóie em “estudos históricos” e com isso se alcançaria um “melhoramento tanto do espírito quanto das coisas corporais.”

Em *Genealogia da Moral* dirá: “É igualmente necessário (...) fazer com que fisiólogos e médicos se interessem pelo problema do valor das valorações até agora existentes (...) Os filósofos de ofício (...) deveriam transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos.. e fato, toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na pesquisa e na história etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica(...)Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida : o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinara hierarquia dos valores.”

No *Ecce Homo* apresenta a imagem do fisiologista e cirurgião que deve “extirpar as doenças do cristianismo” e no *Anticristo*, sugere a extirpação dos aspectos doentios da piedade cristã, surgidos de instintos debilitados.

compreensão correta do corpo, mas o oposto, tendo em vista que não expuseram a força, mas produziram consolos: a além, acima, fora, etc. sintomas de decadência sentidos até hoje em nossa cultura. Disfarçaram “necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade”.

Além disso, esta junção fica ainda mais clara quando a palavra psicologia aparece de maneira explícita em obras tais como *Humano Demasiado Humano* e *Além do Bem e do Mal*. O caráter terapêutico da filosofia de Nietzsche fica patente se entendermos por terapia, cuidado, zelo e filosofia a busca pelo conhecimento através da experimentação de si. Neste exercício, o caráter imutável da vida que se dá a partir de um horizonte interpretativo realizado pelos pressupostos metafísicos e/ou morais é colocado sob suspeita, dissolvidos pela psicologia entendida como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HDH, §37) e ainda como “*morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência*” (ABM, §23). Assim, caberia ao psicólogo desmascarar o que está oculto “no universo íntimo” do homem quanto na cultura, e também, como médico-filósofo- psicólogo diagnosticar e apontar as formas como a vontade de potência se manifesta, os tons dos sintomas de decadência que brotam a partir da religião e da moral e a lógica desta decadência a partir dos matizes do niilismo. A psicologia apareceria então como uma espécie de ciência “cuidadora” da vida.

Mas em *O Nascimento da Tragédia*, como se dá essa junção?

Podemos aventar a hipótese de que, na obra *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche estará imbuído deste papel, pois ele interpretará os efeitos da morte da tragédia na cultura, mostrará a força, a saúde de um povo e seu declínio e investigará os sintomas decorrentes desta situação e a possibilidade do renascimento da cultura trágica. Desta maneira, ao filósofo caberia então desempenhar um papel terapêutico, interpretando e diagnosticando os males oriundos da morte da tragédia que produziram os “males da civilização” e buscaria remédios para curá-la, através do resgate da potência criativa da arte, especialmente da música. Posteriormente, mais precisamente em *Ecce Homo* (1888) e em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche dirá que ele realizou uma psicologia da tragédia. Podemos então

reunir o médico como psicólogo, como máscaras de que Nietzsche se servirá para pensar a vida, mas a primeira ainda mostrava-se presa ao horizonte do valor da existência, portanto, ainda presa a uma concepção da vida que busca uma justificativa para existir (categorias estéticas) e que tem esperanças de resolução para os seus males, ao passo que a segunda, atravessada por um olhar transvalorativo, não quer a aceitação e sim a afirmação, isto é, não nutre esperanças, apenas afirma a existência e diagnostica a cultura a partir da relação entre fisiologia e tipologia de forças refletindo modos de existência de modo que a saúde passa a ser vista como força e vontade, sendo que vontade é relação de forças.

O início destas reflexões a respeito da vida começou em *O Nascimento da Tragédia*, quando Nietzsche apresenta uma interpretação original do povo helênico e sua relação com a tragédia, resgatando elementos da tradição mítica que foram deixados de lado pela tradição européia. Através da junção da filosofia com a filologia, descobriu que, na cultura moderna, os impulsos da embriaguez e da forma, que são a manifestação de Dionísio e Apolo, foram separados, sendo esta separação a marca da civilização pós-helênica. Foi o movimento de reconciliação dos impulsos que permitiu, ao homem grego pré-socrático criar a sua arte maior: a tragédia grega. A separação posterior desses impulsos provocou a morte desta arte, produzindo o homem da razão, o homem teórico, que precisa se separar do mundo para se sentir ilusoriamente seguro nele. Assim, o apolíneo e o dionisíaco serão interpretados como forças que constituem a base da civilização, da cultura e da arte. O predomínio de uma ou outra força determinará um tipo de arte, assim, por exemplo, a música seria predominantemente dionisíaca e a escultura e arquitetura, apolíneas, porém a tragédia grega antiga se apresenta como a mais perfeita síntese dessas forças, entendida como “coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo” (NT 8).

O homem helênico teve a possibilidade de produzir esta arte maior porque a relação destas forças atravessava tanto a arte quanto o homem, fazendo com que a criação da arte fosse concomitante à criação do homem. Desta maneira, o heleno não era nem otimista, nem pessimista, aceitava a vida tal qual ela se apresentava, não colocava em questão a falta de sentido da existência, porque se reconhecia no mundo, se paria junto ao mundo e sua força surgia nas constantes lutas que dependiam do jogo do acaso, uma força nobre porque afirmativa, uma força que não se curva diante da dor, mas que quer vencer a dor para se

sentir mais forte. A mesma força que atuava na natureza atuava no homem, ele não interrogava a natureza para entender seu processo, apenas seguia seu caminho tal como qualquer outro ser. Não se sentia superior ou inferior, apenas era junto às coisas.

Süssekind, tradutor e comentador da obra *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, salienta, na nota introdutória dessa obra, embora os helenos possuíssem uma sensibilidade extraordinária para o sofrimento, em função de seu elevado grau de consciência da efemeridade de sua própria condição, o que aparecia de forma clara em seus mitos, eles não negavam a vida, ao contrário, produziram uma arte que os protegia das atrocidades e dos sofrimentos da existência. A arte aumentava a sua força, funcionava como um tônico, mostrando como o povo heleno percebia o mundo e o saber que construía sobre si próprio.

A partir desta re-interpretação da cultura, Nietzsche abrirá espaço para discutir mais tarde a presença do cristianismo na cultura moderna, tendo em vista que ele construiu sua imagem de mundo na leitura da Grécia Antiga interpretada sobre a luz da harmonia, beleza, equilíbrio, que, em verdade refletia um aspecto de um certo momento da Grécia, a Atena do século V, mas não a sua vitalidade. Esta, por sua vez, desaparece e a tradição européia inicia seu movimento de decadência, tendo em vista que apresenta uma imagem deturpada do homem e da vida. Os gregos não criaram a arte porque eram belos, equilibrados, harmoniosos, eles não eram somente apolíneos, o pano de fundo que coloria a sua existência era Dionísio, a força da vida em sua nudez e caos.

A fim de sintetizarmos as discussões presentes em *O Nascimento da Tragédia*, assinalamos, de acordo com Machado (2005, p.7-11), que a obra desenvolve-se em torno de três eixos principais: a explicação da origem, composição e finalidade da arte trágica, tendo como base de análise os conceitos de apolíneo e dionisíaco; a denúncia da morte da arte trágica perpetrada por Eurípides e Sócrates, pois o primeiro retirou de cena a música, que era o componente dionisíaco da tragédia em nome de uma arte mais racional, socrática que dava prevalência ao homem teórico em detrimento do poeta, do artista e a tentativa de encontrar o renascimento da tragédia<sup>15</sup>, ou da concepção trágica do mundo, em algumas manifestações culturais da modernidade.

---

<sup>15</sup> Neste período, Nietzsche acreditava que a cultura trágica poderia renascer através da arte tendo como realizador Wagner, visto, naquele momento, como o renovador da cultura alemã, o gênio alemão que surgia como uma espécie de herdeiro do grego, como retorno de Êsquilo no cenário artístico-musical, quando música

Analisaremos, de forma breve, as duas primeiras idéias, tendo em vista que a última não oferecerá subsídios para que possamos compreender aquilo que Nietzsche chama de psicologia da tragédia. Nosso objetivo é criar um esquema de leitura que convirja com a proposta deste capítulo.

## 1.2- A arte trágica como interpretação do mundo e do existente em geral

“Não existe o belo natural, mas sim o feio perturbador e um ponto de indiferença. Basta pensarmos na realidade da dissonância diante da idealidade da consonância. Portanto, produtiva é a dor, que produz o belo como cor complementar - a partir desse ponto de indiferença (...) Aqui é importante a comparação da obra de arte com esse ponto de indiferença, do qual ela surge, e a comparação do mundo a partir de um ponto vazio de dor. Nesse lugar se produz a representação. A subjetividade do mundo não é uma subjetividade antropomórfica, mas mundana: somos as figuras no sonho de Deus, que adivinham como ele sonha.”(Fragmento póstumo, final de 1870- abril de 1871, 7[116]).

Nietzsche inicia suas reflexões sobre a arte trágica e sua relação com o mundo helênico a partir de dois deuses da arte, Apolo e Dionísio<sup>16</sup>, que refletiam os dois princípios

---

e poesia voltam a caminhar juntas, como se anunciasse a esperança do despertar do espírito dionisíaco e com isso, a arte poderia justificar a vida. No campo da filosofia, Schopenhauer era exaltado como representante da sabedoria dionisíaca expressa em idéias, um verdadeiro educador porque liberta o homem do princípio de individuação e o lança na totalidade do mundo.

<sup>16</sup>A respeito do mito de Apolo, Junito de Souza Brandão no livro *Mitologia Grega Vol. II* p.83-96, pág.dirá: Sua doutrina se resumia a sete máximas, atribuída aos sete Sábios (...)Realizador do equilíbrio e da harmonia dos desejos, não visava a suprimir as pulsões humanas, mas orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da consciência (...) Possui muitos atributos (...) dentre eles é o de médico infalível, exerce sua arte bem além da integridade física, pois ele é um purificador da alma, que a libera de suas nódoas (...) Deus da luz, vencedor das forças ctônicas, Apolo é o *Brilhante*, o Sol (...)A grande aventura de Apolo e que há de fazer dele o senhor do Oráculo de Delfos foi a morte do Dragão Píton(...)que era o vigilante do oráculo primitivo e o verdadeiro senhor de Delfos (...) Após matar o dragão, Apolo teve que purificar-se (...) pois, toda mancha produzida por um crime de morte era como que uma “nódoa maléfica, quase física”(…) Matando e purificando-se, substituindo a morte do homicida pelo exílio ou por julgamentos e longos ritos catárticos (...)Apolo contribuiu muito para humanizar os hábitos antigos concernentes aos homicídios (...) O novo senhor do Oráculo do monte Parnaso trouxe idéias novas, idéias e conceitos que haveriam de exercer, durante séculos, influência marcante sobre a vida religiosa, política e social da Hélade. Mais que em qualquer outra parte, o culto de Apolo testemunha, em Delfos, o caráter pacificador e ético do deus que tudo fez para conciliar as tensões que sempre existiram entre as pólis gregas (...)Buscando

fundamentais da vida. Desta maneira, são interpretados como impulsos fundamentais do homem e da natureza, que andam lado a lado e ao mesmo tempo em luta permanente: são indissociáveis e inconciliáveis, mas a luta destes impulsos é necessária porque somente a partir dela a criação é possível, uma criação de si concomitante à criação do mundo. A obra de arte surge deste conflito e o homem também, de modo que ele é uma obra de arte e os helenos souberam expressar esta relação através da arte trágica, onde o belo surge como resultado da dor que é o elemento essencial da realidade.

A arte trágica nasceria do resultado do conflito instaurado por estas divindades, sendo Apolo o representante das artes plásticas e Dionísio o da “arte sem formas ou musical”. Este conflito atravessaria as artes, as lutas entre os povos, enfim, representaria a Grécia arcaica em toda sua extensão. Com esta interpretação, Nietzsche estaria ao mesmo tempo criando uma teoria e uma crítica da cultura a partir de uma concepção estética do mundo. Para tanto, o filósofo nos convida a um mergulho nestas divindades, sendo Dionísio o pai, por excelência da tragédia conforme veremos.

Na mitologia, Apolo é:

“O Deus brilhante da claridade do dia, revelava-se no Sol. Zeus, seu pai, era o Céu de onde nos vem a luz, e sua mãe, Latona, personificava a Noite de onde nasce a Aurora, anunciadora do soberano senhor das horas douradas do dia. (...) Apolo, soberano da luz, era o Deus cujo raio fazia aparecer e desaparecer as flores queimava ou aquecia a Terra, era considerado como o pai do entusiasmo, da Música e da Poesia. (...) Deus da Música e da Lira, Apolo tornou-se, como consequência natural, o Deus da Dança, da Poesia e da Inspiração” (Meunier, 1976, p.31-38).

E Dionísio:

“(...) era o filho da união de Zeus com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril da sua magnificência. De um ponto de vista simbólico, o deus da *mania* e da orgia configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques. Dionísio simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo

---

“desbarbarizar” velhos hábitos, as máximas do grandioso Templo Delfico pregam a sabedoria, o meio-termo, o equilíbrio, a moderação”. Brandão, Junito de Souza, *Mitologia Grega*, Volume II, 3 ed., Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.



fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. Desse modo, Dionísio retrataria as forças de dissolução da personalidade: às forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela orgia e a submersão da consciência no magma do inconsciente” (Brandão, 1989 p.140.).

A eleição de divindades para pensar a arte helênica surgiu porque Nietzsche quis deixar claro que não há separação entre religião e arte, os gregos não se conduziam no mundo a partir de conceitos, mas de divindades, concebidas como forças da natureza, portanto, não estavam presos a idéias abstratas a respeito da vida, mas à experimentação da vida. A partir deste saber mítico sustentaram que não há oposição entre vida e morte, de tal maneira que “o mesmo instinto que produz a arte produz a religião” (op.cit., Fragmento Póstumo, 1871, 9 [102] ).

Apolo - deus da clareza, da harmonia, da ordem e da forma- e Dionísio - o deus da exuberância, da desordem e da música -, sendo impulsos artísticos da natureza, se manifestariam no homem como forças inconscientes, isto é, o impulso apolíneo surgiria através dos sonhos e o dionisíaco, no estado de embriaguez. Ambos espelhariam o conflito entre razão e instintos. No desenvolvimento da civilização, a relação entre estes impulsos funciona como a dualidade dos sexos na conservação da espécie, conforme salienta Vattimo (1990, p.18). Porém, o apolíneo e o dionisíaco nasceram sob a forma de instintos artísticos e a dualidade que os permeia permitirá compreender as fases da arte grega.

A história de Dionísio merece maior detalhamento, pois a arte de Dionísio vai nos conduzir a compreensão do prazer da existência a partir dela mesma, isto é, sem invólucros, como acontece no caso da arte apolínea, que embora também enfocasse o prazer, pauta-se em aparições, como na imagem do sonho, onde a força de Apolo nos atinge a partir da sedução das belas imagens oníricas. Dionísio é o fundo trágico, é o deus glorificado e sofredor, porém seus dramas não são tomados como um negativo da vida, mas como força de afirmação da mesma. Ele afirma as dores do crescimento, conforme poderemos ver a seguir.

Brandão(op.cit., p.117-123) ao nos apresentar a história de Dionísio, relata que Dionísio teve alguns nascimentos, o primeiro deles ocorreu da relação entre Zeus e Perséfone- uma das inúmeras amantes do deus. Neste momento, Dionísio era chamado de Zagreu. Ele era o filho preferido de Zeus e estava destinado a sucedê-lo no governo do

mundo, mas o destino decidiu o contrário, porque Zeus precisou proteger o filho dos ciúmes de Hera e o confiou aos cuidados de Apolo e dos Curetes que o criaram na floresta do monte Parnaso. Porém, Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs de raptá-lo e matá-lo. Dionísio tinha o dom da metamorfose e assim conseguia fugir várias vezes, porém, certo dia, mesmo metamorfoseado, foi descoberto pelos Titãs, que o fizeram em pedaços, cozinhou-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram. Porém, Zagreu voltou à vida, pois Atena (ou Deméter), salvou-lhe o coração que ainda palpitava. Este coração foi engolido por Sêmele, uma princesa tebana e não uma deusa, que era amante de Zeus e que assim engravida do segundo Dionísio. Aqui, Brandão salienta que o mito possui muitas variantes, e a mais comentada é aquela onde fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele e que Hera ao saber da relação entre eles, resolveu eliminá-la. Para tanto, transformou-se na ama da princesa tebana, aconselhou-a a pedir ao seu amante que se apresentasse em todo seu esplendor. O deus advertiu a Sêmele que semelhante pedido não deveria ser realizado, uma vez que um mortal, revestido de matéria, não tem estrutura para suportar a *epifania* de um deus mortal. Mas, como havia jurado pelas águas do rio Estige jamais lhe contrariar os desejos, Zeus se apresenta em sua forma original, com seus raios e trovões. Sêmele morre queimada e o feto, o futuro Dionísio, foi salvo por gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a sua gestação normal.

O filho de Zeus, ao nascer novamente é entregue a Hermes que o leva, às escondidas, para a corte de Átamas, rei casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúltero do esposo, Hera enlouqueceu o casal. Temendo novo estratagema de Hera, Zeus transformou o filho em *bode* e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros. Neste novo lar, cercado por vegetação e muitos cachos de uva maduros, vivia feliz o filho de Sêmele e certa vez ele espremeu os cachos das uvas em taças de ouro e saboreou, junto com sua corte, o néctar extraído dali. Assim nasceu o vinho e junto a ele o prazer da embriaguez. Sátiros, Ninfas e Dionísio bebiam repetidas vezes, e começaram a dançar vertiginosamente, ao som dos címbalos e embriagados no delírio báquico, todos caíram por terra semidesfalecidos.

Por isso, comenta Brandão, historicamente, por ocasião da vindima, celebra-se, a cada ano, em Atenas e por toda Ática, a festa do vinho novo, em que os participantes, como outrora os companheiros de Dionísio, se embriagavam e começavam a cantar e a dançar freneticamente, à luz dos archotes e ao som dos címbalos, até caírem desfalecidos. Esse desfalecimento se devia não só ao novo néctar, mas ao fato de os “devotos do vinho” e do deus se embriagarem de êxtase e de entusiasmo. Esses adeptos do deus do vinho disfarçavam-se de sátiros, que eram concebidos pela imaginação popular como homens-bodes e daí teria nascido assim o vocabulário tragédia(τραγωδία, “tragoidía= τράγος , “tragos”, bode+ωδή, “oidé”, canto+ ία , “ia”, donde o latim *tragoedia* e o nosso tragédia.

Retomando a discussão sobre a arte trágica, é importante assinalar que a escolha deste tema foi motivada porque, para Nietzsche, neste momento de sua obra, ela produziria e esclareceria tudo o que existe, pois retrataria o mundo. A arte trágica permite, a um só tempo, interpretar o mundo e o existente em geral. Então, a partir dela poderíamos pensar na **psicologia do povo helênico**, através de uma análise sobre o sentido dos sonhos e da embriaguez.

Nietzsche, então, dirá que, no mundo do sonho, o homem é um artista e os poetas gregos já manifestavam a aliança entre o sonho e os mistérios da criação. É, portanto, pré-condição de toda arte plástica. Todas as formas do sonho nos falam, nos incitam a criar e a magia vinda desta força inconsciente, cria um mundo de aparência e beleza, nos permitindo vivenciar uma felicidade estética e psicológica.

Desta maneira, as imagens do sonho nos permitem uma interpretação da vida e, ao mesmo tempo, um exercitar-se para a vida, pois, estas imagens de aparência, ilusão, são consideradas como realidade.

Imagens agradáveis e desagradáveis nos chegam nos sonhos, toda a “divina comédia” da vida é encenada e a pessoa vive a experiência como se realidade fosse, havendo casos de repetições de um mesmo sonho por seguidas noites, o que explicita que, no fundo comum de todos nós, “o sonho é uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (NT1).

Essa alegre necessidade da experiência onírica é expressa pelos gregos em Apolo, no qual o sono e o sonho se transformam numa natureza reparadora e sanadora. Apolo é,

portanto, divindade da luz e reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia.

Nietzsche, inspirado nos conceitos de Schopenhauer<sup>17</sup>, falará então, do princípio de individuação, que significa o poder de singularizar e multiplicar, através do espaço e do tempo, o Uno essencial e indiviso. Portanto, este princípio é representado pela figura de Apolo, cuja característica principal é a aparência, a organização, a bela forma.

O princípio apolíneo protege o homem dos aspectos sombrios da vida a partir da criação de um outro mundo, o mundo da aparência, e esta ilusão expressa o princípio de individuação. Desta maneira, a aparência tem potência, ela é necessária à vida, é uma maneira de escapar da desordem do mundo.

Machado dirá (1999, p.20):

“O primeiro importante resultado da análise nietzschiana, ao mostrar como os gregos ultrapassaram, encobriram ou afastaram um saber que ameaçava destruí-los, graças a uma concepção apolínea da vida, é o elogio da aparência. A apologia da arte já significa, como sempre significará para Nietzsche, uma apologia da aparência como necessária não apenas à manutenção, mas à intensificação da vida”.

Este princípio de individuação, no entanto, sofre uma ruptura e gera no homem terror, quando o impulso dionisíaco pede passagem e desorganiza o cenário. Este impulso, para o grego apolíneo, era visto como titânico, bárbaro, em função do efeito que provoca, isto é, o aniquilamento do indivíduo. Mas ele caminha lado a lado com o impulso apolíneo,

---

<sup>17</sup> Nietzsche identifica o princípio de individuação schopenhaueriano ao princípio estético apolíneo. Este princípio retrata uma justiça eterna que governa o universo e Nietzsche chega a citar uma passagem da obra *O Mundo como vontade e representação* de Schopenhauer, na sessão 1 de *O Nascimento da Tragédia*, pág.30, dizendo: “tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* (princípio de individuação).” Num artigo chamado “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*”, Dias dá uma excelente explicação deste princípio: “O ponto de partida do pensamento de Schopenhauer encontra-se na filosofia kantiana. Ele se utiliza da distinção feita por Kant entre mundo dos fenômenos e da coisa em-si e introduz, em sua metafísica, algo que não existe no kantismo: o contraste entre a representação e a vontade, a pluralidade e a unidade. O mundo como representação é o mundo tal que nos aparece em sua multiplicidade e em suas numerosas particularidades. A diversidade que se apresenta nada tem de caótica, é regrada e articulada no espaço e no tempo. Dois princípios compõem o mundo e guardam a sua ordem: o princípio de individuação e o de razão suficiente. Por princípio de individuação, Schopenhauer entende o espaço e o tempo, que individualizam, multiplicam e fazem suceder os fenômenos; por princípio de razão ou de causalidade, compreende o fato de todo fenômeno aparecer no espaço-temporal como explicável, como efeito de certas causas que dão a razão de ser de um fenômeno, de ele se manifestar de um modo e não de outro.”

tem suas raízes nas profundezas do povo helênico, de tal maneira que, embora o culto de Dionísio tenha sua origem na Ásia, marcado por celebrações onde imperava a desmesura, isto é, “o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda a vida familiar e suas veneradas convenções” (NT2), ele invadiu a Grécia, tanto que era celebrado na cultura popular, culminando com a reconciliação com o impulso apolíneo.

“Apolo não podia viver sem Dionísio! O “titânico” e o “bárbaro” eram, no final das contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo”. Isto porque ao terror pode ser acrescido o êxtase, a partir da embriaguez. Dionísio aparece como força da vida, como festividade, quando o estado de embriaguez torna todos iguais, pois rompe-se as barreiras sociais. O laço pessoa - pessoa é selado e a natureza acolhe seu filho, o homem. O impulso dionisíaco destrói o território, a identidade, para libertar o homem da “alienação” de si. O apolíneo é, assim, o véu que cobria este mundo dionisíaco.

Neste momento, “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte” porque ele cria a si próprio neste encontro sublime com a vida. Não anda e nem fala porque dança e canta, abandona o mundo da aparência e namora a vida, não anda e não fala como todo mundo, isto é, como na vida social e convencional; fala com a voz da natureza nele e não com a voz do que dizem da natureza dele (NT1).

Neste sentido, convém lembrar as observações de Boeira (2002, p.13) a respeito do princípio dionisíaco:

“O reconhecimento do princípio dionisíaco, impulso criativo fundamental, requer aceitação do sofrimento, da particularidade, do finito, do impreciso, da limitação, do mutável, de tudo enfim que acompanha necessariamente a intensidade, o êxtase, o prazer, a plenitude, a integração com a realidade. Ao negar o dionisíaco, nega-se a realidade tal como é com seus rigores e benesses. O princípio apolíneo, ao sujeitar o dionisíaco a uma forma (artística), sem, contudo nega-lo ou deprecia-lo, torna possível ao ser humano a convivência criativa com a plenitude da existência e suas vicissitudes. Por essa razão, a arte é vista como atividade propriamente metafísica do homem, que, ao integrar esses dois princípios, dota a existência humana de um sentido em consonância com a estrutura da realidade”.

Até agora, mostramos que, para Nietzsche, o apolíneo e o dionisíaco são poderes artísticos que brotam da Natureza e que, quando deságuam no homem, assumem a forma figural do sonho, cuja riqueza de detalhes independe deste possuir ou não uma natureza

artística, ou a realidade da embriaguez, que também “não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade” (NT 2).

O artista é, pois, um “imitador” desses “estados artísticos imediatos da natureza”, assim, estes dois tipos são apresentados como princípios ontológicos fundamentais, isto é, componentes primários da realidade e disposições fundamentais do ser humano (ibid).

Por isso, Nietzsche compreenderá que há um gozo na contradição, esta que é a essência do trágico e, ao mesmo tempo, das coisas. Ela cria, a partir de si mesma, uma ilusão metafísica que reflete a necessidade da tragédia. O artista trágico é apresentado, então, como sendo ao mesmo tempo “onírico e extático”, isto é, apolíneo e dionisíaco.

Porém, Nietzsche observará que:

“O êxtase dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual emerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separam um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados”(NT 7).

Em outras palavras, o filósofo procura nos guiar na compreensão de que, diante da essência da realidade, o homem sente prazer e náusea porque, na embriaguez, ao desaparecerem as fronteiras que o separam do outro, ele comunga da vida em toda sua plenitude, ele se unifica ao mundo, pois esquece sua história, esquece sua consciência, o seu “eu”, a sua individualidade. Quando, porém, este estado passa, sente vertigens, pois percebe que não tem poder de modificar o mundo, que a existência não tem sentido, que vive na ilusão para não entrar em contato com a essência das coisas, isto é, “na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser” (ibid).

Porém, neste momento delicado, que pode levar o homem a um desinvestimento na vida, eis que novamente a arte surge como uma atividade terapêutica, a arte cura o homem. Há, portanto, uma transformação de energias dionisíacas em uma forma apolínea de vida, por isso, a reconciliação entre o apolíneo e o dionisíaco é vista por Nietzsche, como “o momento mais importante na história do culto grego”, a partir dela a potência dionisíaca

pôde se manifestar através da arte, o rompimento do *principium individuationis* se transforma num fenômeno artístico.

Isto porque:

“daquele fundamento de toda existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça. Lá onde os poderes dionisíacos se erguem tão impetuosamente (...) lá também Apolo, envolto em uma nuvem, já deve ter descido até nós” (NT 25).

A tragédia nasce deste encontro marcado pela coexistência de dois domínios: o abismo do Uno primordial, que é a essência das coisas e se revela na música, e o mundo onírico das imagens e das formas. Conforme salienta Fink (op.cit., p.28) “A tragédia era a música e imagem, sonho e embriaguez, forma e caos, luz e noite, aparência e essência, mais precisamente a manifestação aparente da essência do mundo”. O verdadeiro “sujeito” da arte não é o homem, mas as forças que agem nele, revelando o fundamento do mundo, a essência, tendo-o simplesmente como receptáculo.

Assim, a diferença entre esses impulsos vai originar um determinado tipo de arte: as artes plásticas, dominadas pelo impulso apolíneo, marcadas por um gênero puramente figurador, isto é, organizador do caos; a música, pelo dionisíaco, marcada, por sua vez, pela ausência de formas e pelo mergulho no Inaudito da existência. Finalmente a tragédia, a arte maior, nasceria da fusão destes dois princípios.

“Essa reconciliação é o momento mais importante na história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não foi transposto por ponte nenhuma” (NT 2).

Na análise de *O Nascimento da Tragédia*, o percurso já visualizado nos indicou que a expressão artística da tragédia só se tornou possível porque, no mundo grego pré-socrático, os impulsos que compunham o modo de ser do povo heleno eram inerentes à vida. Esta intuição, somada a uma análise filológica apurada, possibilitou a Nietzsche criar

uma “psicologia da tragédia”. Ou seja, embora encontremos uma discussão sobre a tragédia em sua forma artística, em sua aparição estética, no teatro grego, a questão do trágico é mais ampla e nos permite pensar a existência na sua totalidade. O trágico, neste momento da obra nietzschiana, é compreendido como:

“a elucidação apolínea do dionisíaco: quando separamos e dispomos numa série de imagens essas sensações tecidas entre si, que a embriaguez de Dionísio produz em conjunto, essa série de imagens expressa o ‘trágico’(...) A forma mais universal do destino do herói *trágico* é a derrota vitoriosa ou o fato de alcançar a vitória na derrota. A cada vez, o indivíduo é derrotado: e, apesar disso, percebemos seu aniquilamento como uma vitória. Para o herói trágico, é necessário sucumbir por aquilo que ele deve vencer. Nesse grave confronto, intuímos algo da já aludida estima suprema da individuação: aquela de que um originário precisa para alcançar seu último objetivo de prazer. De modo que o perecer se revela tão digno e respeitável quanto o nascer, e de modo que o nascimento deve cumprir, ao perecer, a missão que lhe é imposta como indivíduo”(Fragmento póstumo, final de 1870- abril de 1871, 7[128]).

E, além disso, Nietzsche pontua que a tragédia retrata os sofrimentos de Dionísio, ele era o herói trágico por excelência até Eurípides. Através da narrativa do mito, percebemos que ele experimenta em si os padecimentos da individuação e Nietzsche dirá, para reforçar esta idéia, que, quando criança, Dionísio:

“(...) foi despedaçado pelos Titãs e que agora, nesse estado, é adorado como Zagreu: como isso se indica que tal despedaçamento, o verdadeiro *sofrimento* dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra e fogo, que devemos considerar, portanto, o estado de individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer (...) Do sorriso desse Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas, os homens. Nessa existência de deus despedaçado tem Dionísio a dupla natureza de um cruel demônio embrutecido e de um brando e meigo soberano” (NT 10)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Podemos acrescentar, uma contribuição de Souza Brandão, que dirá que esta primeira aparição de Dionísio na forma de Zagreu e suas constantes transformações para não ser capturado pelos Titãs, fazem com que ele seja visto como o deus da metamorfose, deus da transformação. E a sua morte antes de renascer como o segundo Dionísio também tem a marca da transformação já que “de posse do filho de Zeus, os enviados de Hera fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram (...) mas Dionísio renasce do próprio coração, numa forma superior de existência” (Brandão, p. 118-119). Também nos chama atenção para o fato da morte trágica de Sêmele e o nascimento de Dionísio, da coxa de Zeus. Dionísio inicialmente teria como primeiro elemento de sua natureza, o fogo, isto é, do raio e sua mãe, sendo mortal, daria ensejo a uma regra grega de que da união entre deuses e mortais nascesse um varão, dotado de qualidades extraordinárias, mas participante da natureza humana, logo, sendo mortal. Como a gestação se completou na coxa divina, ele se tornou uma emanção direta do pai, logo, um imortal. Nascido duas vezes ele compartilhou do úmido e do ígneo.



Convém assinalar que mito e tragédia não são equivalentes; a arte trágica realizada pelos gregos “é em si uma peça completa da lenda heróica, trabalhada literariamente” (Lesky,1990,p.29), mas exatamente por este motivo, a partir dos desdobramentos que as apresentações foram tendo, Nietzsche considere Ésquilo como representante da arte trágica e Eurípides como o profanador da mesma. Eurípides tirou da cena trágica, o coro, o canto e, tendo em vista que os helenos privilegiavam o saber instintivo acima do saber racional, na concepção de Nietzsche, a tragédia só poderia nascer da música, logo, das forças que celebravam Dionísio. A música não se aprisiona em conceitos, ela é a poesia da vida, e a filosofia em seu estado nascente se origina da poesia. Daí o filósofo enfatizar a necessidade do coro na tragédia e pontuar o momento em que ele deixa de ter um papel na representação artística, cedendo lugar a uma apresentação parcial, que só privilegia a racionalidade, a consciência e desconsidera os instintos.

Embora não tenhamos o propósito de aprofundar uma discussão a respeito da expressão artística da tragédia, isto é, a representação das peças teatrais, pois tal objetivo foge do foco da dissertação, seria interessante percorrer, de forma breve, a operação efetuada por Eurípides no teatro grego porque ela nos servirá de metáfora para pensarmos a vida predominante a partir de então. Assim, a abertura para discutirmos a crítica ao racionalismo e a ciência será possível, pois, ao pensar na origem da tragédia e analisar os seus desdobramentos no horizonte cultural, Nietzsche acaba por denunciar o nascimento da ciência a partir da morte da tragédia. Em outras palavras, ao investigar o nascimento da tragédia, Nietzsche encontrará os dois “espíritos” presentes na Natureza que deram margem ao seu surgimento. Estes dois “espíritos” geram um determinado modo de ser e que, na arte trágica, se expressam no coro e no herói trágico. Na falta de um deles ou na introdução de um elemento novo, a tragédia assume outra feição, entrando em processo de degeneração. E o mesmo ocorre com a interpretação que damos a vida a partir daí.

Matar a música, isto é, retirar do palco o componente dionisíaco, é matar a essência da arte trágica, já que a música é a “guardiã sagrada dos instintos” (Fragmento póstumo, final de 1870 - abril de 1871 7[21]). O som, para Nietzsche, “não pertence ao mundo das aparências, mas fala do que nunca aparece” (Fragmento póstumo verão de 1871-primavera de 1872 16[13]). Ou seja, a música dionisíaca, aquela que retrata a natureza das coisas, é o

ditirambo<sup>19</sup>, pois, Dionísio, enquanto divindade musical, revela um mundo sem formas, um mundo que provoca sensações e o instinto dionisiaco é a matriz comum de onde nasceram tanto a música como o mito trágico.

“A tragédia interpõe, entre o valimento universal de sua música e o ouvinte dionisiacamente suscetível, um símile sublime, o mito, e desperta naquele, a aparência, como se a música fosse unicamente o mais elevado meio de representação para vivificar o mundo plástico do mito. Confiando nessa nobre ilusão, ela pode agora agitar seus membros na dança ditirâmica e entregar-se sem receio a um orgiástico sentimento de liberdade, no qual ela, enquanto música em si, não poderia atrever-se, sem aquele engano (...) O mito nos protege da música, assim como, de outro lado, lhe dá a suprema liberdade” (NT 21).

Desta maneira, Nietzsche fala do mito e do herói trágico como aparências necessárias para suportar a força demolidora da música ditirâmica. Neste sentido, é importante compreendermos o desdobramento da morte da arte trágica perpetrada por Eurípedes, pois, a partir dele, a riqueza modelar do acontecimento trágico perde sua força em nome de um racionalismo socrático, isto é, a vida não é mais encenada conforme ela é, mas a partir de correções, onde não cabe mais no palco a afirmação das pulsões contraditórias que antes o embelezavam. E a vida, o cuidado e a forma como ela se apresenta, é o objetivo da psicologia, e, além disso, para se pensar na psicologia do povo heleno há que se entender as transformações culturais que este povo sofreu e assim diagnosticar os sintomas nascidos daí, logo, precisamos entender o problema de como e porquê a tragédia antiga estar morta e a partir daí também poderemos entender porque Nietzsche diz que: “Música e mito trágico são de igual maneira expressão dionisiaca de um povo e inseparáveis uma da outro” (NT 25).

---

<sup>19</sup> Souza, *Mitologia Grega* Vol. II p. 128. Ditirambo, em grego διθύραμβος (dithýrambos) é uma canção coral que tinha por objetivo, quando do sacrifício de uma vítima, gerar o êxtase coletivo com a ajuda de movimentos rítmicos, aclamações e vociferações rituais. Quando, a partir dos séculos VII-VI a.C., se desenvolveu no mundo grego o Lirismo Coral, o ditirambo se tornou um gênero literário, dado o acréscimo de partes cantadas pelo ἐξάρχων (eksárkhon), isto é, pelo “regente” do hino sacro. Essas partes cantadas pelo “regente” eram trechos líricos em temas adaptados às circunstâncias e à pessoa de Dionísio.

### 1.3- Morte da arte trágica - Eurípides e Sócrates

“(...) aquilo de que a tragédia grega morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenajovialidade do homem teórico - como? Não poderia ser esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a ‘serenajovialidade grega’ do helenismo posterior, tão somente, um arrebol do crepúsculo? A vontade epicúrea contra o pessimismo, apenas uma precaução do sofredor? E a ciência mesma, a nossa ciência - sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda ciência? Para que, pior ainda, *de onde* - toda ciência? É a cientificidade talvez um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra - a *verdade?*”(NT [TA] 1).

Embora não tenhamos o propósito de descrever a expressão teatral da tragédia, é importante percebermos a diferença básica entre as peças de Ésquilo e Eurípides. Em linhas gerais, podemos dizer que em Ésquilo, todo sofrimento de Dionísio é encenado, mesmo que mascarado em outros heróis. Isto porque no mito de Dionísio, ele é um “deus que experimenta em si os padecimentos da individuação”, o que fica claro quando entramos em contato com as transformações que sofreu (NT10). Do seu despedaçamento até o seu renascimento, o que se encena é a dança da vida, que percorre da mais infinita dor até a mais infinita alegria. Em função do seu despedaçamento, Dionísio tem uma dupla natureza: “de um cruel demônio embrutecido e de um brando e meigo soberano” (ibid). O seu renascimento implica no “fim da individuação”. Assim, nasce a “*doutrina misteriosófica da tragédia*”, entendida como:

“o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida” ( ibidem).

No palco helênico, as figuras trágicas nada mais são do que a aparência de Dionísio “numa pluralidade de configurações, na máscara do herói lutador e como que enredado nas

malhas da vontade individual”. Isto é, graças a Apolo, “que interpreta para o coro o seu estado dionisiaco”, Dionísio se transfigura em indivíduo, “que erra, anela e sofre” (NT 10).

Colli, G. em “*Escritos sobre Nietzsche*” (1980, p.18) tem uma belíssima descrição do efeito da tragédia:

“Nietzsche pôs-nos a descoberto que tudo o que o espectador ateniense vê lá embaixo - bem nítido e consistente sob o sol grego - não é mais do que um espetáculo para o coro, uma visão que aparece no coro. Por conseguinte, quem age - o ator na cena - não existe, é apenas um espetáculo em absoluto, e por sua vez o coro, que age e contempla conjuntamente, é espetáculo para o espectador. Esse homem olha para uma ação que já é espetáculo para quem age, não é espectador diretamente, mas apenas vê-graças à magia de Apolo - alguém que contempla um espetáculo e lho conta e lho faz ver. E assim a ação é sonho, e espetáculo é já o acontecimento inicial que se expande na cena até à orquestra e ao anfiteatro, contagiando na ilusão total quem se lhe juntou por último do exterior, o espectador no anfiteatro”.

O mito retratava a religião helênica, a partir dos mitos o homem se orientava no mundo, mas no momento em que ele perde seu caráter natural e passa a ser sistematizado, organizado, morre. Eurípidés produz a morte do mito, resultando, então, na morte da tragédia. Na tragédia, a força do mito aparecia no coro ditirâmico, na música dionisiaca, na figura do sátiro coreauta<sup>20</sup> dionisiaco, que lançava o espectador no universo do inaudito, onde:

“o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia (...) Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos. Então crescem as outras forças simbólicas, as da música, em súbita impetuosidade, na rítmica, na dinâmica e na harmonia. Para captar esse desencantamento simultâneo de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível do desprendimento de si próprio que deseja exprimir-se simbolicamente naquelas forças: o servidor ditirâmico de Dionísio só é portanto entendido por seus iguais!” (NT 2).

---

<sup>20</sup> A tragédia começa pelo sátiro, que, embora possua uma natureza fictícia, “sua realidade é reconhecida em termos religiosos e sob a sanção do mito e do culto” (NT 7). O sátiro é deus e bode, é a força da natureza, é a “proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções, enquanto exaltado entusiasta que a proximidade do deus extasia, enquanto companheiro compadecente no qual se repete o padecimento do deus, enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza... Sua vista passeava com sublime satisfação sobre os traços grandiosos da natureza, ainda não velados nem atrofiados; aqui a ilusão da cultura fora apagada da proto-imagem do homem; aqui se desvelava o verdadeiro homem, o sátiro barbudo, que jubilava perante seu deus” (NT8).

Com Eurípides, a força desta natureza simbólica, ou deste saber instintivo desaparece da cena, porque ele leva “o espectador ao palco”, isto é, ele constrói peças que falam do seu cotidiano e educa o espectador na arte da interpretação, torna-o “verdadeiramente apto ao ajuizamento”. Suas peças apresentam uma moral, um ensinamento, uma sistematização onde impera o registro da causa e efeito, de tal maneira que a linguagem deixa de ser a “do semideus na tragédia e o sátiro bêbado ou semi-homem na comédia”, para ser a da “mediocridade burguesa”. Nietzsche dirá que “Eurípides se gaba de que agora, por seu intermédio, o povo aprendeu a observar, a discutir e a tirar conseqüências, segundo as regras da arte” (NT 11). Pois ele levou a razão ao palco, mas a sua razão e transformou-a em razão do povo. Tirou da tragédia o elemento dionísio, transformando o mito trágico numa sucessão de acontecimentos racionalmente concatenados e compreensíveis, como se a vida seguisse uma linearidade.

Segundo Machado (1999, p.30):

“Se Eurípides é o marco que assinala a morte da arte trágica é porque com ele, pela primeira vez, o poeta se subordina ao pensador racional, ao pensador consciente. O que caracteriza a ‘estética racionalista’, a ‘estética consciente’, é introduzir na arte o pensamento e o conceito a tal ponto que a produção artística deriva da capacidade crítica. Momento em que a consciência, a razão, a lógica despontam como novos critérios de produção e avaliação da arte”.

Nietzsche dirá que Eurípides é o representante de Sócrates no terreno das artes, o porta-voz de uma tendência socrática, cuja força de demolição da obra de arte da tragédia grega fez surgir uma nova contradição: o dionísio e o socrático.

A lei do *socratismo estético* diz: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, o que implica em pensar: “só o sabedor é virtuoso” (NT 12). A partir desta máxima, Eurípides introduz o prólogo em suas peças antes da exposição, ficando claro que, a partir desta estratégia, ele retira de cena o elemento de tensão e incerteza do que poderia vir a acontecer - uma das belezas do efeito da tragédia - para preparar o espectador a um universo formal, matando toda poesia. Eurípides não era poeta, era pensador, ou dito de outra maneira, era um poeta do socratismo estético, pois a criação poética, para ele, deveria estar a serviço da consciência, da sobriedade, ao contrário dos demais poetas da tragédia, cuja criação se dava

de forma inconsciente. O poeta não é mais o porta-voz da vida, passa a ser porta-voz de si mesmo. Nietzsche o aproxima de Platão, quando afirma:

“quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einsicht*] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele”(ibidem).

A partir de então há uma valorização extremada do saber e da razão, que exercerá forte influência na história do pensamento ocidental. Para Sócrates é como se a arte trágica nunca dissesse a verdade, já que a verdade é obra do entendimento e este se alcança no pensamento filosófico. Este, por sua vez, estaria configurado no horizonte da dialética.

No novo mundo cênico socrático, a tragédia morre a partir de três fórmulas básicas; “virtude é saber”; “só se peca por ignorância”; “o virtuoso é o mais feliz”. Estabelece-se assim uma ligação entre virtude e saber, crença e moral, tendo por solução a “justiça poética”, isto é, na obra teatral a justiça significa recompensar a virtude e punir o vício (NT 14).

Sócrates acreditava que através destas fórmulas o otimismo era levado ao palco, pois a vida poderia ser controlada a partir da negação dos instintos, isto é, o que merece ser representado em cena é a estrutura racional da vida.

O homem passa a ser, então, a medida de todas as coisas, e esta antropomorfização do mundo é igualmente a forma de pensar da ciência. Com isso, Nietzsche interpreta esta transformação provocada por Sócrates como um enfraquecimento da vida e a produção da individualidade, pois “cada indivíduo passa a levar em conta a sua felicidade” e “antigamente não se tratava de indivíduos, mas de helenos” (Fragmento póstumo, outono-inverno de 1872, [31]). Ao mesmo tempo em que percebe que “não se fortalece um organismo pelo aumento da formação cognoscitiva, ao contrário, desse modo ele se enfraquece. Ele só se fortalece na atividade constante sem conhecimento” (Fragmento póstumo, inverno de 1869-70- primavera de 1870 3[44]).

Em outras palavras, a partir da primazia dada à razão e ao conhecimento advindo dela, o que se visa é um domínio sobre as coisas, porém, para que se possa controlar este processo, inventa-se um processo que se deixe controlar através de conceitos.

Há, para Nietzsche, dois tipos de filósofos do conhecimento: o filósofo do conhecimento trágico e o filósofo do conhecimento desesperado. O primeiro domina o instinto de conhecimento e o usa em proveito da vida, edifica a arte para o surgimento de uma nova vida. O trágico consiste em desejar até a ilusão. O segundo “é levado a uma ciência cega: o saber a todo preço” ( Fragmento póstumo, outono-inverno de 1872 [37]).

Este saber a todo preço, este impulso lógico extremado, ilustra bem o caráter de Sócrates, para quem a sabedoria instintiva diferia das demais pessoas, ou seja, para Sócrates “o instinto não é uma força afirmativa-criativa e a consciência se conduz de uma maneira crítica e dissuasora”, mas “o instinto que se converte em crítico e a consciência em criador” (NT 13). Assim, não há uma oposição entre Apolo e Dionísio, agora é Sócrates que se opõe a Dionísio, pois julga e condena a vida a partir de da construção do homem teórico que busca corrigir a natureza contraditória das pulsões e dá ensejo ao surgimento de uma dinâmica histórica que precisa sempre se recolocar mais intensamente, isto é, a força do pensamento socrático e conseqüentemente a sua expansão, reside na crença de que é possível dar conta, através do conhecimento, daquilo que a realidade a todo momento mostra como inviável (Casanova, 2003, p.68).

O uso de conceitos, juízos, deduções se articula com um paraíso almejado, com a fonte de felicidade, onde se tornaria possível separar a verdade do erro, o mesmo em relação aos atos morais, que deveriam visar emoções nobres, também advindas da razão, e, para tanto, deveriam banir de vez os instintos, esta era a serenojovialidade grega de Sócrates.

Sócrates não compreendia a tragédia e da mesma forma não compreendia a tragicidade da existência. Assim, conforme nos lembra Deleuze (1976, p.11), “ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia”, ele estabelece uma aliança do trágico com o negativo, assim, transforma a vida em peso, colocando-se como oposto do homem trágico.

O impulso dialético do saber e do otimismo da ciência chegou com uma força estrondosa, aniquilando o mito e a poesia, transformando o saber em força curativa, onde antes imperava a arte. A luz vinda dos mitos não era a mesma que iluminava os filósofos, viam-na como impura, porque desviavam os helenos da “verdade”. Então, eles passam a levar a luz ao povo, são legisladores por excelência, os mestres da verdade.

Retomando a obra *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* (p.23-30) utilizada brevemente, na introdução deste capítulo, Nietzsche dedicará um capítulo falando sobre o “*pathos* de verdade”, como aquele impulso do filósofo que busca conhecer a verdade, mas se perde na busca porque quer se sentir imortal, achando que a encontrou, sente-se o próprio porta voz da vida, com isso, a partir de suas próprias idéias, cria verdades e as lança ao mundo como se do mundo viessem, como se tivessem sido colhidas por ele, como se estivessem somente à espera de suas sábias palavras para ganhar luz. Porém, se o homem está condenado a buscar o conhecer; “a verdade o levaria ao desespero e ao aniquilamento, a verdade de estar eternamente condenado a inverdade”. Ora, Sócrates se perdeu nesta busca, pois o que fez foi criar uma crença baseada numa verdade alcançável, a fim de imortalizar-se junto à verdade criada por ele como se fosse a verdade da vida. Porém, movimenta-se no *pathos* de verdade, isto é, na procura por algo que não passa de uma sensação, de uma disposição, de uma aparência, acreditando criar um *ethos*. Como esta ilusão é sedutora e apazigua a “verdade de estar eternamente na inverdade”, ela ganhou força e se alastrou na cultura.

A este respeito é importante lembrar um fragmento póstumo de 1883 7[62], que, embora traga a baila outras discussões além das que nos propomos discutir neste capítulo, ilustra bem esta dinâmica:

“os grandes filósofos não tem consciência de que falam apenas de si mesmos -eles têm a pretensão de tratar ‘da verdade’- quando, no fundo, trata-se apenas deles mesmos. Ou melhor, neles, o impulso mais violento vêm a luz com a maior falta de pudor e a inocência de um impulso fundamental: ele quer se tornar soberano e ,se possível, o objetivo de todas as coisas, de todo acontecimento! O filósofo não é senão uma espécie de ocasião e de sorte para que o *impulso consiga finalmente tomar a palavra(...)* Fica claro aqui que é o impulso soberano quem fala, e ele é mais forte do que o homem. A cada vez o impulso acredita ser o *detentor da verdade e do conceito supremo do ‘homem’*”(KSA, Vol.10, pág.262, 7[62], primavera-verão 1883, apud Klossowski, op.cit., p. 22-23).

Em outras palavras, todo pensamento é sempre provisório, jamais pode ser considerado como suprema verdade, ele sempre vai estar sujeito à dinâmica dos acontecimentos vindos dos fluxos de força presentes na vida, ou melhor, que são a própria vida. O filósofo não vai interpretar a vida, mas interpretar o impulso que o faz compreender a vida desta ou daquela maneira.



Nas palavras de Deleuze (1965, p.19-20):

“A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definirmos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa a ser julgada, medida, limitada, e do pensamento uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores - o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...”

O legado deixado por Sócrates é pensar que a vida precisa ser corrigida, de tal forma que a dor e o sofrimento não precisam mais ser tragicamente suportados já que podemos eliminá-los a partir da razão, a partir do conhecimento. A existência precisaria ser corrigida para não mais sofrermos. O saber cura a vida dela mesma. Podemos pensar, então, que uma certa psicologia teria suas bases aí, estando, inevitavelmente, condenada a repetir este padrão, isto é, incorreria no mesmo “erro de quase toda filosofia, que é a falta de conhecimento do homem, uma análise psicológica imprecisa” (Fragmento póstumo, primavera-verão de 1877, 22[107]) conforme veremos nos demais capítulos, fazendo-se necessário buscar outras vias para que a existência volte a ter seus tons naturais respeitados e potencializados, onde o trágico possa ser reafirmado, como antes os gregos faziam e esta seria a psicologia trágica, que discutiremos a seguir, porém será aprofundada no último capítulo.

#### **1.4- A psicologia da tragédia**

“As duas decisivas *novidades* do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno dionísio nos gregos -oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico ‘*décadent*’. Racionalidade grega, *contra* instinto’ (...) Até que ponto eu havia com isso encontrado a concepção do “trágico”, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o expressei ainda no *Crepúsculo dos ídolos*. “

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos - a isto chamei dionisiaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga - assim o entendeu mal Aristóteles - mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser - esse prazer que trazem si também o prazer de destruir..."(EH - O Nascimento da Tragédia-1-3).

Este trecho foi colhido da obra *Ecce Homo*, publicada em 1888, portanto, dezesseis anos depois de *O Nascimento da tragédia*, escrita em 1871 e publicada em 1872. Esta obra é singular, conforme o título *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é, ou seja, Nietzsche, nesta obra, faz uma avaliação de sua vida, faz a junção da vida com o pensamento, adotando uma forma grega de se relacionar consigo mesmo, isto é, fazendo da própria vida uma obra de arte.

Neste período, o pensamento de Nietzsche havia sofrido muitas transformações, estava livre da influência de outros pensadores, refletindo a fase madura do autor. Alguns comentadores<sup>21</sup> dividem a sua obra em fases e esta pertenceria a da transvaloração<sup>22</sup>, enquanto a obra *O Nascimento da tragédia* pertenceria a sua primeira fase, chamada de romântica. É bom situarmos esta passagem de tempo porque, neste primeiro momento, Nietzsche vai sustentar a oposição entre arte e ciência e só posteriormente, mais precisamente na dita "fase científica" iniciada com *Humano demasiado Humano* (1878), vai concentrar-se numa crítica à moral, o que lhe permitirá pensar na transvaloração no terceiro momento de suas reflexões.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Marton, na introdução de seu livro "*Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*", dirá que não são todos os comentadores que distinguem períodos na obra de Nietzsche, porém a autora é favorável e afirma a periodização, mostrando que o próprio Nietzsche, em carta a Overbeck, percebe uma distinção temporal em sua obra ( Marton, S, São Paulo, Brasiliense, 1990, pg.23-7).

<sup>22</sup> Esta fase englobaria as obras: (1885) *Assim falou Zaratustra*, (1886), *Além do Bem e do mal*, (1887) *Genealogia da Moral*, (1888), *Crepúsculo dos Idolos*, *O Anticristo*, *Ecce Homo* e (1889) *Nietzsche Contra Wagner e Ditirambos de Dionísio*.

<sup>23</sup> Machado (1999, p. 9) nos adverte que somente a partir de *Humano Demasiado Humano* a moralidade vai aparecendo como fundamento da racionalidade o que permitirá ver o parentesco entre ciência e moral desenvolvida de forma consistente na obra *Genealogia da Moral*. "A perspectiva que estabelece uma relação intrínseca entre ciência e moral é propriamente a genealogia da vontade de potência: uma análise histórico-filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista crítico para avaliar o conhecimento, é ela

Ao comentar *O Nascimento da Tragédia* nesta obra auto-avaliativa, Nietzsche quer deixar claro as forças que o moviam no momento da escritura do livro e como ele gostaria que ele fosse lido, nos alertando que, embora contenha equívocos, como o de promover o wagnerismo à categoria de uma obra que faria renascer o espírito dionisíaco presente na tragédia grega, o seu desejo era que o foco da leitura recaísse no tema mais importante, segundo Nietzsche, que seria o modo como os gregos superaram o pessimismo na aceitação límpida da tragédia, sem a necessidade de explicações transcendentais para a vida. Os gregos dançavam com a vida e amavam este encontro musical, daí a tragédia ser entendida como modo vivente dos helenos.

Isto porque, na obra, Nietzsche estabeleceu uma equivalência entre Wagner e Ésquilo, o último representante grego do espírito dionisíaco, que posteriormente teve sua obra “assassinada” por um outro movimento que “matou” Dionísio, influenciado pela lógica socrática racionalista.

Através desta obra, Nietzsche começa a analisar a passagem da emoção dionisíaca à emoção filosófica, criando uma psicologia da tragédia e se intitulando como o primeiro filósofo trágico como antítese de um filósofo pessimista, afastando-se, assim, de uma interpretação schopenhauriana da tragédia, pois, “a tragédia é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo” e que “a compreensão do fenômeno dionisíaco e sua **primeira psicologia dele**”, de onde provém toda a arte grega, foi uma das novidades do livro, sendo a outra a compreensão do socratismo como “instrumento da dissolução grega” (EH, *O Nascimento da Tragédia*, 1).

Antes de adentrarmos neste tópico, convém se perguntar o que Nietzsche está chamando de pessimismo e por que os gregos não foram pessimistas?

Num aforismo de *A Gaia Ciência*, mais precisamente no 370, intitulado “O que é o romantismo”, Nietzsche dirá que compreendeu o pessimismo filosófico do século XIX como um sintoma de força, aliando-o, costurando-o, ao pensamento trágico e à música alemã como expressão da potência dionisíaca da alma alemã. Porém, esta compreensão foi um equívoco, pois ambos os movimentos nada mais são do que manifestação do romantismo, entendendo por romantismo uma espécie de remédio que visa suavizar a vida

---

mesma avaliada de um ponto de vista ‘extramoral’, capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico”. Esta discussão será retomada no IV capítulo da dissertação que, dentre outras coisas, analisará a relação da genealogia com a psicologia.

e, portanto, negá-la. A vida, para Nietzsche, pressupõe crescimento e luta, logo, implica em sofrimento e sofredores, porém, há dois tipos de sofredores: “os que sofrem por uma abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida” e àqueles que “sofrem de empobrecimento de vida”, isto é, os que usam a arte e o conhecimento para não entrarem em contato com a visão trágica da existência, de tal maneira que buscam salvadores para ter confiança na vida e estes salvadores podem ser deus ou a lógica conceitual da existência. O pessimista vê a vida como uma doença e quer tratá-la, corrigi-la.

Haveria então uma distinção entre arte pessimista e arte trágica e a proposta de Nietzsche é que compreendamos a arte trágica como uma arte que se faz na vida e se afirma na vida, não é uma arte consoladora, tendo em vista que os helenos não foram pessimistas porque eles não tinham nenhuma atitude contra o mundo, homem e mundo são uma só e mesma “estrofe”, de tal modo que, não havendo uma separação e sim um co-pertencimento, o homem não julga o mundo e não se sente superior a nada, portanto, não trazem, em si, juízos de valor a respeito da existência, afirmando a realidade tal qual ela se apresenta.

Para reforçar esta visão afirmativa da tragédia e sua psicologia, uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* chamada: “O que devo aos antigos”, aforismo 5, complementa esta discussão:

“A psicologia do orgasmo enquanto uma psicologia de sentimento de vida e de força transbordante, no interior do qual mesmo o sofrimento atua enquanto um estimulante me deu a chave para o conceito de sentimento trágico, que foi incompreendido tanto por Aristóteles quanto pelos nossos pessimistas em particular. A tragédia está tão distante de provar algo quanto ao pessimismo dos helenos no sentido de Schopenhauer, que ela tem de vigir muito mais enquanto a sua recusa decidida e enquanto uma contra-instância”.

Dionísio é, portanto, o nome dado ao fenômeno principal do instinto helênico, compreendido como excedente de força que aparecia em seus rituais, nos símbolos e mitos de origem orgiástica. Nestes mistérios dionisíacos, “na psicologia do estado dionisíaco vem à fala o *fato fundamental* do instinto helênico - sua vontade de vida”. A simbologia das dionisíacas é a fala de Dionísio, nela a vida é celebrada como algo sagrado, diviniza-se a procriação, a sexualidade e tudo que está relacionado a ela: a gravidez, o nascimento, a geração e o sofrimento inerente a tais manifestações, pois nelas vivenciam-se o sim

incondicional à vida e sua eternidade através da semente dos povos. A vida prossegue através da geração e dos mistérios da sexualidade.

Nietzsche dirá ainda:

“Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, é preciso que haja também eternamente o “martírio da parturiente...tudo isso significa a palavra de Dionísio: não conheço nenhuma simbologia mais elevada do que a simbologia *grega, a simbologia das dionisiacas*(...)Somente o cristianismo, com seu ressentimento contra a vida por fundamento, fez da sexualidade algo impuro:ele lançou lama sobre o começo, sobre o pressuposto de nossa vida...”(CI, *ibid*, §4)”.

Assim, assinalamos que a sensibilidade helena para a dor está estritamente ligada à arte, porque, através dela, desperta-se prazer na dor. E esta relação fazia com que houvesse uma superabundância de vida, pois a arte tonificava.

“Toda arte atua como um tônico, aumenta a força, inflama o prazer (ou seja, a sensação de força), excita todas as lembranças sutis da embriaguez; existe uma memória própria que, nessas situações, vem abaixo: um mundo distante e fugaz de sensações retorna nesse momento...” (Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14[119]).

Como Schopenhauer interpretava a tragédia? Como Aristóteles interpretava a tragédia?

O próprio Nietzsche responderá a primeira questão, usando as palavras de Schopenhauer, tiradas da sua obra *O mundo como vontade e representação*:

“O que dá a todo trágico o empuxo peculiar para a elevação é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida, não podem proporcionar verdadeira satisfação e, portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico- ele conduz à resignação”(NT[TA]6).

Esta interpretação colocará o sofrimento como essência da vida e, neste sentido, resignar-se é a opção necessária para se viver diante da impossibilidade de júbilo, de gratuidade com a vida. A arte trágica mostraria a vida nua, a existência apareceria em toda sua dimensão cruel e verdadeira, o que estimularia a negação da vida, nos incitando para nos libertarmos dela. Schopenhauer, portanto, diverge da interpretação de Nietzsche, que enxerga, na tragédia, a força criativa da vida, a vida clamando por nossa potência, a vida

sendo celebrada apesar do seu conflito inerente. O conflito possibilita a transformação do homem e não a resignação.

“O efeito das obras de arte é suscitar o estado no qual se cria a arte, a embriaguez (...) O essencial da arte permanece a sua realização existencial, que faz nascer a perfeição e a plenitude. A arte é essencialmente aprovação, benção, divinização da existência (...) o que quer dizer uma arte pessimista? Não é uma contradictio - Sim. Não há a arte pessimista (...)A arte diz sim (...)”(Fragmento póstumo 1888-1889, 14[47], apud Brum, 1998, p.196).

Assim, embora Nietzsche tenha se inspirado em Schopenhauer para desenvolver sua interpretação a respeito da origem da tragédia grega, ele se distancia da metafísica schopenhauriana ao perceber que a força da tragédia não está na renúncia, mas na alegria.

Já Aristóteles, estabeleceu, no século IV, na *Poética*, uma teoria sobre a tragédia, vejamos um fragmento desta obra a fim de compreender de onde parte sua interpretação:

“É, pois, a tragédia imitação de uma ação séria e completa, dotada de extensão, em linguagem condimentada para cada uma das partes (imitação que se efetua) por meio de atores e não mediante narrativa e que opera, graças ao terror e à piedade, a purificação de tais emoções” (Aristóteles. *Poética*,1449b. apud Souza, op.cit., p. 12).

Aristóteles elabora, assim, uma teoria racional da ação, argumentando que a tragédia é imitação de realidades dolorosas, de uma ação, sendo o mito, em sua forma bruta, a matéria-prima da mesma. Porém, essa tragédia nos proporciona deleite e para explicar este estranho prazer, Aristóteles dirá que todas as paixões, todas as cenas dolorosas são mimese, “imitação”, apresentadas por via do poético e que a tragédia, ao encenar os mitos, promove uma catarse, uma purificação, para nos livrar dos sentimentos dolorosos. Em outras palavras, o poeta estimularia no espectador sentimentos de terror e piedade para aliviá-lo da matéria bruta, conferindo assim, aos sentimentos, um estado de pureza desvinculado do real vivido. A tragédia seria, então, uma descarga útil de dois afetos patológicos - o horror e a compaixão.<sup>24</sup> A catarse seria a finalidade da poesia trágica.

---

<sup>24</sup> Para maiores detalhes consultar: Brandão, Junito de Souza, *Teatro Grego: tragédia e comédia*, Petrópolis, Vozes, 1984 e Vernant, Jean-Pierre, *Mito e tragédia na Grécia Antiga I e II*, São Paulo: Perspectiva, 1999- 9 coleção estudos;163 e Lesky, Albin, *A tragédia grega*, São Paulo: Perspectiva, 2ª edição,1990.

Nietzsche se contrapõe a esta interpretação porque não encara a tragédia como “purgativo da compaixão e do terror”, pois, algo que desperte tais afetos doentios, “desorganiza, enfraquece, desanima” estando em contradição com a arte, que busca estimular a vida. A tragédia significaria, então: “um processo de dissolução, os instintos da vida destruindo-se a si mesmos no instinto da arte”. A tragédia seria “sintoma da decadência”, quando, para Nietzsche, é um tônico, pois as obras de arte têm como efeito a excitação do estado de criação artística (Fragmentos finais, 15[10], p.152-153).

No decorrer desta dissertação, não temos por objetivo aprofundar estas questões porque nosso propósito não é discutir a relação Nietzsche-Wagner, Nietzsche-Schopenhauer, Nietzsche- Aristóteles, o que nos interessa é pensar o que seria a psicologia da tragédia. A citação que abre este capítulo nos dá indícios dos passos a tomar, isto é: a compreensão do fenômeno dionisíaco para pensar a origem da arte trágica, a relação entre o trágico e a psicologia da tragédia e a afirmação da vida a partir da superação do socratismo e do cristianismo, embora, este último, não apareça de forma explícita na referida obra, pois a crítica a moral aparece de forma mais explícita a partir de *Humano Demasiado Humano*. Percebemos que há um liame entre *O Nascimento da Tragédia* e *Crepúsculo dos Ídolos* que poderia nos apontar um caminho para responder o que seria a psicologia na última fase da obra de Nietzsche. De qualquer maneira, a relação entre psicologia e tragédia será aprofundada no último capítulo desta dissertação. No momento, nosso objetivo é apenas esboçar o que será discutido mais tarde, quando as noções de genealogia, valor, interpretação, avaliação, vontade de potência, niilismo etc. poderão nos fornecer a base para entender a relação entre a psicologia, tragédia e a transvaloração de todos os valores.

Passemos, então, a análise crítica da obra, isto é, a refletir seus desdobramentos.

## **1.5 -O Nascimento da Tragédia e seus desdobramentos para pensar a Psicologia da tragédia**

A obra *O Nascimento da Tragédia* foi escrita em 1871, acrescida de uma avaliação crítica empreendida pelo próprio Nietzsche, chamada de “Tentativa de Autocrítica”, anexada à obra em 1886.

A partir desta auto-avaliação, Nietzsche nos guia ao cenário onde o livro foi escrito, mostrando as motivações emocionais e intelectuais que estavam em jogo e preparando nosso olhar e escuta para a obra, nos conduzindo ao cerne da discussão do livro que é por que o povo grego sentiu a necessidade da arte trágica?

O livro foi escrito em meio a Guerra Franco-Prussiana, momento, portanto, onde os impulsos destrutivos e, ao mesmo tempo, a luta pela vida coloriam o cenário de onde Nietzsche inspirou-se para pensar na tragédia e na relação dos helenos com a arte.

Nietzsche adoeceu na Guerra e enquanto convalescia em casa teve uma intuição que estabelecia uma relação entre a música e a tragédia grega. Os gregos tinham necessidade da tragédia e de arte e Nietzsche também. Assim, dirá que, em suas reflexões sobre os gregos, percebeu que a tragédia nasceu do gênio da música, tendo, para os gregos, uma conotação de necessidade. Através da tragédia, da aceitação do destino tal qual ele se apresenta, os helenos mostravam sua força. A tragédia seria filha do espírito dionisíaco e o socratismo da moral, da dialética aparece em cena como aquilo que causou a morte da tragédia numa tentativa de dissolução dos instintos. O socratismo interpretava a tragédia pelo horizonte do pessimismo, como uma decadência, não percebendo, segundo Nietzsche, a força de vida ali presente. A ciência, filha, por sua vez, do racionalismo socrático, incorreu no mesmo processo.

Por isso, sua proposta é problematizar a ciência, é “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida. Isto porque, conforme nos lembra Machado (op.cit, p.8), para Nietzsche “o espírito científico” nasce na Grécia Clássica com Sócrates e Platão, dando início à Idade da Razão, se estendendo até o mundo moderno quando ele vai valorizar a arte trágica, isto é, a arte grega anterior a Sócrates, porque ela interpretava a realidade pela lente dos instintos estéticos, pela sabedoria instintiva.



Dirá ainda que:

“Colocar-se na escola dos gregos é aprender a lição de uma civilização trágica para quem a experiência artística é superior ao conhecimento racional, para quem a arte tem mais valor do que a verdade” (ibid).

O saber racional desvalorizou o saber instintivo, reprimiu o saber instintivo, como se houvesse uma verdade sobre os fenômenos da vida e esta tivesse como fonte fidedigna, a razão, somente ela poderia avaliar e, mais que isso, através dela o homem seria guiado pela certeza.

Mas, para Nietzsche, a existência não comporta certezas, o homem movimenta-se no mundo a partir das suas interpretações, pois existe um instinto natural de conhecimento, que, no caso dos helenos, surgia através de uma leitura estética do mundo. A arte trágica apareceria como trampolim deste processo, uma arte onde os sofrimentos e horrores da existência ganham forma a partir de imagens apolíneas, mas esta arte está sempre à mercê de transformações porque não se separa dos apelos oriundos das forças dionisíacas do mundo. Assim, este instinto de conhecimento lançou os helenos num processo incessante de criação, no qual a interpretação de si e do mundo não se separam, já que marcadas pela disposição do espírito que coloriam sua realidade, ao passo que a ciência, com seu discurso de verdade e certeza, inibe a criação e separa o homem do mundo, pois mascara a transitoriedade dos fenômenos da vida através da crença na racionalidade.

O mundo helênico era organizado a partir dos mitos que eram transmitidos coletivamente, tratava-se de uma sabedoria oral e não de um imperativo; os helenos adaptavam o que aprendiam dos mitos em suas vidas, de acordo com a interpretação singular deles, organizavam suas vidas e a polis. O símbolo tinha um sentido, mas o mistério da vida era preservado. Desta forma, arte e religião eram idênticas, surgiram de um mesmo impulso.

Já o conhecimento racional, oriundo da metafísica, não visava conhecer o ser, mas corrigi-lo, não aceitava o mundo, criou um outro, no além, que seria perfeito. A arte é, pois “mais poderosa do que o conhecimento, pois ela quer a vida ele alcança apenas, como última meta, - o seu aniquilamento” (CP, sobre o pathos da verdade, p.30).

Na lógica da ciência, que incorporou este “espírito socrático-platônico” de interpretar a vida, a verdade é entendida como adequação da consciência ao objeto, como

algo que capta a natureza da realidade, como se ele estivesse ali, aguardando ser desvendada, a consciência seria neutra, como se pudesse revelar, captar a estrutura ontológica do real e, ao se dar este poder, cria uma universalização da opinião, desconsiderando que suas “revelações” não são neutras, puras, mas sempre remetidas a um contexto histórico e existencial de onde parte o intérprete. Assim, todo saber é perspectivista, não há uma estrutura objetiva da realidade, fora das interpretações.

Para Nietzsche, não existem fatos, somente interpretações e a interpretação, enquanto horizonte inesgotável de produção de visões de mundo, é uma atividade enfatizada por ele no decorrer de toda a sua obra porque ela expressa a força criadora de quem interpreta e ao mesmo tempo nos mostra que em uma mesma perspectiva há a possibilidade de interpretações contrárias, não havendo sentido em distinguir entre verdade e mentira, certo e errado, mas sim buscar na própria vida o valor, o poder de ser quem se é, fugindo, assim, de interpretações prontas que refletem apenas uma visão reduzida das coisas.

Há, pois, uma junção entre conhecimento e mentira, conhecer é falsificar a diversidade, a multiplicidade de forças do mundo numa unidade, numa forma acessível ao pensamento. E esta manobra torna a vida possível. A arte faz este movimento e a ciência também, mas a arte sabe-se falsificadora, a ciência nega a falsificação.

É digno de nota que *O Nascimento da tragédia* pauta-se numa metafísica do artista, isto é, ao colocar a arte como chave de acesso ao mundo, servindo-se dos instintos estéticos da natureza - o apolíneo e o dionisíaco, que seriam a base da arte trágica, parte de categorias metafísicas de essência e aparência, conforme salienta Machado.

Nietzsche dirá que naquele livro a arte e não a moral é apresentada como atividade propriamente metafísica do homem, de tal maneira que “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (NT [TA] 5). Mas pontua que esta interpretação, mesmo que arbitrária, possibilita a construção de um espírito crítico, que se porá “contra a interpretação e a significação morais da existência”, percebendo-a como ilusão.

Desta maneira, embora não critique explicitamente o cristianismo, a eleição de uma interpretação artística para a vida é uma forma de atacá-lo, tendo em vista que “não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo (...) do que a doutrina cristã”. Ela nega os valores estéticos, por isso não é nem apolínea, nem dionisiaca,

é niilista no sentido pleno da palavra porque tem hostilidade a vida, pauta-se num Deus crucificado cujo sofrimento é interpretado a partir de uma acusação da injustiça da vida, no qual Ele se submete para salvar-nos e nos promete um outro mundo, uma vida “melhor”. Assim, Nietzsche dirá que este livro volta-se contra a moral, sobretudo a cristã, pois seu instinto apontava para a vida e não para a sua negação, para o seu aniquilamento e inventou para si uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística e anticristã que seria a doutrina dionisiaca (ibid).

Ao mesmo tempo, deu margem para investigar, nos livros posteriores a *O Nascimento da Tragédia*, o que seria conhecimento, mostrando que ele é pura produção pautada na crença na verdade e, enquanto produção, surge a partir de condições sociais, políticas e morais que o possibilitam.

“(…) A vontade de verdade é um ato de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro, de desviar o olhar do caráter falso do mundo, uma reinterpretação dele como ente. Sendo assim, a verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que deve ser criado e que nomeia um processo, mais ainda, uma vontade de dominação, que em si não tem fim: infundir a verdade como um *processus in infinitum*, como uma determinação ativa, não como uma conscientização de algo, que em si seria fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para a vontade de poder”(Fragmento póstumo, verão de 1887, 9[91](65)).

Percebemos assim, que Nietzsche sempre adotou uma postura perspectivista, usa da arte para avaliar a ciência, para apontar seus pontos nevrálgicos, fazendo o mesmo em relação ao cristianismo. Em outro momento, a partir de uma outra perspectiva sobre ambas, usa a ciência para se contrapor à arte, criando, assim, uma nova concepção para o pensamento e usa aquilo que ele chama de psicologia para se contrapor à filosofia tradicional e à ciência. Nenhuma destas áreas detém a verdade, ele as usa como experimentos que lhe permitirão realizar uma crítica radical ao conhecimento, ao pensamento, ao intelecto, à razão, à consciência e à verdade.

O que fica claro é que não se pode realizar uma crítica, por exemplo, da faculdade do conhecimento a partir do ponto de onde esta crítica parte, isto é, do intelecto, como pensam os filósofos; “uma ferramenta não pode criticar sua própria aptidão: o próprio intelecto não pode determinar suas fronteiras, também não seu ser bem-sucedido ou

malogrado” (Fragmento póstumo, outono de 1880, 6[130]; KGW VI, 559, apud Müller-Lauter, 1997, p. 137).

Assim, Nietzsche realiza um trabalho com um jogo de espelhos, de tal maneira que “toda verdade se torna aparência e toda ‘aparência’ ‘verdade’” (ibid, p.118). Ou seja, não é possível recorrer a qualquer juízo de verdade como fundamento da realidade; toda e qualquer verdade é produção. Neste momento Nietzsche se transforma num genealogista, isto é, aquele que vai explicar os fenômenos a partir das “condições e circunstâncias nas quais nasceram, se desenvolveram e se modificaram” (GM, Pr.3), pondo em dúvida a pretensa sacralidade da origem dos valores nos quais a moral, a religião e a metafísica se ancoram para legitimar-se. Dirá, então que “o homem não encontra nas coisas nada mais que aquilo que ele próprio nelas introduziu: - o reencontrar se denomina ciência, o introduzir- arte, religião, amor, orgulho ”(Müller-Lauter, op.cit, p.133). Isto é, a questão do sentido e do valor passa a fazer parte deste novo momento da sua obra, conforme veremos no segundo capítulo desta dissertação e onde a tarefa do psicólogo não é só interpretar e avaliar, mas avaliar as avaliações.

A partir das interpretações que faz a partir de pontos espelhados, o objetivo de Nietzsche não é destruir o que se mostra, mas transformar, pois percebe que “todo transformar é interpretar e todo interpretar transformar” (ibid, p. 135). Em outras palavras, podemos dizer que, a partir da concepção do fenômeno dionisíaco Nietzsche encontra uma forma de pensar sem dualismos, isto é, “não separa o dizer Sim do fazer Não”, pensa além do bem e do mal, e em seu *Zarathustra* poderá dizer: “e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores. Assim o mal maior é o próprio do bem: este, porém, é um criador” (EH, Por que sou um destino, §2). Ou seja, “faz Não a tudo que até aqui se disse Sim” (EH, Assim falou Zarathustra, §6), sem, no entanto, ser um espírito de negação, sem, no entanto, ser pesado apesar de ter a completa noção da realidade.

Além disso, o jogo trágico que inicialmente é encenado pelas categorias estéticas serviu de inspiração para o desdobramento, no pensamento de Nietzsche, do conceito de vontade de potência enquanto nome da vida, enquanto expressão da vida, que ganhou destaque nas obras finais e que será discutido no último capítulo da dissertação juntamente

com o conceito de genealogia, vontade de verdade etc. No lugar da oposição de instintos contrários, o que surge agora é uma multiplicidade de forças. O mundo é um mar de forças.

Quando Nietzsche pensa num novo caminho para pensar a psicologia do poeta trágico que diz Sim à vida, o que ele visa percorrer era o seguinte questionamento: “quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito?” (EH, Pr3). Esta era a sua medida de valor, esta seria a expressão da força de um espírito que diz Sim à vida e “busca voluntariamente os lados terríveis e questionáveis da existência, desejando até, o seu absoluto retorno e sua absoluta eternidade” (Fragmento póstumo, verão de 1887, 10[3] (138)). Com isso o que está em pauta é o eterno retorno, que, embora não tenhamos o propósito de discuti-lo aqui, implica, em linhas gerais, a mudança de um niilismo passivo, àquele que está propenso a falta de sentido da vida, para um niilismo ativo, isto é, quando este movimento de fraqueza do espírito se transforma em afirmação da própria vida.<sup>25</sup>, ou dito de outro modo, o eterno retorno seria o “retorno da potência”. Este conceito já estava presente no mito de Dionísio, o deus moribundo que renasce, deus este que nos possibilita conhecer o caráter trágico da vida, mas absorver esta realidade com festividade, com alegria, que também são atributos dele. Por isso, Nietzsche dirá em *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção “O que devo aos antigos” §5:

“‘O Nascimento da Tragédia’ foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu *poder* cresce - eu, o último discípulo do filósofo Dionísio - eu, o mestre do eterno retorno...”

A arte, a religião, a ciência, a metafísica são maneiras consoladoras de valorar a vida, de costurar um sentido para ela, logo, parte-se da convicção de que a vida não tem sentido e é insuportável experienciá-la assim. Existiria, no homem, um instinto que o guia a criar crenças para suportar este vazio, mas como seria viver sem essas crenças? Que tipo de música se faria a partir daí? Que tipo de vida surgiria? E a resposta de Nietzsche é “uma música dionisíaca”, uma arte trágica onde o riso é valorizado, como disse Zaratustra: “O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei - a rir!” (ZA IV, Do homem superior).

---

<sup>25</sup> Maiores detalhes consultar Klossowski, P., *Nietzsche e o círculo vicioso*, prefácio José Thomaz Brum; tradução Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

Devemos aprender a escrever a vida com a linguagem grega, com os ditirambos, mas somente sabemos escrever com a escrita romana ou platônica, ambas são escritas morais, desviam os instintos fundamentais de seu destino, retiram do homem a vontade de vida. Para os helenos, a vida é eterna porque retorna eternamente da mesma maneira, a vida que segue infinitamente a partir das gerações e dos mistérios da sexualidade.

Ao refletir sobre os gregos, Nietzsche encontrou esta arte de interpretação, pois eles não negavam o mundo e extraíam das forças da vida a forma de se desenharem e se conhecerem. O saber instintivo os governava, sendo esta maneira de viver preferível do que àquelas marcadas pelo ressentimento ou por uma maneira decadente de se viver. As festividades dionisíacas era marcadas pela alegria, por uma vontade alegre, portanto, sem passividade ou reatividade. Festas de afirmação da vida, daí o destaque das *dionisíacas*.

Por isso, Nietzsche dirá que pensar na origem da tragédia entre os gregos é percorrer um **questionamento psicológico**, a saber: a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade, o seu anseio de beleza, de festas, etc brotou de uma carência, de privações, da dor? Mas como explicar o anseio do feio, a necessidade do mito trágico, de todo o fatídico da existência? A tragédia derivar-se-ia então da força, da saúde transbordante?

“(…) Será o pessimismo necessariamente signo de declínio, de ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados (...)como ele , segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da fortitude? Uma propensão intelectual para o feio, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma plenitude da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância?(...) a exigência do terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força?”

Estará, portanto, perguntando sobre o valor da existência, nos levando a compreender como a vida passou a ser interpretada de forma reduzida, empobrecida, ao retirar da compreensão que se faz dela o componente dionisíaco, ao tentar retirar de cena, os instintos, as forças, em nome de uma racionalidade lida, a partir de Sócrates, como a essência do homem. A partir daí, o nada é o princípio secreto que guia nossa cultura desde seu início, quando através do platonismo e do cristianismo a unidade originária dionisíaca foi perdida.

Neste sentido, ainda que de forma embrionária, o filósofo começa a pincelar os passos a partir do qual se inicia o movimento niilista de nossa cultura culminando com o que ele chamará de “morte de deus”<sup>26</sup>, bem como iniciando uma reflexão sobre dor e prazer, saúde e doença que serão temas aprofundados na “fase científica” de sua obra, mais especificamente em *A Gaia Ciência e Aurora*.

Também Nietzsche abre espaço para as discussões acerca da moral, tendo em vista que perceberá que a ciência reproduziria a mesma lógica da moral cristã, pois cria juízos, valorações, adaptando o homem a um modelo de vida pré-fabricado, tendo um deus para orientá-lo, o deus-razão e delimitando o que é verdade e o que é erro.

A partir da reflexão sobre a origem da tragédia o que Nietzsche procura é pensar na vida a partir de fenômenos estéticos. A natureza da vida aponta para a unidade de duas pulsões artísticas contraditórias: uma pulsão poética de conformação do mundo individuado e uma pulsão que dissolve os resultados a cada vez alcançados de uma tal conformação. A dimensão apolínea alude ao ser e a dionisíaca ao devir que no horizonte da vida, metaforizado na tragédia grega, encontraria uma unidade (Casanova, op.cit.,p. IX-X).

Nietzsche problematiza a relação entre pessimismo e tragédia, porque sua proposta é pensar numa afirmação da vida e não numa valoração, numa justificativa para a vida e, para ele, através da arte trágica, mais precisamente, da psicologia do poeta trágico, ficou visível a incorporação do trágico como elemento intrínseco à vida, e mais do que isso, a afirmação deste horizonte como necessário à vida, isto é, a morte e o sofrimento são também celebrados, pois o impulso fundamental que governa o poeta trágico é o eterno prazer em existir. O poeta trágico é, pois, o homem dionisíaco.

O homem dionisíaco é um homem trágico e não um homem pessimista, pois não julga a vida, logo, não parte de uma perspectiva valorativa para lhe dar fundamento, não a encara como boa ou ruim. Neste sentido, Nietzsche irá desconstruir uma tendência que foi sendo criada a partir de Sócrates em fazer equivaler trágico com o negativo, como um peso, como um mal, e proporá a afirmação do trágico, reintroduzindo-o como um aspecto fundamental da vida. Com isso, muda o nosso olhar para a vida, pontuando que o que o

---

<sup>26</sup> Este tema será discutido mais tarde, pois põe em xeque o fato de não haver uma verdade absoluta, sendo o caso extremado de niilismo. Neste estado, o valor das coisas é colocado justamente no fato de que a esse valor não corresponde nem correspondeu nenhuma realidade, mas apenas um sintoma de força da parte de quem coloca o valor, uma simplificação que visa à vida.

torna pesado é a interpretação que damos aos eventos, a perspectiva sobre a qual nos ancoramos para dar sentido ao mundo. Muitas dessas leituras que damos à vida, ou ao sofrimento encarado como tragicidade, na verdade, são crenças doentias que desvalorizam a experiência humana: niilismo, má consciência e ressentimento, aspectos que serão discutidos na fase da transvaloração, último capítulo dessa dissertação onde Dionísio aparecerá como contraponto ao cristianismo:

“Dionísio contra o ‘Crucificado’: aqui está o contraste (...) A diferença entre eles não é a do seu martírio, mas este martírio tem sentidos diferentes. No primeiro caso, é a própria vida, a sua eterna fecundidade e o seu eterno retorno que são causa do tormento, da destruição, da vontade do nada. No outro caso, o sofrimento, o ‘Crucificado inocente’ testemunham contra a vida, condenam-na. Adivinha-se que o problema que se põe é o do sentido da vida: um sentido cristão ou um sentido trágico? No primeiro caso, ela deve ser caminho que conduz a santidade; no segundo caso, a *existência* parece *bastante* santa *por si mesma* para justificar por acréscimo uma imensidade de sofrimento. O homem trágico afirma mesmo o mais duro sofrimento, de tal forma ele é forte, rico e capaz de divinizar a existência; o cristão nega até a sorte mais feliz da terra; é pobre, fraco, deserdado ao ponto de sofrer com a vida sob todas as suas formas. O Deus em cruz é uma maldição da vida, uma advertência para se libertar dela; Dionísio esquartejado é uma promessa de vida, renascerá eternamente e voltará do fundo da decomposição” (1888, *A Vontade de Poder*, IV, 464, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F, apud Deleuze, op.cit., pág. 54).

A partir da análise da psicologia da tragédia e não mais da origem da tragédia, isto é, a partir da interpretação e avaliação dos estados psicológicos do povo heleno, possível através da descoberta, feita por Nietzsche, “daquele fenômeno maravilhoso, que carrega o nome de Dionísio, que “só é possível de ser explicado a partir de um excedente de força” (CI, *O que devo aos antigos*, § 4), foi possível pensar que uma vida plena e vigorosa é aquela que o interpreta como sinal de saúde transbordante, mas que passou a ser julgado como patológico, a partir de Sócrates, e esta lógica imperou, foi incorporada pela ciência e pelo cristianismo, refletindo um sintoma de força declinante com a qual nos encontramos até hoje. Lembremos que Dionísio, mesmo depois de morto, retorna na primavera, no momento das festividades. Este foi o presente que Zeus deu ao seu filho querido. A sua eternidade reside nestas aparições, quando a vida é alegria e florescência. Dionísio meio homem, meio deus, pois filho de um deus com uma mortal, Dionísio como nós, humanos,



nós, serpentes e águias, nós que podemos transvalorar matando o último homem que nos habita.

“(...) desaprendemos a falar do saudável e do doente como de uma oposição: trata-se de graus. Nesse caso, minha afirmação é de que aquilo que hoje é chamado de ‘saudável’ representa um nível mais baixo do que aquilo que seria saudável sob circunstâncias favoráveis..que estamos relativamente doentes...O artista pertence a uma raça ainda mais forte. O que para nós já seria prejudicial e patológico, para ele é natural.A multiplicidade de forças pode trazer consigo tanto sintomas da falta parcial de liberdade, de alucinações de sentido, de refinamentos da sugestão quanto um empobrecimento de vida... O estímulo é condicionado de outra forma, o efeito permanece o mesmo...Sobretudo a repercussão não é a mesma; a perda extrema de vigor de todas as naturezas mórbidas após suas excentricidades nervosas não tem nada em comum com os estados do artista: este não tem que expiar por seus bons tempos...Ele é bastante rico para isso:pode esbanjar sem ficar pobre...” (Fragmento póstumo, primavera de 1888 14[119]).

Diante do exposto, o caminho para se pensar a relação entre a dor e o prazer, a relação com o sofrimento, à crítica ao primado da consciência como sede da razão, a eleição do corpo para se contrapor à razão através da deflagração do universo dos instintos como mais fiel ao que vem a ser o homem, é aberto a partir da relação Dionísio versus Sócrates, dando passagem ao nascimento das obras *Humano Demasiado Humano*, *A Gaia Ciência e Aurora*.

É importante entendermos que toda discussão levantada a partir da psicologia da tragédia e não da origem da tragédia ultrapassa as discussões das obras acima mencionadas, tendo em vista que estas são obras anteriores àquelas onde esta discussão foi pautada. Mas isso não significa que as questões são menores, ao contrário, a partir delas foi possível a Nietzsche construir o terreno de onde partiram tais interpretações. Então, as questões discutidas neste início da dissertação retornarão mais à frente, onde serão devidamente aprofundadas.

## CAPÍTULO II

### **HUMANO DEMASIADO HUMANO: PSICOLOGIA ALCANÇADA PELO MÉTODO DA QUÍMICA DAS REPRESENTAÇÕES E SENTIMENTOS MORAIS**

“Tudo o que necessitamos, e que agora nos pode ser dado, graças ao nível da atual ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? (...) A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária?” (HDH 1, §2).

## 2.1- Humano Demasiado Humano: monumento de uma crise

“(…) O que eu acho, o que eu busco-,  
 Já se encontrou em algum livro?  
 Queiram honrar em mim os tolos!  
 E aprender, com este livro insano,  
 Como a razão chegou – ‘à razão’!  
 Então, amigos, assim deve ser?  
 Amém! e até mais ver! “  
 (Entre Amigos: um Epílogo)<sup>27</sup>

Antes de adentrarmos no sentido proposto por Nietzsche para a psicologia na obra *Humano Demasiado Humano*, convém compreendermos o horizonte em que o filósofo estava lançado neste momento de sua vida, mesmo porque ele próprio sempre fez questão de nos apresentar as forças que estavam presentes na sua escrita, não separava a vida da obra, de tal maneira que produziu até um livro chamado *Ecce Homo-cómo alguém se torna o que é*, onde registra, além de outras coisas, os fatores existenciais que estavam em jogo na produção de suas obras principais.

Na obra acima citada, *Ecce Homo*, ele constrói uma espécie de mosaico sobre a sua vida, cola pedacinhos de si mesmo junto a questionamentos filosóficos que vão desde *O Nascimento da Tragédia* (1872) até *Nietzsche contra Wagner* (1889) assim, somos levados a percorrer os labirintos de uma verdadeira arte; uma arte que nos permite ir além dele, não sendo, portanto, um psicologismo, mas um convite para experimentarmos a sua filosofia. Ao mesmo tempo, ao observarmos as mudanças em seu pensamento, adentrarmos também no terreno do perspectivismo. Experimentação e perspectivismo são talvez os elementos chave para compreendermos a abertura de sentido que este filósofo nos dá no que tange ao que podemos apreender do conhecimento.

“Meu modo de relatar a história é, de fato, contar *experiências de vida* relativas a ocasiões, períodos e pessoas do passado. Não faço conexões; o singular abre-se para mim, mas não outras coisas. Nossos historiadores literários são enfadonhos porque se obrigam a falar de tudo e a julgar tudo, mesmo naquilo em que não *viveram nada*” (Fragmento póstumo, verão de 1878, 30[60]).

---

<sup>27</sup> Parte do poema-epílogo acrescentado na segunda edição do livro *Humano Demasiado Humano*, em 1886.

Nietzsche parece nos dizer: Não me leiam, sintam o que eu digo! Experimentem cada palavra, não como palavra, mas como vida. Festejem as inúmeras interpretações que uma mesma palavra nos possibilita percorrer. Não tenham medo de ser-com-elas, isto é, de renascer junto a elas, não tenham medo de se afastarem do previamente determinado. A “liberdade do espírito” está em ser esta infinidade de possibilidades e quando maior o “espírito”, maior a visibilidade para o mundo, maior a abertura para lançar-se na vida! A vida não pode congelar-se em uma única estampa, a vida é feita de pontos que se encontram ao acaso, e, na costura, formam uma figura que por sua vez dá margem a tantas outras figuras, tantos outros possíveis pontos e cada intérprete dos pontos, por sua vez, lançará sobre ela um olhar que é marcado pelo horizonte de onde ele parte, da tal maneira que cada época também interferirá na leitura dos pontos.

Neste sentido, ao adotar, pela primeira vez, o estilo aforismático, na obra *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche começará este exercício de experimentação e perspectivismo, tendo em vista que o aforismo é uma sentença aberta que nos permite inúmeras interpretações e, ao mesmo tempo, foge da pretensão corrente de encerrar o pensamento num sistema fechado que não diz o que é a verdade, mas problematiza o que o que se pensa sobre a verdade. Portanto, a proposta nietzschiana é realizar uma crítica ao ideal do conhecimento verdadeiro, colocando verdade e mentira no mesmo horizonte, já que é o valor que atribuímos à vida que estará em questão e tal valor não pode ser avaliado como certo ou errado, apenas esboça o “sintoma de uma espécie determinada de vida” (CI, O problema de Sócrates, § 2), discussão que será aprofundada posteriormente, quando a dimensão completa da moral e da religião se manifestará, possibilitada pela introdução da noção de vontade de potência e junto a ela a temática dos valores.

Na seção do *Ecce Homo* em que Nietzsche revisita a obra *Humano Demasiado Humano*, o filósofo deixa claro que este livro “é o monumento de uma crise”<sup>28</sup> porque ele marca o momento em que ele abandona antigas referências e se transforma num espírito livre, “um espírito tornado livre, que de si mesmo de novo tomou posse”(ibid.), ou seja, a

---

<sup>28</sup> EH- *Humano Demasiado Humano* §.1 .Convém deixar claro que o livro *Humano Demasiado Humano* foi escrito em partes, a primeira em 1878, dividida em nove capítulos, onde se critica fundamentalmente a metafísica, a moral, a religião e a arte e ganha uma continuação em 1879 com “Opiniões e Sentenças Variadas” e 1880 com “O andarilho e sua sombra”, compondo o que seria o segundo volume de *Humano Demasiado Humano*, já o prefácio de várias obras, incluindo *Humano Demasiado Humano*, foi escrito em 1886.

partir desta obra percebemos o início do amadurecimento dos pensamentos do autor. Ao mesmo tempo, em função de seu estado de saúde precário, precisou se afastar das atividades rotineiras e ocupou-se somente de si, “presentiando-se” com “a obrigação à quietude, ao ócio, ao esperar e ser paciente”.<sup>29</sup> O ócio é aqui tomado como produtor, é como uma contemplação, mas ao invés de um reconhecer-se nos seus requisitos, contrai as potências do fora para ir além de si. Para Nietzsche, conforme ele dirá mais tarde, no *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>30</sup>, a psicologia parte de um ócio, de um ócio criativo. Isto porque ócio, ou *otium*, tanto para os gregos como mais tarde para os latinos, tem um o valor positivo. Não deve ser entendido como uma inatividade, embora possa também sê-lo, mas sim como o tempo que alguém gasta em seu próprio interesse.

Na época de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche dirá que marca um acontecimento em sua vida, “a história de uma doença e sua cura” (AS, Pr.6), onde a doença surgiu como um presente, como um desafio a ultrapassar-se, pois o que se encontrava em jogo “é sempre a repercussão de nossas dúvidas, quando nosso direito e nossa tarefa nos parecem incertos” (AS, Pr4), o que nos exige um esforço para suportarmos a carga pesada da privação de referências a partir do contato estreito com a nossa solidão.

Mas ao aprender a linguagem do eremita, que mergulha na solidão e na dor, mas não se identificar com elas, mas com a tarefa de defender a vida de todos os venenos que a empobrecem e com isso fazer da experiência uma ponte para novas possibilidades

---

<sup>29</sup> O estado de saúde de Nietzsche era tão precário que ele não tinha condições de escrever, tomado por dores de cabeça crônicas e uma perda de visão progressiva, então, ditava e seu amigo compositor Peter Gast (pseudônimo de Heinrich Köselitz) escrevia e corrigia também. Em 1876 tira licença médica prolongada e afasta-se da Universidade de Basileia, indo para Sorrento, Itália, onde começa a fazer as anotações que culminariam na obra *Humano demasiado Humano*. Chega a retomar as aulas em 1877, mas em 1879 afasta-se definitivamente de suas atividades e passa a receber uma pensão anual. Transforma-se num andarilho, mudando de cidade constantemente em busca do melhor clima para sua saúde.

<sup>30</sup> A primeira sentença do livro *O Crepúsculo dos Ídolos* vincula psicologia ao ócio, inclusive o livro foi descrito como nascendo a partir “do seio do ócio de um psicólogo”. A citação é a seguinte: “O ócio é o começo de toda psicologia. Como? A psicologia seria um vício? Curiosamente, no fragmento póstumo verão de 1887 11[107] é assim: A ociosidade é o início de toda filosofia. Conseqüentemente, seria a filosofia um vício?...” Por que será que ele substituiu filosofia por psicologia? Mais ainda, conforme salienta Montinari, num artigo chamado “Ler Nietzsche: crepúsculo dos ídolos”, publicado originalmente em *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, com tradução de Ernani Chaves, diz: “Um caderno de anotações de Gênova, da época imediatamente anterior à redação da *A Gaia ciência*, contém, de fato, o seguinte fragmento: “A ociosidade de Zarathustra é o início de todos os vícios” (fragmento póstumo 12 (112) do outono de 1881; KSA, 9, p. 596) e, ao final, ainda como título: “A ociosidade de Zarathustra. de F(riedrich) N(ietzsche)” (fragmento póstumo 12 (225) do outono de 1881; KSA, 9, p. 616) (...) A ociosidade de Zarathustra tornou-se na primeira versão do título do *Crepúsculo dos ídolos*, ‘Ociosidade de um Psicólogo’ (fragmento póstumo 22 (6) de setembro a outubro de 1888; KSA, 13, p. 586).” Estas questões serão deixadas em aberto, mas é uma bela direção para uma pesquisa futura.

existenciais, a vida passa a ser interpretada não mais em livros, a vida não necessitava se alimentar de erudição, mas de si mesma e Nietzsche nutria-se agora somente de si mesmo: “tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso (...) é ser no fundo sadio” (EH, Por que sou tão sábio, § 2). E ser sadio é experimentar, em si mesmo, as mudanças de perspectivas, é aninhar as ditas contradições do espírito, que fortalece a vida porque a estampa em todo seu esplendor. É perceber que não há certezas absolutas, somente interpretações e que aquilo que chamamos sofrimento também está atrelado à interpretação de um estado. Uma doença encarada como algo que desvalorize a experiência humana, despotencializa a vida. A doença é um acontecimento, porque a partir dela podemos “distinguir o que é finitude e condição humana e o que é interpretação, crença e escolha” (Boeira, op.cit, p.23). A doença possibilitou o filósofo a tornar-se senhor de si mesmo, senhor de suas próprias virtudes, aprendendo a perceber o que há de perspectiva em cada valoração (HDH 1, §6).

“Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *decadence* - este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma transvaloração dos valores” (EH, Por que sou tão sábio, § 1 ).

Nietzsche encontra em si mesmo o psicólogo e dirá no prefácio do segundo volume de *Humano Demasiado Humano* (1886) que foi um livro dedicado “aos espíritos livres” e ao mesmo tempo uma “cura intelectual” contra a enfermidade que padecia, o romantismo alemão ou pessimismo romântico que “quer transformar experiências pessoais em juízos universais, amplificá-las até a condenação de todo o mundo” (HDH 2, Pr.5), combatido por ele, conforme veremos, através da “parceria” com os moralistas e literatos franceses tomados como psicólogos. Assim, plaina sobre o livro uma doutrina que exalta a questão da saúde:

“(…) uma frieza quase serena e cheia de curiosidade que é própria de um psicólogo, esta frieza que o faz reter uma porção de coisas dolorosas que já se encontram por detrás dele, por debaixo dele, para coloca-las de pronto e fixá-las, de certo modo, com a ponta de uma agulha. Que há de estranho se,

durante um trabalho tão pulsante e metuculoso, corre às vezes um pouco de sangue, se o psicólogo, mancha os dedos de sangue e talvez não somente os dedos?” (HDH2, Pr.1).

Neste momento, Nietzsche interessava-se por fisiologia, medicina e ciências da natureza de tal maneira que a arte, ponto central das obras anteriores, cede lugar à ciência, tendo por máxima a frase: “o homem científico é o desenvolvimento do homem artístico” (HDH1, § 222). Em outras palavras, embora o filósofo renuncie a visão estético-metafísica do mundo, porque percebe que ela cria uma abertura de fachada para o mundo, isto é, ela protege a visão da realidade através de uma espécie de crença apaziguadora que não liberta o espírito para si mesmo, antes o enfeitiça e o lança para bem longe de si, a arte assume um outro lugar, não mais o metafísico, este será ocupado pela moral, mas o lugar da necessidade. “A arte passa a ser vista sob a ótica da ciência e ambas pela ótica da vida” (Fink, 1980, p.53).

A crença metafísica pauta-se na existência de valores superiores, a metafísica de artista também, porque a arte era vista como atividade superior e como chave de acesso à essência do mundo, o que nos possibilitaria livrar-nos da decadência em que nos encontramos. Na verdade, a arte é necessária à vida, não por ser superior, mas porque a partir dela encontra-se prazer na mentira, na imprecisão, no simbólico, características humanas demasiado humanas. Ou seja, “na verdade, o homem, como o animal, busca o prazer e nele é inventivo (...) O belo e a arte têm sua origem na produção direta da maior quantidade e diversidade possíveis de prazer” (Fragmento póstumo, final de 1876- verão de 1877 23[81])<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Para entendermos melhor esta relação, o aforismo 107 de *A Gaia Ciência*<sup>31</sup> é bastante esclarecedor, intitula-se “Nossa derradeira gratidão para com a arte”: “Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência - da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível-, seria intolerável para nós. A retidão teria por conseqüência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar conseqüências tais: a arte, como a boa vontade de aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. 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 podemos 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 *toló* 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! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos- necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de*

Assim, a ciência proposta por Nietzsche não se contrapõe diretamente à arte, caminha lado a lado com ela, desvela o que a arte mascara, sendo, portanto, mais “madura” que o horizonte fundamentalmente artístico. O conhecimento científico torna o espírito do homem livre, mas a arte permite ao homem reunir forças para dar o salto no terreno desestruturante da realidade. Mas o aquecimento proporcionado ao espírito pela arte, por sua vez, necessita do conhecimento científico para não dominar a visão do homem, supera-a com ilusões, parcialidades e paixões. Existe, portanto, um co-pertencimento entre arte e ciência. Desta maneira, a arte acaba preparando o terreno para que uma ciência filosófica surja, a ciência do homem científico, que tem como marca uma certa frieza, um distanciamento afetivo, que nos possibilita enxergar a “ilusão e o erro como condições da existência”, já que coloca a arte, a religião e a metafísica consoladoras sob suspeita, mas que necessita da arte exatamente para suavizar a visão.

Nietzsche, no aforismo 251 de *Humano Demasiado Humano* intitulado “O futuro da ciência”, dirá:

“A ciência dá muita satisfação a quem nela trabalha e pesquisa, e muito pouca a quem aprende seus resultados... Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, religião e arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece cada vez a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmeras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades e paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento”.

---

*pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornamo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? - E enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós!”

Convém deixar claro que a partir do Zarathustra a arte se transforma num modelo para a definição da vontade de poder. A arte é o lugar onde continuou a sobreviver um resíduo dionísíaco, uma forma de liberdade do espírito. A vontade de potência teria uma relação estreita com a arte porque não se refere a uma forma, mas a pulsões que fazem a roda da vida girar. Maiores detalhes, consultar Vattimo, Gianni, *As Aventuras da Diferença*: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche, edições 70, Lisboa, Portugal, 1980.



Mas e a ciência, como é pensada por Nietzsche? A ciência não é pensada nem no sentido da Antiguidade, nem no sentido moderno, isto é, não é um sistema de proposições fundadas sobre princípios universais, ligadas numa concatenação férrea, deduzidas e demonstradas umas mediante as outras e nem provém de conhecimentos obtidos através da recolha, da indução, do experimento, e introduzidas depois, por dedução. Nietzsche critica o pensamento lógico e dedutivo, ele lança suspeita sobre o carácter produtivo das cadeias demonstrativas (Colli, op.cit., p.54).

O homem julga, mas o julgamento que faz das coisas não tem como comportar uma avaliação “precisa” a respeito delas, tendo em vista que nossas interpretações de mundo são coloridas pelas oscilações e disposições do espírito. Então, todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente; “de antemão somos seres ilógicos e por isso, injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (HDH 1,§ 32). Mas há necessidade deste ilógico porque ele se aloja em tudo que outorga valor à vida, então, é impossível que realizemos um hipotético conhecer.

Daí, Colli,( op.cit., p.55) dizer ainda que:

“Por capacidade científica entende Nietzsche, na verdade, sobretudo, a do juízo, de um juízo, além disso, no qual os termos se ligam não por necessidade inerente à razão de todos os homens, mas por um vínculo que nem a todos é dado a entender (...) Aquilo que caracteriza este juízo é o seu carácter concreto: sujeito e predicado são tirados diretamente da esfera intuitiva, sensível, ou são determinações interiores de natureza ética, que se relacionam com as raízes do aprazível e do doloroso, do desejável e do evitável, e, na medida em que precisam de ser abstraídos, são universais já não lógicos, mas sim éticos, ou pelos menos extraídos do mundo do devir.”

O que converge com que Vattimo (op.cit., p.37-38) defende, ao nos remeter ao aforismo 19 de *Humano Demasiado Humano*, deixando claro que Nietzsche em momento algum de sua obra atribui à ciência a qualidade de atingir um conhecimento objetivo das coisas porque ela também se move no âmbito das representações dos erros consolidados na história dos seres vivos e do homem. Ou seja, para Nietzsche, no final das contas, tudo é erro porque tudo é interpretação, perspectivismo. Neste aforismo, Nietzsche fará uma crítica à estrutura matemática típica das ciências da natureza, mostrando os erros e conclusões arbitrarias que a constituem, afirmando que “a invenção das leis dos números se

deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (...) ou pelo menos existem coisas” Ou seja, o que está em jogo aqui é uma crítica ao kantismo<sup>32</sup>, responsável pela percepção da vida como se estivesse congelada num quadro, da vida como uma grandeza fixa de onde poderíamos tirar conclusões certas, porém, Kant parte de uma representação do mundo e como tal, traz consigo a “soma de muitos erros da razão”, como, por exemplo, tomar um conceito como verdade, e este mesmo movimento vemos nas leis dos números, típicas das ciências da natureza. Porém, a ciência, proposta por Nietzsche, caminharia na direção de “iluminar a história da gênese desse mundo como representação - e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento” (HDH 1, §16).

Assim, para Nietzsche nem a ciência, nem a arte têm como fugir deste mundo visto como “resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos” (ibid), acabando por se transformar no espelho onde nos reconhecemos e, portanto, necessitamos, mas a ciência pode nos servir como uma atividade capaz de induzir uma determinada atitude psicológica que iluminaria a *história da gênese do pensamento* e seus desdobramentos, isto é, a história da gênese desse mundo como representação e, com isso, mais próxima da consciência do erro e mais distante do postulado da fé no objeto, na substância, no imutável em geral e a psicologia apareceria aqui como aquela que auxiliaria nesta iluminação, já que, conforme veremos, ela terá a incumbência de vasculhar a história dos sentimentos morais e estes, por sua vez, estão na base de nossa representação de mundo.

A ciência proposta por Nietzsche seria, portanto, um exercício crítico, que permitiria olhar para o mundo com a mais profunda suspeita, uma filosofia “histórica” que trabalharia com o método da “química dos conceitos e dos sentimentos”, esboçando o que mais tarde chamaria de abordagem histórico-genealógica para analisar os fenômenos. Recusa-se a acreditar numa origem miraculosa de onde proviriam as coisas superiores, de

---

<sup>32</sup> Não temos como propósito aprofundar esta crítica ao kantismo, tendo em vista que foge do objetivo da dissertação. Porém, convém deixar claro que a crítica aqui levantada refere-se à “coisa-em-si” kantiana. É ingenuidade acreditar numa coisa-em-si, num suposto “coração” das coisas, porque o conhecimento é sempre “para nós”. No aforismo 16 de *Humano Demasiado Humano* chamado “fenômeno e coisa-em-si”, Nietzsche analisa as possíveis diferenças entre experiência e coisa-em-si e pontua que não é a transcendência que nos possibilita compreender a história de nossas experiências, mas a distância que somente uma postura científica permite-nos ter através da história empírica da origem do pensamento. Maiores detalhes, consultar Safransky, R., *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*, trad. Lya Luft, São Paulo, Geração editorial, 2001, pág.141-161.

tal modo que a maneira “como nos portamos em relação às origens decidirá se vamos agir metafísica ou cientificamente” (Safransky, 2001, p.155).

Dirá, então, no aforismo de abertura de *Humano Demasiado Humano*:

“(…) Como algo pode se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, ávida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa-em-si’. Já a filosofia histórica, que já não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação completamente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos, estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?”

Parte deste aforismo aparece na introdução deste capítulo, servindo-lhe inclusive como título. Cabe-nos a tarefa de desmembrar este aforismo para chegar à psicologia. A primeira parte do aforismo nos remete a uma crítica da metafísica e a segunda ao resultado desta crítica apontando para um ultrapassamento da metafísica, possível através de uma ciência crítica da filosofia, da religião, da arte e da moral tradicionais, portanto, diferente daquilo que até então é tomado como ciência. Esta nova ciência seria a psicologia, conforme veremos.

A metafísica, segundo Nietzsche, pode ser designada como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem como se estes fossem verdades fundamentais”. Entre esses erros encontraríamos a crença numa coisa em si que está além da aparição, que está oculta para nós, mas que se revela no horizonte filosófico, o palco das idéias (Fink, op.cit., p.51). Assim, haveria uma divisão entre um mundo sensível - visto como imperfeito e falso - e o além, o mundo supra-sensível, o mundo das idéias perfeitas.

Na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) há uma seção que nos leva a entender o desdobramento desta crítica. Na seção intitulada “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou se tornando uma fábula; história de um erro<sup>33</sup>”, Nietzsche, de modo condensado e irônico, explica o que entende por metafísica, indo da sua instauração com Platão, seu desdobramento cultural no cristianismo e na filosofia kantiana. A partir destas considerações, ele vai transformar o que era visto como aparência (o temporal, o sensível, o devir) como aquilo que é mais real e inversamente “o que até ele foi tomado pelo existente verdadeiro, pelo eterno-intemporal, pelo ser puro, não é senão uma coisa do espírito e nada mais” (Fink, op.cit., p.188). Convém deixar claro que esta obra será abordada mais tarde em nossa pesquisa, tendo em vista que nela o conceito de vontade de potência já terá surgido na obra do filósofo e estará vinculada à psicologia. Esta relação vai aprofundar o sentido dado à psicologia, que neste momento vai estar atrelada à questão do valor e a dinâmica das avaliações.

Nietzsche questiona a metafísica platônica, pois ao criar uma dualidade no mundo – embora o dualismo metafísico surja na Grécia com Parmênides a partir da teoria dos dois mundos, mas o dualismo como doutrina acabada conceitualmente remontaria a Platão - abriu espaço para a moralização dele, isto é, o mundo que conhecemos é imperfeito e o mundo do além, de onde proviria a alma, a substância relacionada ao mundo perfeito e

---

<sup>33</sup> “1-O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso.- Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “ eu, Platão, sou a verdade.) / 2- O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que cumpre a sua penitência”) (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível- *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...) / 3- O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo.( No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana) / 4- O mundo verdadeiro - inatingível!? De qualquer modo, não atingido, também desconhecido. Conseqüentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório. Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.) / 5- O mundo verdadeiro- uma idéia que já não serve mais pra nada - uma idéia que se tornou inútil, supérflua; conseqüentemente, uma idéia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bons sens e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.) / 6- Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?...Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente! (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPT ZARATUSTRÁ)”. Convém deixar claro que esta seção implica na discussão, não só da metafísica, mas dos momentos da obra de Nietzsche. A expressão “ dia claro” e “meio dia” referem-se a maneira como Nietzsche apresenta passagens de seu pensamento-obra, assinalado em *Ecce Homo* e em passagens de suas obras. Assim, por exemplo, no último aforismo de *Humano Demasiado Humano* usará a expressão “filosofia da manhã”. “Dia claro” englobaria então, “a filosofia da manhã”: *Aurora e A Gaia Ciência* e “Meio Dia” às obras a partir de *Zarathustra*.

verdadeiro, deveria ser objeto de nossa contemplação (Barrenechea, 1991, p.8). O homem seria superior aos demais seres em função de sua dupla natureza. Esta crítica é mais acirrada em *Além do Bem e do mal*, onde Nietzsche, já no prólogo da obra, dirá, entre outras coisas que “o pior e mais perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” ou ainda “o cristianismo é platonismo para o povo”.<sup>34</sup>

A metafísica é vista como responsável pelo surgimento de filósofos da moral e é em cima deste viés que parte a crítica de Nietzsche, conforme podemos ver no seguinte fragmento póstumo: “Quando a melhor época da Grécia acabou, vieram os filósofos da moral: a partir de Sócrates, com efeito, todos os filósofos gregos são, antes de tudo, e no mais profundo de si mesmos, filósofos da moral” (Fragmento póstumo, primavera de 1884, 25[17]).

Porém, não é só Platão o alvo de suas críticas, mas todos os filósofos que se ocuparam da moral e buscaram encontrar um fundamento para ela, pois ela era vista como algo dado, como essência do mundo e, desta maneira, o que está em jogo é fundamentalmente uma crítica a uma determinada “imagem de pensamento” que acabou se instaurando como verdade, como dogma moral. Assim, por exemplo, a expressão “liberdade inteligível”

“(...) era usada na Antiguidade, por Platão e outros autores, em referência a um mundo de idéias que podia ser apreendido apenas pela mente, e que servia de modelo[*pattern*] para as coisas do mundo da aparência. Em sua reformulação desse conceito, Kant enfatizou que esses *noumena*, embora independentes da experiência e dos sentidos, e portanto não acessíveis[*knowable*] ao entendimento humano, tinham funções reguladoras para a razão prática, ao fornecer os objetivos últimos e o impulso em direção à conduta moral.”<sup>35</sup>

Na melhor época da Grécia, isto é, antes do nascimento da metafísica, os filósofos se interrogavam a respeito dos fenômenos da vida, buscando como resposta os elementos

---

<sup>34</sup> Segundo Chatelet, o platonismo é uma concepção filosófica que atravessou a cultura ocidental até nossos dias e formou uma escola chamada de idealismo, espiritualismo ou realismo das essências. Ela desempenhou, na história da filosofia um papel dominante, alastrando seu domínio em vários terrenos, de tal maneira que conceitos como universalidade, verdade, legitimidade, fundamento etc. surgem a partir deste pensamento, delimitando, assim, todo o campo epistêmico onde se inscreverão a filosofia, a ciência, a religião e arte ocidentais. Maiores detalhes consultar, Chatelet, François, *Platão*, Rés Editora, 1965.

<sup>35</sup> Nota de rodapé de Paulo César Souza ao transcrever a nota do tradutor Gary Handwerk a respeito do sentido da expressão usada por Nietzsche no aforismo 39 de *Humano Demasiado Humano*, cujo título é a fábula da liberdade inteligível (*intelligibele Freiheit*).

simples das coisas que explicariam a sua variedade e multiplicidade sem que para isso negassem as oposições entre os elementos, já que as variações ocorriam em função das diferentes composições, de encontros fortuitos. Neste sentido, estes filósofos pré-socráticos, ao contrário dos metafísicos, não buscavam criar deduções miraculosas para explicar a origem das coisas. Nietzsche dirá que a filosofia histórica se contrapõe à visão metafísica, isto é, chega à mesma conclusão que os filósofos mais antigos de que não há oposição, pois ao percorrer a gênese dos pensamentos e sentimentos que levaram o homem a se reconhecer como um ser moral, mostrará que no mais sublime pensamento e/ou sentimento, reside o seu oposto (Vattimo, op.cit., p.42).

Esta filosofia histórica, segundo Fink (op.cit, p.48-49) será chamada por ele de **psicologia**, cuja interpretação tem como traço fundamental dissecar o homem em sua construção histórica, isto é, iluminar os elementos que se juntaram nos últimos quatro milênios e produziu um determinado tipo de homem que não é “o homem atual”, este que a metafísica cria como se fosse um dado eterno, com sensações e sentimentos naturais, pautado em verdades absolutas. Nietzsche inaugura assim uma pesquisa analítica e histórica a respeito do homem, enfatizando os aspectos ilusórios da conduta humana, “afirmando a ‘genealogia’ do ideal a partir de seu oposto”, neste sentido, “o direito é engendrado pelo interesse comum, a verdade pelo instinto de falsificação, de ilusão, a santidade por uma infra-estrutura de instintos e rancores” (ibid). A psicologia seria a ciência que combateria a metafísica, pois vai buscar desmascarar a existência em seu cerne através de um método “científico”, chamado por ele de “química das representações dos sentimentos” (HDH 1,§1). Por este termo podemos entender que Nietzsche queria mostrar como os conceitos se transformam em representação de mundo e como esta se transformou em uma interpretação dominante do mundo. Para tanto, houve um processo, um longo percurso, que sedimentou tais representações de uma forma tal que elas passaram a ser vistas como universais e a-históricas. Levando até as últimas conseqüências estas observações, chegaremos no “coração humano” e perceberemos que “o domínio das cores mais magníficas são obtidas de matérias vis”, isto é, que nos movemos no horizonte do humano demasiado humano, todas as nossas ações partem daí e para compreendê-las precisamos aprender a desvinculá-las das concepções morais, que são apenas verniz. Esta análise nos levaria a indagar: se algo não pode derivar de seu oposto, conforme apregoa a metafísica, então os valores que

criamos e interpretamos como “superiores” devem vir do alto, ou de uma misteriosa “coisa em si”, porém, como podemos nos satisfazer com esta explicação? O que está por trás dela? O que oculta e mais que isso, o que produz em nós? Se estes valores vêm do alto, o que vem de baixo, isto é, o que é terreno, humano, é ruim, então a vida é ruim. Mas Nietzsche pontua que a ação altruísta e a contemplação, isto é, valores que se fazem passar por oriundos do alto e transcendentais, não são mais do que produto, por sublimação, de fatores humano demasiado humanos (Vattimo, op.cit., p.43).

Nietzsche buscava criar uma ponte entre as ciências da natureza com as ciências do espírito, partindo de um horizonte antropológico para chegar à filosofia da natureza e com isso mostrar que o dito “mundo verdadeiro”, apregoado pela metafísica, acaba se tornando erro, paixão, auto-ilusão. Em outras palavras, o que está em jogo é uma crítica à moral, entendida num sentido geral como sujeição da vida a valores considerados transcendentais, que têm, porém a sua raiz na própria vida e esta concepção se ancora no pressuposto de que na raiz de todos os preconceitos se encontra a relação “prática” do homem com o mundo (ibid.). De tal maneira que cabe aqui lembrar uma ironia feita por Nietzsche a respeito da crença metafísica de que o homem sempre age bem: “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade” (HDH 1, §102).

Mas é importante frisarmos que erro não significa mentira “consciente” dos homens que pregam, pois os erros são o fundamento de todo juízo moral e a grande maioria dos homens acredita no que diz e age de acordo com sua crença, mas não percebe que a utiliza como utensílio, pensando tratar-se de “verdade”.

“É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas” (HDH1 § 9).

A partir deste horizonte, os fenômenos morais são contextualizados, isto é, circunscritos num tempo e num espaço específicos, retirando de cena toda e qualquer

explicação transcendente para eles. Assim, a noção de “alma humana”<sup>36</sup> que seria o fundamento primeiro dos sentimentos morais é severamente questionada a partir do momento em que tudo passa pelo crivo da construção histórica e, com isso, não ignora os problemas sociológicos que até então a filosofia deixava de lado, bem como a origem e a história dos sentimentos morais e ao percorrer em retrospectiva os rastros da moral chega a detectar seu fundamento não-moral.

“Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’. Pois, seja como for, com a religião, arte e a moral não tocamos ‘a essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante. Com tranqüilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HDH1, §10).

Barbosa (2000, p.30) ao esclarecer o significado etimológico da palavra representação como reapresentação (do latim *repraesentatio*), nos leva a questionar que representação implicaria uma segunda apresentação e esta segunda apresentação seria uma cópia imperfeita da primeira aparição, onde encontraríamos o “em-si” das coisas, a essência originária que seria a verdadeira realidade. Assim, o fenômeno é o que aparece e a coisa-em si, o que se oculta nele, mas que é porta-voz da verdade, a razão eterna. Até então, acreditava-se que a partir da moral, da religião e da arte chegaríamos a este nível obscurecido do real, isto porque nos habituamos a pensar metafisicamente, isto é, a criar uma identidade para a realidade que não comporta diferenças e, conseqüentemente, para o

---

<sup>36</sup> A respeito da noção de alma, Barrenechea, M, em sua dissertação de mestrado chamada *A questão do corpo no pensamento de Nietzsche* (op.cit., p.8), diz que: “O conceito de *alma*, capital nas concepções dualistas que o identificam com a suposta identidade do homem, é severamente criticado por Nietzsche. A radicalidade de sua crítica atinge não só a dicotomia ‘alma-corpo’, mas a existência mesma de *substâncias*. Nietzsche questiona a idéia de ‘substância’ ou ‘coisa’, idéia baseada na pretensa estabilidade e identidade da *consciência*, da *alma* ou do eu. A continuidade dos fenômenos subjetivos levou à crença na existência de um “substrato” permanente e supra-temporal. Posteriormente, esta ‘ficção’ da suposta unidade interna foi transferida aos fenômenos exteriores por analogia, inventando-se a ‘coisa’, a ‘substância’: “Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações: acredita na vontade como causa: crê no “Eu”, crê que o “eu” é um ser, que o “eu” é uma substância, e projeta sobre todas as coisas a crença na substância, e projeta sobre todas as coisas a crença na substância - eu”. (CI, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5). Barrenechea, M., *A questão do corpo no pensamento de Nietzsche*, dissertação de mestrado, RJ, UFRJ, 1991.



pensamento a respeito dela. O pensamento e a realidade pautam-se, assim, na crença da descoberta de um suposto sentido oculto para as coisas e que tal sentido suporia uma “verdade” originária para os fenômenos. Porém, ao indagarmos a respeito da gênese da moral, da religião e da arte percebemos que os critérios usados para que uma determinada interpretação prevaleça sobre as outras atende a valores humanos<sup>37</sup> de tal maneira que:

“O mundo não é o *substratum* de uma razão eterna é o que se pode provar definitivamente em virtude do fato de que esta porção do mundo que conhecemos- me refiro a razão humana não é demasiado razoável. E se ela não é, sempre e inteiramente, prudente e racional, o resto do mundo não será tampouco; o razonamiento a *minori ad maius, a parte ad totum*, é aplicado aqui e com uma força decisiva”(AS, § 2).

Com isso, neste momento da obra de Nietzsche, o homem é colocado no centro de suas análises, bem como a história do pensamento a respeito dele, isto é, toda tradição moral-metafísica do Ocidente é problematizada, já que “todos os filósofos tem em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo” e que, além disso, o imaginaram como “uma *aeterna veritas* (verdade eterna), como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” (HDH1, §2). Porém, o homem é uma construção histórica e o pensamento que se criou sobre ele foi motivado por idealismos. No lugar dos ideais, Nietzsche nos propõe que vejamos apenas “coisas humanas, apenas coisas demasiado humanas”. Ou seja, as motivações conscientes do agir humano ocultam o que ocorre nos bastidores deste homem, isto é, no seu “inconsciente” entendendo por inconsciente não uma estrutura, mas uma relação de forças que escapam à consciência<sup>38</sup> e que, além disso, a grande maioria dos homens acredita no valor da existência porque não enxerga os outros homens, “cada um quer e afirma somente a si mesmo”, de tal maneira, “que o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo”, isto é, o que ele acredita, é.

Desta forma, a existência humana é “olhada de perto” e vasculhada até o ponto de percebermos que mesmo a vontade metafísica de conhecimento não tem nada de nobre no sentido moral da palavra, é apenas uma necessidade de realizações humanas,

<sup>37</sup> Nas obras da dita “fase madura”, o período da transvaloração, estes questionamentos são ampliados e o homem deixa de ocupar o lugar central das discussões para ceder lugar à temática do sentido e do valor das interpretações.

<sup>38</sup> Esta discussão será desenvolvida mais profundamente em *Aurora* e *A Gaia Ciência*, nestas obras esta relação surgirá claramente.

demasiadamente humanas, isto é, por detrás de todos os conceitos metafísicos (coisa, substância, livre arbítrio) não se encontra a verdade, mas necessidades e anseios humanos; e estes, por sua vez, “não comportam verdades ou falsidades, mas sintomas vitais, sinais reveladores de uma existência” (Fink, op.cit, p.47-51).

A própria dinâmica do sonho é mal compreendida, tendo em vista que se acreditava que o sonho era a chave de acesso para um “segundo mundo real” e, assim, esta interpretação abriu espaço para se criar a idéia metafísica da divisão do mundo, além da divisão corpo e alma, pois, através do sonho “os mortos continuam vivendo”, logo, se eu os vejo em outro plano, a alma existe e a vida transcendente também, havendo então a “suposição de um simulacro corporal da alma”(HDH 1, §5).

Porém, o sonho não revela outro mundo, mas o próprio mundo de onde parte o sonhador: estímulos fisiológicos, ambientais, inúmeras sensações corpóreas excitam o sistema nervoso inteiro e produzem imagens que o sonhador, em estado desperto, busca explicar através de uma representação das causas e a primeira causa que ocorre em seu espírito como explicação para o sonho, sai do universo hipotético para se transformar em “verdade”. O sonho “é a busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas” e assim o é, porque o homem habituou-se, ou melhor, foi treinado “nessa forma de explicação fantástica e barata a partir da primeira idéia que nos ocorre”, isto é, de dedução da causa a partir do efeito, de tal maneira que a imaginação do sonho passa a ter “uma suposta causa inferida do efeito e representada após o efeito” criando uma unidade entre palavra e coisa, quando o que existe são conexões familiares de pensamentos e sentimentos que formam um complexo com muitas fontes e afluentes. Assim:

“(…) tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse no espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. No sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual evolui a razão superior, e ainda evolui em cada homem: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor (...) Desses processos podemos concluir como se desenvolveu *tardamente* o pensamento lógico um tanto mais agudo, a rigorosa investigação de causa e efeito, quando as nossas funções de razão e inteligência ainda hoje retornam involuntariamente àquelas formas primitivas

de inferência, e vivemos talvez metade de nossa vida nesse estado” (HDH 1, §13).

A psicologia proposta por Nietzsche que se inicia em *Humano Demasiado Humano*, é desenvolvida em *A Gaia Ciência* e *Aurora* e se aprofunda em *Além do Bem e do Mal*. Nesta fase, torna-se demolidora do suporte conceitual de onde tais conceitos partem e da ressonância que tiveram na construção dos sentimentos morais. Assim, haverá uma crítica à consciência, à razão, à alma em oposição ao corpo, à relação de causa e efeito, às origens etc. que também aparecerá em *Crepúsculo dos Ídolos* sob o título “Os quatro grandes erros”. Esses erros são: o erro oriundo da confusão entre causa e consequência; erro de uma causalidade falsa; o erro das causas imaginárias e o erro da vontade livre.<sup>39</sup>

Ora, se para Nietzsche, foram “os erros que tornaram o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes” (HDH 1, § 29), logo eles são necessários, mas não revelam a “essência do mundo” como a metafísica apregoa, mas a maneira como o pensamento a respeito do mundo se criou, então convém problematizá-los, dissolvê-los em seus elementos, sem, contudo, os destruir, mas apenas apontar as suas lacunas e os seus efeitos na existência.

Como já foi assinalado, o erro primevo pauta-se na crença metafísica na divisão de mundos, um “mundo interior” e um “mundo exterior”, isto é, essência e aparência. Em seu desdobramento moral, acreditava-se que os sentimentos profundos abririam espaço para se chegar ao “profundo interior, aproximando-nos do coração da Natureza”. Porém, não há interior e exterior no mundo da mesma maneira que não há sentimento profundo e se o homem estivesse próximo do coração da natureza, “ele viveria sem louvor, censura ou exaltação”, pois a natureza comporta o natural e o natural não possui valoração a priori (HDH 1, §34).

“Um sentimento só é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha, mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como por exemplo, todo pensamento metafísico; se retirarmos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que crê” (HDH 1, § 15).

---

<sup>39</sup> Este assunto será discutido posteriormente quando entrarmos na discussão a respeito da transvaloração dos valores, tendo em vista que o livro é uma “guerra aos ídolos” e marca o início do projeto da Transvaloração de todos os valores.

Nietzsche vasculhará, então, a história dos sentimentos morais, utilizando para isso a psicologia e propõe como primeiro e fundamental erro da concepção moral do mundo a crença na existência de ações morais, isto é, indagará: como o homem pode avaliar suas ações? As ações podem ser conhecidas e julgadas? Quem as determina e como? Existe liberdade para avaliar, ou dito de outro modo, “pureza” nas avaliações?

Nietzsche, em *Aurora*, dirá a este respeito que os homens ignoram a si próprios, tanto “em relação ao bem e ao mal, quanto em relação às coisas mais essenciais”, como se pudessem saber ao certo como se produz uma ação humana. Nos baseamos no erro de acreditar que “o conhecimento correto é necessariamente acompanhado de uma ação correta”, como se houvesse “uma essência do ato correto” que poderia ser revelada e atuada (A, §116). Como se dá, então a história deste tipo de sentimento moral que torna alguém responsável por seus atos? Podemos encontrar uma resposta para este questionamento no aforismo 39 de *Humano Demasiado Humano*, quando Nietzsche pinçará as principais fases em que a história destes sentimentos se desenrola nos fazendo perceber que “é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do “livre arbítrio”:

“Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às conseqüências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade ‘bom’ ou ‘mau’ é inerente às ações, sem consideração por suas conseqüências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura e a árvore como verde - isto é, **apreendendo o que é efeito como causa**. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma conseqüência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos”(negrito meu).

Ou seja, em primeiro lugar somos seres orgânicos e nos movimentamos de acordo com a direção do prazer e da dor; assim, num primeiro momento, nossas ações são movidas

pela sensação de agradável ou doloroso em função de sua utilidade<sup>40</sup> ou prejuízo para nossa existência, porém, em função de convenções e costumes, qualificamos o que é individual num bem maior, num valor moral que seria igual para todos, universal. O julgamento que o homem infere para as coisas será sempre injusto, inclusive quando julga a si próprio, porque não temos uma grandeza fixa, imutável, temos disposições e oscilações que afetam nosso julgamento sobre as coisas.

Quando Nietzsche diz que o homem não é responsável por nada e questiona a sua “liberdade” de formar juízos baseado na responsabilidade e no “livre arbítrio”, o que está em pauta são os motivos inconscientes que dirigem este homem e sua animalidade, sua “verdadeira essência” que é amortecida pelos erros que se acham nas suposições da moral (HDH 1,§ 40)<sup>41</sup>. O que nos faz lembrar uma célebre passagem de *Aurora* onde ele, ironicamente, diz:

“Antigamente buscava-se chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para a sua procedência divina: isso agora é caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis, e arreganha sabidamente os dentes, como que a dizer: ‘Não prossigam nesta direção!’(...)Não importa quanto a humanidade possa ter evoluído (...) para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraína não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade”(A, § 49).

Sua proposta não é fazer o homem se transformar numa natureza ou mais que natureza, mas transformar-se em “espírito livre”, que, guiado apenas para o conhecimento,

---

<sup>40</sup> Neste momento Nietzsche se aproxima dos utilitaristas, para quem as ações morais funcionam no registro do hábito e do esquecimento. Em *Genealogia da Moral* esta hipótese será severamente criticada, bem como a interpretação da existência a partir da dor e do prazer para pensar em intensificação da potência. No lugar de pensar na conservação da espécie, falará em vontade de potência. Convém ainda acrescentar que o impulso para buscar a origem dos sentimentos morais surgiu a partir da leitura de um livro de Paul Rée que versava sobre este assunto e este filósofo será criticado e equiparado aos utilitaristas ou psicólogos ingleses na obra *Genealogia da Moral*, **mas não neste momento**.

<sup>41</sup> Também está em pauta uma crítica a Schopenhauer, que, embora ataque o conceito de livre-arbítrio, isto é, não defende a tese de que o homem seria racionalmente soberano para determinar a própria vontade e assim escolher entre o bem e o mal, cria uma teoria moral baseada na liberdade inteligível, isto é, o homem é livre em seu ser, no seu caráter inteligível que se radica na coisa-em-si cósmica, ou seja, na Vontade; pois do ponto de vista empírico, no mundo da representação, no mundo fenomênico, ele age determinado pelo influxo dos motivos: ele age com a mesma necessidade com que uma pedra cai. Para Nietzsche, o mundo fenomênico não é diferente do mundo íntimo do homem, não existindo, pois, dois mundos tal qual Schopenhauer e toda tradição metafísica acreditam. Da mesma maneira que Schopenhauer acredita numa Vontade que seria a força capaz de nos libertar, ética religiosa cristã vai ter como princípio à idéia de que Deus avalia nossas ações. Maiores detalhes consultar Barbosa, Jair, Schopenhauer, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003 e Brum, José Thomaz: *O pessimismo e sua vontades*: Schopenhauer e Nietzsche, Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

organiza a sua vida para não ser afetado por demandas exteriores e assim acumula energia para mergulhar no conhecer, em seu modo de viver há um heroísmo refinado que não procura a admiração das massas e que passa e sai do mundo sossegadamente (HDH1, § 291). Busca com isso ter...

“(…) uma vida mais simples e mais pura de paixões que a atual, de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam fracos, sob a influência do conhecimento purificador” (HDH1, § 34).

Mas para que alcance este intento, precisa ter um determinado tipo de temperamento capaz de suportar a “visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis” (HDH1, §37), isto é, precisa primeiro abandonar suas idéias e medos supersticiosos e religiosos e com esforço e reflexão superar a metafísica e, neste momento, recuar alguns degraus, ou seja, olhar as representações que se firmaram no transcorrer histórico e ver a costura psicológica que se deu aí, compreendendo que toda a humanidade se origina da justificativa criada a partir desta costura, reconhecendo assim os erros como erros (HDH1, §20). Assim, o homem é lançado na “total consciência” de sua “irresponsabilidade por seus atos e seu ser, tendo em vista que se habituou a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade”. Sua “alma” é desnudada e o verniz que a cobria se torna a falsidade que criou para se sentir homem superior aos outros e demais seres, ele, agora, já não pode mais censurar a natureza e a necessidade porque é natureza e necessidade. Nas ações de um homem entram em jogo elementos que escapam do seu conhecimento e controle, “neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito”, porque todas as suas motivações “brotam das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; (...) boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas” (HDH1, §107).

Além disso, o que é julgado como mau ou bom sofre mudanças tanto em função das oscilações e disposições do espírito do homem, quanto na maneira como a sociedade julga o que é certo e errado e que, por sua vez, se modifica no transcorrer da história, logo, tanto no universo mais íntimo do homem, quanto na dinâmica histórica, não há uma essência, não há algo imutável, não há pontos precisos que determinam uma finalidade nobre, mas sempre uma utilidade, um “para quê” que se faz de acordo com as idéias dominantes de uma época, assim, não temos como julgar nem uma ação humana, nem a história de épocas

passadas a partir do presente. A hierarquia dos bens na sociedade é mutável, “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual”, ou seja, é com base na determinação moral vigente que se decide se uma ação é moral ou imoral, porém, esquecemos deste horizonte de onde esta hierarquia de bens parte e olhamos a história de uma perspectiva a-histórica, natural, imutável.

“Devemos ter o cuidado de não incorrer na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas. A injustiça da escravidão, a crueldade na sujeição de pessoas e povos não deve ser medida pelos nossos critérios. Pois naquele tempo o instinto de justiça não estava ainda desenvolvido. Quem pode censurar o genebrês Calvino por fazer queimar o doutor Serveto? Foi um ato coerente, que decorreu de suas convicções, e do mesmo modo a Inquisição tinha suas razões; sucede que as idéias dominantes eram erradas e tiveram uma conseqüência que nos parece dura, porque se tornaram estranhas para nós”(HDH 1, § 101).

A psicologia será definida como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HDH 1, § 37). Ou seja, a proposta aqui é realizar uma “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano”, recorrendo, para isso, àqueles a quem Nietzsche alcunha o título de “grandes mestres da sentença psicológica”, isto é, os mestres franceses: La Rochefoucauld<sup>42</sup>, Montaigne e Stendhal e um único alemão, Paul Rée, autor das *Observações Psicológicas*, amigo pessoal de Nietzsche na época de *Humano Demasiado Humano*.<sup>43</sup> Para tanto, a proposta de Nietzsche é fazer renascer a observação psicológica sob novas bases, surgindo como o contraponto à interpretação corrente que associa os sentimentos morais à noção de “alma humana”, remetendo-lhes a uma essência, não percebendo que a psicologia “essencial” dos homens é aquela impulsionada por suas ilusões, oriundas, por sua vez, da metafísica, da arte, da moral, da cultura. Assim, a “nova

<sup>42</sup> La Rochefoucauld, duque de (1613-80) foi um filósofo e moralista francês, grande observador da natureza humana e mestre da forma aforismática de expressão. Influenciou tanto Nietzsche quanto Paul Rée na construção de suas obras.

<sup>43</sup> No *Ecce Homo*, na parte: “Por que sou tão inteligente”, § 3, Nietzsche acrescentará outros mestres franceses, dizendo: “Não vejo absolutamente em que século da história se poderia pôr lado a lado psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados como na Paris de hoje: menciono como amostra... Paul Borget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, ou para destacar um de raça forte (...) Guy Maupassant...Stendhal, um dos mais belos acasos de minha vida (...) é absolutamente inestimável, com seu antecipador olhar de psicólogo, com aquele modo tão seu de retratar a realidade...”

psicologia” passa a ser definida como “ciência que investiga a origem e a história dos sentimentos morais”, e, ao percorrer esta história, podemos mapear seu surgimento, suas modificações e até mesmo seu desaparecimento em função das mudanças no plano da utilidade ou mesmo de seu uso diferenciado nas sociedades.

“(…) Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano - ou, segundo a expressão mais erudita: a **observação psicológica**- seja um dos meios que nos permitem avaliar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia- em séculos passados”(HDH 1, § 35).

Agora que já percorremos algumas desconstruções<sup>44</sup> efetuadas por Nietzsche a partir da psicologia, convém então sabermos quem eram seus pares, que função exerceram neste momento da obra do filósofo e ao se elaborar esta psicologia crítica, a que outra psicologia ele estaria se opondo.

Nietzsche, no prefácio de *Humano Demasiado Humano*, escrito em 1886, dirá:

“Nenhum psicólogo e leitor dos signos deixará de perceber por um instante em que lugar do desenvolvimento descrito se inclui (ou está colocado-) o presente livro. Mas onde existem hoje psicólogos? Na França, certamente; talvez na Rússia<sup>45</sup>; não na Alemanha com certeza<sup>46</sup>” (HDH 2, Pr.8).

<sup>44</sup> Usamos aqui o termo desconstrução no sentido exposto por Vattimo: “O termo desconstrução assumiu um significado específico na filosofia e crítica literária de hoje, sobretudo na sua referência à obra de Derrida (...) mas pode-se legitimamente usar, num sentido mais amplo, remetendo para Nietzsche: não só porque muito desconstrutivismo contemporâneo se inspira nele, mas também, e sobretudo, porque o trabalho que Nietzsche empreende em relação à tradição moral-metafísica do Ocidente, no seu percurso genealógico, mais do que crítico, implica uma análise desta tradição que a dissolve nos seus elementos sem a destruir, o que pode ser precisamente considerado um sentido de desconstrução (Vattimo, op.cit., p.42).

<sup>45</sup> E a quanto a Rússia, provavelmente se refere a Dostoiévski, pois, mais tarde no *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, § 45dirá: “(...) Dostoiévski, o único psicólogo, dito em passant, do qual tive algo a aprender:ele pertence aos mais belos casos de sorte na minha vida, mais mesmo do que a descoberta de Stendhal”. E numa carta escrita por ele ao amigo Fraz Overbeck, datada em 23 de fevereiro de 1887, dirá: “Há algumas semanas não sabia sequer o nome de Dostoiévski- eu, esse homem inculto, que sequer lê jornais. Um achado casual numa livraria trouxe-me aos olhos, completamente por acaso, a obra recém traduzida para o francês **O Espírito Subterrâneo**, tal como ocorreu com Schopenhauer aos 21 anos de idade, e aos 35 com Stendhal. O instinto do parentesco, ou, como devo nomeá-lo, falou de imediato; minha alegria foi extraordinária. Tenho que até retornar meu contato com **O Vermelho e o Negro**, de Stendhal, para me recordar de uma alegria igual. São duas novelas, a primeira propriamente uma peça de música, muita estranha, não alemã; a segunda, um golpe de gênio, uma espécie de auto-escárnio do conhece-te a ti mesmo.” ( Nietzsche, F. Sämtliche Briefe; ed. G. Colli/ M. Montinari, Berlin/ New York/ Munchen: de Gruyter/ DTV, 1998, vol.7. apud Giacoia Junior, Oswaldo, *Nietzsche como psicólogo*, Ed. Unisinos, Coleção Focus 6, RS, 2001, p.76).



Aqui, quando Nietzsche fala da França, refere-se ao duque de La Rochefoucauld<sup>47</sup>, um filósofo moralista francês (1613-80), autor da célebre obra *Réflexions Sentences et Maximes Morales*, uma verdadeira “arte de polir sentenças”, isto é, desnuda as motivações reais do agir humano, colocando sob suspeita toda fé na bondade humana, de tal maneira que ele e àqueles que mantiveram a sua tradição, isto é, “outros mestres franceses do estudo da alma” são vistos como movidos por um espírito científico, “que miram e atiram no escuro da natureza humana”, desnudando-a e colocando-na sob suspeita (HDH1, § 36). Em outras palavras, as observações psicológicas presentes nas obras destes mestres franceses é sempre de mais valor para a ciência do que para a pessoa individual porque fornece um análises mais apuradas, isto é, não influenciadas pela interpretação metafísica ou religiosa, ou como diz Marton, (1990,p.70)

“Em vez de buscar algum princípio transcendente para a conduta do homem, procuram estudá-lo tal como é. Sem preocupar-se com a natureza universal ou a misericórdia de Deus que viria salvá-la, querem tomar por objeto de estudo o homem, tal como neles mesmos se encontra, o ‘homem’, como diz Montaigne, ‘isolado, abandonado a si próprio, armado unicamente de suas armas e desprovido de graça e do conhecimento divinos’”.

Nietzsche retoma algumas passagens da obra de La Rochefoucauld e a discute em alguns de seus aforismos, como por exemplo, no aforismo 36: “Aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos” (HDH 1, § 36).

Outra reflexão levantada por La Rochefoucauld e debatida por Nietzsche no aforismo 50 diz respeito ao que move o desejo de suscitar compaixão como um gozo de si mesmo à custa do próximo. Nietzsche dirá que La Rochefoucauld :

---

Porém, Dostoiévski não aparece em *Humano Demasiado Humano* e sua possível alusão no prólogo do livro talvez se dê porque o prólogo foi escrito em 1886, enquanto o livro é de 1878.

<sup>46</sup> Quando Nietzsche diz: “não na Alemanha com certeza” é uma correção ao acréscimo de Rée como mestre da sentença psicológica, pois, em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche o homenageia inserindo-o entre “os atiradores de boa mira que atingem o escuro da natureza humana”(HDH 1,§ 36), mas posteriormente, ao se distanciar de Rée, o equipara aos ingleses. Vamos discutir esta relação neste capítulo da dissertação

<sup>47</sup> Segundo Chaves, o interesse de Nietzsche pelos moralistas, foi despertado pelo fato deles discorrerem sobre o tema da paixão, sobretudo La Rochefoucauld e apresentarem uma acuidade psicológica para desmascarar os interesses que se encontram para além de todos os altruísmos ou ainda de toda tentativa de tornar moral o “bom” funcionamento da sociedade e do Estado, a título de exemplo, nos recomenda a crítica da “boa” moral social que se encontra no capítulo II, *De la société, des Reflexions Diverses*. Maiores detalhes consultar, Chaves, Ernani, *L’ amour, la passion: Nietzsche e Stendhal*, artigo publicado em “Falando de Nietzsche”/org. Vânia Dutra de Azevedo, Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, 168p. Coleção Nietzsche em perspectiva.

“(…) previne contra a compaixão todos os que possuem razão, quando aconselha a deixá-la para as pessoas do povo, que necessitam das paixões para chegarem a ponto de ajudar aos que sofrem (...), *porém, a compaixão enfraquece a alma*”.

Com isso não está em jogo abolir a manifestação da compaixão, mas ter compaixão, pois a compaixão, para La Rochefoucauld é tolice ou uma espécie de perturbação mental que a infelicidade ocasiona. Nietzsche amplia esta reflexão, retirando de cena o elemento da “tolice” e circunscrevendo a compaixão no horizonte das motivações humanas inconscientes manifestadas no prazer de causar dor ao outro e com isso exercer poder sobre ele através do infortúnio que lhe abate e acreditar que esse é o maior bem que pode acontecer. Quem busca inspirar compaixão visa obter “uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores no mundo”. De certa forma, fomos “incitados” a produzir e exercer no mundo essas pequenas doses de maldade (prazer em causar dor), pois elas nos dão poder sobre os outros.

Por fim, temos o aforismo 133, onde Nietzsche discorrerá acerca do que “está por trás” das ações altruístas, cunhará uma passagem de La Rochefoucauld quando diz: “*Se cremos amar nossa amante por amor a ela, estamos bem iludidos*”. Ou seja, não é possível ao homem fazer algo exclusivamente pelos outros sem qualquer motivo pessoal em jogo. Nietzsche indagará: “Como poderia mesmo fazer algo sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o ego agir sem o ego?” Logo, o que está em pauta são os “erros” da razão, afinal, não podemos ser os outros, muito menos sentir por eles, sentimos apenas por nós mesmos, sentimos àquilo que nos chega ao corpo e é interpretado como agradável ou não de acordo com nossa experiência ou disposição de espírito, não temos como realizar uma avaliação total de outra pessoa, pois todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo, porque tomamos a nós próprios como critério de avaliação e não podemos negar que somos marcados pela instabilidade, afinal, não somos uma grandeza imutável, fixa. “Não se pode explicar o sentimento (...) e certamente por detrás dele não existe nenhum enigma universal” (Fragmento póstumo, final de 1876- verão de 1877, 23[3]).

Nietzsche amplia ainda mais a discussão a respeito das ações altruístas, da crença num amor incondicional que não visa nada em troca, como aquele de Deus, argumentando

que seria impossível exercitar este tipo de sentimento porque o homem que assim agisse “teria de fazer muitíssimo para si mesmo, a fim de fazer algo pelos outros” e que, além disso “o outro teria que ser egoísta o suficiente para sempre aceitar esse sacrifício, esse viver para ele” de modo que os cristãos que comparam sua natureza com a de Deus utilizam “uma medida que pertence ao reino das fábulas”. O que há de real é o interesse, pelos homens do amor e do sacrifício, “em que continuem existindo os egoístas sem amor e incapazes de sacrifício”, de tal maneira que, “a suprema moralidade, para poder subsistir, teria que requerer a existência da imoralidade”.

O que está em jogo aqui é a percepção da moral como causadora de uma divisão do próprio homem, pois nela “o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (HDH 1, § 57). Ou seja, aquilo que damos o nome de ato moral é impulsionado por instintos egoístas e motivações que o homem oculta de si mesmo e, assim, “o homem divide o seu ser, sacrificando uma parte à outra, acreditando que é algo “diferente de si” que o movimenta, mas na realidade é “algo de si, um pensamento, um anseio, um produto” o responsável por suas escolhas. Quem age moralmente pode sentir-se como um ser moral, mas é a história do corpo e da cultura que “age” em nós e age nos dividindo; algo em nós dá as ordens a outro algo em nós. Criamos uma consciência moral e junto a ela um incessante autocomentar e auto-avaliar-se (Safransky, op.cit., p.169).

É importante deixarmos claro que Nietzsche ataca a moralidade não para defender a imoralidade, ele nega os pressupostos que a constituem e diz que não nega, a menos que fosse tolo, “que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas” e que “muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas”. A questão que o norteia é aprendermos “a pensar de outra forma para mais tarde sentir de outra forma” (A, §103), porque o pensamento que produziu o homem moderno gerou sentimentos que não aproximam este homem de si mesmo, não permite que exercite um modo de ser autêntico porque o homem desaprendeu a retirar sabedoria da sua própria experiência, do exame de si mesmo e acaba repetindo e reproduzindo uma moral do como se deve ser.

Mas fazer um exame de si não é “menosprezar ter sido religioso” ou ter se apegado a arte como salvação para a vida, porque “é preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz - de outro modo não é possível ser sábio”(HDH 1, § 292). Seu objetivo, portanto, é que se compreenda a religião, a arte e a moral, mas que se consiga ver além

delas, pois se ficarmos no âmbito delas; não as entenderemos. Por isso, neste momento, Nietzsche mostrará que tudo o que é dito sobre o homem e declarado como “algo universal”, é um erro porque “vale apenas para determinadas épocas e classes sociais” (Fragmento póstumo, final de 1876- verão de 1877, 23[19]) e que a própria concepção do que chamamos de sabedoria é um equívoco, porque parte do que é “importante, maravilhoso, divino”, quando “justamente o pequeno, o fraco, o humano, o ilógico e o errôneo são ignorados, e, no entanto, o homem só pode se tornar sábio pelo estudo cuidadoso dessas características” (Fragmento póstumo, *ibid*, 23[5]). É necessário que olhemos para a história que até então foi construída como sendo a verdade do homem retrospectivamente, “pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado”. Somente desta maneira, haverá segurança para não repetirmos os mesmos erros e “nossa própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento”, este é o caminho da dissecação psicológica (HDH 1, *ibid*).

Neste percurso surge a “parceria” de Nietzsche com os moralistas franceses, que, através do exame rigoroso de si mesmos ofereceram mais elementos para a análise psicológica empreendida por ele com o propósito de romper com a metafísica no exame das questões morais, além de desmarcar a pretensão dos filósofos em se acharem superiores aos moralistas a partir da universalização de seus conceitos transcendentais e a construção de tratados escritos com as tintas da verdade sagrada de seus princípios. Nietzsche dirá que o pecado original dos filósofos é “se apoderar em todo tempo dos axiomas de quem estuda os homens (moralistas) e corrompê-los, tomando-lhes em sentido absoluto (...) e acreditando estar acima deles”.<sup>48</sup> No lugar da sistematização e universalização, isto é, da

---

<sup>48</sup> O aforismo completo encontra-se no segundo volume de *Humano Demasiado Humano*, em “Miscelânea de opiniões e sentenças”, aforismo 5, onde Nietzsche levanta uma discussão a respeito da relação entre moral e filosofia, de como a construção do pensamento a respeito do homem realizou-se a partir de um apoderar-se dos axiomas de quem estuda os homens (moralistas) e a corrupção que foi efetuada a partir do momento em que “os tomaram em sentido absoluto e querendo demonstrar a necessidade de que estes não haviam considerado mais que uma indicação aproximativa, ou incluído somente como a verdade particular em uma cidade ou em um país durante uma década, porém deste modo os filósofos acreditam elevar-se acima dos moralistas.” Assim, por exemplo, Schopenhauer coloca como base de sua doutrina, “a primazia da vontade sobre o intelecto, a invariabilidade do caráter, a negatividade da alegria - que todas, tal como ele as entende, são erros - princípios de sabedoria popular erigidos em verdade pelos moralistas. A palavra “vontade” que Schopenhauer transformou para fazer dela uma designação comum a várias condições humanas, introduzindo-la na linguagem ali onde havia uma lacuna, para seu próprio proveito pessoal, por quanto que era moralista - desde então pôde falar de uma ‘vontade’ de mesma maneira que havia falado Pascal -; a palavra “vontade” nas obras de Schopenhauer degenerou entre as mãos de seu inventor, a causa de seu furor filosófico pelas generalizações, para maior desgraça da ciência, pois é fazer desta vontade uma metáfora poética ao pretender

dogmatização de afirmações soltas e da transformação de hipóteses como se fosse uma verdade geral. Nietzsche adota dos moralistas franceses os aforismos que têm como característica a preservação das raízes experienciais do pensamento, como também a psicologia dos móveis humanos, no lugar da explicação da origem dos sentimentos morais a partir da noção de alma, partindo, então, da análise crua do funcionamento das paixões humanas; da ilusão que o homem cria a respeito de si próprio, as máscaras que utiliza para não confessar seus apetites e a necessidade das mesmas, por obra do desconhecimento de si, fazendo com que se sinta grande, evitando ver o espetáculo de sua própria condição (Marton, op.cit., p.70).

“O erro de quase toda filosofia é uma falta de conhecimento do homem, uma análise psicológica imprecisa. Os moralistas incentivam mais o conhecimento nesse sentido do que se conformam com as análises existentes das ações humanas. Em torno dos *facta* psicológicos falsos, o filósofo estende seu conhecimento da natureza e envolve tudo em necessidade metafísica” (Fragmento póstumo, primavera-verão de 1877 22[107]).

Nietzsche falará mais explicitamente sobre os outros mestres franceses em *Aurora*, *Gaia Ciência*, *Genealogia da Moral* e *Além do Bem e do Mal*. Tendo em vista que as duas primeiras obras fazem parte da “fase científica” de Nietzsche, conforme já foi assinalado anteriormente, não seria, então, incorreto falarmos brevemente de alguns destes personagens e a influência que exerceram no pensamento de Nietzsche, mesmo porque, sabe-se que na época da construção de *Humano Demasiado Humano*, eles faziam parte das leituras efetuadas em grupo na casa de Malwida von Meysenbug, onde Nietzsche se hospedou quando tirou licença médica da Universidade de Basileia de outubro de 1876 a setembro de 1877 em função de problemas físicos que o incapacitavam de trabalhar. Neste período, conheceu Paul Rée, conforme assinala Souza (2000, p.334), no posfácio de *Humano Demasiado Humano*:

---

atribuir a todas as coisas da natureza uma vontade; por último, se tem abusado dela mediante uma falsa observação, afim de utiliza-la em toda sorte de excessos místicos; e todos os filósofos ala moda repetem e parecem saber exatamente que todas as coisas não tem mais que uma só vontade (o que equivale a dizer, depois da descrição que se dá a esta vontade única e universal, que se quer tomar por deus ao estúpido demônio)”.( tradução de minha autoria)

Num fragmento póstumo dirá, ironizando Schopenhauer: “Quando não sabemos o que podemos realmente, falamos de vontade. A compreensão perfeita fala apenas de necessidade. Sempre ignoramos algumas forças que são necessárias para uma determinada ação. Toda ação (ato de vontade) é um experimento para saber se nosso julgamento (na vontade) estava correto”.(fragmento póstumo, primavera de 1880, 2[8]).

“As leituras de grupo, em geral escolhidas e feitas em voz alta por Rée, viriam a ter ressonância nas páginas de *Humano Demasiado Humano*: entre os autores lidos e discutidos estavam Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernagues e Stendhal. O próprio Rée era autor de ensaios filosóficos-psicológicos de viés materialista (...)”

Porém, encontramos no *Andarilho e sua sombra*, a segunda parte de *Humano Demasiado Humano*, dois aforismos 95 e 214 que explicitam a “parceria” de Nietzsche com os franceses e a utilização deles como contraposição a um certo estilo alemão de escrever que “não conhece mais que a prosa improvisada e não suspeita que possa existir outra”( AS § 95) e o excesso de sentimentalidade, que acabam por obscurecer o espírito e conduz o escritor ou o poeta ao exagero de metáforas e imagens. As grandes emoções, as emoções luminosas, só poderiam ser traduzidas com sinceridade, através de um estilo malicioso com que se expressam os franceses. Neste sentido, Nietzsche dirá:

“Quando lemos Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo os *Dialogues dos mortos*), Vauvenargues, Chamfort, se está mais próximo da Antigüidade do que não importa qual grupo de seis autores de outras nações. Graças a estes seis escritores o espírito dos últimos séculos da era *antiga* é revivido de novo; reunidos formam um elo importante na grande corrente contínua do Renascimento. Seus livros se elevam além das mudanças de gosto nacionais e das colorações filosóficas, nas quais agora todo livro costumeiramente reluz e deve reluzir, para tornar-se conhecido: eles contém mais **pensamentos efetivos** do que todos os livros dos filósofos alemães conjuntamente (AS, §214 ).

O estilo irônico destes escritores franceses atrai Nietzsche e possibilita uma provocação à literatura alemã, bem como a filosofia, porque em ambas encontramos uma seriedade, um peso digno de pensamentos “profundos” encarados assim porque acreditam percorrer uma dimensão fundamental da existência de onde partiriam nossas ações.

Na filosofia teríamos o exemplo de Schopenhauer que acredita ser dominado pela ciência quando na verdade é dominado por necessidades metafísicas, de tal maneira que “toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição em sua teoria” (HDH 1, § 26).

“Os alemães nunca passaram por um século XVII de duro exame de si mesmo, como os franceses (...) até hoje jamais tiveram um psicólogo. Mas a

psicologia é quase um asseio ou desasseio de uma raça...E quando não se é asseado, como se poderia ser profundo?(...) O que na Alemanha se chama profundo, é precisamente a impureza de instinto consigo mesmo: não querer ver claro em si mesmo(...) Produziram os alemães um livro sequer que tivesse profundidade?” (EH, O caso Wagner, §3).

Quando aos escritores alemães, faltavam a eles o rigor e a disciplina necessários ao exame de si próprio, por isso não são psicólogos, tal como os franceses, que exigiam de si mesmos a árdua tarefa de criar uma arte crítica através de meticulosidades, labor e reflexão e, além disso, utilizavam elementos irônicos que possibilitam o distanciamento de si, como uma maneira de “descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando de nós” (GC, §107), como, por exemplo, Stendhal<sup>49</sup>, que certa vez disse: “a única desculpa de Deus é não existir!” Frase que Nietzsche invejava por não tê-la criado, mas com a qual se identificou ao dizer que “a salvação da humanidade não está em Deus, mas naquilo que nos alimentamos para alcançar o máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralidade” (EH, Por que sou tão inteligente, §1). Privado da vontade divina, o mundo fica igualmente privado de unidade e de finalidade. É por isso que o mundo não pode ser julgado. Todo juízo de valor emitido sobre o mundo leva finalmente à calúnia da vida. Julga-se apenas aquilo que é, em relação ao que deveria ser, isto é, o reino do céu, idéias eternas ou imperativo moral. Mas o que devia ser não existe; então este mundo não pode ser julgado

---

<sup>49</sup> Chaves (op.cit, p. 44-54) dirá que a figura de Stendhal se impõe sobre a dos moralistas e a Montaigne, quando se trata do tema da psicologia das paixões, recordando-nos que em *Além do Bem e Mal* ele é saudado como “o último grande psicólogo da França(ABM, § 254). Isto porque o tema da paixão, mais precisamente de “uma nova paixão, é amplamente discutido em *Aurora*, no aforismo 429, pois em tal obra, além de Nietzsche tratar dos pensamentos sobre a moral, também se debruçará nas questões relativas aos “sentimentos”. A nova paixão de que fala Nietzsche é a paixão do conhecimento, cujos caminhos e descaminhos Nietzsche compara aos da paixão amorosa que, segundo Chaves, remetem à descrição que Stendhal faz em *De l' amour* e que inclusive, fica mais explícita no aforismo 327, quando Nietzsche conta uma fábula a respeito do Dom Juan do Conhecimento, pois Stendhal faz uma comparação entre o jovem Werther, de Goethe, e Don Juan (popularizado na ópera de Mozart) e aponta a existência “de uma contradição de fundo no caráter de Don Juan” e que já havia sido elaborado por La Rochefoucauld quando, a respeito do amor em geral, diz: “o prazer do amor é de amar e se é mais feliz pela paixão que se tem do que por aquela que se inspira”. O paradoxo que a paixão cria está relacionado ao fato dela poder causar novas formas de padecimento. Chaves, dirá: “Com toda a sua dor, essa nova paixão, sempre pronta a se sacrificar por ‘toda a humanidade’, pode representar tanto uma nova elevação quanto uma nova consolação. Uma nova elevação na medida em que nos distancia da barbárie e de seu prazer grosseiro: a paixão do conhecimento engendra o ‘sentimento de poder’. Uma nova consolação, pois se as verdades unicamente por seu conteúdo não consolam, a paixão do conhecimento, entretanto, pode ainda consolar-nos, pois a intranquilidade do descobrir e do tatear não depende, tal como a alegria na caça, da natureza das verdades encontradas. Mas essa nova elevação e esse novo consolo não podem nos desviar do ‘grande paradoxo’ da paixão, qual seja, a de que também por causa dela, a humanidade inteira pode perecer”.

em nome de nada. Ai encontramos o tema do niilismo como marca da modernidade, que, agora, não será desenvolvido, mas será focalizado no quarto capítulo da dissertação.

Em relação a Chármfort, lembrará que ele achava o riso necessário como remédio para a vida, e que considerava praticamente perdido o dia em que não dera uma risada.(GC, §95).

O que nos lembra uma passagem de *Além do Bem e do Mal*, aforismo 294, quando Nietzsche diz:

“Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes - o ‘riso é uma grande enfermidade, que toda cabeça pensante se empenharia em superar’ (Hobbes) - eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso - colocando no topo aqueles que são capazes da risada de ouro”.

O tema do distanciamento em relação à criação já aparece em *Humano Demasiado Humano*, no aforismo 176 marcando uma diferenciação entre a atitude francesa e a atitude alemã no que tange a criação. Assim, Montaigne é citado por Nietzsche como alguém que conseguia falar das paixões sem se confundir com elas, ou seja, refletia sobre as paixões sem recair na moralidade da metafísica e do cristianismo, porém, com isso não despertava o mesmo efeito dramático-teatral que encontramos em Schiller, por exemplo. Em outras palavras, com Montaigne e outros mestres franceses efetua-se uma dissolução da “alma dos artistas”, posto que a sua arte é polida, trabalhada, pesquisada, é uma ciência da arte e não uma crença numa inspiração divina, desmistificam esta visão. Com ele, percebemos que o artista não é gênio, ele é um trabalhador como os demais trabalhadores; sua genialidade surge depois do processo de criação e não antes.

“(…) a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios de que dispõem. Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar as pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’” (HDH 1, § 162).



A genialidade não é um dom, isso é uma crença infundada. A obra de arte é um exercício em cima de si mesmo, por isso envolve esforço, disciplina e distanciamento. A obra artística dos alemães, bem como sua filosofia, alimenta-se de crenças que atingem tanto o artista quanto os espectadores.

“O artista sabe que a sua obra só tem efeito pleno quando suscita a crença numa improvisação, numa miraculosa instantaneidade da gênese; e assim ele ajuda essa ilusão e introduz na arte, no começo da criação, os elementos de inquietação entusiástica, de desordem que tateia às cegas, de sonho atento, como artifícios enganosos para dispor à alma do espectador ou ouvinte de forma que ela creia no brotar repentino do perfeito. Está fora de dúvida que a ciência da arte deve se opor firmemente a essa ilusão e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista” (HDH 1, § 145).

Ou seja, o que está em pauta é a recusa em atribuir uma origem miraculosa para os conceitos, os sentimentos morais e as obras de arte, possibilitada a partir de um distanciamento necessário para que haja conhecimento. Assim, a noção de alma, presente tanto na metafísica, quanto na religião e na arte é substituída pela noção de espírito livre. No caso específico da arte, a noção de alma acha-se atrelada à visão do poeta como criador, como alguém que é porta-voz de uma inspiração divina, porém, quando se avalia a origem desta crença, percebemos que ela só é disseminada desta maneira porque atende a expectativas, a necessidades tanto do artista quanto do público. “Nossa vaidade, nosso amor-próprio, favorece ao culto do gênio: pois só quando pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere” (HDH 1, § 162). Nietzsche questionará:

“De onde vem a crença de que só no artista, no orador e no filósofo existe gênio? De que só eles tem ‘intuição’(como o que lhes atribuímos uma espécie de lente maravilhosa, com a qual vêem diretamente a ‘essência’! Claramente, as pessoas falam de gênio apenas quando os efeitos do grande intelecto lhes agradam muito e também não desejam sentir inveja. Chamar alguém de divino significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’. E além disso: tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado. Mas na obra do artista não se pode notar como ela veio a ser; esta é a vantagem dele, pois quando podemos presenciar o devir ficamos algo frios. A arte consumada da expressão rejeita todo o pensamento sobre o devir; ela se impõe tiranicamente como perfeição atual. Por isso os artistas da expressão são vistos eminentemente como geniais, mas não os homens da ciência. Na verdade, aquela apreciação e esta subestimação não passam de uma infantilidade da razão.”

Os artistas que precisam do efeito, que utilizam a comoção como uma forma de fazer com que sua arte seja apreciada, recorrem ao mesmo artifício que os religiosos, isto é, à produção de emoções violentas supostamente redentoras e com isso ganham súditos, mas não tocam, com este artifício, na verdade mais alta do conhecimento de si, isto é, nos segredos de nossos atos. Para que os sentimentos profundos e exaltados dos poetas, músicos, filósofos e entusiastas religiosos não nos afaste da lucidez de nos vermos tal como somos, precisamos atribuir-lhes uma experiência de resfriamento possível através do espírito da ciência que “no todo nos torna um pouco mais frios e cétricos e esfria a corrente ardente da crença em verdades últimas e definitivas” (Safransky, op.cit, p.178-182).

Não temos a pretensão de explicitar aqui os diversos sentidos atribuídos à introdução destes autores como fonte provocativa do ideal de conhecimento presente na cultura alemã, porque tal tarefa envolveria uma enorme discussão a respeito da música alemã, dos escritores alemães, do teatro, da filosofia etc, bem como a discussão a respeito do Renascimento e do realismo em oposição ao idealismo. Somado a isso, o fato de surgirem em outros momentos da obra do autor faz com que a interpretação dada a eles, no pensamento de Nietzsche, tenha desdobramentos que fogem ao nosso campo de investigação a respeito do que é psicologia para Nietzsche nesta fase de sua obra.

Um dos principais interlocutores de Nietzsche no período de gestação de *Humano Demasiado Humano* foi o seu amigo, o filósofo Paul Rée<sup>50</sup>, autor do livro: *Observações*

---

<sup>50</sup> Paul Rée, além de pioneiro na aplicação da teoria darwinista de seleção natural à moral psicológica, também deu continuidade à tradição dos moralistas franceses que usavam a forma aforismática para expressar seus reflexões sobre a natureza humana. Rée estudou diversos autores como Darwin, Schopenhauer e tinha uma particular admiração pelos escritores franceses (La Bruyère, Chamfort, Vauvernargues e, sobretudo, La Rochefoucauld, este, não somente como moralista e observador da natureza humana, mas como mestre da forma aforismática de expressão). Desejoso por seguir este modelo literário e filosófico, ele trabalhou no polimento de seus próprios aforismos objetivando produzir as suas observações psicológicas. (Rée, Paul, *Basic Writings*. Traduzido do alemão para o inglês e comentado por Robin Small. University of Illinois Press, 2003, p.x-xii, tradução para o português de minha autoria)

Nietzsche e Rée encontraram-se pela primeira vez em Basileia em 1873, introduzido por um amigo comum, Heinrich Romundt. Nesta época, Nietzsche era professor de filosofia clássica e Rée atendia Nietzsche na leitura dos pré-socráticos e mostrava-lhe seus manuscritos de aforismos. O conhecimento do trabalho do amigo era tão profundo que quando Rée publicou seu livro - *Observações Psicológicas*, ele usou um pseudônimo e Nietzsche reconheceu de imediato a obra como sendo do amigo, escrevendo uma carta em 22 de outubro de 1875, elogiando seu trabalho e recomendando sua publicação ao editor Eduard Schmeitzner: “Eu digo isto apenas porque somente uma coisa que eu não gostei no seu livro que foi a última página, onde os escritos de Eduard Von Hartmann são listados; o trabalho de um pensador nunca deveria esclarecer o trabalho de um pseudo-pensador. (Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*[ here-after KGB] II/5[Division 2, volume 5], 122-23, apud. ibid, p. xii)

*Psicológicas* (1875), escrito em estilo aforismático e dividido nas seguintes sessões: Sobre os livros e os autores, Sobre as ações humanas e seus motivos, Sobre as mulheres, o amor e o casamento, Miscelânea de pensamentos, Sobre as coisas religiosas, Sobre a felicidade e a infelicidade e Ensaio sobre a vaidade. Também publicou *A Origem dos Sentimentos Morais* (1877), dividido nas sessões: A origem dos conceitos de bem e de mal , A origem da consciência, Responsabilidade e liberdade da vontade, A origem da punição e o sentimento de justiça: sobre a ameaça e a retribuição, A origem da vaidade, Progresso moral e A relação da bondade com a felicidade .

Apesar de rebater algumas críticas de amigos, como Erwin Rohde, de que seu livro reproduzia de modo exageradamente próximo as idéias de Rée, Nietzsche escreve, numa carta a Rée, as seguintes palavras: “Todos os meus amigos concordam que meu livro veio de você e foi escrito por você : logo, eu o congratulo por essa nova autoria (caso sua boa opinião não tenha mudado)...Vida longa ao Réelismo e ao meu bom amigo ”(carta de 10 de agosto de 1878, KGB II/5, 347, apud Rée, Paul, *ibid.*, p.xxxviii). Ou em outra, quando, ao enviar um exemplar do livro a Rée, diz: “Isto pertence a você, para os outros é somente dado” (carta de 24 de abril de 1878, KGB II/5, 324, apud *ibid.*, p. xxxiv).

Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (1888) deixa claro que o tema proposto pelo livro é a origem de nossos preconceitos morais, mas que tal temática já havia sido esboçada de forma modesta e provisória em *Humano Demasiado Humano*: um livro para espíritos livres e que, movido por uma vontade fundamental de conhecimento, encontraria, na referida obra, maior precisão (GM, Pr.2). E diz ainda:

“O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dada por um livro claro, limpo e sagaz - e maroto -, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu - com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A Origem das Impressões morais*, seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877(...)Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então (*Humano Demasiado Humano*), eu me refiro, oportuna e importunamente, às teses deste livro, não para refutá-las (...), mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”(GM, Pr.4).

---

Rée ficou encantado com a carta e respondeu em 31 de outubro de 1875: “Apenas a partir de hoje eu terei total confiança em mim mesmo”. (KGB II/6/1[ Division 2, volume 6, part 1], 249, apud. *ibid* ).

Assim, mesmo discordando do posicionamento de Rée sobre a origem dos fenômenos morais, a proximidade com o pensamento do referido autor influenciou a escrita de Nietzsche, mesmo que ele adotasse uma outra direção. Neste momento, ele é equiparado aos ingleses, isto é a Herbert Spencer e Stuart Mill. Para Nietzsche, tanto Rée quanto seus pares em espírito investigativo, não percorreram à “longínqua e recôndita região da moral” (GM, Pr.7), isto é, não sabiam da existência do valor da moral e assim, não souberam questionar o valor deste valor na história da humanidade. Discutiremos estas questões no quarto capítulo da dissertação, pois no momento de *Humano Demasiado Humano* o “olhar” dirigido a Rée era outro.

Nietzsche, na época de *Humano Demasiado Humano*, dirá:

“La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro- mas no escuro da natureza humana. Sua destreza provoca admiração, mas afinal um espectador que seja conduzido não pelo espírito da ciência, mas pelo espírito humanitário, amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita” (HDH 1, §36).

Segundo Boeira (2002, p.18), a influência que Rée provocou em Nietzsche veio pelo fato de que ele defendia a relevância de uma abordagem psicológica para o tratamento de problemas filosóficos e sustentava também que os fenômenos religiosos podiam ser examinados a partir de sua origem psicológica, isto é, como interpretações da experiência motivadas pelos traços fundamentais da psicologia dos seres humanos. Por sua vez, a moralidade, com seus juízos a respeito do certo e do errado, devia ser vista como resultado de convenções e costumes e não como produto de uma faculdade moral. Essas duas linhas de investigação seriam mais tarde elaboradas e expandidas por Nietzsche.

Podemos assinalar algumas proximidades entre as discussões levantadas por Nietzsche e as debatidas por Rée. No aforismo 36 de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche cita uma tese de Rée:

“(…) Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? **‘O homem moral’- diz ele - ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.’** Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro,

servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem- se para a benção ou para a maldição do bem estar geral, quem saberá dizê-lo?-mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves conseqüências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos.”

A tese de Rée é: “O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) do que o homem físico” é complementada por Nietzsche no *Ecce Homo*, na parte Humano Demasiado Humano, aforismo 6, quando diz: “*pois não existe um mundo inteligível*”, onde ele comenta que o livro contém uma réplica a cinco, seis proposições de seu amigo e indica a leitura do prólogo de *Genealogia da Moral* que conteria tais observações. Embora mostre a tese de Rée, ao mesmo tempo percebemos que avança a discussão, pois tira do fundo metafísico da “verdade”, não apenas os sentimentos morais, mas também a religião e a metafísica, conforme já foi assinalado.

As divergências não serão aprofundadas aqui porque estão alinhavadas pela crítica aos psicólogos ingleses que surgem como opositores somente a partir do *Genealogia da Moral* e esta obra será discutida mais tarde, conforme já dissemos anteriormente. Neste momento, vamos percorrer algumas proximidades entre ambos os autores. Retomemos alguns exemplos de proximidade dos temas discutidos por ambos os autores na época de *Humano Demasiado Humano*.

O tema da origem das sensações morais como a ilusão da liberdade e predomínio da vaidade humana são abordados de modo muito semelhante. Como Rée, Nietzsche questiona, a partir do determinismo causal, a irracionalidade da punição como é usualmente compreendido, afirmando que a pena pelo crime, se tal coisa existe, deveria ser aplicada aos educadores, pais e sociedade, não ao criminoso.

No volume posterior, publicando dois anos depois *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche elabora uma concisa paráfrase do argumento central de Rée sobre a origem oculta das idéias morais, adotando-a como sua própria linha de pensamento:

“As mesmas ações que na sociedade originária foram efetuadas com vistas à utilidade comum foram posteriormente levadas a cabo por outras gerações, por outros motivos: por medo ou reverência em relação àqueles que as exigiam ou recomendaram, ou por hábito, porque desde a infância se viu fazer assim à sua volta, ou ainda por benevolência, porque a sua realização geralmente produzia alegria e aprovação, ou por vaidade, na medida em que elas eram elogiadas por isso. Tais ações cujos motivos básicos, aqueles de

utilidade, foram esquecidos, são então chamadas de ações morais: Não porque são realizadas a partir daqueles outros motivos, mas porque não são realizadas por nenhuma razão consciente ou utilidade.- De onde deriva este *ódio* pela utilidade, que se torna *aqui* visível, onde todo agir louvável se separa formalmente do agir por amor ao útil? – Evidentemente a sociedade, lar de toda moral e de todos os elogios do agir moral, teve de lutar durante muito tempo e demasiado duramente contra o útil egoísta e a obstinação de cada um, para não julgar, no fim, qualquer outro motivo moralmente superior à utilidade. Assim nasce a aparência de que a moral não se desenvolveu pela utilidade; na medida em que ela é originariamente o útil social, que teve muita dificuldade para se afirmar e para adquirir consideração superior contra todas as utilidades privadas”.

Embora Nietzsche e Rée tivessem sofrido influência dos mestres franceses cujo estilo de expressão era o aforismo, o livro de Rée usou a formação tradicional, sentenças breves e incisivas, sintetizando um conceito ou julgamento, ao passo que Nietzsche, mesmo utilizando pela primeira vez este estilo, não era tão sintético, muitas vezes um aforismo se alongava por uma ou duas páginas.

Assim, Nietzsche usou o estilo aforismático para uma proposta mais ambiciosa que a de Rée: não para fazer observações isoladas e sim para condensar um grande conteúdo. Nas suas próprias palavras: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda decifrado, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte de interpretação” (GM Pr.8).

Os aforismos de Nietzsche prestam-se a expansão e comentários que os de Rée geralmente não possibilitam, apesar da observação que ele realiza no início das *Observações Psicológicas* de que os aforismos contém “o pensamento concentrado”.

Nietzsche concordava com a crítica de Rée ao fundamento metafísico da moral, mas não aceita a hipótese de uma natureza altruísta do ser humano, criando, então, uma leitura que rastreia a moral em retrospectiva, até detectar seu fundamento não moral. A história da moral não é moral, e nos sentimentos morais não se move o que é bom no ser humano, mas manifesta-se uma longa história de costumes e características culturais (Safransky,op.cit. p.167).

“Objeção - Ou haveria um contrapeso à tese de que a **observação psicológica** se inclui entre os atrativos e meios de salvação e alívio da existência?(...) De fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente a nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade

geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica, vantajoso em casos particulares; e talvez a crença no bem, em homens e ações virtuosas, numa abundância de boa vontade impessoal no mundo, tenha tornado os homens melhores, na medida em que os tornou menos desconfiados. Quando imitamos com entusiasmo os heróis de Plutarco e relutamos em indagar suspeitosamente sobre as motivações do seu agir, não é a verdade, mas o bem estar da sociedade humana que lucra com isso: o erro psicológico e a insensibilidade neste campo ajudam a humanidade a avançar, enquanto o conhecimento da verdade talvez ganhe mais com a força estimulante de uma hipótese como a que La Rochefoucauld antepôs à primeira edição das suas *Sentences et maximes morales*. Aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos” ( HDH 1,§.36).

Aqui notamos uma influência claramente réelista, isto é, interpretar a experiência através dos traços fundamentais da psicologia dos seres humanos e a moralidade (com seus juízos a respeito do certo e errado) é então vista como resultado de convenções e costumes e não como produto de uma faculdade moral.

Não obstante - Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. **Pois ai comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos:-** a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.(...) os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações altruístas, constrói-se uma **ética** falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração de mundo. Mas se é certo que a superficialidade da observação psicológica estendeu e continua a estender ao julgamento e ao raciocínio humanos as mais perigosas armadilhas (...).

Mesmo que o livro aborde muitos temas diferentes, um é importante para o próprio pensamento posterior de Nietzsche: a diferença no pensamento moral entre os membros fortes e fracos da sociedade. No aforismo 45 de *Humano Demasiado Humano*, o filósofo vai discorrer acerca da dupla pré-história do bem e do mal. Dirá que “o conceito de bem e mal nasceu primeiro na alma de tribos e castas dominantes e posteriormente“ na alma dos oprimidos e impotentes”, de tal maneira que “nossa moralidade atual cresceu no solo das

tribos e castas *dominantes*”. Isto porque nas tribos e castas o termômetro que guia a temperatura do que é bom ou mau é o poder de retribuição que uns tem sobre os outros. Os que podem retribuir são chamados de bons, quem não pode, de mau. “Os bons formam uma casta, os maus, uma massa como o pó”. Assim, durante um tempo, “bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo”. Além disso, na comunidade dos bons, o bem é herdado e a manutenção desta “essência” fabricada é defendida mesmo diante de algum erro que aquele que pertence à casta dos bons cometa. Se ele não fez algo bom é porque está louco, assim, a culpa não é dele, mas de um deus. Neste sentido, Nietzsche lembrará de Homero para quem o troiano e o grego são ambos bons. Por outro lado, os fracos (sem poder) têm medo dos outros e assim pensam sobre os outros até mesmo deuses como maus. Nietzsche conclui que desde que nenhuma sociedade pode sobreviver na prevalência desta atitude, é claro que os nossos atuais valores devem vir daquelas castas e tribos dominantes. Nada disso é encontrado no trabalho de Rée daquele tempo, o tema do poder é próprio de Nietzsche e tornou-se central no seu pensamento posterior.

No aforismo 96 do livro citado, ele aprofunda a discussão, dizendo que **bom** equivale a “bom para algo”, isto é, útil para algo, numa determinada tradição, com o intuito de conservar uma comunidade, um povo. Mau, por sua vez, “é ser não moral”, praticar maus costumes, ofender a tradição, seja ela “racional ou estúpida”. Assim, não foi uma oposição fundamental entre egoísmo e altruísmo que levou os homens a diferenciar moralidade de imoralidade, mas sim estar ligado a uma lei, uma tradição ou distanciar-se dela. Esta discussão é ampliada em *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche vai questionar não somente as condições em que o homem se encontrava para inventar os juízos de valor “bom” e “mau”, mas o valor destes valores e os efeitos dos mesmos no crescimento ou degeneração da vida. Com isso, ele interpretará a história do Ocidente sob a luz do niilismo: a partir dele realizará um diagnóstico de toda a cultura. Tais valores, durante milênios, não foram questionados porque encontravam legitimidade no além, num suposto mundo supra-sensível. Desde *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche desconstrói este fundamento, revelando que esses valores expressam apenas necessidades humanas demasiado humanas, que forma criados em algum momento e algum lugar específicos (Marton, op.cit., p.72).



Nietzsche já começa a delinear esta discussão no quinto capítulo de *Humano Demasiado Humano* chamado “Sinais da Cultura Superior e Inferior”, quando analisa a falta de moralistas em nosso tempo, tendo em vista que o processo laborioso desenvolvido e exigido por eles para o conhecimento de si é esmagado pelo universo do trabalho e industrialização que impede o livre exercício da *vita contemplativa* (HDH 1 §282). Esta atividade laboriosa em torno de si mesmo implica uma disposição de espírito muito específica, além de condições culturais também específicas. Por isso, o mundo moderno é visto por Nietzsche como o palco onde surge um novo tipo de barbárie, onde os homens ativos, que andam em ritmo acelerado, são escravos da “falta de tempo para pensar e tranquilidade para pensar”, pois “aquele que não tem dois terços do seu dia para si é escravo” (HDH 1, § 283).

Os próprios eruditos a quem caberia a tarefa do exercício da vida contemplativa, isto é, da utilização do *otium* (ócio) em alguma atividade nobre, sentem vergonha dele, o experienciam negando o provérbio popular alemão que apregoa: “o ócio é o começo de todos os vícios”, mas se assim o é, estariam ao menos mais próximos de todas as virtudes (HDH1, §283). Desta maneira, “o trabalho e a diligência que antes pertenciam à deusa Saúde, se transforma em doença” (HDH 1,§ 282) porque o homem passa a julgar a vida parcialmente, seus pensamentos não são levados à máxima potência, não realiza uma atividade superior, individual porque o horizonte de suas atividades, de sua atitude, acha-se diluído na generalização de opiniões, a ponto de o próprio cargo que ocupa se transforma na pessoa que ocupa o cargo, esta é a sua verdade, sua atividade. “São ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais, únicos”.( HDH 1,§ 283) Não são *individuum*, são *dividuum*, não exercitam a capacidade de questionar suas próprias funções, não estão livres para isso, porque acreditam que sua liberdade está em suas funções, com isso sua atitude no mundo é irracional, irrefletida. “Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional” (ibid).

Os espíritos cativos habituaram-se a caminhar na fé, isto é, habituaram-se a seguir princípios intelectuais sem razões, e, por não exercitarem o livre pensamento, suas opiniões a respeito de qualquer questão não está baseada em ponderações, mas em hábitos adquiridos, assim, “ele é cristão não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido

entre elas, mas por hábito” (HDH 1, §226). Este hábito surge em função “da utilidade pessoal que encerra”, mas é interpretado como verdade de uma opinião. E assumindo este lugar de verdade, qualquer opinião que divirja do pensamento da maioria, não é ponderada, mas odiada (HDH 1, § 282), “porque o espírito cativo tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos”(HDH 1,§ 230). Esta é a lógica do cristianismo, “que exigiu fé e rejeitou apaixonadamente a busca de razões; apontou para o êxito da fé”, cujo resultado seria a promessa na boa aventura. Esta mesma lógica opera no Estado, no Direito, na cultura, na família, na sociedade, retirando sua força da fé que os espíritos cativos tem numa promessa de felicidade, de justiça etc.

Esta estreiteza de opiniões acabou transformando-se em instinto e este em caráter de tal maneira que as ações de um homem são julgadas e aceitas a partir do momento em que reproduzem a lógica do espírito cativo. Quanto maior a reprodução, maior a aceitação e com isso o homem acaba se sentindo mais forte, produz-se o sentimento de boa consciência. “Mas se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, deve ser transformado em algo conhecido”, por isso, “o que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu o vínculo com o que já existente” (HDH 1, §228).

Não há espaço para os espíritos livres, os cativos são a regra. Os frutos nascidos desta cultura são amargos, já que as estações do espírito não seguem seu rumo natural em função da aceleração do tempo e a falta de tranquilidade de nossa civilização, fazendo surgir, assim, uma nova barbárie (HDH 1, §285). Isto porque a nossa cultura se protege do auto-esclarecimento, por isso faz-se necessário criar uma ciência que mostre o funcionamento da cultura, do povo, do homem e assim sirva como espelho e auto-reflexão.

Os homens ativos acreditam deter o monopólio do que significa ser homem, mas basta o homem ficar doente para entrar em contato com a sua dimensão mais própria e perceber que está “doente do seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo” (HDH 1, §289). Esta sabedoria só se torna possível porque a “sua doença o obriga ao ócio” (ibid). Todas as representações caem por terra e por isso a doença é interpretada por como “uma ocasião necessária para arrancar o homem da sua rotina, oferecendo-lhes uma oportunidade de deixar falar um eu subterrâneo, emudecido e soterrado por outras vozes” (Fraco Ferraz, 2002, p.69).

A psicologia proposta por Nietzsche propõe uma reviravolta no que até então se entendia por sentimentos morais, o que mais tarde culminará na transmutação de todos os valores. Também possibilita uma nova leitura da doença, pois justamente a saúde depende da doença “como meio e anzol para o conhecimento” (HDH 1, Pr.4)<sup>51</sup>, porque o que move a doença é uma vontade de saúde e esta vontade exige uma disciplina e autodomínio que nos possibilita um maior poder sobre a vida. Neste sentido, Nietzsche relembra que os gregos transformaram doenças em poderosos auxiliares da cultura, quando não tinham uma saúde robusta então veneravam a doença como uma divindade desde que tivesse poder (HDH 1, § 214).

Mas há um outro tipo de doença que leva o homem à total perda de si, quando ele é sufocado pelo excesso de emoções e excitações de seus sentimentos provocados pelo cristianismo, pelos filósofos, pelos escritores e músicos, que, ao lançarem na cultura uma torrente inflamada da fé como se fossem verdades finais e definitivas, coloca-nos em perigo (HDH 1, §244). Por isso, o espírito da ciência precisa ser invocado, isto é, a visão retrospectiva de nossa história moral, alcançada pela psicologia que vai realizar uma “arte da suspeita” ao questionar a metafísica, a religião e a arte consoladoras através da indagação e dissecação da origem e história dos sentimentos morais. Em outras palavras, “a história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos” (HDH1, § 39) que, ao progredir enquanto ciência, também evidenciará e resolverá problemas sociológicos, logo, investigará e diagnosticará a cultura (HDH1, § 37).

O ponto de partida para a reflexão nietzschiana sobre a psicologia, conforme vimos neste capítulo, provém das observações feitas pelos mestres das sentenças psicológicas, criadores de uma “arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita” (HDH 1, § 36), cujos representantes são La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma, bem como Paul Rée.

E a psicologia proposta por Nietzsche, que se inicia em *Humano Demasiado Humano*, será desenvolvida em *A Gaia Ciência e Aurora* e aprofundada em *Além do Bem e do Mal*, agindo como demolidora dos sentimentos morais. Nietzsche realiza uma revisão e ultrapassagem desses sentimentos a partir da crítica à razão, da alma em oposição ao corpo,

---

<sup>51</sup> Convém salientarmos que esta discussão remete a “Grande Saúde” tema debatido no quinto capítulo de *A Gaia Ciência* escrito no mesmo ano deste prólogo, isto é 1886 e não em 1879, época da publicação de *Humano Demasiado Humano*.

da consciência, da relação de causa e efeito e da busca pelas origens miraculosas de nosso existir e atuar. Seu objetivo, neste período, era encontrar a liberdade da razão, na qual os espíritos livres em sua andança pela Terra, observam de olhos abertos tudo que os circunda e depois de atravessarem muitos desertos e noites ruins possam encontrar a filosofia da manhã, época da alegria e da colheita de tudo que foi semeado pelo caminho trilhado por eles. Esta expressão, filosofia da manhã fecha o aforismo conclusivo (HDH 1, §638) de *Humano Demasiado Humano*, marcando a passagem para *Aurora* e *A Gaia Ciência*.

## CAPÍTULO III

# AURORA E A GAIA CIÊNCIA: A PSICOLOGIA E A ELIMINAÇÃO DAS HERANÇAS DO PASSADO

“Estranho o destino do homem! Ele vive setenta anos e, durante esse período, acredita ser algo novo e nunca antes existido. E, no entanto, ele é apenas uma onda em que avança o passado dos homens, e trabalha sempre numa obra de longuíssima duração, uma duração tão grande que ele também acaba se sentindo como um ser efêmero. Pois ele se considera livre e, na verdade, não passa de um mecanismo de relógio, sem força sequer para ver claramente esse mecanismo, que dirá então modificá-lo do modo e naquilo que quiser” (Fragmento póstumo, verão de 1882, 21[12]).

### 3- Filosofia da manhã: Aurora e A Gaia Ciência

Aurora é um livro que diz sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a *gaya scienza*: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se eternamente as mãos...(EH, parte Gaia Ciência).

#### 3.1 Aurora

A obra *Aurora* (1881)<sup>52</sup>, foi escrita num período em que Nietzsche se encontrava muito doente, quando os médicos já o haviam desenganado e ele encontrava-se numa solidão profunda, dependendo de seu amigo Peter Gast para ajudá-lo a redigir seus escritos.

Escreve a seu médico Otto Eiser, em janeiro de 1880:

“Minha existência é uma carga terrível: eu há muito a teria rejeitado se não fizesse os mais instrutivos ensaios e experiências no terreno ético-espiritual exatamente nesse estado de sofrimento e quase total renúncia – essa alegria de sede de conhecimento me leva às alturas nas quais venço todos os martírios e toda desesperança. No geral estou mais feliz do que jamais antes em minha vida” ( Safransky, op.cit, p.163).

Safransky (ibid) comenta que, entre 1877 e 1880, Nietzsche era acometido de terríveis dores de cabeça, vômitos, vertigens, pressão nos olhos, quase cegueira e tinha a fantasia de que poderia ter o mesmo destino que seu pai, que morreu com uma enfermidade cerebral com a mesma idade em que o filósofo se encontrava naquela época.

Porém, sua sede de conhecimento, aliada a sua experiência existencial, o moviam na direção da descoberta de um outro valor de verdade do conhecimento, pautado no combate silencioso de forças que agem no corpo, forças que clamam pela vida, que se alimentam da resistência ao sofrimento, forças transformadoras, ativas, afirmativas.

---

<sup>52</sup> Com este livro Nietzsche pretendia formar uma única obra junto *A Gaia Ciência*, conforme assinala Souza no posfácio de *A Gaia Ciência* (2001, p.333), então, os temas aqui discutidos têm continuidade com os de *A Gaia Ciência*, bem como aos de *Humano Demasiado Humano*.

O palco interior assume a cena, palco conflituoso, onde se encena a luta pela transcrição mais própria do pensamento, da experimentação do pensamento em sua indissociável relação com o sofrimento, pois, como dirá Klossowski (op.cit., p.43), foi pela identificação do ato de pensar com o sofrer que Nietzsche chega “à coincidência do pensamento com o sofrimento e ao que seria um pensamento sem sofrimento”, isto é, o sofrimento é interpretado como energia, pois através dele é possível desenvolver um outro nível de lucidez, como Nietzsche já assinalava em *Humano Demasiado Humano*. Uma transcrição que, por sua vez, conclama uma outra linguagem, tendo em vista que a linguagem corrente empobrece este nível de experimentação de si, porque se encontra presa a uma comunicação congelada no âmbito moral e metafísico. Vai problematizar a natureza deste conhecer para fazer aflorar a vida e mostrar que o pensamento consciente não é o absoluto, mas governado por forças inconscientes que não percebemos, entendidas como impulsos que lutam entre si.

Nietzsche escreve: “Manter os impulsos como fundamento de todo conhecer; mas saber onde se tornam adversários do conhecer: em suma, aguardar para ver em que medida o saber e a verdade podem ser incorporados” (Fragmento póstumo, agosto de 1881, 9[495], apud Safranski, op.cit., p. 189).

Seguindo esta linha de pensamento, o prólogo que abre a discussão do livro versa sobre o “filósofo toupeira”, aquele que desce às profundezas, que escava, que colhe e recolhe o que está em baixo, inconsciente, realizando, portanto, um movimento oposto ao comumente feito pela tradição filosófica ao privilegiar a consciência como lugar da verdade. Uma maneira de mostrar que não nos conhecemos porque não descemos às nossas profundezas e quando lá chegamos, também não temos clareza, pois estamos diante de algo inaudito.

“Neste livro se acha um ‘ser subterrâneo’ a trabalhar, um ser que perfura, que escapa, que solapa. Ele é visto - pressupondo que se tenha vista para esse trabalho na profundidade – lentamente avançando, cauteloso, suavemente implacável, sem muito revelar da aflição causada pela demorada privação de luz e ar; até se poderia dizer que está contente com o seu obscuro labor. Não parece que alguma fé o guia, algum consolo o compensa? Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua aurora?...Certamente ele retornará: não lhe perguntem o que busca lá embaixo, ele mesmo logo lhes dirá, esse aparente Trofônio e ser

subterrâneo, quando novamente tiver se ‘tornado homem’. Um indivíduo desaprende totalmente o silenciar, quando, como ele, foi tão longo tempo toupeira, solitário.”

Neste aforismo de abertura, alguns aspectos chamam a atenção, o ser subterrâneo só se torna novamente homem quando retorna das profundezas, isto é, quando tematiza as experiências que lá se deram. Mas este ser subterrâneo é uma metáfora das possibilidades do homem, o inaudito que age nos bastidores, é um “oráculo”, prestes a ser revelado no ato de apropriação da experiência de si mesmo. Quando diz “esse aparente Trofônio e ser subterrâneo”, que retorna, nos dá margem a pensar essa relação do ser subterrâneo com Trofônio como uma indicação da linguagem oracular presente nestas profundezas, tendo em vista, conforme observa Souza (2004, p.286) em uma nota sobre o prólogo de *Aurora*, que Trofônio é um personagem mitológico, responsável pela construção arquitetônica de Delfos e que, ao roubar o tesouro do rei, foi engolido pela terra e passou a habitar, como oráculo, uma câmara subterrânea.

Nietzsche segue explicando o que encontrou lá embaixo:

“(…) Já lhes direi o que buscava eu lá embaixo, aqui neste prólogo tardio<sup>53</sup>, que bem poderia ter sido um último adeus, uma oração fúnebre: pois eu retornei e escapei. Não creiam que eu venha exortá-los às mesmas audácias! Ou à mesma solidão! Pois quem perfaz esses caminhos próprios não encontra ninguém: é o que sucede nos caminhos próprios. Ninguém aparece para ajudá-lo; tem de lidar sozinho com tudo o que se lhe depara de perigo, de acaso, de maldade e mau tempo. Pois ele tem o seu caminho *para si* - e, como é justo, seu amargor, seu ocasional dissabor com esse ‘para si’ (...) Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento - e sempre de novo, embora todo o edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*. (...) Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? isso não era - não é - imoral?”

Neste mergulho solitário, as referências são perdidas, mas positivamente perdidas, para fazer emergir a maneira como a realidade se forma, para permitir que Nietzsche pudesse iniciar o que mais tarde ele chamaria de genealogia da moral. Uma nova aliança com a vida surge, uma aliança que visa descortinar o que vem a ser o homem, a cultura, a

---

<sup>53</sup> Foi escrito em 1886.



religião, a filosofia, a ciência e arte e qual a relação que estabelecem com a vida. É a continuidade da sua campanha contra a moral, tendo em vista que, para o filósofo, para que o homem que até então fez a história da humanidade seja ultrapassado, a moral precisa ser problematizada e demolida a partir de uma crítica radical aos seus fundamentos, pois, o homem que os criou para si, a fim de ter uma morada confortável, buscava um conforto aparente que enfraqueceu suas potências vitais e este homem e esta moral precisam ser ultrapassados.

A profundidade atingida, a verdadeira profundidade, não é aquela marcada por ideais ou por ilusões da consciência, mas aquela que “vai à raiz de algo, que tem muito mais valor do que ir apenas ao seu fundo!” (A, § 446). Aquela que permite um caminho para si possível através do abandono da confiança na moral.

Observemos que Nietzsche grifa a palavra *confiança*, porque quer solapar a confiança na moral tendo em vista que ela não diz Sim a vida, basta colocarmos em pauta a questão do seu para quê e do seu por quê para compreendermos o caminho por ela aberto, que não é o da vida, mas o da sua negação. Confiar na moral “é perder o centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais”, é ser lançado na ausência de si ,portanto, é necessário retirar a confiança na moral (EH, Aurora, § 2).

Mas Nietzsche problematiza ainda mais a questão, afirmando que, ao ser retirada a confiança na moral, ainda se está no terreno da moralidade, porque se aposta em alguma coisa, ainda impera o “tu deves”, isto é, a obrigação de responder a alguma lei acima de nós, ainda se tem esperança, um valor moral. Desta maneira, os próprios juízos chamados lógicos estão sustentados na moral, porque são confiantes na razão. Esta confiança, esta fé, é um movimento comum à metafísica e a ciência positivista, pois necessitam de um apoio que as conserve (A, Pr.3). Esta vontade de conhecimento, que move a ciência, mesmo que pautada numa “imoralidade”, ainda assim faz ecoar um movimento próprio da moral cristã, porque a verdade continua a ser perseguida (A, Pr 4). Ou seja, as raízes de onde brotam a paixão pelo conhecimento e seu desdobramento em exigência de verdade a todo custo, são as mesmas em que a moral cristã se afinca, de tal maneira que podemos dizer que a fé na

ciência derivaria, em última instância, da fé em Deus como verdade, como crença metafísica na verdade.<sup>54</sup>

Porém, o que fica claro é que esta vontade de conhecimento é inerente à existência, mas para que não aprisione o homem numa dinâmica de senhor-escravo, de obediência cega a valores impostos e não valores que implicam numa de criação de si, ela precisa estar em conformidade com aquilo que é mais próprio ao homem, com sua singularidade, porque é ela que movimenta o homem na busca pela superação de si, porém, este impulso não tem respostas certas e eternas, tem que ser interpretado como impulso vital que mobiliza o “espírito” a buscar sempre novas perguntas, a descobrir sempre novas possibilidades de ser, a se arriscar a perder a confiança em suas referências sempre que é convocado por impulsos inauditos, a re-inventar sua morada. Isto porque, o que a vontade de conhecimento deflagra é o horizonte interpretativo de onde o olhar do homem parte e este horizonte tende a ser alargado caso o homem se permita inesgotáveis experimentações consigo próprio. Assim, a busca pelo conhecimento acaba sendo uma indagação de si, de tal maneira que conhecer acaba sendo uma abertura que revela ao mesmo tempo o homem e o mundo.

O encontro com o ser subterrâneo, ou com os aspectos inconscientes, fez Nietzsche colocar a consciência sob suspeita, nela habita a linguagem de rebanho, a linguagem da moral. Daí, problematizar o que é razão, pensamento, vontade, origem, doença etc. A tarefa do filósofo-psicólogo é cavar, percorrer o poço interior do conhecimento e retirar dele todas as ilusões travestidas de verdade e, com isso, deixar o homem nu diante de si mesmo, sem respaldo em suas convicções com as quais até então se guiava no mundo.

“O que se aprende primeiro não é a compreensão das coisas e das pessoas, mas os juízos de valor sobre as coisas e as pessoas; estes impedem o acesso ao verdadeiro conhecimento. Inicialmente, seria preciso derrubar todos os juízos de valor por meio de um ceticismo radical, a fim de ter via livre” (Fragmento póstumo, primavera 1880, 3[54]).

Este verdadeiro conhecimento, alcançado pelo filósofo-psicólogo, tornaria o homem livre da servidão da existência humana, pois a partir do exercício que ele convida o homem

---

<sup>54</sup> Este tema será debatido em *A Gaia Ciência*, aforismo 344, portanto livro V anexado a obra em 1886, e na terceira dissertação de *Genealogia da Moral*. Só aparece em *Aurora* porque este prólogo foi escrito em 1886, mas a obra data de 1880. Portanto, nos debruçaremos mais detidamente sobre o efeito destas considerações quando entrarmos nos capítulos finais desta dissertação.

a fazer, isto é, o retorno a si, ele teria acesso a um plano do real distanciado dos ideais, de toda forma de tutela fornecida pela religião, metafísica e moral. Este distanciamento surge na medida em que os alicerces de onde as verdades tutelares brotam são revelados e demolidos enquanto caráter de verdade e universalidade. Com isso, o homem não vai mais buscar respostas no exterior, mas no “interior de si mesmo” e assim fundar pequenos “estados experimentais” que oscilam de acordo com as marés do “espírito” e se verá lançado no seguinte questionamento: o que é lúcido e o que é inconsciente nossos atos?

“Quem já estaria agora em condições de descrever o que substituirá, um dia, os sentimentos e juízos morais?- ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! Construir novamente as leis da vida e do agir- para essa tarefa nossas ciências da fisiologia, medicina, da sociedade e da solidão não se acham ainda suficientemente seguras de si: e somente delas podemos extrair as pedras fundamentais para os novos ideais (se não os próprios ideais mesmos). De modo que levamos uma existência provisória ou uma existência póstuma, conforme o gosto e o talento, e o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios Regis[reis] e fundar pequenos Estados experimentais. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!” (A, § 453).

Porém, da mesma maneira que aquilo que se apresenta como exterior a nós não é o que parece, o mesmo acontece com o que aquilo que até acreditávamos como constituindo nossa “interioridade”. Neste momento, Nietzsche nos proporá a uma experimentação do que é o corpo, a consciência, o pensamento, o eu, os impulsos, os instintos, etc. e com isso buscará desconstruir a suposta oposição entre interioridade e exterioridade, pois somos na experimentação; porque a vida mesma é uma experiência na qual devemos encontrar a sua raiz e não o seu fundo, conforme já dissemos ao nos referirmos ao aforismo 446 de *Aurora*. Buscar este fundo assinala Foucault (2005, p.53), é cair na armadilha de encontrar uma profundidade ideal, a profundidade de consciência que é mera invenção dos filósofos, porém, buscar a raiz é lançar-se num horizonte de interpretações cujas respostas não se encontram previamente dadas porque não são conduzidas pela vontade de Deus ou pelos dogmas morais e nem pelas reflexões metafísicas que dividem o mundo em duas faces. Buscar a raiz é entender a dinâmica dos impulsos em luta que possibilitam o surgimento de uma determinada construção da vida, fruto do acaso dos encontros com o qual o homem se

vê mobilizado a ultrapassar-se, produzindo sentidos diversos, de acordo com a força desta afecção, de modo que toda idealidade que até então se acreditava como constituindo sua “essência” nada mais é do que perspectivas que este mesmo homem criou neste movimento de superação de si mesmo (Fink, op.cit. p.56). É a vida “falando” no homem, a vida como experiência.

No aforismo 116, intitulado “O desconhecido mundo do ‘sujeito’”, Nietzsche vai adentrar nos “processos psíquicos” e mostrar nossa total ignorância a respeito de nossas ações. Como podemos apreender todos os movimentos interiores que precedem um ato? Sócrates e Platão defendiam a idéia de que “o conhecimento correto é necessariamente acompanhado da ação correta”. Nietzsche questiona: “será que a terrível realidade não consiste justamente em que tudo o que podemos saber de um ato não basta nunca para o realizar; em caso nenhum podemos lançar uma ponte entre o conhecimento e o ato?” Ou seja, o que experienciamos é que não agimos como pensamos e não pensamos como agimos, porém, nos habituamos a perceber a realidade da perspectiva de causa e efeito, mas, mesmo nela, um outro “erro” se faz, o de tomar o efeito como causa para legitimar um determinado tipo de saber sobre nossas ações e, assim, fazer com que acreditemos que ela traz, em si mesma, uma essência. Finalmente, a realidade crua é que “(...) toda ação (ato da vontade) é um experimento para saber se nosso julgamento (na vontade) estava correto” (Fragmento póstumo, primavera de 1880, 2 [8]).

No aforismo que precede a este, chamado “O assim chamado ‘Eu’”, o filósofo vai focar a relação entre a linguagem, a realidade e os processos anímicos e corporais, explicando que no exame dos processos e impulsos interiores “só há palavras para graus superlativos desses processos e impulsos” e que em função desta limitação da linguagem ou da apropriação dos processos e impulsos em palavras (consciência), acabamos por não adentrar no terreno do Inaudito, porém é justamente nesse terreno que nos escapa que se tece a trama de nosso caráter e de nosso destino. Os graus superlativos de estados interiores seriam os estados extremos dos nossos processos e impulsos, tais como: “raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor são aqueles que, ao serem apropriados no universo das palavras, ganham visibilidade, tornam-se conscientes e podem ser manuseados na trama cultural” (Safransky, op.cit., p.189). A ilusão de saber o que as ações são é somente um aspecto da ilusão mais geral de conhecer o eu, pois acreditamos nos apropriar

dele quando, na realidade, o que nos chega à consciência são apenas aspectos toscos, os aspectos extremos que podemos nomear através da linguagem e com a qual acabamos construindo uma imagem arbitrária de nós mesmos (Vattimo, 2002, p.244).

“Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras - e, portanto, elogio e censura - nenhum de nós o é; por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal, nos tiramos conclusão de um material que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser. Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado ‘Eu’, colabora desde então na feitura de nosso caráter e de nosso destino”.

Nietzsche quer adentrar neste terreno onde as palavras são superficiais, quer realizar a mesma crítica que fez na história dos sentimentos morais, porém agora são as bases mais íntimas que estão em jogo - os movimentos do/no corpo e sua relação com a dinâmica cultural.

A forma como interpretamos a nós mesmos é equivocada porque nosso olhar foi sendo construído, ao longo da história, para ver e acreditar como verdadeira uma certa concepção dominante do que seja homem e mundo. Tendemos a pensar e a sentir como todo mundo pensa e age, acreditamos que compreendemos a nós mesmos e ao próximo (compaixão) em sua/ nossa totalidade. Por isso, Nietzsche adverte, no aforismo 105 de *Aurora*: “A grande maioria dos homens (...) nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes a sua volta e lhes foi comunicado”. Este “fantasma de *ego*” é o universo de opiniões impessoais e valorações arbitrárias e um estranho mundo, chamado por nós de realidade se forma a partir daí, mas um mundo de fantasmas porque independe das pessoas que o envolvem, já que formado por opiniões e hábitos que se alimentam das infinitas projeções que fazemos nos outros para pensar em nós mesmos, para nos conduzirmos, como se existisse um “ego” real a ser alcançado. A fantasmagoria aumenta ainda mais quando pensamos que compreendemos o próximo, mas aquilo que compreendemos dele são apenas as mudanças que imprimem em nós. O outro é construído a nossa imagem e semelhança, isto é, “de acordo com o que sabemos de nós” (A, § 118). Nietzsche, então, pergunta: Por que duplicar o “Eu”? E responde que o que nos impulsiona neste movimento de “observar nossas vivências com o olhar com que

costumamos observá-las quando são as vivências de outros” funciona como um tranquilizante e é um remédio aconselhável, porém, *observar e acolher* como se fossem nossas é uma questão de outra ordem, isso nos destruiria porque nos sobrecarregaríamos de “um duplo contra-senso”, afinal, sabemos tão pouco de nós mesmos, então, como poderíamos observar e acolher as vivências de outros como se fossem nossas? (A, § 137).

Complementando essa discussão, Nietzsche afirma, num Fragmento póstumo 3 [97] escrito na primavera de 1880:

“Quanto mais aumenta o sentimento de unidade com o próximo, tanto mais uniformes se tornam os homens, tanto mais rigorosamente perceberão toda diferença como imoral. Assim surge, necessariamente, a areia da humanidade: todos muito iguais, muito pequenos, muito redondos, muito pacíficos, muito monótonos (...) Uma sensação de bem-estar pequena, frágil e inicial, uniformemente distribuída entre todos, uma chinesice aperfeiçoada e levada ao extremo, seria esta a última imagem que a humanidade pode oferecer? Inevitável no caminho do sentido da moral atual. É necessária uma grande reflexão, talvez a humanidade tenha de dar por terminado seu passado, talvez tenha de dirigir esse novo cânone para todos os indivíduos: se diferente do resto e fica feliz se cada um for diferente do outro; os monstros mais cruéis foram exterminados sob o regime da moral atual. Esta era sua tarefa. Não queremos continuar vivendo irrefletidamente sob o regimento do medo de animais selvagens. Durante muito tempo, um longo tempo, isso significou: um como todos, um por todos”.

Esta uniformidade tem como corolário à idéia de que o caminho para a felicidade deve ser igual para todos os homens, a prescrição desse caminho fornecida pelos preceitos morais, acaba, pois, inibindo ou impedindo a felicidade individual, pois “ela brota de leis próprias, desconhecidas de todos” (A, § 108). Na verdade, tais preceitos acabam se dirigindo contra o indivíduo porque não permitem a expressão de sua singularidade, a moral diz que o homem bom é aquele que é previsível, ou seja, aquele que age como todo mundo deve agir. “Todas as morais até agora”, afirma Nietzsche num fragmento póstumo de 1880, “partem do preconceito de que se saberia para que existe o homem: ou seja, de que se conhece seu ideal. Agora se sabe que existem muitos ideais: a consequência é o individualismo do ideal, a negação de uma moral universal” (Fragmento póstumo, verão de 1880, 4[79]). Ao buscar determinar uma finalidade do homem, adverte Nietzsche em outro fragmento póstumo de 1880, antecipamos o que seria o homem, criamos um conceito do homem e assim, aquilo que poderia ser um caráter individual é perdido, eliminado, pois

“estabelecer a finalidade do homem significaria impedir os indivíduos em seu tornar-se individual e convocá-los a tornar-se *universais*.” A proposta de Nietzsche é de outra ordem: que todo indivíduo seja a tentativa de “*alcançar um gênero superior ao homem*”, em virtude de seus aspectos mais individuais. Ou seja, busca criar uma “nova moral”, que consiste em “*tirar cada vez mais do homem seu caráter universal e especializá-lo até fazer com que ele chegasse a um grau incompreensível para os outros (e, com isso, transformá-lo no objeto de experiências, do espanto, do ensino para eles)*” (Fragmento póstumo, outono de 1880, 6[158]).

Mas para que esta “nova moral”<sup>55</sup> surja, uma primeira pergunta se faz: o que sabemos de nós?

Num primeiro momento precisamos observar que por trás dos sentimentos e das percepções haverá sempre juízos e valorações aprendidas desde a infância, pois, “as crianças, ao perceberem nos adultos, fortes inclinações e aversões para determinados atos acabam imitando-as e mais tarde se acham plenas desses afetos aprendidos” (A §,34) e mesmo quando perguntam o “por quê” e não o “para quê” de uma determinada ação, não escapam da trama moral, porque questionam a partir do mesmo horizonte de onde ela parte, assim, acabam sendo aprendidas como originadas de um sujeito, porém, “confiar num sentimento - isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham em nós: nossa razão e nossa experiência” (A, §35).

Assim, aquilo que é instinto, puro e simples impulso que não tem nome, transforma-se em algo nominável a partir de juízos morais e ganha um sentido de prazer ou desprazer a partir desta transformação. Com isso, o instinto ganha uma segunda natureza, passando a ser batizado como bom ou mau, numa determinada cultura. Porém, um mesmo instinto pode ter conotações diferentes de acordo com os costumes que lhes dão valoração. Nietzsche citará os antigos gregos, para quem a inveja não era um mal, como hoje é em nossa cultura, pois era um dos efeitos de *Éris*, a personificação da luta e da discórdia, o mesmo em relação à esperança, que para os gregos antigos era vista como um mal (A, §38). Em relação à esperança, é interessante nos reportarmos ao aforismo 71 de *Humano Demasiado Humano*, chamado “A esperança” que fala sobre o vaso de Pandora:

---

<sup>55</sup> Esta “nova moral” reaparecerá mais tarde em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, podendo ser entendida como a moral nobre, termo que usará nestas obras e que será devidamente trabalhado no quarto capítulo dessa dissertação.

“Pandora trouxe o vaso que continha os males e o abriu. Era presente dos deuses aos homens, exteriormente um presente belo e sedutor, denominado ‘vaso da felicidade’. E todos os males, seres vivos alados, escaparam voando; desde então vagueiam e prejudicam os homens dia e noite. Um único mal ainda não saíra do recipiente; então, seguindo a vontade de Zeus, Pandora repôs a tampa, e ele permaneceu dentro. O homem tem agora para sempre o vaso da felicidade, e pensa maravilhas do tesouro que nele possui; este se acha à sua disposição: ele o abre quando quer; pois não sabe que Pandora lhe trouxe o recipiente dos males, e para ele o mal que restou é o maior dos bens – é a esperança.– Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Por isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens”.

Além disso, nossos sentidos se encontram como se estivessem aprisionados, porque percebem a vida de acordo com o espaço - nossa casa, nossa saúde, nossa vida, nossas experiências - em que vivemos e, a partir da sensação provocada por este contexto, passamos a medir o mundo e chamamos a esta medida de perceber. Medimos tudo a partir de uma lente muito limitada das sensações e estas acabam se tornando “os fundamentos de todos os nossos juízos e ‘conhecimentos’” (A, §117).

Aprofundando a discussão ao adentrarmos no universo mais íntimo do homem, no aforismo 119, Nietzsche dirá que a imagem da totalidade dos impulsos que constituem nosso “ser” chega a nós de maneira incompleta, porque a vida do “eu” é um jogo de impulsos que não conseguimos nomear em função da dinâmica que se instaura neste processo. Por razões que desconhecemos, as leis que governam estes impulsos se alimentam do acaso de nossas experiências, e com isso um impulso vai predominar cada vez mais sobre os outros e os interpretar a partir do ponto de vista daquilo que lhe atinge, de maneira que “nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com a necessidade de nutrição da totalidade dos impulsos”. Por isso, no fragmento póstumo de 1880, Nietzsche dirá que “o intelecto é apenas uma ferramenta do nosso instinto, ele nunca se torna livre. Ele se aguça na luta dos diferentes instintos e, com isso, refina a atividade de cada instinto particular” (Fragmento póstumo, outono de 1880,6 [130]).



Assim, a alimentação dos impulsos aludida por Nietzsche, é sempre casual e não dá conta de maneira regular de todos os impulsos, mas apenas daquele mais forte, o que se destaca numa determinada situação e passa a exercer domínio sobre os demais. Nos sonhos tendemos a alimentar nossos impulsos com aspectos que não surgiram durante o dia, tentamos criar uma compensação para ela, ou nas palavras de Nietzsche: “nossos sonhos tem precisamente o valor e o sentido de até certo grau, compensar a casual ausência de ‘alimentação’ durante o dia”(A,§ ibid), porque funcionamos num registro que interpreta os estímulos nervosos durante o sono a partir dessa necessidade não realizada. Criamos um texto ancorado em razões que variam de um dia para o outro, em função das motivações que mudam dia após dia, de acordo com os encontros fortuitos que temos na vida. Cada dia um impulso buscou sua satisfação, uma vida criativa, inventiva, assim se forma, de tal maneira que “a vida de vigília não tem essa liberdade de interpretação que tem a vida de quem sonha, é menos inventiva e desenfreada”. Mas, na vida de vigília, também interpretamos nossos estímulos nervosos que geraram determinados impulsos, buscamos as causas deles ancorados em juízos e valorações morais, porém estas “são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico que desconhecemos, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos”. Assim, a própria dinâmica do sonho não é diferente da vigília, no sonho não há a encenação de nada diferente da própria vida do sonhador. “Ele é obra sua. Conteúdo, forma, duração, ator e espectador - nessas comédias vocês próprios são tudo!” (A, §128). Assim, nossas vivências são muito mais aquilo que nelas pomos (interpretações) do que o que nelas se acha (impulsos). Quem sabe não exista, verdadeiramente, algo como um fato, mas apenas interpretações; quem sabe experimentar intimamente é inventar? (Vattimo, op.cit. pg.244).

Nietzsche usará a metáfora do jardineiro para explicar a maneira como podemos lidar com nossos impulsos, deixando claro que nossa liberdade está na maneira como lidamos com eles, da força que podemos retirar deles a partir da afirmação da necessidade de sua existência em nós, experimentando-os e alegrando-se com suas vantagens e empecilhos, sem a necessidade de criar metas que estejam além de nossas forças (A,§ 559), e com isso podemos nos perceber como águas transparentes que permitam a visão da pureza e impurezas no fundo da corrente (A,§ 558). Vejamos o aforismo 560, chamado “O que somos livres para fazer”:

“Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se deixar também a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se enfim, sem qualquer saber ou reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim - pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos a liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *crêem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter?”

Para tanto, precisamos retirar mais um véu de nossos olhos, o de acreditar que temos consciência plena de nossas ações, como se pudéssemos ter clareza a respeito da finalidade delas. No aforismo 129 de *Aurora*, Nietzsche comentará a luta dos motivos inconscientes que intervêm em nossas ações e com o qual não temos domínio e que não levamos em conta. Dirá que para que compreendamos a conseqüência de um ato, primeiramente comparamos as conseqüências de diferentes atos e “cremos que nos decidimos por um ato ao constatar que suas conseqüências serão predominantemente favoráveis”. Até chegarmos a este primeiro nível de elaboração, acreditamos que o que está regendo o conflito é uma luta pelos motivos certos e nos torturamos diante da dificuldade de colocar na balança os prós e os contra em nossa decisão. Mas, por obra do acaso, suponhamos que surja um elemento que nos permitisse equilibrar as conseqüências e assim criarmos “uma imagem das conseqüências de determinada ação e, por conseguinte, um motivo para realizá-la”. Porém, no instante em que finalmente agimos, o que nos direcionará serão outras forças, presentes em nosso modo de ser mais íntimo - refletindo um modo de ser cotidiano, um certo funcionamento, condicionamento, uma certa maneira de reagir a estímulos físicos etc. ou seja, entram em cena forças distintas, vindas de um plano invisível, inconsciente e que por sua vez também funcionem num campo de luta ao qual não temos acesso, gerando motivos diferentes daquele anteriormente criado a partir da “imagem das conseqüências”. Nietzsche dará alguns exemplos deste jogo habitual de nossas forças:

“Um empurrão de alguém que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está a mão, ou uma excitação da fantasia, provocada no instante decisivo por um trivial acontecimento qualquer, intervém algo físico, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de um afeto casualmente pronto a irromper: em suma, intervém motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que nunca podemos calcular antes nas suas relações mútuas” (ibid).

Assim, na luta dos motivos, “não sou eu quem estabelece a linha de combate, tampouco a vejo: a luta mesma se acha oculta em mim, e igualmente a vitória”. Eu tenho acesso ao que faço, mas “não ao motivo que propriamente venceu”. Confundimos assim, a luta dos motivos inconscientes com a comparação das possíveis conseqüências de atos diversos que acreditamos governar nossas decisões.

Aquilo que chamamos de consciência, não interpreta, nem esclarece, mas tenta descrever aquilo que se mostra, sendo, portanto, “um comentário mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não ‘sabível’ porém sentido”. Assim, haveria uma intencionalidade nos tipos de processos conscientes, uma intencionalidade nos impulsos que buscam satisfação, porém, aquilo que apreendemos desse processo é sempre parcial e inventivo. Não há um sujeito por detrás da ação, um eu que governa com mãos de ferro os impulsos, mas os impulsos é que governam o homem, e estes, por sua vez, seguem o fluxo dos acontecimentos que também escapam do seu controle. Não existindo um “sujeito” ou “eu”, por detrás da ação, não há um ponto estável que legitime a construção de conceitos que derivam dessa suposta “unidade interna”: como “ser”, “substância”, “ações morais” etc.

“Tudo o que entra na nossa consciência, seja uma representação do mundo externo, seja a do mundo interno, não é outra coisa senão uma construção, uma interpretação com base em elementos cuja conexão nos escapa, cuja causalidade nos escapa de todo (...) O mundo nos parece lógico, porque nós o tornamos lógico: a construção, com base na qual nós criamos conceitos, formas, objetivos, leis, não reflete um mundo verdadeiro, mas tem em vista nos acomodar a um mundo que torne a vida possível”(Colli, op.cit., p.138-139).

No aforismo 148, Nietzsche complementa a discussão dizendo que ao reconhecermos que não existem ações morais ou imorais, já que na verdade, “são efeitos de erros intelectuais”, restituiríamos ao homem um ânimo sereno porque a moral deixa de ser

entendida como um “fato”, para ser considerada uma construção humana que atende a necessidades humanas e não uma suposta verdade superior e que, além disso, reflete uma interpretação de mundo que nos habituamos a exercitar para nos sentirmos seguros, porém, o preço pago por essa “segurança” é o aprisionamento do espírito que não consegue mais ver a si mesmo porque se perde em meio aos inúmeros preceitos de como ele deve ser. Assim, quando nos interrogamos a respeito de como devemos agir e para que se deve agir, questões para as quais não encontramos respostas claras, acabamos sendo remetidos ao terreno da moralidade, porque o solo desse terreno se alimenta de nosso temor e fragilidade diante das ações cujos fins e meios não nos parecem claros (A, §107). A autoridade da moral age como uma onipresença, se infiltrando em nossos espaços de fragilidade, nos impedindo a pergunta individual pelo “para quê” e o “como”. A razão de a humanidade evoluir lentamente surge em função da força desta presença silenciosa agindo em nós. “Não fomos educados para sentir pateticamente e nos refugiar no obscuro, precisamente quando o intelecto deveria olhar do modo mais claro e frio possível?” Não tenha dúvida, você é feito! a cada momento! (A, §120).

Vattimo (op.cit., p.255) lembrará que Nietzsche, ao fazer uma afirmação do indivíduo, colocará em jogo, não uma idealização dos espíritos livres, como se estes, a partir de um espírito que se rebela contra estes ditames morais, estivessem livres deles, mas que àquele que se rebela precisa estar vigilante no sentido atribuído a sua rebeldia, pois pode cair no risco de criar uma outra moral, defendê-la como único caminho e assim matar muitas forças boas que não serão percebidas como tais (A, §164) e de que, “ao serem percebidos como maus e perigosos perceberem a si próprios assim”, mantendo-se ainda no terreno da moralidade do costume, porque a “originalidade de seus atos acaba sendo marcada pela má consciência”( A,§ 9). Assim, o que está em jogo é lutar contra a tirania do verdadeiro, isto é, “não considerar verdadeiras todas as nossas opiniões e não desejar que existam apenas elas” (A § 507) e agir sem *pathos*, pois “aquilo que fazemos em nosso proveito não deve nos trazer elogio moral, nem dos outros, nem de nós mesmos; tampouco o que fazemos para nos alegrar conosco”(A§ 509). Por isso, deve estar escrito na porta do pensador do futuro: Que importa eu! (A §547) este é o sentimento básico mais elevado e generoso que deve nos governar, um sentimento afirmativo por excelência.

“Os espíritos livres foram considerados malvados pela sociedade, mas eles mesmos se consideravam malvados, mostrando assim uma inextrincável conexão entre autoconsciência individual, inclusive quando é rebelde. O eu que reivindica sua original iniciativa contra o conformismo geral não é mais confiável que este conformismo, e seu correlato, determinado como outro pólo da mesma estrutura. Disso depende, por um lado, que a crítica da moral só se possa formular como ternura por todas ‘as coisas más’, ou seja, que a relação contra a moral seja também, efetivamente, exaltação da imoralidade como o inevitável corolário de sentir-se malvado, inclusive por parte dos espíritos livres, e, em segundo lugar que o único modo de sair do permanente domínio das valorações morais, também para os que se rebelam, seja a redução do *pathos* do sujeito, uma diminuição do alcance e do significado que se atribui a suas eleições”.

Corroborando com esta via interpretativa sobre o espírito livre, encontramos em Fink (op.cit., p.61-62) a explicação de que o espírito livre não é o tipo contrário do santo, do artista e do sábio metafísico, que seriam as três formas fundamentais da grandeza humana, mas antes “a metamorfose destas figuras”, a partir do momento em que relembra que foi o homem quem as criou. A liberdade do homem não se dá pela negação destas imagens projetadas por ele, mas “pela consciência de que o ser em si, a transcendência do bem, do belo e do sagrado é apenas uma transcendência aparente, uma transcendência projetada pelo homem, mas esquecida como tal”. O espírito livre anula a alienação do homem ao afastar-se dos “valores em si” para recordar a criação dos valores e com isso:

“O infinito já não se encontra por cima do homem, como Deus, como lei moral ou como coisa em si; o infinito é agora descoberto dentro do próprio homem - ele é o ser que se supera a si próprio, as estrelas da idealidade são apenas as perspectivas da superação de si mesmo, perspectivas que ele próprio abriu” (ibid., p.56).

Da mesma maneira que em *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche estabeleceu uma relação entre doença e o despertar de si, reencontramos essa discussão agora em *Aurora*, no aforismo 114, no qual é destacado a relação entre doença e conhecimento. Dirá que “a condição de pessoas doentes que se acham longa e terrivelmente martirizadas por seus sofrimentos, mas cujo entendimento não é turvado por isso, é algo de valor para o conhecimento”. Ou seja, a dor profunda possibilita um encontro consigo próprio, a tal ponto, relembra e ilustra Nietzsche, que “o possível fundador do cristianismo, Jesus, estando na cruz, indaga: “Meu Deus, por que me abandonaste?””, como se neste momento

ele tivesse sido “clarividente quanto a si mesmo”. A doença é uma ocasião em que é possível romper a repetição de gestos e hábitos do cotidiano e assim arrancar o homem de algum perigoso consolo que até então a humanidade habituou-se a usar para tratar suas dores. Pois tais remédios estariam no plano ilusório do além do homem e da terra (no plano idealista do mundo fornecido pela religião, pela moral e pelo ultramundo metafísico)> Embora trouxessem um alívio imediato, tais remédios, “produziram em longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar”, pois o homem passa a depender desta anestesia para acreditar na vida e com isso vai se afastando cada vez mais de si próprio (A, §52).

Além disso, estes remédios são tomados como se viessem de um outro plano, mas refletem apenas uma dimensão da existência do homem que este projeta para fora de si. Assim, os sofrimentos da doença não são um castigo divino, mas algo que o homem impôs a si mesmo e que, embora a dor nos tire no sentido de nos colocar contra a vida, devemos deixar nosso orgulho se rebelar contra estas insinuações. É digno de nota que Nietzsche não se deixava cuidar, servir e medicalizar, conforme relata no aforismo 2, de *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, porque não acreditava em generalizações de nenhuma espécie. Para ele, o que é doença para alguns em outros não é, pode significar força. No aforismo 286 de *Humano Demasiado Humano* dirá que não há um conceito de validade geral para o que é saúde, tendo em vista que “o que um indivíduo necessita para a sua saúde é para um outro, motivo de doença”.

O tema da saúde, sob o título de “Grande Saúde” surgirá em *A Gaia Ciência* e vai ampliar a discussão acima descrita, não se referindo a um estado que se possui de uma vez por todas, mas que deve ser incessantemente adquirido, readquirido, pois não se trata da mera conservação da vida, mas de uma vida que se experimenta pondo-se constantemente em risco (Franco Ferraz, op.cit., p.68).

Assim, podemos perceber que o corpo e todos os “fenômenos” oriundos dele são tomados como guia a partir dos quais Nietzsche constrói seu pensamento filosófico neste momento de sua obra, sendo o homem considerado um efeito dos processos que ocorrem neste âmbito esquecido e mesmo desconsiderado pela filosofia. O que nos lembra uma reflexão de Klossowski a respeito do percurso de Nietzsche: “Se o corpo considera tanto nossas forças mais imediatas como as mais distantes, por sua origem, tudo aquilo que o

corpo diz - seu bem estar e seu mal estar - nos dá as melhores informações sobre o nosso destino” (op.cit, p.44).

### 3.2 A Gaia Ciência

“Gaia ciência<sup>56</sup>: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão - pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança -, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença (...) o júbilo da força que retorna ”( GC, Pr.1).

Esta obra foi escrita no momento em que Nietzsche recuperava sua saúde, e, como pensamento e obra são indissociáveis, o filósofo conquista a leveza do conhecimento, a alegria passa a ser o estado de onde ele parte. Por isso, ele diz que a “ciência” se tornou gay, brindava uma época de alegria, de saúde e, ao mesmo tempo, explicita o que ao homem é dado conhecer, isto é, toda existência é fundamentalmente interpretativa, portanto, o mundo comporta infinitas interpretações, não existindo uma única que seja verdadeira. Não existe, assim, fatos ou verdades, apenas interpretações e perspectivas. *A Gaia Ciência* é um livro marcado pela “gratidão de um convalescente”. O título foi inspirado nos trovadores provençais (século XI-XIV) que designavam sua arte como *gai* saber ou *gaia scienza*, mas, sobretudo marca a experiência de alguém que sofreu muito e agora está revigorado, podendo criar uma ciência alegre que, ao impor limites no questionamento do mundo, pode preservar e afirmar a existência. Esta ciência estabelece

---

<sup>56</sup> A obra *A Gaia Ciência* oferece dificuldades de leitura porque os seus quatro primeiros capítulos foram publicados em 1882, o quinto e o apêndice com poemas em 1886, logo, nas partes finais da obra temas discutidos no *Zaratustra* (1883-85) e talvez no *Além do Bem e do Mal* (1886) estejam presentes e não serão aprofundados neste momento da pesquisa. Neste sentido, devem ressurgir nos capítulos posteriores, com mais riqueza de detalhes.

uma teoria que vê a razão e os afetos como indissociáveis (Souza, posfácio de *A Gaia Ciência*).

As implicações da união entre conhecimento e alegria tem como resultado uma contraposição aos filósofos em geral, compreendidos como “sacerdotes mascarados”, já que uniram conhecimento à repressão dos instintos naturais, à abstração do mundo sensível ou, definitivamente, à condenação da existência.<sup>57</sup>

Encontramos nesta obra algumas intuições de uma noção que surgiria mais tarde em sua obra: a morte de Deus (presente em vários aforismos, sobretudo no aforismo 125 chamado “O homem louco”), a alusão a teoria do eterno retorno (aforismo 341 chamado “O maior dos pesos”) e sob o título de *Incipt tragoedia*, Zaratustra tem sua primeira aparição.

Nietzsche reformula, a partir de sua própria experiência existencial, uma nova leitura do que é a saúde e a doença, bem como para o que é prazer e a dor. Ele vê o crescimento dos homens semelhante aos das árvores, que “não crescem em um só lugar, mas em toda parte, não só numa só direção, mas tanto para cima e para fora como para dentro e para baixo” (GC §371). Com esta imagem, o filósofo quer nos provocar a ver que nos lançamos nas profundezas e nas alturas ao mesmo tempo, que o conhecimento não é unilateral, não existe razão de um lado e afeto de outro, tudo se dá num mesmo instante, tendo o corpo como “palco” onde este “evento” se expressa.

---

<sup>57</sup> Também encontramos uma importante passagem onde Nietzsche revê sua relação com Wagner e percebe que os modos de existência que um e outro refletem são opostos, mas que há necessidade que assim o seja, não implicando num ataque à pessoa de Wagner, mas ao que ele representa e que, em algum momento da trajetória de vida de Nietzsche, foi importante, mas que depois, em função das transformações sofridas por ele, não mais era possível defender as mesmas idéias e por isso houve um distanciamento necessário. Este distanciamento vai além da relação pessoal, mas refletiria uma necessidade da vida. O aforismo em questão (279) chama-se “Amizade Estelar” e vale a pena a transcrição: “Nós éramos amigos e nos tornamos estranhos um para o outro. Mas está bem que seja assim, e não vamos nos ocultar e obscurecer isto, como se fosse motivo de vergonha. Somos dois barcos que possuem, cada qual, seu objetivo e seu caminho; podemos nos cruzar e celebrar juntos uma festa, como já fizemos- e os bons navios ficam placidamente no mesmo porto e sob o mesmo sol, parecendo haver chegado a seu destino e ter tido um só destino. Mas então a força todopoderosa de nossa missão nos afastou novamente em direção a mares e quadrantes diversos, e talvez nunca mais nos vejamos de novo- ou talvez nos vejamos, sim, mas sem nos reconhecermos: os diferentes mares e sóis nos modificaram! Que tenhamos que nos tornar estranhos uma para o outro é a lei acima de nós: justamente por isso devemos nos tornar mais veneráveis um para o outro! Justamente por isso deve-se tornar mais sagrado o pensamento de nossa antiga amizade! Existe provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos - elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. – E assim vamos crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na Terra”.



A relação entre psicologia e filosofia, tendo como centro a discussão em torno da saúde e da doença, fica clara quando ele diz:

“(…)Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da **relação entre filosofia e saúde**, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e as forças. O primeiro *necessita* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos. Mas naquele outro caso, mais freqüente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes - e talvez os pensadores doentes dominem na história da filosofia -: que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? **Eis a questão que interessa aos psicólogos:** e aqui o experimento é possível (GC, Pr2, negrito de minha autoria).

Conforme já foi assinalado, Nietzsche encara a doença como um desafio, como uma força que, ao se opor as outras, exigirá uma transformação das concepções de mundo até então vigentes. Isto porque, para ele, o “instinto fundamental da vida tende à expansão do poder” (GC §349) e não à preservação de si mesmo, que implicaria num estado de indigência. Mas, a crença neste instinto de preservação está atrelada à “filosofia da pessoa”, e, a título de exemplo, ele lembra que Spinoza, sendo tuberculoso, precisava considerar como decisivo o instinto de autopreservação e que este conceito se tornou um dogma das ciências naturais, mas que contraria a própria natureza, tendo em vista que “na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício”. Então, os investigadores da natureza estiveram, tal qual Spinoza, presos ao seu reduto humano, isto é, à sua condição orgânica, presos a sua procedência, logo, não há neutralidade em suas afirmações, mas mistura da sua “pré-história”. Essa expressão que Nietzsche, ironicamente, utiliza quando diz para analisarmos o que está por trás da “idiossincrasia de um erudito” e, ao vermos a sua ‘pré-história’, isto é, sua família, suas ocupações e ofícios, perceberemos que “não se é impunemente os filhos de seus pais” (GC, §348). O homem e seu pensamento não são entidades separadas, são uma só e mesma coisa; o estado de saúde de um filósofo e sua situação corporal seria, portanto, inseparável de seu modo de fazer filosofia. Ao mesmo tempo, Nietzsche quer se contrapor à fórmula da “saúde moral” que apregoa uma saúde da

alma, como se houvesse uma “essência” para a saúde, que, no ideal moral, estaria vinculada à virtude. Mas a saúde da alma dependeria do que entendemos por saúde do corpo e este saber, por sua vez, dependeria “do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dois ideais e fantasias de sua alma”(GC, §120). De tal sorte que haveria inúmeras saúdes do corpo, dependendo da singularidade de cada indivíduo, não fazendo sentido pensar numa homogeneização para a saúde porque cada pessoa é um universo, cujos “versos existenciais” não cabem em generalizações e muito menos num ideal de igualdade. Para Nietzsche, portanto, não há uma “saúde em si”. Convém lembrar que os médicos haviam desenganado Nietzsche e ele “renasceu” várias vezes, mudou de pele várias vezes. Neste sentido, não é a virtude a saúde da alma, mas a saúde da alma é a virtude de cada um. Assim, o que determinará a saúde de um corpo dependerá “do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma” (GC, §120). Ele questionará então se podemos prescindir da doença, pois a avidez de conhecimento e autoconhecimento dependeria tanto da alma doente, quanto da sadia.

A relação entre a filosofia e a psicologia centrada na temática da saúde é um fio condutor importante para entendermos o que é a psicologia, neste momento de sua obra. O psicólogo seria um investigador da “natureza humana”, que, quando doente, reuniria sua vontade de conhecimento para entender as motivações da sua doença, para extrair dela os aspectos que não se revelam ao olho nu, isto é, sua força e riqueza. A doença possibilitaria sair de um modo de ser pronto, habitual, para entrar num campo de luta onde não se sabe ao certo quem é o vencedor, mas onde a decisão pela vida, pela expansão da vida é a força determinante. Cada indivíduo teria uma filosofia, teria um olhar para o mundo e este mundo, no estado de doença, seria colocado em xeque para deixar emergir o que é a sua singularidade, mais que isso, para deixar surgir aquilo que transcende ao olhar padronizado, pois se é convocado, pela doença, a se superar (GC, Pr.2).

Nietzsche continua a passagem dizendo que:

“De modo análogo ao do viajante que planeja acordar numa determinada hora e tranqüilamente se entrega ao sono: assim nós, filósofos, ficamos doentes, nos sujeitamos à doença do corpo e da alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos. E, tal como ele sabe que alguma coisa não dorme, que algo conta as horas e o despertará, também

sabemos nós que o momento decisivo nos encontrará despertos - que alguma coisa saltará e surpreenderá o espírito em flagrante”.

É um momento de experimentação consigo próprio, marcado por uma maior lucidez perante a existência, perante tudo que existiu e o que existirá ou um fracasso, uma vontade de nada, uma apatia e necessidade de construção de uma outra vida por não aceitar a existente. É este corpo doente que inspirará esta ou aquela visão de mundo, esta ou aquela filosofia. Nietzsche se perguntará se a filosofia tida até agora não seria apenas uma interpretação do corpo, sobretudo, uma má interpretação do corpo. Os sintomas do corpo refletem aquilo que está presente nos conceitos filosóficos, na visão de mundo construída pela filosofia e adotada como moral, como valor da existência.

“Se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não tem o menor grão de importância, fornecem indicações tão preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento de fim, sua vontade de fim” (ibid).

Estes sintomas do corpo, espelhando o horizonte de sentido onde a vida se mostra circunscrita, teria como correlato uma afirmação ou negação do mundo, logo, implicariam numa determinada interpretação que teremos sobre ele, daí terem importância para o historiador e para o psicólogo. Nietzsche aqui está criando uma associação entre a psicologia e a arte da interpretação, mas uma interpretação que leva em conta uma dimensão pouco explorada até aquele momento: o corpo e os instintos. Os critérios corporais de saúde e doença permitiriam avaliar todas as atividades dos homens: cada uma delas é um sintoma de força ou de fraqueza, de plenitude ou diminuição de forças e, conseqüentemente, a partir deste horizonte podemos avaliar a maioria das filosofias e religiões tradicionais. O corpo exhibe uma luta de impulsos que visa a superação de um estado anterior; é alimentado pela força de resistência que surge sempre que é convocado a ultrapassá-la e assim demonstra sua força, fazendo com que a dinâmica da vida ganhe intensidade. Por isso, Nietzsche, num fragmento póstumo de 1883-1884, dirá:

“Em toda a evolução do espírito, não se trata, talvez, de outra coisa a não ser o corpo: é a história se tornando sensível a que um corpo superior esteja

sendo formado. O orgânico passa a níveis superiores. Nossa avidez de conhecimento da natureza é um meio através do qual o corpo quer se aperfeiçoar(...) *No final das contas, não se trata de forma alguma do homem: ele deve ser superado*” ( KSA, Vol.10, pp. 665-6, 24[16], Inverno de 1883-1884, apud Klossowski, op.cit., p.53).

Retomando *Aurora*, no aforismo 39, Nietzsche dirá que a crença na pura espiritualidade, isto é, no preconceito do puro espírito, “ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos” e, além disso, a causa de nosso sentimento de miséria viria do próprio corpo. Assim, o homem seria o causador de seus sofrimentos e, além disso, obrigado a viver contra os instintos e contra o mundo. Esta crença parte do preconceito de pensar o homem a partir da suposta relação de sua alma com o mundo do além, desqualificando o corpo porque este estaria vinculado à terra. Os fenômenos naturais passam a estar associados a uma idéia de “mau”, como se fosse a fonte de miséria interior, fazendo o homem brigar consigo próprio e ficar inseguro e desconfiado, com a “consciência pesada”. A crença platônica na divisão de mundos e sua estreita relação com a alma fez com que o homem fosse definido por este preconceito na pura espiritualidade, conseqüentemente, em desprezo pelo corpo. O cristianismo herdou da metafísica, esta crença, isto é, a moral cristã se ergueu a partir da moral metafísica, porque esta, conforme já vimos, dividiu o real em dois mundos, um mundo material (físico) e um mundo espiritual (metafísico), o mundo espiritual seria o mundo mais nobre do que o mundo material, a tal ponto que “conseguiu transformar Eros e Afrodite (...) em espíritos e gênios infernais, mediante os tormentos que fez surgir na consciência dos crentes quando há excitação sexual” (A, §76).

Chatelet (op.cit, p.30) indagará:

“Do que nos adverte o platonismo? De que desconfiemos do corpo, das suas pulsões, das suas ligações, das suas mensagens; de que não nos deixemos arrastar pelas atrações múltiplas e contraditórias que o mundo natural apresenta, esse que de todos os lados nos solicita na percepção nos atrai, nos excita e nos desregra; de que compreendamos que este universo percebido - que parece ser o critério de toda satisfação, de toda existência, de toda verdade - é apenas um pano de fundo irrisório e provisório que se desfia ao longo do devir e que, quando nisso pensamos, se revela ser tão só um mesquinho juiz e depressa confessa a sua carência, a sua vacuidade e caducidade; de que saibamos, desde então, que os sucessos e as alegrias que nos oferecem as sociedades existentes - inteiramente fascinadas pela materialidade - são pequeno prêmio, como, aliás, são miseráveis e insensatos as dores e os fracassos que infligem”.

A partir de Sócrates e Platão o mundo natural passa a ser visto como algo negativo, ele é um “falso” ser, reflete o mundo sensível, mundo dos fenômenos e do devir, ao qual se opõe um outro mundo que deve ser almejado: o mundo inteligível, das essências, do Ser. O caminho que estabelece o encontro da verdade é a contemplação dos modelos ideais do mundo supra-sensível, alcançada através dos diálogos socrático-platônicos. Nestes, o que está em jogo é sempre a pergunta pelo “ser” das coisas. O que é o belo? O que é a justiça? Parte do pressuposto de que existe um belo em si, uma justiça em si, uma essência-verdade por detrás das aparências e que, através do silenciamento dos sentidos - posto que os atraíam para fora de seu mundo, o reino das idéias - se alcança à verdade absoluta. Com o cristianismo vemos Deus ocupar o lugar de onde brotam os valores supremos do mundo das essências, isto é, seria a expressão do Ser, e com isso, tornar-se-ia um opositor do “outro mundo”, isto é, o mundo sensível, a terra. Onde podemos concluir que a oposição Deus-Natureza, Criador - criatura, é um correlato da dualidade além-aquém e se transformam num ideal que promove a recusa radical do corpo, da vida, da terra, considerado “baixo e desprezível” ante a suposta excelência da Divindidade (Barrenechea, op.cit., p.15).

Nietzsche já dizia em *Humano Demasiado Humano* que a religião e a metafísica usam como artifício uma psicologia que torna suspeito tudo o que é humano e ao mesmo tempo, com esse artifício, “crucifica” o homem que, por sua vez, incorpora essa opinião porque acredita na necessidade de salvar sua alma. A religião e a metafísica “querem o homem mau e pecador por natureza porque, ao colocá-la sob suspeita, transforma-o em ruim e com isso ele aprende a se perceber assim, já que não pode se despir do hábito da natureza” (HDH 1, § 141). O que é ordenado ao cristão fazer a partir das teses morais dos livros do cristianismo não tem como ser cumpridas, logo, a intenção não é tornar o homem bom, mas fazê-lo se sentir o pior possível. “No Novo Testamento está o cânone da virtude, do cumprimento, da Lei: mas de tal forma que é o cânone da virtude impossível: ante um cânone assim, os que se empenham moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais distantes de sua meta” (A, § 87).

Esta incitação à fraqueza do homem mediante o “despir de seus pecados” e a prisão em normas que ele não tem como cumprir é o que marca a diferença entre o cristianismo e o mundo Antigo. Nele, conforme vimos na obra *O Nascimento da Tragédia*, foi empregada

uma incomensurável força de espírito e engenho para aumentar a alegria de viver mediante os cultos festivos, ao passo que, com o cristianismo vemos o oposto, o montante de espírito foi sacrificado com a finalidade de fazer o homem se sentir pecador e com isso ser estimulado, vivificado, animado.

Os pregadores da moral, bem como os teólogos, são chamados por Nietzsche de “médicos da alma e da dor” e têm como traço comum à transformação da vida em um peso do qual todos os homens padecem. Para encontrar forças, o homem não as extrai da vida, já que ela é condenada como fonte de dor e desgraça, mas acredita que as encontra destruindo as paixões e silenciando a vontade (GC, § 326). Porém, por desprezarem e compreenderem tão mal a força dos instintos, não percebem que ele volta-se contra o corpo e faz o homem adoecer de má-consciência<sup>58</sup>. O instinto passa a nos tyrannizar não porque traga um mal em si mesmo, mas porque, ao longo da história de nossa moral judaico-cristã, foi interpretado como mal e esta tyrannia interpretada como “castigo divino”, quando na realidade a doença surge da internalização de uma crença que se faz vida. “Não seria tempo de falar”, ironiza Nietzsche, a respeito da moral, “como fez mestre Eckhart: ‘Peço a Deus que me livre de Deus?’” (GC, § 292).

Mas o que é consciência? Quais os equívocos nas considerações acerca da consciência até agora? E mais ainda, a partir de uma crítica a estes equívocos, que imagem de consciência podemos ter? Estas indagações foram iniciadas em *Aurora*, sobretudo no que tange às ações morais, mas agora, em *A Gaia Ciência*, são esclarecidas e permitem pensar a relação entre consciência e linguagem e pensamento e vida, conforme veremos a seguir.

Num primeiro momento assinalamos que, para Nietzsche, a imagem da consciência entendida como espírito, alma, razão, como um ser que permitiria alcançar um conhecimento absoluto das coisas é desconstruída, a partir do momento em que está subordinada à algo mais profundo como os impulsos vitais. Assim, não é mais vista como a força mais poderosa que nos habita, como realidade profunda dos seres, mas como superfície, como algo que revela apenas aspectos superficiais de nós mesmos, chamada por

---

<sup>58</sup> O conceito de má consciência ou sentimento de culpa é ampliado em *A Genealogia da Moral*. Discutiremos no próximo capítulo as implicações deste conceito no horizonte da cultura.

Nietzsche de máscara. Conseqüentemente as conclusões tiradas a partir daí são vistas como “erros”, posto que o terreno de onde partem não mais se sustenta, o solo mais fértil é aquele dos processos inconscientes, que escapam a ela. Num fragmento póstumo de 1884, Nietzsche diz: “Se é mais rico do que se pensa, traz-se no corpo o estofado de muitos personagens, toma-se como caráter aquilo que pertence somente ao personagem, a uma de nossas máscaras” (Fragmento póstumo, verão-outono de 1884, 26[370]).

Já assinalamos que a paisagem que nossos olhos enxergam não vêem da consciência que temos da nossa visão, mas junto a nosso olhar vem toda a nossa moralidade, nossa cultura, todos os nossos costumes, bem como impulsos surgidos de nossas entranhas, de maneira tal que antes que seja possível conhecer, vários impulsos diferentes e contraditórios vão orientar nossa visão de maneira unilateral. Depois disso, vem um combate entre essas perspectivas até acontecer uma espécie de conciliação entre os impulsos. Esta conciliação é o que nos chega a consciência, chamada por nós de inteligência. Então, o primeiro “erro” é associar a consciência ao pensamento e, além disso, associá-la ao próprio pensamento (GC, § 333). Mas isto é um “erro” porque a maior parte de nossas ações é impulsionada por estímulos ocultos, inconscientes, logo, a consciência não tem lugar de destaque e muito menos é um princípio de onde partiriam nossas ações.

“Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós” (ibidem).

Assim, a consciência, diferente daquilo que a tradição afirmou, não é a unidade do organismo, não reflete o que há no âmago do ser humano, antes aparece como resultado de nossas ações, pensamentos, sentimentos. Aparece como um instrumento a serviço do corpo, porém, dirá Nietzsche, teve um desenvolvimento tardio na evolução da vida orgânica, conseqüentemente, é aquilo que há de menos acabado e de mais frágil. Assim, tendo surgido tardiamente e sendo pouco desenvolvida, nos induz a “erros” (GC, §11).

Ao atribuir um caráter biológico para a consciência, isto é, ao estar atrelada ao desenvolvimento do orgânico, o que Nietzsche pretende é retirar a consciência do âmbito metafísico e religioso para mostrar sua inserção no âmbito físico, corporal, terreno. Ela deixa de ser considerada uma instância superior e fundamento da “verdade do ser”, para ser

julgada apenas como motivo das relações humanas, surgindo tardiamente no organismo porque se desenvolveu:

“(...) tão somente sob a pressão da necessidade de comunicação... A consciência é, em suma, uma rede de ligação entre as pessoas e foi apenas enquanto tal que se viu forçada a desenvolver-se... o fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem a consciência - ao menos parte deles -, é conseqüência de uma obrigação que por longínquos tempos governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: 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 (não da razão, mas apenas o tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado “ (GC, § 354).

Ora, se a consciência surgiu a partir de uma necessidade de comunicação, a partir de uma necessidade oriunda das relações que o homem estabeleceu com o mundo “exterior” a fim de se agregar aos outros e com isso se proteger, a consciência então “não faz parte da existência individual do ser humano, mas revela aquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (ibidem), donde se conclui que a máxima socrática do “conhece-te a si mesmo” é um empreendimento impossível porque o homem conhece apenas aquilo que há de comum entre todos os homens, que foi criado para ser comum, logo, não reflete aquilo que seria o seu aspecto individual, mas apenas o que nele é médio, generalizado, banalizado. Nossas ações são únicas, mas a tradução que damos a elas pela consciência não é. A consciência une o rebanho, mas não promove a autocompreensão. O surgimento da “consciência” é concomitante ao surgimento do rebanho.

Sendo o surgimento da consciência contemporâneo ao surgimento dos signos lingüísticos, ela trará características destes signos e, tendo por função criar uma rede de ligação entre as pessoas, estes signos aparecerão codificados, generalizados, fazendo com que o homem, enquanto ser social, reprima seu universo pulsional, eliminado assim toda singularidade deste universo para se adaptar ao rebanho, ao universo do “todo mundo”.



Assim, o indizível que somos nós mesmos está ausente dessa rede de linguagem e consciência da socialização.

Aquilo que o homem comunica a respeito de si mesmo, não é aquilo que há de mais próprio, porque a linguagem - enquanto signo de comunicação, que o homem utiliza para se fazer compreender pelo outro - é a “do tornar comum, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, aquilo que um eu e o outro podem identificar, aquilo que suprime a diferença entre ambos” (Giacoina, op.cit, p.39). Assim, a linguagem traz a marca do instinto de rebanho e tal como a metafísica, a lógica e a moral, a linguagem é também uma resposta à necessidade social e psíquica de afirmar uma identidade fixa e tornar possível a comunicação entre as pessoas. A linguagem produz, desta maneira, a ilusão de que há identidades no devir. É uma máscara. Ela nos protege contra o caos dos nossos impulsos. Nossa experiência em si mesma não tem forma e a linguagem a formata e a reduz a casos idênticos.

“Todos nós acreditamos *saber* na sensação da inveja, do ódio etc. o que é a inveja, o ódio etc. Que engano! O mesmo em relação ao pensamento: acreditamos saber o que é o pensamento. Mas vivemos alguns sintomas de uma doença essencialmente desconhecida para nós, e achamos que *nisso* consiste a doença. Medimos e chamamos todas as situações morais conforme aquilo que nelas sentimos conscientemente, e tampouco isso se dá de maneira refinada, mas sim muito grosseira. Então aprendemos que compreendemos de modo fundamentalmente errôneo o querer segundo finalidades. Portanto também é possível que compreendamos de modo errôneo todos os afetos morais, que já interpretamos erroneamente os sintomas, a saber, segundo os preconceitos da sociedade, que não perde de vista o que a favorece e a prejudica” (Fragmento póstumo, outono de 1880, 6[444]).

Tudo que julgamos conhecer, ao estar atrelado a este instinto de rebanho, não revela a “verdade” de algo, porque, conforme vimos, a consciência revela a superfície e se traduz em signos de comunicação generalizados e necessários para manter a comunidade coesa. O conhecer nada mais é do que um reconhecer, pois buscamos o que é familiar no que é desconhecido, de modo a nos tranquilizarmos. Não retiramos um saber a respeito de nós mesmos, mas um reconhecer, porque nossa lógica fundamenta-se em tratar o que é semelhante como igual (GC § 111). Nietzsche indagará: “nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo que nos é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete?” Em função de um instinto de medo somos levados a conhecer aquilo que nos parece familiar e, a partir disso,

inferir juízos e acreditamos que é acreditando no “mundo interior” dos “fatos da consciência” temos acesso a verdade de nós, porque tal mundo nos é familiar, mas tudo isso é um “erro”(GC § 355).

“O caráter geral do mundo, no entanto, é o 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 (...) o universo não procura imitar o homem. Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais!”( GC § 109).

Da mesma maneira que o caos governa nosso corpo, já que não temos como ter consciência de nossos processos inconscientes, mas apenas daquilo que podemos traduzir em palavras, o mundo também não se nos é acessível de maneira clara, porque nele não há permanência, estabilidade, lógica. Tendo em vista que nosso intelecto não tem como entender o devir, tentamos lhe dar uma forma a partir dos conceitos e necessitamos destas invenções para nos dar “contorno”. Mas perdemos de vista que estes conceitos são portos transitórios, que surgem para atender a uma demanda de sentido também transitória, que ao longo da história, o resultado do “lance de dados do acaso”<sup>59</sup>, muda e mudamos com ele, que o mesmo processo se instaura também em nosso universo mais íntimo, de modo que somos seres em devir permanente. Neste sentido, Nietzsche dirá que os hábitos breves são mais desejados do que os duradouros porque refletem a criação constante de modos de existência, aponta para a mutabilidade da vida, mesmo quando a estampa breve é da doença e da dor. Dirá: “Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros” (GC § 295). Isto porque a doença lhe trouxe benefícios, como o “extremo liberador do espírito”, pois colocou tudo sob suspeita, lhe produziu novas perguntas, sobretudo em relação ao sentido da vida, a vida se tornou um problema e, enquanto tal, um fascínio. Uma nova necessidade se apresentou, buscar a Grande saúde, que seria aquela marcada pela experimentação de todos os valores e desejos existentes,

---

<sup>59</sup> Esta expressão diz respeito a vida como um grande jogo de dados. Estes dados, lançados ao acaso dos encontros das forças, faz com que uma combinação surja e esta, por sua vez, faz com que um mundo se abra e depois desapareça, quando de outro lançamento, novas combinações surjam e um novo mundo se configure.

medianos, e o posterior abandono deste ideal, deveras sedutor, para a criação de si desapegada dos mesmos.

Assim, o hábito breve, embora desperte em nós a crença na eternidade de um estado de espírito, não deixa escapar a mudança de pele que ali se fará necessária, porque a sua brevidade remete à transitoriedade dos fenômenos da vida, logo, sua força e só conseguimos estar atentos a esta coloração da vida quando nos despojamos da necessidade de hábitos duradouros, porque estes dão a falsa ilusão de um território seguro, mas na realidade congelam nossa existência numa única estampa. Para tanto, seria mais interessante, ao invés de seguirmos o que dita a consciência do rebanho, questionar a própria consciência, indagar como agimos e para que agimos desta e não de outra maneira. Para descobrir a si mesmo você tem que criar a si mesmo, criar um ideal próprio, sempre por se fazer, sempre marcado pela afetos que nos chegam e que nos permitem seguir caminhos diversos e impensados. Tornar-se àquilo que és no lugar de conhecer-se a si mesmo.

“Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas - temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio à dor, dando-lhes maternalmente todo nosso sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver - isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo que nos atinge; não podemos agir de outro modo. E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo libertador do espírito (...) Apenas a grande dor, alenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade” (GC, Pr.3).

## CAPÍTULO VI

# PSICOLOGIA TRÁGICA: COMO NAVEGAR NA MORAL E ALÉM DELA AFIRMANDO A VIDA

“É preciso devolver aos homens a coragem de seus impulsos naturais.

É preciso frear sua subestima de si mesmo (não do homem como indivíduo, mas do homem como natureza...)

É preciso extrair os contrários para fora das coisas depois de compreender que nós mesmos aí os introduzimos.

É preciso extrair a idiosincrasia social para fora da existência de modo geral (culpa, punição, justiça, honorabilidade, liberdade, amor etc.)”(KSA, Vol.12, p.406,9[121], Outono 1887, apud Klossowski, op.cit., p.34).

#### 4 -Psicologia e Vontade de potência

“Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreende-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de potência*, tal como faço - isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (...) A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos - de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada. Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada - e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus Naveguemos diretamente sobre a moral e além dela (...) Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegadores e aventureiros audazes: e o psicólogo (...) poderá ao menos reivindicar (...) que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo o serviço existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais" (ABM, §23).

Este aforismo, extraído da obra *Além do Bem e do Mal*, é o último da sessão intitulada “Dos Preconceitos dos Filósofos”. Não é por acaso que é o último aforismo, posto que, conforme veremos, ele surge como um convite e uma resposta de como “navegar sobre a moral e além dela” (ibid). Para lançar o anzol neste novo mar, isto é, para que esta perspectiva se sobrepusesse ao que até então se tinha como dominante, Nietzsche parte de uma crítica ao ideal de conhecimento como lugar da verdade e da oposição entre valores presentes na metafísica, na religião, para preparar o terreno ao resgate da “filosofia trágica, dionisíaca: uma perspectiva para além do bem e do mal e para além da verdade e erro; uma perspectiva para além da moral” (Machado, op.cit, p.109).

Nietzsche, de certa forma, realiza esta crítica ao ideal de conhecimento porque ele mesmo se sentia atraído por este ideal, conforme dirá no prólogo de *Genealogia da Moral*, onde afirma que os homens do conhecimento se sentem atraídos pelas colméias do

conhecimento, lá se encontra depositado o tesouro e o coração daqueles que o buscam (GM, Pr.1). Porém, Nietzsche percebe que a “vontade de verdade” embutida neste ideal reflete um certo tipo de “espírito ascético” que dilacera a vida, então, tanto o próprio Nietzsche quanto a ciência são herdeiros do ascetismo cristão, porém Nietzsche queria defender-se da decadência, queria tirar as marcas em seu corpo daquilo que poderia ser ainda a sombra de Deus no homem.

Ele se “alia” ao que ele chama de “psicologia” e propõe a invenção de um “novo psicólogo”, para o qual a psicologia seria eleita “a rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” (ABM § 23), isto é, seria uma doutrina perspectivista dos afetos no lugar de uma “teoria do conhecimento”. Assim, a partir dela, o “*phatos* de distância”, necessário ao “espírito” investigativo, poderia ser experienciado. O psicólogo nascido da reflexão de sua própria condição no mundo não buscaria a verdade, mas à interpretação e a avaliação da vida, possibilitando a abertura necessária para que o caminho aos problemas fundamentais fosse trilhado, a partir do deslocamento de perspectivas que conduziriam o homem à transvaloração dos valores.<sup>60</sup> Caberia aqui uma citação do *Crepúsculo dos Ídolos*, na parte “Sentenças e Setas”, aforismo 35, onde o *phatos* de distância necessário ao psicólogo no terreno do conhecimento mostra-se claramente:

“Há casos em que somos como cavalos, nós psicólogos, e permanecemos inquietos: vemos nossas próprias sombras oscilando diante de nós para cima e para baixo. O psicólogo precisa abstrair-se de si, a fim de que seja acima de tudo capaz de ver”.

Em outras palavras, Nietzsche, neste momento, busca fundamentar uma revisão de todos os conceitos morais a partir do valor dos valores e não a partir da crença numa suposta origem natural, e, portanto, a-histórica para os mesmos. Com isso, o caminho para a criação de novos valores estaria aberto e nos conduziria para “além do bem e do mal”. Isto porque a transvaloração de todos os valores deveria ser o efeito de uma interpretação de mundo seguindo o fio condutor da Vontade de Potência (Safransky, op.cit, p.260), isto é, partindo da ótica da vida e não de uma antropomorfização da mesma. Ao apostar neste “projeto”, o que Nietzsche tinha em mente era mostrar a possibilidade de se trilhar um

---

<sup>60</sup> O tema da transvaloração será discutido na conclusão desta dissertação.

caminho que conduziria à construção de um “novo homem”, que afirma a existência após a morte de Deus e, para se chegar à psicologia deste novo homem, Nietzsche nos convida a entender o que foi construído como sendo “o homem” a partir da metafísica e da moral e que atravessou também o terreno da ciência e este processo acompanha a obra de Nietzsche desde o início, mas, sobretudo, a partir de *Humano Demasiado Humano*, quando ele, pela primeira vez em sua obra, vai falar em psicologia.

O novo psicólogo estaria destinado à invenção de uma “nova alma”, a criação de “novas versões e refinamentos da hipótese da alma”, bem como de “conceitos atrelados a ela, como por exemplo: ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’” (ABM, § 12). Enfim, ao partir de uma invenção, de uma outra hipótese, um novo mundo vai se abrir a partir daí e esta “alma” não seria mais vista como “unidade do sujeito”, mas como “estrutura social dos impulsos e afetos”, isto é, como corpo. E, além disso, o “investigador”, isto é, o psicólogo, para sustentar “uma teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus” (ABM, § 23), precisa encontrar uma “posição fora da moral, algum ponto além do bem e do mal” e, para tanto, precisaria “ser leve”, isto é, não carregar o peso da história, livrar-se das crenças, ideais, moralidade, metafísica etc., “superar em si próprio as supremas medidas de valor de seu tempo” (GC, § 380). Para tanto, o fio condutor de sua arte de interpretação é aquilo que Nietzsche chama de vontade de potência. As formas em que se manifesta, isto é, a vida nua e crua, é composta por forças que, mesmo ao ser traduzidas em diversas formas no decorrer da história do pensamento, o que revela é a pluralidade que lhe constitui e ao mesmo tempo uma incompletude, posto que, em seu caráter mutável, não se deixa jamais ser apreendida em sua totalidade, não revela verdades, mas abre infinitos horizontes interpretativos.<sup>61</sup>

Este novo psicólogo não trabalharia, assim, com uma oposição entre homem e mundo, porque tanto um quanto o outro são vontade de potência, conforme veremos neste capítulo. E a experimentação da “alma” como corpo, isto é, como jogo de forças em

---

<sup>61</sup> Cabe aqui lembrar um importante aforismo, o 109 de *A Gaia Ciência* intitulado: “Guardemo-nos”, onde Nietzsche diz: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo (...) Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina, certamente não foi construído com nenhum objetivo (...) O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido da ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos (...) o universo não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de auto-conservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida.”

conflito, faria com que a totalidade do universo fosse uma espécie de repetição deste esquema corporal, já que é compreendida como “um jogo de forças e ondas de forças, único e múltiplo ao mesmo tempo” (VP, 696, p. 802, apud Barrenechea, op.cit., p.33). Isto porque Nietzsche nos convida a realizar uma experimentação do mundo a partir daquilo que se apresenta como dado “real”, isto é, se pudéssemos explicar a vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade, chamada por ele de vontade de potência, então o mundo seria vontade de potência e nada mais (ABM, §36). Todos os processos que conhecemos devem ser compreendidos como movimentos corporais, do mesmo tipo que os de nossos instintos e a avaliação da própria vida deveria ocorrer do ponto de vista da “força” e da “fraqueza”.

Para que possamos realizar uma interpretação deste aforismo, precisaremos percorrer alguns caminhos. A saber, compreender porque Nietzsche diz que “toda psicologia manteve-se vinculada, até hoje, a preconceitos e apreensões de ordem moral”, explicar o que é vontade de potência já que sua proposta é “compreende-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de potência” e as implicações deste “conceito”, para pensarmos a cultura e o homem, tendo em vista que, ao psicólogo caberia a tarefa de interpretar e avaliar os sintomas que surgem nesta vontade de potência que é a própria vida, compreender a relação entre psicologia e o conhecimento a partir da crítica à vontade de verdade, e por fim, pensar a relação da psicologia com a transvaloração de todos os valores.

Quando Nietzsche afirma que a psicologia manteve-se presa a preconceitos e apreensões de ordem moral, ele está endereçando uma crítica a quem ele convencionou chamar de “psicólogos ingleses” ou “historiadores da moral” ou “utilitaristas”. Estes não ousaram realizar “uma crítica aos valores morais”, no máximo, “realizaram uma história da gênese desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos)” (GC, § 345).

Se Nietzsche diz que ela esteve até agora presa a preconceitos e apreensões de ordem moral, ela é fruto da crença platônica no universo das essências. Para Nietzsche, conforme já discutimos nos capítulos anteriores, a visão de mundo da modernidade é herdeira e dá continuidade a esta metafísica tradicional, precisando, por isso, ser reinventada sob novos moldes. Com isso, a psicologia havia sido contaminada pela história da alma até o momento, isto é, ela “*tinha se colocado sob o domínio da moral porque ela*



mesma acreditava nas oposições morais dos valores” (ABM, § 45) e, os psicólogos ingleses, não fugiram a esta lógica, ao contrário, a reproduziram muito bem, quando, por exemplo, inventaram que “os juízos ‘bom’ e ‘mau’ são um apanhado das experiências relativas ao que é apropriado para um fim” de tal maneira “o que chamamos de bom é aquilo que conserva a espécie e o que chamamos de mau, aquilo que a prejudica” (GC, § 4).

Os psicólogos ingleses (Stuart Mill e Herbert Spencer)<sup>62</sup>são os representantes do empirismo inglês, que, embora acreditassem fundamentar suas análises sobre a conduta humana em bases científicas, logo, longe da metafísica e da moral, acabaram por moralizar todas as questões psicológicas, conforme Nietzsche afirmará.

Sabemos que a crítica à psicologia atrelada a preconceitos e apreensões de ordem moral teve início em *Humano Demasiado Humano*, obra de 1878, quando Nietzsche, de certa maneira, “aliou-se” a perspectiva utilitarista, associando psicologia e história e buscando dar caráter científico às investigações morais. Mais tarde, em *A Genealogia da Moral* (1887), ele retomará, de certa forma, esta associação, mas deixará claro o seu afastamento da perspectiva utilitarista, crítica que já vinha fazendo desde *Aurora*, mas que tem o seu “coroamento” nesta obra. Em função disso, discutiremos o desenvolvimento destas críticas, incluindo passagens da *Genealogia da Moral*.

Sabemos que, inicialmente, Nietzsche valorizou a ciência porque a partir dela encontraria elementos importantes para se opôr a uma concepção metafísica do homem, funcionando então, como uma “ferramenta” manejável naquele momento de sua obra, mas que posteriormente foi substituída por outras “ferramentas”, como é comum em Nietzsche dado o caráter experimentalista e perspectivista de sua obra. Convém lembrarmos que a concepção metafísica define o indivíduo e o sentido de suas ações por propriedades transcendentais e atemporais (como alma, razão, espírito, por exemplo) desprezando as qualidades naturais do homem, sua dimensão temporal e sua inserção no mundo sensível. A

---

<sup>62</sup>Não nos propomos a desenvolver uma análise profunda a respeito destes autores e suas teorias, porém, para situar quem são, podemos dizer que John Stuart Mill era filho de James Mill, seguidor da escola associacionista na Inglaterra, dando prosseguimento as pesquisas do pai. Elaborou uma teoria psicológica da matéria que se assenta na formação de expectativas envolvendo possíveis sensações concebidas a partir de sensações atuais. A matéria não seria nada mais do que uma permanente possibilidade de sensações. Defendia também o princípio de utilidade, sendo o utilitarismo definido como “a doutrina que toma por fundamento da moral a utilidade e o princípio da maior felicidade”. (*Utilitarianism*, 1974, p.262) Já Herbert Spencer também incluído nesta escola, vai basear suas pesquisas numa perspectiva evolucionista para a vida, seguindo, por sua vez, os passos de Darwin. Maiores detalhes consultar Gomes Penna, A, *História das Idéias Psicológicas*, Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

ciência, por sua vez, para Nietzsche, significaria antes de tudo “um instrumento de crítica e desmascaramento do caráter ilusório de crenças religiosas e filosóficas presentes na cultura do século XIX” (Boeira, op.cit., p.20).

Dando continuidade a sua “tarefa” crítica ao pensamento filosófico, bem como ao que ele compreendia por psicologia, Nietzsche, neste momento de sua obra, vai aprofundar seus questionamentos, retomando a discussão sobre a psicologia iniciada em *Humano Demasiado Humano*. Deixando claro o seu distanciamento da via interpretativa utilitarista utilizada até então porque percebe que as bases de onde partiram suas análises eram frágeis, não marcavam uma crítica radical da moral, necessitaram dela para criar fundamentos, o que não revelou nenhuma independência da ciência em relação a ela. Num fragmento póstumo, Nietzsche dirá que “o utilitarismo critica a origem das apreciações morais de valor, mas nelas acredita” (XII, 2(165), apud Marton, 1990, p.131).

Os utilitaristas medem o valor das coisas conforme a dor e o prazer (ABM, § 225), pois definem a felicidade “como prazer e ausência de dor” e infelicidade como “dor e privação do prazer” e assim, acreditam proteger o homem da dor, negando-lhe a força que pode provir do sofrimento, pois pautam-se num tipo de moralidade que apregoa um caminho para a felicidade, um bem-estar geral, e Nietzsche, ironicamente dirá que o que pretendem é impor um estilo de felicidade, o modelo inglês, “quer dizer, o conforto, o estilo e um lugar no Parlamento”(ABM,§.228). Esta ironia não é sem fundamento, como nenhuma das que Nietzsche faz, pois Stuart Mill empenhou-se em transpor para a esfera da moralidade privada uma teoria da jurisprudência, onde a doutrina do utilitarismo ou princípio de felicidade para todos “vendia” a idéia de que as ações dos homens devem ser avaliadas por suas conseqüências: “são boas na medida em que tendem a aumentar a felicidade, más na medida em que tendem a produzir o contrário da felicidade”, conforme salienta Marton (op.cit, p.130).

Felicidade e virtude não são argumentos a favor da fortaleza de um espírito, um espírito forte é aquele que consegue suportar “as verdades” que não quer ver (ABM, § 29). Como delimitar uma concepção geral do que seja felicidade se o que experienciamos pertence à economia global de nossa “alma”? Não seria essa moral que apregoa a felicidade, apenas “propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra as suas paixões, suas inclinações boas e más?”

(ABM, § 198). De tal maneira que ao se dirigir a todos, generalizando o que não pode ser generalizado, atende apenas a uma perspectiva, a gregária, não podendo ser pensada fora de um imperativo moral do tipo “tu deves agir assim e não de outra forma” e não como uma forma “científica” de ser pensar o universo humano, entendendo por este termo algo que estaria fora do âmbito da moralidade. Criar um modelo para a felicidade é pausterizar a vida; é impedir o surgimento das singularidades, pois as diferenças são abolidas, de tal maneira que o “bem-estar geral não pode ser um ideal, uma meta (...) o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro (...) a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados porque a partir dela o ser humano é diminuído ao tentar abolir o sofrimento de sua vida, pois lhe retira a tensão necessária para que ele descubra sua força, seu poder de invenção”( ABM, § 228).

No aforismo 201 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche adverte que ao visar a preservação da comunidade, o utilitarismo ancora-se em juízos de valor morais, pois considerará imoral todo aquele que pareça perigoso à subsistência da mesma, portanto, é uma utilidade de rebanho pautada no “temor ao próximo” e não no “amor ao próximo”. De tal maneira que “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau” e a mentalidade submissa e igualitária, isto é, “a mediocridade dos desejos obtêm a fama e honra morais.” E é este “imperativo do temor do rebanho” que chamamos agora de progresso. Para que haja harmonia na sociedade faz-se necessário silenciar os instintos, nascendo assim, a má consciência, uma expressão reativa do homem, que, na *Genealogia da Moral*, é definida por Nietzsche, como (...)

“(...) uma doença grave, saída inevitável da pressão que exerceu sobre o homem a mudança mais profunda de todas aquelas que ele jamais conseguiu vencer, - essa mudança que se produziu quando o homem deu-se conta do constrangimento da sociedade e da paz” (GM, II, §16).

Comenta ainda, no aforismo 253 de *Além do Bem e do Mal* que o plebeísmo das “idéias modernas” veio da Inglaterra, representada por espíritos “respeitáveis, porém medíocres”, mencionando Darwin, Stuart Mill e Herbert Spencer, que criaram “verdades que só tem atrativo de força de sedução para espíritos medíocres”. Estas verdades seriam as diretrizes morais onde sua doutrina repousa: utilidade, felicidade e igualdade (Marton, op.cit., p.148).

Nietzsche vai nos advertir, no aforismo 260 que, ao percorrer as muitas morais que dominaram e continuam a dominar a terra, percebeu traços que retornam juntos e ligados entre si, revelando-se como dois tipos básicos denominados por ele de “moral dos senhores” e “moral escrava”, sendo que esta última é essencialmente uma moral de utilidade, já que ela, ao tentar buscar a origem do “bom” e do “mau”, entenderá o mau como aquilo que vincula poder e periculosidade e a moral dos escravos parte da mesma premissa, isto é que o mau inspira medo e o “bom”, é bom porque é inofensivo, adaptado, fácil de enganar. Esta moral dos escravos está presente nos homens “das idéias modernas” que crêem instintivamente no ‘progresso’ e no ‘porvir’ “; homens, portanto, que acreditam na felicidade e bem-estar geral porque nivelam os homens, pois é somente entre iguais que existem deveres, é somente homogeneizando que se pode estabelecer controle. Porém, a partir desta perspectiva, a vida não é percebida em sua crueza, isto é, que ela mesma “é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (ABM, § 258).

Ao afirmar isso, Nietzsche não está defendendo a violência, nem a exploração, nem a ofensa, nem nada do gênero como necessárias à vida, mas que não temos condições ainda de “ultrapassar” esta imagem da vida, e estas condições só surgirão quando houvesse uma “efetiva semelhança em quantidade de força e medidas de valor e o fato de pertencerem a *um* corpo”( ABM, § 259). Ou seja, este “um corpo”, não é o corpo igual, padronizado, tem, que ser um “corpo vivo e não moribundo(...) terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio- não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida precisamente é vontade de potência”(ibid).

A moral dos senhores pode revelar homens de espécie nobre, que não estabelecem oposição entre “bom” e “mau” e sim entre “bom” e “ruim”, porque partem de um distanciamento no interior de sua própria alma, sabem-se criadores de valor, “tudo o que conhece de si; ele honra”, tem clareza de sua grandeza e não precisa que o poder venha de fora, ele tem poder sobre si mesmo, “com prazer exerce rigor e dureza consigo mesmo e venera tudo que seja rigoroso e duro”(ibid).

O homem nobre, ao contrário do escravo, não tem necessidade de se ver a partir dos outros, porque está habituado a criar valores por si mesmo, não é função de massa e, portanto, não se atribui valor enquanto função, não precisa de avaliadores, não tem vaidade, sua grandeza reside aí, pois não se submete a opiniões nem boas e nem más a respeito de quem ele é, porque se sabe alguém que é (ABM, § 261). A alma nobre tem “reverência por si mesma”, mas não é vaidade o que a norteia, porque vaidade pressupõe o olhar do outro.

Dirá também que eventualmente há mediações entre essas morais e que podem, inclusive coexistir no “interior de uma só alma”, ou seja, seriam tipologias que poderiam existir numa mesma classe social ou num só homem, designando, portanto, formas de viver que se alternam e por vezes podem se misturar num mesmo homem. Desta maneira, as diferenciações morais de valor nasceram, ou de uma espécie dominante ou entre os dominados, sendo que os primeiros seriam aqueles que tem consciência da sua diferença em relação aos demais. Assim, quando a determinação do valor de algo parte desta primeira espécie, esta, ao ter clareza de sua posição, ao se alimentar da potência desta conscientização, poderia “elaborar estados mais elevados, mais raros e abrangentes”, onde o homem poderia auto-superar-se (ABM, § 257).

É bom reforçar que aqui Nietzsche não está justificando as diferenças sociais, mas apenas pensando o homem como aquele que avalia, que dá sentido as coisas. Lembremos, o homem também é vontade de potência e o homem do tipo escravo seria aquele que inverte o movimento da vida em direção à expansão, à criação, porque ele nega a vida. Então, “nobre” e “escravo” designam formas da vida ou tipos de moral e, ao ampliarmos esta discussão podemos perceber que a moral vigente, que foi reforçada pelas “idéias modernas” e que ainda vigora hoje, é a do tipo escravo.

A existência de uma dupla origem para os valores morais e da oposição entre os tipos nascidos dela mostra que há de um lado uma moral sadia, regida pelos instintos da vida e uma outra que os nega. Os Gregos antigos seriam os “representantes” desta moral sadia, quando Nietzsche pensa o homem do tipo nobre, o senhor, ele está nos reconduzindo a eles. Poderíamos então pensar esta moral nobre como ética, conforme a proposta de alguns comentadores de Nietzsche a partir da leitura de Deleuze.

A este respeito, Machado (op.cit, p.61-62) dirá:

“A moral aristocrática é uma ética do bom e do mau considerados como tipos históricos, como valores imanentes, como modos de vida; ética dos modos de ser das forças vitais que define o homem por sua potência, pelo que ele pode, pelo que ele é capaz de fazer. Em contrapartida, a moral plebéia é propriamente uma moral: um sistema de juízos em termos de bem e de mal considerados como valores metafísicos e que, portanto, refere o que se diz e o que se faz a valores transcendentais ou transcendentes. Duas formas de consideração da existência humana que se diferenciam irredutivelmente como uma positividade e uma negatividade, não porque uma seja verdadeira e outra falsa, mas porque uma é signo de vida e a outra de declínio de vida.”

Na obra *Genealogia da Moral*, esta crítica é mais detalhada. Já na primeira dissertação intitulada “Bom e mau”, “bom e ruim”, Nietzsche retoma sua análise crítica a respeito da psicologia de sua época, cujos representantes são chamados por ele de ‘psicólogos ingleses’, a fim de mostrar que não comunga das mesmas idéias, embora reconheça neles algum valor, pois “a eles devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral (...) devo admitir (...) eles são interessantes!” (GM I, §1).

Porém, a eles falta “espírito histórico, pensam de maneira a-histórica (GM I, § 2) e suas hipóteses a respeito da origem dos sentimentos morais, foram edificadas e “perdidas num azul vazio”, quando deveriam ter a “cor cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável (...) numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”(GM, Pr.7), como verdadeira cor dos genealogistas. Com esta analogia com as cores, Nietzsche chama de “azul vazio” as hipóteses acerca da história da moral ancoradas em valores transcendentais, divinos e, cinza, àquelas que teriam por respaldo a construção do cenário onde as verdades foram construídas como tais, isto é, vai percorrer o fazer humano e encontrar nele, e não no transcendente, a construção da moral. Nietzsche partirá de uma análise filológica para avaliar o sentido do “bom” e do “mau”, isto é, ao percorrer o sentido etimológico da palavra bom em diversas línguas, descobriu que em todas elas ele é remetido, no sentido social, a “nobre”, “aristocrático” e “plebeu” passou a ser designado como ruim (GM I, § 5). Assim, a criação do juízo de valor “bom” surgiu com os nobres, da moralidade nobre e não da utilitária, escrava e a teoria dos ingleses acaba estabelecendo um “lugar errado” como fonte do conceito “bom”, ele “*não* provém daqueles aos quais se fez o bem” (GM I, § 2).

Os psicólogos ingleses seriam aqueles que “estudam a alma ao microscópio” procuram, portanto, imprimir caráter científico, isto é, caráter de “verdade”, às

investigações sobre a conduta moral humana (GM I, §1). Porém, convém lembrar que, para Nietzsche, “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos” (Fragmento póstumo outono de 1885- outono de 1886, 2[165]). Então, conforme já dissemos, Nietzsche afirma que o juízo bom não emana daqueles a quem se atribuiu a bondade e questiona: Quem eram os bons? Responde que eram os superiores, os poderosos que julgavam “boas” as suas ações e, com isso, se sentiram no direito de criar valores e determinações de acordo com a sua utilidade. Mas que utilidade era essa? Era comum a todos? Servia a quem? Contribuíram para revigorar a vida ou para o declínio?

Desta perspectiva, eles expressam **um modo de ser dos ressentidos**, pois consideram o valor “bom” como atrelado às ações altruístas, porém, inicialmente estas ações foram interpretadas de acordo com sua utilidade, para aqueles a quem eram úteis, mas isto foi esquecido e passaram a ser vistas como costumes adquiridos da linguagem, como se fossem “boas em si mesmas”, como se houvesse uma essência da bondade. Cita Herbert Spencer como defensor desta linha de pensamento. Em suas palavras:

“Herbert Spencer, por exemplo, que estabelece o conceito ‘bom’ como essencialmente igual a útil, conveniente, de modo que nos conceitos bom e ruim a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências inesquecidas e inesquecíveis acerca do útil-conveniente e do nocivo- inconveniente. Bom é, segundo essa teoria, o que desde sempre demonstrou ser útil: assim pode requerer validade como “valioso no mais alto grau”, “valioso em si”. Também essa via de explicação é errada (...)” (GM I, § 3).

A tese dos psicólogos ingleses é demolida porque para eles seria a “utilidade”, “o esquecimento” e “o hábito” que teriam sido os critérios de avaliação de onde os valores partiriam, portanto, a base da criação dos valores (Marton, op.cit, p.130). Mas como afirmar que a “utilidade da ação não-egoísta seria a causa de sua aprovação, e esta causa seria esquecida?” (GM I, § 3). Como isso é possível tal esquecimento, indaga Nietzsche, “se a utilidade das ações não cessou de existir, como seria possível esquecê-la? A utilidade dessas ações teria deixado de existir?” Observamos o contrário, essa experiência se afirmou na consciência, essa utilidade é a marca do instinto de rebanho, porque serve a um tipo de moral, a moral escrava.

Nas palavras de Nietzsche, o pensamento a-histórico destes psicólogos fica claro quando eles decretam que:

“originalmente as ações egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom(...) Temos aí ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem” (GM, I § 2).

Para que possamos adentrar um pouco sobre o pensamento de Spencer, convém acompanhar uma carta aberta a Stuart Mill, citada no livro *Descent of men*, de Darwin, onde ele dirá:

“Eu acredito que as experiências de utilidade organizadas e consolidadas através de todo o passado de gerações da raça humana, produziram modificações correspondentes, às quais, por transmissão contínua, tornaram-se nós, certas faculdades de intuição moral - certas emoções correspondentes às condutas certas e erradas, às quais não tem aparentemente nenhuma base na experiência individual de utilidade” (Darwin, Works, 21:127. The full text is in Bain, Mental and Moral Science, 722, apud Rée, Paul. op.cit., p.xxii-xxiii).

Small (ibid) comenta que, para Spencer, a tarefa da ciência moral é refinar e sistematizar estas conclusões intuitivas que nos chegam em estado bruto, utilizando, para fundamentar sua teoria, o exemplo da ciência da geometria que começa com sentimentos espaciais, mas alcança os teoremas cuja validade é independente da experiência empírica. Ou seja, para Spencer, da mesma maneira que a verdade necessária das proposições geométricas mostram que elas não são apenas generalizações empíricas alcançadas através da indução a partir de uma gama diversa de experiências, a sua própria ciência do “absoluto” ou ética “racional” possuiria um estatuto similar. Ele mostra que as proposições a que chegou são verdades necessárias e universais para as quais não existe alternativa coerente. Conforme estas proposições, “o desenvolvimento último do homem ideal é logicamente certo”, já que, para Spencer, haveria uma lei universal do desenvolvimento, um progresso inevitável, mostrando que, no futuro, a humanidade atingiria um estado de “perfeição”.

Porém, pensar numa evolução, numa lei natural que regeria a vida, é partir de um “antropomorfismo estético”, é acreditar que a vida imita o homem, como se pudesse ser



tocada por nossos juízos estéticos e morais. Para Nietzsche não há leis na natureza, porque o “mundo é caos”, o que há são necessidades que não têm uma forma humana, portanto, não há ninguém por detrás de suas “ações” (GC, § 109). Criar propósitos é divinizar a natureza, a proposta de Nietzsche é que afirmemos a vida sem a sombra de Deus, isto é, sem a necessidade de buscar fundamentos para aquilo que simplesmente é. Ao buscarmos fundamentos não estamos afirmando a vida, estamos sim, afirmando nossa fragilidade diante daquilo que não temos como entificar. Por isso, a proposta de Nietzsche é: “a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’” (Fragmento póstumo, primavera-outono de 1881, 11[211]).

Nietzsche também dirá que Spencer encheu-se de esperança, isto é, pautou-se em hipóteses pessoais, em idiossincrasias, que respondia as suas questões e não “a verdade”, quando traçou uma teoria que criava uma conciliação final entre egoísmo e altruísmo (GC, § 373) acreditando que atingiria assim a gênese da moral, a partir da descoberta da equivalência, na história da humanidade, entre o conceito “bom” como o “útil”. Assim, como o conceito de bom sempre demonstrou ser útil, ele poderia “requerer validade como ‘mais valioso no mais alto grau’, como ‘valioso em si’” (GM, I, § 3).

Para Nietzsche, esta equivalência revela uma ingenuidade desmedida já que “não existem ações altruístas nem egoístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico” (EH, III, 5). Não podemos pensar o juízo bom como valendo em si, mas como partindo de um si, isto é, a fonte do conceito ‘bom’ encontra-se no lugar errado, “o juízo bom *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’!” Isto porque quem eram “os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos (...) em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (GM, I, §2).

Spencer, como qualquer outro cientista, confunde justificativa pessoal com uma interpretação justificável do mundo (GC §373), de modo que tira falsas conclusões a respeito da utilidade, pois demonstrar a utilidade de algo não explica a sua origem (A, §37). A palavra “bom”, do ponto de vista utilitário, estaria, no final das contas, ligada a ações não-egoístas, porém, para Nietzsche, esta oposição entre ações egoístas e não egoístas se impôs à consciência humana, somente a partir do declínio dos juízos de valor aristocráticos (GM, I, § 2). Então, não expressa juízos de valor supremos, e sim o instinto de rebanho e Nietzsche chega a esta conclusão porque indagará “sob que condições o homem inventou

para si os juízos de valor “bom” e “mal”?que valor tem em si mesmos? Foram ou não favoráveis ao desenvolvimento da humanidade?”( GM, Pr.3).

Para responder a estes questionamentos, que implicam uma crítica aos valores morais, Nietzsche elabora um método, a genealogia<sup>63</sup>, que vai explicar os fenômenos a partir das “*condições e circunstâncias nas quais nasceram, se desenvolveram e se modificaram*” (ibid). Nietzsche vai por em dúvida a pretensa sacralidade da origem dos sentimentos morais a partir da investigação das condições históricas de seu surgimento e ao mesmo tempo problematizar sua utilidade, criticar o valor dos valores. É importante enfatizarmos que a partir daí, Nietzsche vai questionar não somente as condições em que o homem se encontrava para inventar os juízos de valor “bom” e “mau”, mas o valor destes valores e os efeitos dos mesmos no crescimento ou degeneração da vida. A partir daí, a história do ocidente será interpretada sob a luz do niilismo e a partir dele diagnosticará a cultura. Tais valores nunca foram questionados porque encontravam legitimidade no além, num mundo supra-sensível ou no critério de utilidade, que, conforme vimos, encontraria respaldo num tipo de moralidade, a escrava. O egoísmo e o altruísmo, ao funcionarem como pêndulo de onde se pautaria os juízos de valor bom e mau, não nos remete a uma avaliação crítica, para tanto, precisariam ser encarados do ponto de vista dos valores, devem ser remetidos às perspectivas avaliadoras que os criaram. A psicologia deveria combater esta linguagem moralista presente em todo juízo moderno sobre o homem e sobre os acontecimentos. Adverte Nietzsche, no aforismo 19, da terceira dissertação de *Genealogia da Moral* e que deveria pôr a nu a inocência “de sua mendacidade moralista”, característica das almas modernas, denunciando o que há de verdadeiro e falso dentro de si mesmo. Sua proposta é, então, que cada psicólogo diga a si mesmo e as seus colegas o seguinte: “ Desconfiemos antes de tudo, senhores, dos nossos primeiros impulsos!(...) eles são quase sempre bons”( GM, III, §20 ).

---

<sup>63</sup> Podemos dizer que a elaboração de um projeto, ou de uma metodologia para compreender a formação dos valores morais que trariam a possibilidade de uma nova leitura do homem moderno e a possibilidade da superação deste homem, inicia-se em *Zaratustra*, mas o foco sobre as questões acerca do valor dos valores é coroado em *Genealogia da Moral*. Neste momento de seu pensamento, surge a genealogia como resposta à construção dos valores, isto é, como possibilidade de investigação histórica de sua criação, ao mesmo tempo em que Nietzsche elabora uma tipologia das forças da vida e do homem, criando, assim, conceitos como ressentimento, má consciência e niilismo que serão discutidos no transcórre deste capítulo.

Assim, uma pergunta se faz: Se os utilitaristas defendem a idéia de que o valor “bom” foi criado por quem se beneficiou de atitudes alheias, de que perspectiva avaliadora eles partem? A que demanda atendem? Da perspectiva dos ressentidos, pois nela, as ações surgem a partir da reação, não são capazes de criar, apenas esperam que tudo seja feito a seu favor, e, neste sentido, são os infelizes, os fracos, os oprimidos que preconizam as virtudes que contribuem para aliviar o peso da existência. São os que se sentem contrariados pela própria fraqueza, os que odeiam e que esperam vingar-se dos mais fortes, que só visam ao próprio benefício. Seriam, pois, os ressentidos os inventores dessa moral utilitária, que impõe o “amor ao próximo” como norma de conduta. E para pensar na demanda a qual atendem, basta pensarmos no que norteia a intenção que os governa. Os utilitaristas acreditam que estão agindo em nome da felicidade geral, porém, novamente estamos diante do modo de ser dos ressentidos. Eles ao necessitarem da coletividade para se sentirem fortes, para se protegerem do mundo, criam uma consciência de rebanho, que dita regras e estabelece o que é favorável ou não para a sociedade, considerando “imoral” o que contrariar a sua lógica, ancorando-se, assim, em imperativos sociais, isto é, na instituição de maneiras de agir e pensar universalmente válidas, censurando toda originalidade e com isso estão longe daquela outra moral, representada pelos homens nobres, para a qual o valor de alguém está em si mesmo, que não depende de avaliações externas, porque se sabe rico de potência, onde o valor “bom” é atribuído a si mesmo e ruim ao que não tem a mesma “envergadura interna” (Marton, op.cit, p.134-136). Neste sentido, o aforismo 212 de *Além do Bem e do Mal* é muito importante, pois nele Nietzsche dirá que:

“(…) ‘a igualdade de direitos’ pode se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criar e o dom de dominar” Questionando, se afinal seria possível então pensar em grandeza, entendendo por ela, “o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade: podendo ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto, como pleno?.”

Até aqui o que ficou claro para nós é que a investigação genealógica já estava presente em *Além do bem e do mal* e que a crítica à psicologia era endereçada aos psicólogos ingleses, pois Nietzsche aponta a fragilidade da interpretação dada por eles a

respeito do significado dos conceitos “bom” e “mau”. A partir de uma investigação mais consistente, isto é, seguindo o fio interpretativo dos sentidos e do valor, o filósofo percebe que o que está em jogo não são conceitos e sim expressões do modo de ser daqueles que avaliam, portanto, seriam valores e enquanto tais deveriam ser avaliados, bem como as condições de sua criação. A avaliação feita pelos psicólogos ingleses, ao partir do que é útil para a maioria, não possibilita a manifestação das singularidades, é uma doutrina igualitária, que tem por base mascarar toda e qualquer manifestação das diferenças e seria uma das responsáveis pelo modo de ser decadente do homem moderno. Por isso convém lembrar que Nietzsche reformula sua genealogia assim: “sob que condições inventou-se o homem aqueles juízo de valor, bom e mau? E que valor têm eles? (GM, Pr.3). Tais valores foram então obra do homem, mas nesta criação, que relação estabeleceram com a vida? Ampliaram a vida ou não? Nietzsche então perceberá a existência de uma origem dupla dos valores morais e dois tipos, frutos de cada uma delas que vivem em oposição. Assim, os valores decorreriam dos nobres e dos escravos entendidos como expressão do modo de ser daqueles que avaliam. O que determinaria uma avaliação como nobre ou escrava seria a vontade que impulsiona a valoração, isto é, o tipo de força: se está em comunhão com a vida ou não.

Um dado importante é que a discussão a respeito dos efeitos desta moralidade já estava presente na segunda parte do *Zarathustra*, na seção intitulada “Das Tarântulas”. Nesta passagem, Nietzsche utilizará a imagem da tarântula e sua teia, que traz o negro nas costas e a vingança na alma. “Assim falo convosco por imagens, vós que fazeis a alma rodopiar, vós pregadores da igualdade! Não passais de tarântulas e bem ocultas almas vingativas!” Estes pregadores da igualdade seriam as tarântulas, àqueles cuja impotência quer vingar-se de todas as formas de vida potente e que, portanto, se funda na desigualdade. Só uma vida fraca insiste na ‘igualdade’, porque espelha a impossibilidade de exercer domínio sobre si mesma. Na concepção de justiça da multidão habita a vingança, a secreção venenosa das tarântulas que tecem a sua rede e nela estrangulam a vida nobre (Fink, op.cit, p. 83-84).

Decorre daí que um determinado tipo de vida vai estar atrelado a interpretação dada a ela, ou seja, o que é bom quando a interpretação parte de uma moral nobre? E o contrário? Todo universo moral nasce dessas atribuições e avaliações perspectivistas. Segundo Safransky (op.cit, p.275-276):

“A tese é que os fracos e necessitados de proteção que chamaram de malvado ao forte que os ameaçava; mas eles próprios, da perspectiva do forte, eram, ruins, no sentido de vulgares e inferiores (...) Os desprivilegiados pela vida só poderiam se proteger da superioridade dos fortes primeiro reunindo-se em bando, segundo, mudando os valores, portanto definindo as virtudes dos fortes como implacabilidade, altivez, audácia, prazer em esbanjar, ócio, etc. como defeitos, e inversamente declarando as conseqüências habituais de suas próprias fraquezas como humildade, compaixão, aplicação e obediência como virtudes (...) O estabelecimento de sua moral é a vingança imaginária, que tem sucesso quando os fortes não podem julgar a si mesmos senão da perspectiva dos fracos. Os fortes são vencidos quando se deixam envolver pelo mundo imaginário da moral do ressentimento. Na moral luta-se pelo poder da definição: quem se deixa julgar por quem”.

Essa moral do ressentimento merece maior detalhamento porque, para Nietzsche, ela impera no mundo moderno; o tipo escravo triunfou e o problema levantado a partir deste triunfo é que a avaliação realizada por ele não está pautada no horizonte da criação, mas da inversão dos valores nobres, isto é, ele avalia a partir de um tipo de vida decadente, onde o ressentimento é o que move a criação de valores.

“A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. 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.( GM I § 10)

A “grandeza de espírito” falta ao tipo escravo, ele envenena a vida com o ódio que tem de si mesmo e concomitantemente da vida, ele não consegue encontrar em si o distanciamento necessário para avaliar-se, expressa sua força pela reação, na forma de vingança imaginária porque não pode criar a partir de si mesmo, usa o outro, o exterior para ganhar forma e ao mesmo tempo para justificar sua condição de miséria. O outro, mais forte, é visto como inimigo, como malvado, e, portanto, ele, o fraco, é o “bom”. Já o tipo nobre “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo” e se porventura nele aparece ressentimento, ele esquece as ofensas, porque “há em si um excesso de forças plásticas,

modeladoras, regeneradoras que propiciam o esquecimento”. Um bom exemplo para os modernos, comenta Nietzsche, é o conde de Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque esquecia”.

Em outras palavras, a moral nobre nasce de um Sim, expressa uma afirmação de si perante a vida e é este impulso vital que vai guiar sua interpretação de mundo, ao passo que a moral dos escravos gira em torno do “não”, da negação de si e neste movimento coloca o outro como culpado do que ele não é, não pode e o mundo criado por ele é marcado por inimigos imaginários. Os homens nobres são, portanto, repletos de força e assim, são necessariamente ativos, não separando felicidade da ação, “para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade” (ibid), não necessitando, portanto, construí-la artificialmente a partir da relação que estabelece com os outros. A relação que estabelecem com a vida é de expansão de sua potência, pois encontram força em si mesmos, ao passo que os escravos, marcados por sentimentos hostis e venenosos, a felicidade aparece “como narcose, entorpecimento, paz, sossego (...) passivamente”. Estes visam conservar-se e não expandir-se. E podemos dizer ainda que o homem do ressentimento venera a inteligência, a razão e os homens nobres são guiados pela “certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes”(ibid) e que, guiado por esta “sabedoria instintiva” cria a noção básica de bom a partir de si mesmo, ela nasce dentro de si e a partir dela cria, também para si, uma representação de ruim (GM I, §11). O que é ruim é ruim para ele, para a sua experiência singular, diferente do que é chamado de mau para o homem do ressentimento, que verá como mau o “bom” da outra moral (ibid).

O que está em jogo aí são forças de criação e de destruição que se opõem e que criam um mundo a partir da aliança feita com os instintos presentes no homem e que determinam o tipo de cultura em que estamos inseridos. Os instintos de reação e ressentimento prevaleceram, a moral escrava triunfou.

Este triunfo dos fracos foi coroado pela moral judaico-cristã, que criou uma equação valorativa na qual os pobres, miseráveis, necessitados são os bons e os nobres são malvados. Com eles começou a revolta escrava na ordem moral, adverte Nietzsche, já em *Além do Bem e do Mal*, aforismo 195. Assim, o apogeu da civilização para Nietzsche aconteceu na Grécia arcaica, quando os valores aristocráticos eram dominantes e onde a partir da arte trágica poderíamos encontrar os valores que se opõe à moralidade, porém,

sofreram uma ruptura em função da filosofia socrático- platônica que criou uma oposição entre o trágico e o racional e, posteriormente, a religião judaico-cristã instituiu uma ruptura mais violenta entre ética (moral nobre) e moral (moral escrava), enfraquecendo o homem já que as forças reativas do homem do tipo escravo, fraco, se sobressaem e passam a ser o valor dominante do mundo (Machado, op.cit., p.62).

No *Ecce Homo*, na seção “Por que sou um destino, 4-8”, Nietzsche dirá que o tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons é o mais medíocre e que este homem criou uma moral de decadência, a moral cristã. Ao se deter na psicologia deste tipo de homem, ele partiu da avaliação das condições necessárias para a sua existência e concluiu que esta condição é a mentira, entendida como “o *não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (§4). Este homem nega o sofrimento, nega as misérias de toda espécie, nega os horrores da realidade “nos afetos, nas cobiças, na vontade de poder”, acreditam encontrar felicidade na maneira forjada em que circunscrevem sua bondade e o dano causado por eles é o mais nocivo porque não criam valores a partir do horizonte de uma vida plena, mas a partir de uma reatividade em relação a vida, invertem os valores porque negam a vontade de viver. Mas este homem, esta espécie decadente se transformou em “espécie suprema” somente “à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida”(§5) e esta passou a ser tida como homem-exceção, rebaixado a homem mau. O cristão se transformou no ser moral que prejudica a si mesmo e a moral cristã é a mais maligna forma da vontade de mentira, aquilo que corrompeu a humanidade, porque ela é antinatural, ela difama o mundo e se transformou em imperativo categórico, em lei. A partir dela ensinou-se a desprezar os instintos da vida a partir da invenção da alma em oposição ao corpo, ensinou-se a ver com impuro aquilo que move a vida, a sexualidade, vista também como princípio ruim de onde surgiríamos e se apregoa a renúncia de si como o mais alto valor a ser conquistado. Esta moral “nega em seus fundamentos a vida”(§7) e leva a humanidade a decadência porque revela “a idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de vingar-se da vida- e com êxito.”

“Por fim - é o mais terrível - na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo que *deve perecer* - contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal à oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que estás seguro, que dá garantia do

futuro - este chama-se agora mau...E nisso tudo acreditou-se *como moral!*”(§8).

Machado (op.cit., p.62) dirá que há entre a moral cristã e a moral aristocrática, chamada por ele de ética, conflito e vitória; vitória parcial da primeira que transformou o “homem fera” em animal doméstico, isto é, o que está em jogo é a dimensão das forças, pois o enfraquecimento do homem a partir da transformação do tipo forte em fraco denuncia o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas, ou seja, “é a decomposição das forças ativas, a subtração da força dos fortes que fez com que os próprios fortes assumissem os valores dos fracos”.

Esta luta foi sendo galgada aos poucos, somado ao ressentimento temos também a produção da má consciência e do ideal ascético. De acordo com Machado (ibid, p.65-67), a má-consciência é a transformação do tipo ativo em culpado, tendo uma dupla origem. Nasceu, num primeiro momento, com o surgimento do Estado que, para instaurar a “ordem” precisou se servir de uma força coercitiva, tirânica- a repressão social- que desvalorizava os instintos de liberdade em nome da consciência. Tais instintos, que são forças ativas, voltaram-se para dentro e com isso ficam impedidos de expandir-se naturalmente, criando a má-consciência. O tipo ativo, com isso torna-se culpado por ter tais instintos, ou seja, “a hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição - tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da má consciência” (GM II, §16). Ou seja, vendo-se forçado a se domesticar, ele passa a se perseguir, a se maltratar. Curiosamente foi a partir destes instintos, ou dos impulsos cruéis que as conquistas culturais foram alcançadas e isto porque a violência e a crueldade fazem parte da existência.

“Pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair à pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade dos alemães no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou o pisoteamento por cavalos (o ‘esquartejamento’), a fervura do criminoso a óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (‘corte em tiras’), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor com mel e deixá-lo as moscas, sob o sol ardente. Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis não quero, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade - e



realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão’” (GM II, §3).

O homem sofre de si mesmo, consigo mesmo, declarando guerra aos instintos que antes refletiam sua força. A má-consciência é o homem doente do homem. Não implica numa “evolução” da humanidade, mas um corte no desenvolvimento sadio do homem, pois ele não pode afirmar a vida a partir desta perspectiva, logo, não pode criar. Este homem não exercita o esquecimento, uma força inibidora ativa, que funciona como o “zelador da ordem psíquica” (GM II, §1) e possibilita ao homem agir, criar, expandir-se, dominar, pois tal aparelho encontra-se danificado em função do desenvolvimento de uma faculdade oposta, a memória. Esta, por sua vez, tem origem na chamada responsabilidade, entendida como a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas e com isso transformar o homem em ser confiável, previsível, controlável, igual entre iguais. (GM II, §2). A memória seria a fixação da promessa possível através da crença construída de que não apenas não se pode deixar de cumprir, mas não se quer deixar de cumprir, ou seja, o homem sente-se e sabe-se devedor de algo, aparece, então, como uma vontade.

Nietzsche relembra que em *Aurora*, aforismo 9 , já havia discutido os efeitos do imenso trabalho que a moralidade do costume produziu no homem, isto é, a ação da cultura fez nascer um homem marcado pela tarefa de obedecer aos costumes, de agir e avaliar a partir deles e quando escapa a esta norma, é percebido como perigoso, como mau e acaba percebendo-se assim também, de tal maneira que o homem fez-se confiável a partir da ação da comunidade sobre ele e esta ação fez nascer a consciência. Assim, a partir desta “moralidade e da camisa-de-força social o homem foi realmente se tornando confiável” (ibid). Ou seja, a origem da responsabilidade está diretamente relacionada ao trabalho efetuado pela moralidade do costume. O papel fundamental da moralidade do costume é inscrever no homem o social, conter-lhe os instintos e por isso a consciência não é um dado, mas um produto. Lembremos que Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, aforismo 11, já dizia que a consciência é a última e mais tardia evolução da vida orgânica e, conseqüentemente aquilo que há de menos acabado e de mais frágil nela, conseqüentemente, como ele poderia se guiar por ela? Quais as conseqüências?

A má-consciência surgiria então como resultado de uma transformação forçada onde o animal homem precisa se desligar dos seus instintos para poder viver em sociedade;

somente dominando os afetos, se transformando num ser que reflete sobre seus atos. O animal-homem se transformou em indivíduo, porém, o preço que pagou para ter esse “privilégio” foi à custa de muito sangue e muito horror; horror de si mesmo, sobretudo e como os impulsos ainda existem nele, precisam “ir para algum lugar” e na impossibilidade de exteriorizar-se, devido aos obstáculos sociais e do social agindo nele, em sua consciência, interiorizam-se (GM, II, §3). Nas palavras de Nietzsche:

“Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.(...) Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro- é isto que eu denominei interiorização do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua ‘alma’ ”(GM II, §16).

E esta culpabilização é reforçada pelo padre ascético, marcando a segunda origem para a má consciência, cuja função é transformar o ressentido em culpado. O padre, para aliviar o rebanho de seu ressentimento vai dizer: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém - *somente você é culpado de si!*” (GM III, §15). Ele muda a direção do ressentimento e é assim que nasce o pecado. Para Nietzsche, o desenvolvimento da culpa está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão, quando o homem passa a ser responsável por uma falta. O homem é culpado pela própria dor. A má-consciência se transforma em consciência de culpa (Machado, op.cit., p. 66).

“Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porque e para que, ávido por motivos - motivos aliviam, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que também conhece as coisas ocultas - e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve busca-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender o seu sofrimento como uma punição (...) o doente foi transformado em ‘pecador’” (GM III, §20).

Deleuze (op.cit, p.145-6) dirá que a má consciência tem um aspecto topológico e um tipológico. O primeiro corresponde a internalização da força, produção da dor: “multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força”. O segundo é

determinado pela noção de falta, pecado, que introduz a culpa: “inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo, faz-se da dor a conseqüência de um pecado, uma falta”.

Temos aqui o seguinte processo: primeiro o homem precisou domesticar a sua animalidade, internalizando a sua força ativa e com isso sente dor. A consciência surge como o órgão produtor desta dor e potencializador da mesma, pois ela faz com que se recorde de seu contrato social e se maltrate quando não consegue cumpri-lo. Nasce a culpa, que é a forma que o indivíduo tem para as forças que o consomem, forma esta alimentada pela moral cristã.

“Essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada- esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar o seu automartírio à mais horrenda culminância.”(GM II, § 22).

O homem agora está em dívida com Deus, este é o seu mais alto suplício, seus instintos agora são reinterpretados como “culpa em relação a Deus”, pois a máxima do cristianismo é o suplício de Deus para aliviar a dívida do homem, com isso, o homem é eternamente devedor do criador e eternamente grato. Este homem eternamente endividado e escravo da má consciência transformada em culpa é fraco, totalmente diferente daquele outro tipo de homem, o nobre, onde a má consciência não fez morada, posto que sua relação com a divindade se dava de outra maneira. Para os gregos, os deuses tinham a tarefa de afastá-la de si, a partir do momento em que não negavam o animal que existia no homem. Na obra *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche já afirmava que a relação que os gregos estabeleciam com os deuses era completamente diferente da relação que se criou com o Deus cristão, eles não eram porta-vozes de uma religião, de um dever, mas modelos de vida, onde não se negava o sofrimento, a morte, a dor, tudo era celebrado, “tudo o que existia no bem e no mal era divinizado” porque a existência era cultuada em toda sua extensão. O animal no homem era divinizado (NT3).

“(…) Existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção dos deuses, que não seja para essa violação e autocrucifixão do homem, na qual nos últimos

milênios europeus demonstraram sua mestria- isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito, muito tempo, esses gregos se utilizavam de seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência’, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário que o cristianismo fez do seu Deus”( GM II, § 23).

A criação do Deus cristão é a expressão do modo de ser do tipo escravo, que o cultua porque não pode afirmar a si mesmo, que o utiliza como antídoto para o sofrimento e projeta nele a negação da existência inerente ao seu ressentimento com a vida, consigo mesmo, na relação com Deus o homem confere um sentido e um valor negativos para a vida, pois o homem passa a negar a natureza para se “fundir” ao criador como salvação deste mundo cruel e injusto. Neste momento entra em cena a figura do sacerdote que alimentaria seu rebanho com este ideal enfraquecido de vida, tendo por lema o “ideal ascético”, entendido como “o sistema moral do ressentimento e da má consciência, mais precisamente, os meios de organização do tipo de moral judaico-cristã” (Machado, op.cit., p.66).

O ideal ascético é caracterizado por querer o nada posto que parte do princípio de que a vida não vale nada e, portanto, faz-se necessário se apegar à renúncia do mundo, isto é, renúncia dos instintos, do afeto, de tudo que é humano demasiado humano em nome de uma transcendência. Agarrar-se a este ideal é uma forma de se conservar e se proteger, mas a custa da negação da força e da afirmação da vida. Ele se apoderou do homem em função de sua condição doentia, sobretudo em função da luta do homem com a morte.

“O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca-se manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio(...) a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é uma artifício para preservar a vida” (GM III, §13).

Curiosamente então, o sacerdote ascético, embora negador da vida, figura como uma potência conservadora e afirmadora da mesma, porque o seu ideal faz com que se estabeleça fisiologicamente uma luta contra a morte, porém, de uma perspectiva doentia. O

homem luta contra si mesmo, tem nojo de si mesmo e compaixão pelos que são iguais no infortúnio. A compaixão e o nojo aliados criam um mundo pesado, sem sentido, ruim. Um mundo onde o homem não confia na vida, não se entrega a ela, não a afirma de uma perspectiva potencializadora. De um solo assim só podem brotar ervas daninhas, rancor, ódio, ressentimentos de toda sorte.

A transformação do doente da consciência em pecador fez com que a causa do sofrimento fosse única e se desejasse a redenção. O homem teria uma causa e uma meta universais a seguir, é capturado neste ponto frágil de respostas para si; tem-se uma verdade a seguir e a verdade não poderá ser um problema; esta era a medicação sacerdotal. Ela domesticou o homem, enfraqueceu-o, produziu uma “cura” para uma doença, mas produziu outra, temos assim a doença da doença. O homem se tornou “melhor”. Mas o que aconteceu a ele? Melhorou em que? Quais as conseqüências deste tratamento? Nietzsche adverte que tal procedimento gerou epidemias epiléticas, paralisias, depressões, histeria e corrompendo a saúde da alma em toda parte onde alcançou poder, corrompendo inclusive o gosto nas artes e letras (GM III, §22) e que não saberia nomear outra coisa que agisse tão destrutivamente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus, sendo caracterizada por ele como “a autêntica fatalidade na história da alma do povo europeu” (GM III, § 21).

O ideal ascético é, portanto, o suporte metafísico da religião, da moral, da filosofia e da ciência porque “a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia ser um problema” (GM III, § 24). Por isso, Nietzsche partirá de uma crítica do valor da verdade, essa é a tarefa da sua filosofia e, conforme veremos a seguir, seu objetivo é partir de um ponto que se possa criar valores e nem mesmo a ciência estaria neste lugar, posto que ela também é refém desta fé. A psicologia surge, então, como aquela que abriria espaço para indagações deste tipo, pois a partir dela se interpreta e se avalia o homem como vontade de potência e, somente a partir dessa perspectiva, poderemos entender porque o homem prefere querer o nada ao nada querer. Em outras palavras, o que estará em jogo nesta arte de interpretação é compreender o sentido criado a partir da relação de forças presentes na vida e os valores que surgem a partir daí, onde o tipo de vida escolhido pelo intérprete das forças vai ser o resultado deste encontro, ou seja, algumas forças reagem e outras agem, revelando ora uma adaptação ou regulação ora uma conquista e possibilidade de criação. Percebemos que no transcorrer

histórico as forças reativas - a moral do escravo - triunfaram e que a partir delas a negação atinge uma aparência de afirmação porque o seu ideal dominou, isto é, um sentido para o sofrimento deu contorno ao homem, porém, um contorno doente e a sua vontade de potência é vontade de nada, como condição de seu triunfo.

“Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para quê o homem?’ - era uma pergunta sem resposta; faltava a vontade de homem e terra (...) O ideal ascético significa precisamente isto: 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. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema mesmo não era sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘*pra que sofrer?*’ O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido no sofrer e não o sofrer era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade- *e o ideal ascético lhe oferece um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum (...) Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação- não há dúvida- trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais nocivo à vida (...) Mas apesar de tudo o homem estava salvo, ele possuía um sentido (...) a vontade mesma estava salva”.

Fink (op.cit, p.144-145) relembra que os ideais ascéticos podem traduzir um exercício de autodisciplina, entendido como uma economia de forças necessária para que outras surjam, porém, neste caso, é a própria pulsão vital, criadora que refreia o homem. Porém, a crítica que Nietzsche faz é ao ideal ascético do sacerdote que brota de outra fonte, resulta de uma vida fraca que precisa renunciar às paixões, as emoções para se conservar na vida e não para superar-se. O sacerdote é um falso médico e salvador porque ele mantém o doente escravizado em sua doença, ele invoca a culpa como condição da enfermidade e assim “mantém no seu sofrimento a vida que sofre, da vida miserável e medíocre. Ele ‘cura’ a ferida de uma tal vida sofridora e envenena-a ao mesmo tempo, pelo que a ferida precisa constantemente ser tratada. Quando o homem sai da animalidade e entra no horizonte da cultura ele vai confrontar a vontade com os instintos que até então eram o seu guia, ele continua a “querer” independente das coações em que se encontra submetido, mas com isso ele sofre e busca um sentido para o sofrimento, neste momento constrói ideais

acima de si próprio e quando a vontade se entrega aos ideais ascéticos ela almeja o nada. O ideal ascético lhe dá uma orientação, uma direção “segura”, a vida tem um sentido no nada do Além, nas idéias morais e todo sofrimento não é em vão, surge, portanto, como possibilidade de preenchimento do vazio existencial, impedindo a negação da vontade, embora seja a expressão de uma vontade de negar.

Assim, embora o niilismo inerente ao ideal ascético deprecie a vida, ele impede o “niilismo suicida”, ele salvaguarda a vontade. A importância do ideal ascético reside em que, a partir dele, cria-se pela primeira vez o abismo e o precipício sobre os quais a vontade procura lançar uma ponte. O homem torna-se ponte e com isso abre um caminho para reinventar-se além do bem e do mal, superando a culpa e a doença que até então lhe dava sentido. O que nos lembra *Zarathustra* (Pr,4), quando diz: “ O que há de grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir.” Em outras palavras, se o ideal ascético do sacerdote triunfou é porque a hipótese moral do cristianismo nos protege da crueldade de uma natureza injusta, e, portanto, do niilismo suicida.

Esta “força-fraqueza” da moralidade cristã produziu um mundo espiritual que preparou o fim do mundo antigo, passando a ocupar um lugar de destaque em nossa cultura há mais de dois mil anos, portanto, salienta Safransky (op.cit, p. 275) “seu cortejo vitorioso é a prova viva de que é possível uma transvaloração de todos os valores”, pois ele é uma força criadora de valores. O que está em pauta é a vida dançando no corpo do homem e jogando com ele, isto é, denunciando sua força e fraqueza, pois esta é a sua linguagem e é por onde a avaliação é possível. Daí Nietzsche defender que por detrás de todo o mundo dos valores está a vida que é o grande jogador e o homem moderno, conforme veremos, é visto por Nietzsche como o fim desta história; como fim da filosofia metafísica e do cristianismo, portanto, abertura para uma nova avaliação, que possibilitaria uma perspectiva trágica sobre o mundo se superássemos o a angústia do sem sentido. No final das contas, tudo é vontade de potência, tanto a avaliação moral cristã, quanto a heróico-trágica que se contrapõe a ela, porque em ambos os casos trata-se de um resistir inerente a potência, de pensar a vida como uma “estrutura” que se supera a si própria ou ainda de um transformar. Em outras palavras, trata-se de entender o valor como manifestação da potência da vida e o sentido embutido nele e assim, mesmo que no primeiro, o sentido aponte para uma

patologia do “espírito” este convocará novas forças que reagirão e possibilitarão o aparecimento de uma nova aurora; porque a vontade movimenta-se na insatisfação, ela precisa de limites e resistências, quer seguir adiante e ser sempre senhora daquilo que encontra em seu caminho (Fragmento póstumo, verão de 1887, 11[75] (333). Então, a vida mesma estabelecerá novos valores e uma nova moral dos senhores poderá surgir a partir da “morte de Deus”.

#### 4.1 Vontade de potência

“Somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim\_ assim vos ensino\_ vontade de potência” (ZA II Da superação de si).

O conceito de vontade de potência é introduzido na obra *Assim Falou Zarathustra*, mais precisamente no capítulo intitulado: “Da superação de si”, embora uma definição embrionária já estivesse presente em *Gaia Ciência*, quando Nietzsche já começava a fazer uma breve distinção entre autoconservação e o instinto fundamental de expansão do poder.<sup>64</sup> Este conceito pode ser considerado central na obra de Nietzsche porque, a partir dele, há a possibilidade de interpretar e avaliar o real. Ele aparecerá nas obras posteriores, bem como outros conceitos, mas a formulação inicial aí se encontra e servirá de base para entender as demais obras do filósofo.

---

<sup>64</sup> A *Gaia Ciência*, aforismo 349. Neste aforismo, Nietzsche estará se contrapondo à visão spinozista que via no instinto de autoconservação o aspecto fundamental da vida e ao darwinismo, que, ancorado neste dogma filosófico, vai se ater à ‘luta pela existência’. “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação (...) na natureza não predomina a indigência, mas a abundância (...) A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida”.



De acordo com Fink (op.cit, p.80), este conceito não é apresentado por Nietzsche bruscamente, ele vai nos preparando desde o início do *Zarathustra*, mais precisamente, no primeiro discurso de Zarathustra chamado “Das três metamorfoses”, para compreendermos o que é vontade de potência, onde o homem, superando a si mesmo, transforma-se em criança, isto é, pode criar valores, sem o peso de um modo de ser camelo, onde seu poder é fraco porque atende aos valores metafísicos e/ou religiosos e sem a reatividade do modo de ser leão, que, embora expresse uma vontade de poder ativa, mantém-se refém da reatividade, um opositor dos valores, mas não um criador de valores. O homem criança é aquele que cria, jogando, que não acredita num mundo pronto onde ele apenas se integra passivamente ou reativamente, mas aquele que cria o seu mundo, assumindo uma atitude original em relação a todas as coisas.<sup>65</sup>

Segundo Héber-Suffrin (2003, p. 125):

“Trata-se de compreender que o real, o ser, é vontade de potência, não no sentido de que todas as coisas querem potência- longe disso -mas no sentido de que todas as coisas são potência que quer; que quer negar ou afirmar, abrigar-se ou desenvolver-se, ultrapassar-se ou negligenciar-se (...).Compreender e avaliar uma coisa é, pois, compreender e avaliar o que essa coisa quer.

O termo original em alemão é *Wille zur Macht*, *Wille* equivale à disposição, tendência, vontade e *Macht* a poder, potência, daí deriva o verbo *zu machen*, fazer, produzir, criar. Este conceito pauta-se na noção de força e não num caso especial de querer ou uma vontade em si. Uma força plástica, criadora, e, enquanto tal, busca efetivar-se, criar novas configurações a partir da relação com as demais forças. Com este conceito Nietzsche vai procurar desvendar os mecanismos da vida e a auto-superação do homem. Isto porque, para Nietzsche, a vontade de potência se exterioriza tanto naquilo que domina e estende seu domínio, como no dominado e submisso, em ambos os casos há relação de força contra força e assim, todas as nossos impulsos passam pelo crivo da vontade de potência, daí Nietzsche dizer que “ a essência mais interna do ser é vontade de potência ”(Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14[80], apud Müller- Lauter, W, op.cit., p.54).

---

<sup>65</sup> Também explica o sentido da “morte de Deus”, isto é, as implicações que tal anúncio gera no espírito, conduzindo-o a transformação da sua alienação em liberdade criadora. Este tema será discutido mais adiante.

O princípio nietzschiano da vontade de potência não significa que a vontade queira o poder ou deseje dominar, ela não depende dos valores dominantes, ela não parte de algo ou alguém, ela é a própria vida, onde os valores são sintomas e não causa. O poder ou potência da vontade, não é o que a vontade quer, mas o que quer na vontade, ela é criação, doação. É por vontade de poder que uma força dirige, mas é também por vontade de poder que uma força obedece (Deleuze, op.cit. p.22). Surge daí dois tipos ou qualidades de forças que, conforme vimos, é o tipo escravo e nobre, por isso Nietzsche dirá que a vontade de potência é uma motivação interior a partir da qual se explica todo acontecer, isto é, “temos que aprender todo movimento, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’ como sintomas de uma acontecer interior e servir-nos até ao fim da analogia com o homem”(Fragmento póstumo junho-julho 1885, 36[31]). Em outras palavras, a força, independente da qualidade ou tipo, isto é, se reativa ou ativa, ela vai se expressar como força, como um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar (GM, I §13) e Nietzsche, como psicólogo, isto é, intérprete e avaliador das forças, vai desenhar o cenário que se criou a partir do triunfo da qualidade de forças reativas; nas palavras de Deleuze “a interpretação encontra os princípios do sentido nas forças, a avaliação encontra os princípios dos valores na vontade de poder”. E complementa dizendo que o triunfo da negação sob a aparência de afirmação, “não se trata apenas da história do homem, mas da história da vida e da história da Terra, pelo menos sob a sua face habitada pelo homem” Conseqüentemente, o que está em pauta é o triunfo do ideal ascético “melhor querer o nada ao nada querer”, isto é o triunfo do niilismo, onde a vontade de poder não se expressa como horizonte de criação, mas de domínio, de imposição de valores porque reflete o modo de ser do escravo, como ele concebe, exercita o poder e onde a vida aparece como um fardo e portanto, sua avaliação da mesma só pode ser doentia, deformada.

Lembremos o aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal*, que já discutimos anteriormente, onde Nietzsche dirá que o que há de mais “real” é o nosso mundo de desejos e paixões e que o próprio pensamento seria uma relação destes impulsos entre si então, seria mais lícito pensar o próprio mundo mecânico (material) a partir desta realidade. Não sendo então uma representação, mas tendo uma mesma ordem de realidade que tem nossos afetos, como uma forma mais primitiva dos mesmos. Nossa vida instintiva seria a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade, a vontade de potência. Ou seja,

o pensamento da potência seria um supremo valor existencial que chega ao mundo das pulsões humanas e mesmo ao mundo dito espiritual e interior. Com isso, todas as pulsões morais ou espirituais do homem, incluindo seus julgamentos do bom e do mau seriam signos da potência ( Brum, 1998, p.65).

No *Crepúsculo dos Ídolos*, seção “Os Quatro grandes erros”, Nietzsche dirá que toda psicologia antiga, baseou-se na noção de responsabilidade e onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de querer punir e julgar e assim, moralizar a vida. O horizonte infinito dos modos de ser ganha um contorno único, o da vontade, das intenções, dos atos, da responsabilidade. Os sacerdotes aparecem como os autores desta psicologia, que queriam obter poder a partir do direito de infligir penas em nome de Deus. Diziam aos homens que eles eram livres, que havia o ‘livre-arbítrio’, sua consciência era seu guia, mas esta consciência já era de antemão marcada pela culpa e pela punição, de modo que toda a humanidade passou a depender deles ( CI, § 7-8).

O homem adoece porque não se opõe a doença que cresce junto a ele, junto à interpretação que dá ao mundo, vai buscar em seu mundo interno as explicações para sua doença, mas este mundo está povoado de fantasmas e falsas luzes, como por exemplo, a vontade, o Eu, espírito. Criamos um mundo de causas, de vontade, de espírito e a psicologia antiga reforça cada um destes aspectos através de uma explicação pautada nestes “fatos internos. Para esta psicologia o sujeito aparece como o que está debaixo de todo acontecimento, de modo que estabeleceu-se uma relação de causalidade, “onde todo acontecimento era para ela uma ação, toda ação uma consequência de uma vontade; o mundo tornou-se para ela uma multiplicidade de agentes e um agente (um “Sujeito”) colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento”(CI, *ibid*, §3).

Entretanto, a vontade para Nietzsche não provém de um sujeito, ela não tem uma origem e nem uma finalidade porque é força e enquanto tal, não tem codificação, transforma-se continuamente e com isso “a inocência do vir-a-ser é restabelecida”. Isto é, reafirma-se o sentimento trágico da Grécia Antiga, onde “o homem não é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade (...) nós inventamos o conceito de ‘finalidade’; na realidade falta finalidade...” (CI, *ibid*, §.8). O erro é o pressuposto do pensamento: antes de se pensar qualquer coisa já deve ter ocorrido uma acomodação, um ajustamento, uma falsificação e tudo o que entra na nossa consciência, seja uma

“representação” do mundo externo ou interno, não é outra coisa senão uma construção, uma interpretação com base em elementos cuja causalidade nos escapa (Colli, op.cit., p.138). Esta reafirmação do pensamento trágico não toma o sofrimento como algo que surge contra a vida, mas é estimulante da mesma, possibilitando navegar nos sofrimentos e nos desejos sem buscar aniquilá-los, mas percebê-los como vida, compreender o sentido e a interpretação que estes nos dão, pois a vida nos obriga a instaurar valores, ela mesma valora através de nós quando os instauramos. Cabe-nos, então, a tarefa de perceber que aliança estamos estabelecendo com eles, se doentia ou sã. De modo que a saúde seria marcada por um “conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos pudermos lançar sobre ela, mais completo será nosso ‘conceito’ dela” (GM, III, §12). Lançar diversas perspectivas e interpretações afetivas é força entendida como criação, portanto, liberdade.

Uma pergunta se coloca de imediato: Por que Nietzsche contrapõe vontade de vida à vontade de potência, já que diz “**mas não vontade de vida e sim, assim vos ensino, vontade de potência?**” Quem falava em Vontade de vida? O que Nietzsche estava criticando?

Nietzsche está se contrapondo a Schopenhauer, que na sua obra capital *O mundo como Vontade e como Representação* dirá: “(...) é um pleonasmo dizer a vontade de viver e não simplesmente a vontade, pois tudo é uma coisa só(...)onde quer que exista vontade existirá vida, um mundo enfim”(§54 *O Mundo como vontade e representação*).

Schopenhauer influenciou a escrita nietzschiana no período inicial de sua obra, seu interesse por filosofia surgiu no momento em que teve contato com o livro *O Mundo como Vontade e Representação* e, no encontro com Wagner, este interesse foi ampliado, tendo em vista que Wagner também era leitor de Schopenhauer.

Em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, esta influência fica clara e na *Primeira Consideração Extemporânea*, quando, inclusive, dedica um capítulo a ele intitulado “Schopenhauer como educador”.

Porém, posteriormente, ao olhar estas obras, Nietzsche deixa claro que cometeu erros, equívocos em função “da necessidade de juventude de confundir-se com os outros”<sup>66</sup>,

---

<sup>66</sup> *Ecce Homo, parte Humano Demasiado Humano*, Nietzsche explicita as motivações que estavam em jogo no rompimento com o idealismo e romantismo representados por Wagner e Schopenhauer, momento em que ele se transforma num espírito livre, quando se liberta do que não pertencia a sua natureza, um espírito que de

e os pontua, tanto no *Ecce Homo*- quando faz uma análise crítica sobre *O Nascimento da Tragédia, das Extemporâneas* e as motivações que resultaram no rompimento definitivo iniciado no *Humano Demasiado Humano* - quanto na “Tentativa de autocrítica” que aparece como anexo na obra *O Nascimento da Tragédia*. Estes aspectos já foram brevemente discutidos no primeiro capítulo da dissertação, mas convém lembrá-los para enfatizarmos as diferenças. Dentre estes equívocos, a respeito de Schopenhauer dirá:

“O que pensava, afinal, Schopenhauer sobre a tragédia? ‘ O que dá a todo trágico o empuxo peculiar para a elevação’- diz ele em *O mundo como Vontade e Representação*,II, p.495- é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico- ele conduz a *resignação*”, quão diversamente falava Dionísio comigo! , quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo!<sup>67</sup>

Nietzsche se contrapõe a Schopenhauer porque ele não afirmava a vida, preferia “acreditar no nada, até no demônio, a acreditar no Agora”<sup>68</sup>, isto é, a aceitação não é o caminho para a afirmação, pois pode estar prenhe de ressentimento. Isto porque Schopenhauer atribui a primazia do querer em detrimento do intelecto e afirma que o princípio do mundo é irracional, identificado com a Vontade de Vida. Para ele, o Mundo não é regido por Deus, mas pela fatalidade da vontade, porém, interpreta a vontade de vida como “em-si” e a avalia na perspectiva do sofrimento que se renova infinitamente. Ancora-se, portanto, numa moral de ressentimento, porque seu pensamento era reativo, ele condenava a vida e encontrou uma saída da mesma pelo ideal ascético, isto é, no mundo da ascese e da renúncia da vida, como possibilidade de encontrar a paz.

Segundo Brum (op.cit, p.63):

---

si mesmo tomou posse. Em suas palavras: “Naquela época, meu instinto decidiu-se inflexível pelo fim daquele ceder, seguir, confundir-se com os outros. Qualquer espécie de vida, as condições mais desfavoráveis, doença, pobreza- tudo me pareceu preferível àquela indigna “falta de si”, na qual havia caído por ignorância, por *juventude*...”

<sup>67</sup> Esta citação já havia surgido no primeiro capítulo da dissertação, aparece novamente aqui somente para enfatizar a crítica.

<sup>68</sup>*O Nascimento da Tragédia* ou helenismo e Pessimismo: Tentativa de Autocrítica. Nietzsche faz uma autocrítica do livro e no que tange a crítica a Schopenhauer dirá: “Mas, meu senhor, o que é romântico no mundo, se o vosso livro não é romântico? Será que o ódio profundo contra o ‘tempo de agora’, a ‘realidade’ e as ‘idéias modernas’ pode ser levado mais à frente do que ocorreu em vossa metafísica de artista, a qual prefere acreditar até no Nada, até no demônio, a acreditar no ‘Agora’?”

“Em uma filosofia transcendental como a de Schopenhauer, a distinção entre Vontade e vontade de viver segue o modelo da coisa-em-si e do fenômeno. A vontade de viver é a manifestação visível do em-si do mundo: a Vontade (...)A noção da vontade de viver é característica de uma filosofia que interpreta a vontade enquanto desejo, aspiração, esforço na direção de um objetivo incognoscível.”

Para Schopenhauer, sendo a vida marcada mais pela dor do que pelo prazer e havendo uma oposição clara entre dor e prazer, a única maneira de superar este círculo inevitável seria a partir da contemplação estética ou pela moral da compaixão, onde, ao se negar a vontade, ao neutralizar os desejos, o homem estaria liberto e feliz.

Brum (op.cit, p.69-70) dirá que Nietzsche vai negar, então, a visão metafísica de Schopenhauer e o seu aspecto moral, isto é, a negação da vontade e lembrará de uma observação de Clemant Rosset, extraída da obra *Schopenhauer*, para o qual Nietzsche dá um sentido estritamente psicológico a vontade e com isso estabelece uma relação estreita entre as motivações da vontade e a representação que a inteligência delas dá, ao passo que Schopenhauer só lhe atribui um sentido metafísico e quase mágico. Complementa a discussão pontuando que a vontade nietzschiana é uma força que sempre se opõe a outra força, sendo o combate entre as forças o dinamismo e a essência da vida psíquica e da vida social” (Rosset, Clément, *Schopenhauer*, 1968, p.35, apud Brum, ibid).

Esta interpretação converge com o que Colli (op.cit, p.110) diz a respeito de Nietzsche. Para este autor, o que interessa a Nietzsche é a interioridade primitiva com a qual o indivíduo sente o mundo que o rodeia, reagindo-lhe em consequência. A documentação destes instintos é a história dos homens.

Nietzsche não vai contrapor dor e prazer, mas vai ver a dor como afirmação de potência, como aquilo que possibilita uma intensificação da vida, aquilo que pressupõe uma resistência vencida, e neste sentido dirá que a sua doença o libertou destes ídolos de juventude, não suportava mais a falta de si. Agora Nietzsche, a partir dela, podia falar em nome próprio, ser um espírito livre, tomar posse de si, mas não nega a importância deles, mesmo porque, segundo ele, naquela época seu ofício era o de erudito e “precisou ser muitas coisas em muitos lugares para encontrar a si mesmo, para desapegar-se do que não era ele.”<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> *Ecce Homo: As Extemporâneas*. A citação completa é: “(...) É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me um- para poder alcançar uma coisa. Por um tempo eu tive de ser

“O ser humano *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer: entende-se quão célebre preconceito estou contradizendo com isso. Prazer e desprazer são meras conseqüências, meros fenômenos concomitantes, - o que o homem quer, o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder. No esforço para consegui-lo, segue tanto o prazer quanto o desprazer; por causa dessa vontade, ele busca resistência, precisa de algo que se oponha a ele. O desprazer, como obstáculo à sua vontade de poder, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal de todo acontecimento orgânico e o homem não se esquiva dele, não foge a isso; pelo contrário, ele tem nisso algo continuamente necessário: toda vitória, toda sensação de prazer, todo acontecimento pressupõe uma resistência vencida. (fragmentos póstumos, primavera de 1888, 14[174])

O prazer e o desprazer estão circunscritos no mesmo âmbito da vontade de potência, ambos são estímulos ao poder, porém há uma confusão entre desprazer e mal-estar, esgotamento. Só se compreende o desprazer desta perspectiva quando não se consegue encontrar o estímulo para o fortalecimento do poder, quando se sente incapaz de resistir. Assim, quem se sente esgotado e se ressentido diante da batalha vai desejar descanso, paz, passividade diante da vida e esta é a felicidade apregoada pelas religiões e filosofias niilistas, mas quem o ultrapassa, encontra prazer na vitória sobre si mesmo e esta seria a uma visão dos fortes, a “moral” dionisíaca.

A psicologia de Nietzsche estará pautada nesta relação, bem como a crítica a outras psicologias, que verão a dor como antítese ao prazer. Para Nietzsche, não há esta oposição, conforme afirma num fragmento póstumo primavera de 1888, 14[173]. O fato de definir prazer como um “*plus* de poder”, que podemos definir como um “a-mais de poder”, não faz com que a partir daí se defina a essência do desprazer. Dirá que há casos em que uma experiência de prazer é condicionada por pequenos estímulos de desprazer, citando as cócegas sexuais, por exemplo, que surgem como um desprazer que amplia o prazer. Funciona como um jogo de entrave que precisa ser superado para logo em seguida surgir outro e neste jogo de resistência e vitória “atiça ao máximo aquela sensação geral de extraordinário poder supérfluo que constitui a essência do prazer”. Não há dor, adverte

---

também erudito - ” A respeito do exercício de tornar-se um espírito livre, há uma bela passagem em Além do Bem e do Mal (§ 41): “Uma pessoa deve pôr-se a prova para saber se está destinada à independência e ao comando... Não se deve evitar pôr-se à prova, embora este talvez seja o mais perigoso jogo que se pode jogar... Não se apegar a outra pessoa... não se apegar a uma pátria... não se apegar a um sentimento de piedade... não se apegar a uma ciência... não se apegar ao próprio desapego... não nos apegarmos às nossas próprias virtudes... É preciso saber como se conservar: a mais dura prova de independência.”

Nietzsche, “não é o ferimento que dói; é a experiência das péssimas conseqüências que um ferimento pode ter para todo organismo o que fala na forma dessa profunda comoção chamada desprazer”. O problema é que confundimos a dor com os juízos criados a partir dela, ela “é um processo intelectual, no qual se evidencia de modo decisivo um julgamento, - o juízo prejudicial, no qual está concentrada uma longa experiência”. Assim, reagimos à dor antes dela surgir, estabelecemos uma relação reativa com ela e a guisa de exemplo Nietzsche nos diz que para evitar uma queda, inicia-se um movimento reativo no pé para evitar a queda e só posteriormente a onda de dor chega na parte frontal da cabeça, “portanto, não se reage contra a dor: o antiprazer não é a causa de comportamentos, a própria dor é uma reação, o movimento contrário é uma reação outra e anterior”(ibid).

Para Nietzsche, a vida não tende para a felicidade - o feliz é o animal do rebanho -, mas para o poder e conforme vimos, as resistências a vontade provocam dor, mas esta dor não abate a vontade, antes a reforça. O prazer, não é causado por uma satisfação da vontade, mas na insatisfação, posto que ela só se satisfaz quando encontra limites e resistências (Fragmento novembro de 1887- março de 1888, 11[75]).

Nietzsche parte do critério de força-fraqueza, saúde-doença e as liga a criatividade-ressentimento, atividade-reatividade. Não parte de um estado que seria normal de um ente qualquer de onde derivariam, não está circunscrita numa forma pronta, mas num fazer-se, num construir-se, num “tornar-se àquilo que se é”. Assim, a saúde seria um apropriar-se da doença, uma superação de si mesmo possível através da existência de uma “alma” aventureira que examina a vida a partir de suas vivências; que afirma a vida a partir de hipóteses e não numa verdade. Esta nova definição de saúde seria marcada por aqueles (...)

“(…) cuja alma almeje haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então havidos, e haver velejado as praias todas desse ‘ Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, das aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino eremita de outrora: para isso necessita de uma grande saúde - uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (EH, ZA, § 2).

Diante do que foi exposto, quando Nietzsche diz que “*somente onde há vida, há também vontade*”, ele parte de onde Schopenhauer chegou, porém, ele problematiza o que



é vontade, ele percebe que Schopenhauer incorreu no mesmo “erro” que Descartes e Kant<sup>70</sup>.

Nietzsche verá crença, superstição, disfarçada de fundamento filosófico, para ele, o que Descartes, Kant e Schopenhauer produziram foram teorias ingênuas; teorias tiradas do senso comum e elevadas ao estatuto de filosofia, “tomam um preconceito popular e o exageram”(ABM, § 19) e, ao empreender esta crítica, ele acaba desembocando numa crítica a linguagem, ao conhecimento e a verdade.

Qual a ingenuidade de Schopenhauer? Conforme já foi assinalado, Schopenhauer vai eleger a vontade como a chave de acesso àquilo que não pode ser alcançado pelo pensamento, o “em-si” das coisas; como se a vontade fosse algo simples, de fácil acesso e compreensão, como se fosse um dado natural, imediatamente conhecido em toda sua extensão, e mais ainda, como se fosse a essência do mundo. Porém, explicar a vontade desta maneira é não compreender que “em todo querer existe primeiro, uma pluralidade de

---

<sup>70</sup> Não vamos nos deter aqui às críticas feitas a Descartes e Kant porque nosso propósito é discutir o conceito de vontade. Mas, para ilustrar brevemente a crítica a Descartes podemos dizer que a ingenuidade de Descartes consiste na ilusão de que o sujeito encontraria fundamento em si mesmo, isto é, que haveria uma unidade do sujeito fundada na unidade da consciência. Descartes acreditava que através do pensamento, da razão, o homem ficaria transparente para si mesmo, mas para Nietzsche esta transparência não é possível porque a maior parte de nossa “atividade psíquica” se dá de maneira inconsciente e que, além disso, não há um ponto de onde partiria o pensamento, o pensamento é feito de impulsos que lutam entre si. Nas palavras de Nietzsche: “.aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* um estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a esta referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma certeza imediata ” (ABM, §16).

Em relação a Kant sua ingenuidade consiste em imaginar uma consciência transcendental, que ancorada nas categorias do pensamento, explicariam o funcionamento do mundo tal como experienciado pelo homem. Ao homem, não haveria possibilidade de vivenciar o “em si das coisas”, isto é, o transcendente, mas representá-las, a partir de uma organização dada pelo pensamento. O transcendental seria o conhecimento ocupado não tanto com os objetos, mas com nossos conceitos a priori dos objetos em geral e com este conceito Kant achava estar afastado do que vigorava como transcendente, aquilo que estaria para além da experiência e que não pode ser conhecido, mas pensado. Ora, se o homem tem uma “faculdade” que lhe confere um poder de organização do mundo, ou melhor, um poder de organização de sua percepção de mundo, se ele não pode vivenciar o “em si” porque sua faculdade não está “aparelhada” para dar conta de algo fora do seu registro sensível, este “em si” é uma realidade, um dado, bem como o pensamento. Embora Kant busque retirar de cena o sujeito e colocar o pensamento no lugar dele, de certa forma haveria uma unidade que se fundamentaria na consciência, tendo a função de síntese, que seria a unidade transcendental, continua preso a um além do sensível. Nietzsche vai parodiar a resposta kantiana a respeito da interrogação de como são possíveis os juízos sintéticos a priori, a saber, de que eles são frutos de uma faculdade e mais que isso, de uma faculdade moral para o supra-sensível. O filósofo compara tal resposta de Kant à resposta do médico da peça “O doente imaginário de Molière” quando perguntado sobre o porque do ópio induzir ao sono: devido a possuir uma *virtus dormitiva*, isto é, uma virtude dormitiva. Por mais que Kant tenha elaborado de uma forma complexa e elegante sua hipótese sobre uma faculdade do juízo, não conseguiu sair da vontade de verdade típica da metafísica, cuja fundamentação é sempre areia movediça disfarçada em terra firme. Acreditar no juízo é meramente uma crença, uma pseudo- explicação. No lugar de pensar como são possíveis os juízos sintéticos a priori, devemos interrogar por que é necessário esta crença em tais juízos? Eles não poderiam ser falsos? (ABM, §.11).

sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação deste deixar e ir mesmo, e ainda, a sensação muscular concomitante” (ABM, §19). O querer, apenas como palavra, adverte Nietzsche, constitui uma unidade e é em cima desta palavra que se esconde um preconceito popular.

Schopenhauer elegeu a vontade como aquilo que poderia explicar o verdadeiro sentido das representações; ela poderia ser alcançada por um conhecimento imediato que viria no corpo<sup>71</sup>. Para ele, o corpo é, em si, vontade, então, enquanto o mundo não é representado poderia ser vivido no corpo (Brum, op.cit., p.65). Em outras palavras, a experiência interna do indivíduo é colocada em primeiro plano e a vontade seria esta consciência interna que cada um possui de si mesmo e ela se revelaria a todas as pessoas como o “em-si”. O corpo humano seria a objetivação da vontade, posto que a vontade não dependeria da representação e, portanto, não submetida às leis da razão. O corpo revelaria a essência do mundo, e enquanto vontade colocaria o “eu quero” acima do “eu penso”. Ou seja, pensar o corpo como vontade é colocar “o querer” acima do “intelecto”, é eleger “o querer” como princípio do mundo, como uma objetivação da vontade ou dito de outro modo, que ela se faz objeto no corpo. A vontade sendo a raiz metafísica do mundo e da conduta humana é também fonte de todo sofrimento porque a vontade é um querer irracional e inconsciente, ela jamais pode ser saciada, de modo que nos encontraríamos em sofrimento permanente, criando desejos e mais desejos de modo que a estrutura do ser seria este desejar infinito e para sair deste círculo vicioso, à resposta viria da cessação dos desejos, da aniquilação deles. Pelo querer chegamos a esta essência do universo, este vazio, essa insatisfação. Vontade seria a procura do prazer e fuga da dor, todo prazer é ponto de partida para novas aspirações, porém, como não podem ser realizadas, transformam a vida em sofrimento permanente (Cf. *Os Pensadores: Schopenhauer*, 1980)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Barboza (2003) dirá que Schopenhauer cria uma metafísica da natureza, isto é, tenta explicar a essência das coisas lá aonde as ciências fracassam. O originário do mundo não é mais procurado no exterior, mas no interior, no íntimo do corpo como via de acesso mais real ao mundo. O corpo seria uma espécie de cruzamento entre a experiência externa e interna, uma região do conhecimento regida pelo sentimento. O corpo seria uma representação intuitiva que estabeleceria uma relação com a Vontade, que não pode ser representada, mas sentida. Somos seres que querem de modo que todo ato da Vontade é ação no corpo. Querer e corpo são unos ou, ademais de representação, o corpo é Vontade. O núcleo do mundo seria alcançado a partir do corpo, sendo representação e Vontade ao mesmo tempo. Barboza, Jair, *Schopenhauer*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

<sup>72</sup> Há inúmeros desdobramentos presentes no conceito de Vontade em Schopenhauer, bem como da relação entre ele e Nietzsche. Não temos o propósito de percorrer esta via em toda sua extensão porque foge do objetivo da dissertação. Para maiores detalhes sobre estes pontos, a obra: Schopenhauer, coleção Os

“Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’ e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (ABM, § 16).

O que Nietzsche vai nos mostrar a partir desta análise crítica é que pensamento e “vontade” estão intimamente ligados; o exagero de um preconceito popular efetuado por Schopenhauer reside em não pensar “o querer” com todos os tons que lhes são inerentes. O querer, como já foi dito, implica numa pluralidade de sensações que entram em jogo tal logo “queremos” algo, além disso, o sentir e seus vários tipos, fazem parte do querer, assim como o pensar, de modo que a vontade é um complexo de sentir e pensar. A multiplicidade de sentimentos e de pensamentos são ligados, por sua vez, por um afeto de comando. E para que tal afeto se sobreponha a outros, uma enorme guerra se instala, não havendo possibilidade de pensarmos numa unidade, mas numa pluralidade de forças em luta, que buscam expansão, de tal maneira que o comando joga a vontade na relação com os outros e não com objetos de desejo. A vontade é complexa, “o homem que quer comanda algo dentro de si que ele acredita que obedece”, porém, Nietzsche adverte que o mais estranho na vontade é que “somos ao mesmo tempo à parte que comanda e a que obedece”, portanto, o que está em jogo é a relação de força entre uma diversidade de afetos de modo que a vontade não poderia partir de um “eu”, pois ao sermos, ao mesmo tempo, a parte que comanda e obedece, este “eu” é formado por forças em luta, refletindo, antes, uma pluralidade e não uma unidade.

Então Nietzsche definirá o corpo como “uma estrutura social de muitas almas” e com isso, tanto o “eu” é problematizado quanto “o querer” que adviria deste “eu”. Em todo querer o que estará em pauta será a relação de força contra força, de comando e obediência sobre a base desta “estrutura social de muitas almas”. O querer não basta para que uma ação se efetue, pensamos assim porque partimos de uma concepção equivocada de eu e

---

Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1988 utilizada por nós, bem como a obra de Brum, José Thomaz, *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998 são boas indicações, bem como a bibliografia que este último oferece a respeito do tema.

com isso tiramos “falsas” conclusões e valoração a respeito da vontade, onde o querer a ele se agrega. Não há uma vontade livre, livre arbítrio, mas “um afeto de superioridade com relação àquele que tem que obedecer: eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer - essa consciência se esconde em toda vontade” (ABM, §19). Ou seja, perdemos de vista a multiplicidade complexa que se encontra naquilo que chamamos de vontade. Schopenhauer acredita que a primeira evidência não é o ‘eu penso’, mas o “eu quero”, como se muita coisa pudesse mudar a partir desta proposição. Mas ele acaba partindo também de um eu sintético, onde, por uma causalidade imaginária, o querer surge como anterior ao pensamento. Pensar numa relação de causa e efeito como explicação é não perceber que são apenas conceitos, isto é “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação(...) no “em-si” não existem ‘laços causais’(...) não rege nenhuma lei (ABM, § 21).

“Na ação, aquilo que corresponde ao sujeito, ou seja, quem age, foi extraído dela conceitualmente, por conseguinte é uma ficção, assim como é uma ficção o ‘objetivo’, a ‘intenção. Por sua vez a vontade não existe, como não existe o pensamento: é apenas um ‘querer qual quer coisa’(Colli, op.cit, p.139).

O que Schopenhauer nos apresenta é, para Nietzsche, “um sintoma daquilo que falta nele próprio”(ABM, op.cit.) e não uma “verdade”, o que surge de suas proposições é “a verdade do que se crê como verdadeiro”(CI, Os quatro grandes erros, §.6). Estampa, assim, um tipo de moralidade, a dos fracos, a que nega a vida, de modo que seu “estado fisiológico” denuncia a sua filosofia, ou seja, a maneira como ele digere a vida, de como seu corpo reage a ela e a interpreta, ditará sua obra e a moralidade dos fracos é tão gritante em Schopenhauer, em sua face caluniadora e envenenadora da vida que ele chega a dizer que “ toda e qualquer grande dor, seja ela corporal ou espiritual, expressa o que merecemos , pois ela não poderia advir-nos, se não a merecêssemos”, passagem que o próprio Nietzsche retira de *O Mundo como Vontade e Representação*, 2, 266, para enfatizar a que demanda ele atendia (CI, Os quatro Grandes Erros, ibid.).

Schopenhauer é um fraco porque não consegue acolher em si mesmo a variedade de impulsos que fazem parte da vida, ele renega o que parece perigoso, condenável, do ponto de vista da moral a partir da renúncia ao mundo como forma de salvação de si mesmo. Para

ele é necessário fazer parar a vontade, cessa os desejos, mas por que precisamos negar a vontade e não simplesmente acolher o que vem a partir dela? Acolher não significa atuar, agir de acordo, mas selecionar, a partir de uma ética, aquilo que deve ser transformado em modo de ser.

O chamado “mundo interno” tão caro a Schopenhauer é descrito por Nietzsche da seguinte maneira:

“O mundo interno está cheio de ilusões e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não movimenta mais nada e, por conseguinte, não esclarece mais nada- ela simplesmente acompanha os acontecimentos e pode também estar ausente(...) E que dizer do eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras:ele cessou completamente de pensar, de sentir e de querer!...O que se segue daí? Não existe em absoluto causas espirituais!” (CI, Os quatro grandes erros, § 3 ).

Nietzsche também vai pensar o mundo como Vontade, mas não como esta vontade apregoada por Schopenhauer, mas como Vontade de Potência. Se a vontade de potência não é vontade de vida, se ela não expressa um querer subjetivo, voluntarista, se ela reflete o real, o ser, não no sentido de que todas as coisas querem potência, **mas que todas as coisas são potência**, e que não é uma, é múltipla, o que, em primeira instância Nietzsche está dizendo é, no lugar de pensar a conservação da vida devemos pensar em potência inerente a própria vida; devemos pensar que a vontade é concebida como vontade orgânica e inorgânica, não comungando, pois, com nada transcendente; a vida não se acharia fora dos fenômenos , ou seja, não é uma metafísica da vontade como em Schopenhauer. Além disso, a interpretação moralista de Schopenhauer como resposta ao lado cruel da vida, como apaziguamento do espírito frente ao mundo mau, é diametralmente oposta à visão afirmativa de Nietzsche e sua concepção dionisíaca, ou seja, esta visão nega o caráter essencialmente cruel e potente da vida, refletindo, assim, uma fraqueza, um declínio. Daí Nietzsche dizer: “Aquilo que não me mata, me fortalece” (CI, Sentenças e Setas, § 8).

Colli (op.cit, p.139) dirá que a vontade de potência só é revelada a partir de uma resistência vencida e que o impulso desta não é o da autoconservação, não é uma vontade de viver e para fundamentar sua afirmação, este autor utiliza um fragmento póstumo de Nietzsche onde ele diz que “o protoplasma toma para si, de modo absurdo, mais do que a conservação exigiria; e sobretudo, o protoplasma desse modo ‘ não se conserva’, caminha, antes, para a sua ruína”(Fragmento póstumo, outono-inverno de 1887, 11[121]).Desta

maneira, a vida não tenderia para a felicidade, mas para o poder, e não seriam os indivíduos os responsáveis por esta dinâmica da vida, mas antes as suas esferas de poder, pois o que está em jogo é o plano das forças, a relação de força contra força.

A vontade de potência poderia ser entendida, então, como as formas como a vida se manifesta, os valores que esboça, o sentido que impõe, o tipo de afeto que estampa o tecido histórico ou a existência. Desta forma, ela é o próprio jogo de forças, não é ativa nem reativa, é afirmativa, porém a maneira como esta força é apropriada lhe conferirá um caráter ativo ou reativo, pois lhe dará um sentido que pode corresponder a um aumento da potência de vida ou um declínio, um suma, as manifestações da vontade de potência são sintomas, signos que interpretamos de uma determinada perspectiva. Assim, por exemplo, a vontade de verdade, comum à ciência e à filosofia, é uma forma da vontade de potência, porém, na medida em que cria valores e impõe sentidos universalizantes, padronizados, pois acredita numa verdade preexistente, caminha, conduz o homem ao nihilismo e à impotência.<sup>73</sup>

“Mas todos os fins, todas as utilidades, são apenas sinais de que uma vontade de potência se tornou senhora de algo menos poderoso e, a partir de si, imprimiu-lhe o sentido de uma função; e a história inteira de uma “coisa”, de um órgão, de um uso, pode ser, dessa forma uma continuada série de signos de sempre novas interpretações e ajustamentos, cujas causas mesmas não precisam estar em conexão entre si, mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente” (GM, II, §12).

A teoria da vontade de potência, no *Zarathustra*, consta de alguns princípios. Safranski (op.cit., p.257) os enuncia assim: **auto-superação** (vontade de potência sobre si próprio) cujo meio principal de efetivação é a recordação da força criativa que nos habita, mas que nos escapa e que precisamos estar atentos para não desperdiçá-la, para não nos desviarmos dela. “O criativo, por sua vez, necessita da vontade de criação”, quando a vida quer a si mesma, o que implica, pois no **autodesenvolvimento** que é mais que autopreservação, pois para superar o mundo e o tipo de homem que reflete este mundo, o que está em jogo é um empreendimento estético, uma auto-afirmação que não é apenas autopreservação, pensar assim é diminuir demais a vida, “o que apenas se preserva, sucumbe, o que cresce, preserva”, mas um “Sim” incondicional a vida triunfa sobre as forças de negação.

---

<sup>73</sup> O tema da vontade de verdade será discutido mais adiante.

A vontade de potência não é interpretada enquanto desejo, enquanto querer de um sujeito cognoscente, mas enquanto pertencente à dinâmica de forças da própria vida. Nietzsche dirá em *Além do Bem e do mal*, aforismo 13: “Uma criatura viva quer antes de tudo **dar vazão** à sua força - a própria vida é vontade de potência: a autoconservação é apenas uma das mais freqüentes e indiretas **conseqüências** disso”( grifos meus).

Mas o que é força? Nietzsche responderá:

“Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade-melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (...) acredita-se que é determinado por um sujeito (...) Não existe um ser por trás do fazer - a ação é tudo” (GM, I, §13).

Conforme nos lembra Fonseca (2001), em seu artigo “Da determinação da vontade enquanto vontade de poder”, temos uma crença mágica de que a vontade se origina do querer de um sujeito porque temos a sensação de que algo acontece, como se houvesse uma coisa agindo por trás da ação e determinando sua causa e, posteriormente, teríamos como escolher o seu destino, afirmando nossa vontade. Mas, quando Nietzsche fala em *quantum* de força equivalendo a um mesmo *quantum* de impulso e que, por sedução da linguagem, atribuímos este movimento inerente da força ou do impulso a um sujeito, ele está desconstruindo a crença no ser por trás do fazer e pensando que a ação é tudo, é a ação que exprime a dinâmica do acontecer. Não há sujeito da ação, há a ação simplesmente oriunda do impulso, que por sua vez, é um complexo de forças em combate pela primazia.

Esta discussão foi amplamente focada por Deleuze, em seu livro *Nietzsche e a filosofia* (1976, p.40-41), onde, o autor faz uma análise do fragmento póstumo de junho-julho de 1885, 36[31], visto como o texto mais importante para explicar a vontade de potência. O trecho discutido é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um **complemento**; é preciso **atribuir-lhe** um querer **interno** que chamarei vontade de potência<sup>74</sup>.”( grifos do autor) Deleuze

<sup>74</sup> A citação completa é: “O conceito vitorioso de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”(potência), ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar o poder (a potência); ou como o emprego, o exercício de poder como impulso criador, etc. Os físicos não conseguem liberar de seus princípios o “efeito à distância”, tampouco de uma força de repulsão (ou de atração). Não adianta nada: é preciso compreender todo o “fenômeno”, “toda lei” apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: igualmente

ênfatiza que a vontade de potência é atribuída à força, mas de um modo particular: “ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno”. Ela não está remetida a um sujeito, e, a partir de outro fragmento póstumo, onde Nietzsche diz: “Quem então quer o poder? Questão absurda se o ser é por ele mesmo vontade de poder...”(VP, I, p.204.- II, 54, apud Deleuze, *ibid.*, p.40), Deleuze argumentará que a vontade de potência, sendo constituída por impulsos, por forças em relação com outras forças, não pode ser atribuída a um sujeito, pois a essência da força é sua diferença de **quantidade** em relação a outras forças e esta diferença se exprime pela **qualidade** da força e, o sentido que ganha, surge, exatamente do encontro entre estas forças, posto que a relação que se estabelece é de dominação, isto é, entre duas forças em relação, uma é dominante e a outra dominada e a vontade de potência seria o complemento, o que estabeleceria a força que prevalece.

A vontade de potência é um complexo de forças e o que caracteriza a vontade é o embate de diversos impulsos entre si, por isso, o corpo é fundamental na ótica de Nietzsche, pois ele reflete claramente esta luta, esta busca de expansão, de domínio. O corpo, não é uma unidade, mas aquilo que se constitui a partir da tensão entre as partes e se apresenta como “um ajustamento hierárquico estruturado de várias vontades de poder particulares”, ou seja, como já dissemos, “uma estrutura social de muitas almas”( ABM, §.19). Seguindo “o fio condutor do corpo”, assim Nietzsche se expressa, “devemos poder experienciar da melhor maneira aquilo que nós próprios somos. Em comparação com o espírito, seria aquele o fenômeno mais rico, que permite observações mais claras” (Fragmento póstumo VP, 532, apud Muller- Lauter, W., *op.cit.*, p. 95).

Segundo, Muller-Lauter (*ibid.*, p.150-151), quando pensamos, seguindo as observações de Nietzsche, pelo quem da interpretação, chegaremos a conclusão que não há algo que interpretasse, mas que o próprio interpretar tem existência. Como isso é possível, poderíamos indagar? Porque é a vida quem avalia, a vida, em sua dinâmica de forças que se encontram com outras e lutam com elas em encontros fortuitos, gera o mundo e o homem, conseqüentemente, nos lança em interpretações diversas. O homem, quando interpreta, é vontade de potência, porque neste efetivar-se da vontade, inúmeras outras vontades surgem, se organizam para que uma estampa surja daí e quanto mais “abrangentes” se tornam as

---

todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte ”(Fragmento póstumo, junho-julho de 1885 36[31]).



organizações de potência, tanto mais independentes são as forças organizadoras das organizadas, mas são as mutações presentes nas constelações da potência que decidem sobre o tipo de governo. Assim, o homem não tem como saber ao certo aquilo que o impele, em função da complexidade desta organização; ele é interpretação, mas também é interpretado, ou conforme assinala Nietzsche, num fragmento póstumo, “ele é vontade de potência, mas como “vontade do homem”- vontade de potência impotente em relação a sua autoconstituição”(Fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, n.11[131], KGW V 2, p.387, apud Müller- Lauter, *ibid*).

Não escolhemos a vontade, antes, ela nos escolhe, o mesmo com o pensamento e os sentimentos. Quando, por exemplo, Nietzsche se contrapõe a Sócrates, intitulado-o como aquele que “matou a tragédia”, “o pai do racionalismo ocidental” não é contra a pessoa de Sócrates que se dirige o seu ataque, mas a um modo de existência representado por Sócrates, a manifestação da vontade de potência como vontade de verdade, uma marca comum aos sábios de seu tempo, criando, assim, um terreno das idéias que percorreu a tradição filosófica, congelando outras possibilidades de manifestação desta vontade. Além disso, a partir dele, houve uma tendência a identificar razão à consciência, a consciência não pode captar a estrutura ontológica do real, isto é, a raiz metafísica de toda realidade, o “em-si”, pois, ela própria, é perspectiva, é interpretação. Ao invés de seguir na busca por novas verdades, e, de tentar explicar o que uma coisa é, Nietzsche vai investigar as motivações que estão em jogo naquele que quer a verdade. Para ele, nenhuma verdade escapa da percepção de mundo que temos, logo, nenhum conhecimento é absoluto, mas perspectivista. Neste momento, conforme já discutimos, Nietzsche fez da genealogia, o método que permite investigar o valor destes valores, isto é, as condições que lhe permitiram surgir e criar sentido e, levando este questionamento até as suas últimas conseqüências, Nietzsche vai perceber que todo este movimento da vida a transforma em vontade de potência, “vida é vontade de potência”.

A força é um efetivar-se, portanto, quando Nietzsche estabelece uma tipologia de forças inerentes à vontade de potência, ele não estabelece uma relação de causa e efeito, mas uma afecção, onde o que está em jogo é sempre mais potência e, da luta que se estabelece entre elas, uma hierarquia se apresenta (a força que vence) e, conseqüentemente, uma perspectiva de mundo se descortina, uma interpretação de mundo se faz e se mostrará

como um sintoma de crescimento ou de declínio, porém, este resultado é sempre temporário, pois a luta não acaba.

O psicólogo Nietzsche se apresenta e trabalha então com uma teoria das forças e uma arte da interpretação e avaliação. Assim, a partir destes elementos se estabelece uma relação estreita entre vontade de potência e a genealogia, pois a investigação genealógica, ao denunciar o valor dos valores, deslocará a análise para o âmbito da vida, logo, da vontade de potência, que ao estar liberta de uma visão de unidade no sujeito, de causalidade, etc interpreta o homem no âmbito das forças que o constituem e não estão reduzidas a ele. Não é o homem o centro da investigação, mas a manifestação da vida corporificada neste homem. A psicologia, utilizando o método genealógico para investigar a história dos valores e denunciar o valor dos valores e o sentido atrelado a eles, não seria uma ciência pura, entendendo por este termo aquela que derivaria de um pensamento lógico-dedutivo, fundamentada em proposições universais, mas estaria à serviço da vida, podendo se afirmar como rainha das ciências porque entrelaça “razão” e “afeto” e a escolha que faz para o sentido de suas avaliações é da ótica da ética em nome da potência da vida, portanto, sua tarefa é a realização de uma crítica radical a tudo que empobrece a vida, não sendo uma crítica reativa, mas uma atitude afirmativa que busca a força presente numa determinada interpretação e avalia o que ela exprime.

Retomemos agora a relação da psicologia com a vontade de potência:

“Toda a psicologia manteve-se vinculada, até hoje, a preconceitos e apreensões de ordem moral; não ousou adentrar em suas profundezas. Considerá-la enquanto morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência, como eu a considero, é uma idéia que não ocorreu a ninguém” (ABM §23).

Neste aforismo fica claro **o que a psicologia não é** - aquela que interpreta os fenômenos da vida a partir de um horizonte limitado da moral e de uma concepção estreita de vontade advinda dela e que já foi discutido por nós **e aquilo ao qual ela verdadeiramente se destina**, isto é a psicologia é definida como **“morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência”**.

Nietzsche, ao indagar-se sobre o que seria a vontade de potência, dirá:

“A ‘vontade de potência’ será um gênero da vontade ou ela é idêntica ao conceito de vontade? Será que ela significa a mesma coisa que ‘cobiçar’? ou ordenar? Ela seria a vontade, assim como a entende Schopenhauer, o ‘em si das coisas’? Minha tese é de que a vontade é apenas uma generalização injustificável da **psicologia até então**, que esse gênero de vontade não existe; que, ao invés de compreender a elaboração de uma vontade determinada, sob várias formas, suprimindo-se o próprio caráter da vontade; seria porque se tirou e se colocou do lado de fora o conteúdo, o *em-direção-a-quê?*- é o caso, no supremo grau, de Schopenhauer: aquilo que ele chama de vontade é uma palavra vazia ”(Fragmento póstumo, KSA, Vol.13, pp.300-2, 14[121-2], primavera de 1888, apud Klossowski, op.cit., p.124).

Por isso, é importante entender a proposta de Nietzsche que coloca a psicologia em outro plano, como morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência. Esta definição merece esclarecimentos. A palavra morfologia vem do grego *morphé*, que significa forma, aspecto, rosto, aparência, então, morfologia da vontade de potência seria o estudo das formas, dos aspectos que a vontade de potência assume. A psicologia, enquanto estudo da “alma”, investigaria estas formas que são expressão da vida, que revelam os seus tons.

Esta definição, segundo o autor, é inédita, porque, a partir desta articulação com a vontade de potência, o que poderíamos entender como “psiquismo”, “consciência”, “vontade”, “eu”, é colocado em xeque, já que para Nietzsche, tudo isso é ficção, conforme já vimos nos capítulos anteriores, e passa então a articular o pensamento com o corpo, ou melhor, coloca o corpo como metáfora para entendermos a dinâmica do vivente, elaborando uma teoria dos afetos e das forças. Ao mesmo tempo irá propor um novo método para compreendermos como se dá o desenvolvimento da moral e seus efeitos, e, a partir do conceito de vontade de potência, Nietzsche busca também fundamentar uma revisão de todos os conceitos morais, isto é, a transvaloração de todos os valores.

A elaboração de um projeto, ou de uma metodologia para compreender a formação dos valores morais que trariam a possibilidade de uma nova leitura do homem moderno e a possibilidade da superação deste homem, inicia-se em *Zarathustra*, mas o foco sobre as questões acerca do valor dos valores é coroado em *Genealogia da Moral*, conforme já discutimos. A genealogia surge, então, como resposta à construção dos valores, isto é, como possibilidade de investigação histórica de sua criação, ao mesmo tempo em que Nietzsche elabora uma tipologia das forças da vida e do homem, criando, assim, conceitos como ressentimento, má consciência e ideal ascético e niilismo.

A partir das análises anteriores e, sobretudo, a partir da passagem do *Zarathustra* onde a definição de vontade de potência é explicitada, pudemos perceber que Nietzsche tem uma preocupação em problematizar a vontade como é entendida pela tradição filosófica. Podemos dizer que sua crítica se dirige aos seguidores do platonismo, àqueles que, mesmo vindo de âmbitos diferentes, como o filósofo, o religioso ou o cientista, todos têm em comum a procura de respostas para o além, como se houvesse entre eles, um querer comum, de depreciação do aqui e de valorização de um alhures, pois, para Nietzsche, a cultura ocidental é platônica, logo, suas idéias atravessam todos os domínios e, neste sentido, os valores por ela criados seriam então reflexos de uma vontade fraca que deseja uma potência que não tem.

No final das contas, o que há em comum em toda filosofia é o desejo de fugir do sofrimento, fugir do mundo, inventando, como resposta a este desejo, os grandes sistemas metafísicos, “uma espécie de mundo verdadeiro, que não esse de pura transitoriedade”, inacabamento, devir, instabilidade, que ao invés de ser explicado, o que remeteria a uma busca pela causa do mundo, a razão do mundo, ilusória, metafísica, precisa ser interpretado, já que ao homem cabe interpretar e ser interpretado a partir do que ele interpreta; o próprio interpretar tem existência. O homem nada mais faz senão construir sentidos semelhantes aos que constrói para si mesmo, a morada do homem depende deste olhar, havendo, portanto, uma estreita relação entre vida e valor e é aí que a psicologia pode ser utilizada, pois ao psicólogo cabe avaliar as avaliações.

“(…) que o valor do mundo jaz em nossa interpretação (que talvez em algum lugar são ainda possíveis outras interpretações que as meramente humanas), que as interpretações de até aqui são avaliações perspectivas, graças às quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de potência, de crescimento da potência, que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo alcançado fortalecimento e alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes- isso percorre meus escritos” (Fragmento póstumo VP.616; GA XVI,100 outono de 1885-outono de 1886,nº2[108];KGW VIII 1,112, apud Müller Lauter, op.cit., p.148-149).

Desta maneira, assinala Müller Lauter (ibid.), “o aumento de poder significa obtenção de novas perspectivas e com isso alargamento das interpretações”, caracterizando, pois, a elevação do homem. Daí Nietzsche assinalar dois modos de ser ou tipos de homens,

que espelhariam modos diferentes de valorar: o nobre e o escravo e que não estão referidos a grupos sociais, porque espelham um tipo de escolha existencial, podendo, portanto, coexistir numa mesma classe social ou mesmo no “interior de uma só alma”. Elas expressam um tipo de vida que se manifesta a partir de cada uma das esferas: uma vida nobre, sã, ou uma vida escrava, fraca.

A análise genealógica nos permite compreender porque a vida é vontade de potência, pois mesmo quando ela é reativa, negativa, fraca, ou seja, quando exprime uma vontade de nada, ela expressa a vontade de potência. “O homem prefere querer o nada do que nada querer; a vontade de nada, a revolta contra as condições fundamentais da vida, ainda é vontade de potência” (GM III §28). O ato de julgar é portanto, manifestação dessa vontade de poder, daí Nietzsche, no fragmento póstumo novembro de 1887- março de 1888, 11 [96], dizer que quando avaliamos o próprio ser, o próprio avaliar é ainda este ser e dizendo não fazemos ainda isso que somos. A vontade de poder é a avaliação e o ser da avaliação. Vemos ainda outra citação que complementa essa: “Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas ele mesmo nesta avaliação, o que é - a vontade de potência fala” (ZA ,Da superação de si).

Assim, a vida é o critério de avaliação, a natureza da vida é vontade de potência, “a vida é uma vontade de acumulação de força, nada quer se conservar, mas se expandir, crescer e acumular, é sempre esforço por mais potência” (Fragmento póstumo, primavera de 1888 14[83]).

Este psicólogo Nietzsche, que visa “a caça grande”, isto é, aquele que vasculha toda a história da “alma” até o momento (ABM, § 45) busca, com seu olhar de águia e de serpente<sup>75</sup>, diagnosticar a cultura, problematizar o saber e a consciência, através de elementos vindos de várias fontes - filosofia, filologia, fisiologia, história, literatura etc. Assim, o psicólogo Nietzsche não cria uma identidade para a psicologia, ela, entendida como “*rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências*”(ABM.§ 23), só pode ter este trono porque utiliza ferramentas de várias ordens, tendo em vista que a existência comporta vários âmbitos e a psicologia, que visa a caça

---

<sup>75</sup> Águia e serpente são imagens que Nietzsche utiliza no *Zaratustra*, mais precisamente no Prólogo X, quando anuncia o eterno retorno do mesmo e a superação dos dualismos.

grande, nos conduzirá aos problemas fundamentais, o que significa dizer que o caminho ao mais fundamental se fez do conhecimento à moral e da moral para à vida.

A confiança na razão é um fenômeno moral e se quisermos realizar uma crítica a moral, não devemos partir do questionamento acerca da certeza e sim, do valor dos valores morais. Portanto, avaliar a moral de uma perspectiva não moral, isto é, sem depender de seus pressupostos, só é possível de uma perspectiva extramoral, fora da moral, algo para além do bem e do mal. Este empreendimento só se faz possível se partirmos da vida considerada como força, como potência, como vontade de potência.

Os valores morais são, a partir desta perspectiva, valores vitais, revelando dimensões necessárias à expansão ou declínio da vida. A genealogia da moral é, portanto, genealogia da vontade de potência. Sendo a vida que fundamenta a criação de valores, ela não pode ser julgada como certa ou errada, porque ela não se confunde com os valores que possibilitou criar, ela é a abertura para o surgimento dos mesmos. Em outras palavras, para que um juízo de valor surja, ele dependerá das condições da vida e vai variar conforme elas, podendo ser positivo ou negativo, expandir a vida ou não. Os juízos de valor são sintomas da vida e não a vida propriamente dita (Machado, op.cit., p.55).

Diante desta afirmação, o psicólogo, enquanto intérprete e avaliador da moral, ou seja, enquanto genealogista, vai ancorar sua análise em cima das forças presentes nesta ou naquela leitura de mundo e não questionar o caráter de verdade ou mentira do conhecimento sobre o mundo. Buscará revelar que tipo de existência tem quem defende esta ou aquela leitura, remetendo assim os valores à potência daquele que institui valores. Os valores são interpretações introduzidas pelo homem no mundo.

“Tudo o que tem algum valor no mundo atual não o tem em si, não o tem por sua natureza - a natureza é sempre sem valor - mas um dia ganhou valor, como um dom, e nós fomos os doadores. Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao homem” (GC § 301).

E para que o homem que até então fez a história da humanidade seja superado, Nietzsche buscará derrubar os antigos valores e a proposta da *Genealogia da moral*, conforme ele assinala no *Ecce Homo*, é mostrar a psicologia do cristianismo, enfocando o desenvolvimento do espírito do ressentimento; a psicologia da consciência, revelando a crueldade como substrato da cultura e a nos guiar na procedência do poder sacerdotal

(ascético), mostrando seu viés niilista. Nietzsche dirá que são trabalhos decisivos de um psicólogo e que inicia a transvaloração de todos os valores.

Embora Nietzsche não tenha feito uma distinção específica entre ética e moral, podemos pensar, conforme defendem alguns autores, sobretudo Deleuze, que, para o filósofo, o resgate deste “*ethos*”, entendido como morada humana, só se torna possível a partir de uma análise genealógica da moral, entendida como a problematização dos valores através de uma análise histórica que visaria buscar as motivações presentes na construção dos mesmos, bem como a sua desconstrução.

Esta nova ética comporta um duplo movimento, isto é, a instauração de uma nova visão de mundo e, concomitantemente, uma nova postura humana diante da existência. A disposição do espírito é a tonalidade afetiva que vai direcionar o “*ethos*” ocupado pelo homem, isto é, a tonalidade da vontade de potência. Se o afeto de comando diz não à vida e se prende a valores instituídos como verdades, mas destituídos de “autenticidade”, o homem é escravo, mas se diz sim à vida e busca construir seus próprios valores suportando a vida tal como ela se apresenta, este homem é criador, nobre.

Já foi assinalado que Nietzsche não perguntará pelo ser das coisas, não pergunta “o que é..?”, o genealogista pergunta pelo “quem quer”. O quem se refere a uma vontade e esta vontade, por sua vez, está atrelada a um valor que passa a ser investigado e desconstruído enquanto verdade universal. Estabelece-se assim uma crítica aos valores morais, colocando o próprio valor dos valores em questão através da proposta metodológica da genealogia da moral.

Deleuze dirá que na *Genealogia da Moral* Nietzsche analisa “a maneira pela qual as forças reativas triunfam e o princípio sobre o qual triunfam”. Tais figuras reativas que triunfam são: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético e geram o niilismo.

Estas forças criam obstáculos à arte da interpretação e da avaliação, daí Nietzsche empreender uma crítica à moral, aos valores como espaço onde estas forças atuam e se solidificam. Se há valores reativos, as verdades produzidas são baixas, de tal maneira que o que importa não é a verdade em si, mas a natureza do valor.

Ao mesmo tempo, a realidade é vista na perspectiva da vida e a vida, por sua vez, interpretada como constelação de forças difusas, conjunto de acasos que desembocam nesta ou naquela existência. As forças que se opõem à vida e que também são forças da vida, são

aquelas marcadas por práticas silenciadoras do devir, forças que não visam à expansão do homem, mas sua estagnação.

A vida é entendida como uma dinâmica de forças que, produz o homem de rebanho, mas, involuntariamente, prepara o terreno para a emergência do seu oposto, o homem soberano. Isto não reflete uma causalidade, mas uma possibilidade imanente à vida e aos filósofos caberia a tarefa de estarem atentos a esta dinâmica e suscitar seu desdobramento.

## **4.2 A PSICOLOGIA E CONHECIMENTO: O PSICÓLOGO EXAMINA A VONTADE DE VERDADE**

Até aqui pudemos perceber que a psicologia na obra de Nietzsche está articulada com a temática da saúde, onde o filósofo, com a máscara de psicólogo, vai diagnosticar a cultura e avaliar o homem porque ele aparece como uma espécie de paisagem da mesma. As fases da obra de Nietzsche deixam claro que o filósofo vai remodelando seu pensamento de acordo com os atravessamentos que lhe chegam em seu corpo. O pensamento de Nietzsche consegue conjugar o verbo viver com o verbo escrever, daí Zaratustra dizer: **“escreve com sangue e aprenderás que o sangue é espírito”** (ZA I, Do ler e escrever).

A partir do conceito de vontade de potência e da genealogia da moral, esta temática da saúde ganhou novos tons, a saúde estará aliada ao acolhimento de perspectivas porque os valores criados a partir dela determinarão o tipo de vida trilhado pelo intérprete das forças.

Na obra *Além do Bem e do Mal*, de onde partiu esse último aspecto da psicologia, também encontramos uma vasta discussão a respeito da vontade de verdade que seria mais um tom da vontade de potência e traria desdobramentos na cultura. Esta vontade será submetida à interpretação do genealogista, isto é, a vontade devotada à verdade é uma vontade voltada para o poder, porém que caminhos foram trilhados para conhecer algo? Que critérios de verdade brotam deste conhecer? Que valores surgem daí?



Antes de pensarmos nos desdobramentos destas questões, é importante situarmos o sentido da obra *Além do Bem e do Mal* no percurso filosófico do autor, esta obra se encontra entre *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da Moral*. No primeiro, conforme Nietzsche dirá no *Ecce Homo*, Zaratustra é visto como “um psicólogo dos bons, logo, amigo dos maus”(EH, Por que sou um destino §5), e com uma linguagem profética e poética, Nietzsche apresenta uma primeira caracterização da vontade de potência, bem como nos convida a entender o sentido da morte de Deus.<sup>76</sup> A partir da resposta a este convite, um diagnóstico se apresentará e revelará o niilismo ou o surgimento do super homem a partir da superação de como o mundo se apresenta a partir da constatação do niilismo, isto é, a partir do momento em que as categorias que promoviam valor ao mundo são colocadas em xeque, denunciando sua ineficácia, somos conduzidos a experimentar a ausência de valor concedida ao mundo, isto é, a moral cristã entra em declínio e começa a se efetivar a perda dos valores transcendentais (Deus, imortalidade, liberdade...)<sup>77</sup>. O que leva Nietzsche a afirmar que “o fracasso de uma determinada interpretação de mundo equivale e confunde-se com o fracasso do próprio mundo” (AS § 408). De tal maneira que o curso do niilismo<sup>78</sup> esbarraria na condenação da própria vida. Porém, no próprio horizonte de onde brotou o niilismo podemos encontrar a força para superá-lo, posto que, o niilismo deixa a vida nua e o mundo se abre ao homem revelando sua inegostabilidade e assim, um novo encontro pode se dar a partir daí, marcado pela criação de novos valores. Já no segundo livro, de forma sistemática, discute a psicologia do cristianismo, enfocando o desenvolvimento do espírito do ressentimento, a psicologia da consciência, revelando a crueldade como substrato da cultura e vai nos guiar na procedência do poder sacerdotal (ascético), mostrando seu viés niilista. Nietzsche dirá **que são trabalhos decisivos de um**

---

<sup>76</sup> Também apresenta a doutrina do eterno retorno e o anúncio do super-homem, mas não vamos nos deter nestes aspectos da doutrina de Zaratustra. Maiores informações sobre o eterno retorno, consultar Klossowski, P., *Nietzsche e o círculo Vicioso*, prefácio José Thomaz Brum, trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000 e sobre a obra Zaratustra, consultar, Machado, R., *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, 3 ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001

<sup>77</sup> É bom recordarmos que para Nietzsche as questões morais entraram no terreno da filosofia a partir de Sócrates e a partir daí iniciamos nosso declínio, pois passamos a desacreditar na vida e a separar o homem do mundo. Esta interpretação abriu caminho para o surgimento da doutrina judaico-cristã, daí Nietzsche dizer que o cristianismo é “platonismo para o povo”.

<sup>78</sup> O tipo niilista seria aquele que não tem mais energia para interpretar, para elaborar ficções, revelando a espécie mais pobre de ser humano. Ao contrário daquele tipo fraco que inventa um mundo tal como deveria ser, para ele não existe o mundo como ele deveria ser. Deixemos esta discussão para mais tarde, vamos nos ater a vontade de verdade, neste momento.

**psicólogo** e que inicia a transvaloração de todos os valores, além da primeira psicologia do sacerdote (EH, Genealogia da Moral).

Desta forma, *Além do Bem e do Mal* é uma intercessão entre as discussões destas duas obras, de um lado busca realizar uma crítica radical da cultura moderna, pontuando os focos do niilismo e o aprisionamento da vontade de poder a partir do anúncio da morte de Deus, de outro lado, abre espaço para as discussões a partir do método genealógico de investigação da moral. Trata-se de um livro-bomba ou dinamite<sup>79</sup>, onde Nietzsche com cuidado elegia os alvos que ia demolir, a saber, “a teoria do conhecimento, a lógica, a metafísica, a ciência, a ética, a arte, a religião, a política, a economia e a educação interpretadas sob a luz da vontade de poder e do perspectivismo” (Giacoina, 2002, p. 8).

Nela, Nietzsche realizará uma crítica da modernidade, lançando seu anzol sobre todas as supertições travestidas de verdade presentes nas ciências modernas, nas artes, na filosofia e mesmo na política, bem como uma crítica a tudo que foi construído nesta época e com o qual o homem se orgulha: objetividade, sentido histórico, cientificidade, a compaixão pelo sofredor, etc. (EH, Além do bem e do mal, § 2).

A obra é dividida em 9 sessões: Do preconceito dos filósofos; O espírito livre; A natureza religiosa; Máximas e interlúdios; Contribuição à história natural da moral; Nós, eruditos; Nossas virtudes; Povos e pátrias; O que é nobre e uma canção epílogo chamada Do alto dos montes. Alguns aforismos a respeito da psicologia aparecem misturados as sessões<sup>80</sup>, e já discutimos vários deles, mas, como já dissemos, queremos entender a relação entre a vontade de verdade e a proposta da psicologia como morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência.

No prólogo, Nietzsche nos apresenta o tema sobre o qual a obra será costurada, parodiando que talvez a verdade seja uma mulher que não se deixa conquistar e os filósofos, sendo dogmáticos, acabam utilizando meios inábeis e impróprios de conquistá-la.

---

<sup>79</sup> Esta expressão “dinamite” foi usada por um crítico de *Além do bem e Mal* chamado Karl Widmann, que criou uma analogia entre a dinamite usada em 1886 na abertura do passo de São Gotardo para a passagem da ferrovia e *Além do Bem e do mal*, ou seja, para o crítico, devia haver, antes da leitura, bandeiras pretas de advertência. E também pelo próprio Nietzsche, no *Ecce Homo*, na sessão “Por que sou um destino”[1]: “Eu não sou um homem, sou dinamite”

<sup>80</sup> Aforismo.23 (ligado a sessão: “Do preconceito dos filósofos”), §45, §47 (ligados a sessão: “Da natureza religiosa”), §196 (ligado a sessão: “Contribuição à história natural da moral”), §218, §222, §229 (ligados a sessão: “Nossas Virtudes”), §269-271 (ligados a sessão: “O que é nobre”)

Com esta paródia o que Nietzsche quer nos dizer é que a imagem do pensamento criada pela filosofia é baseada numa vontade de verdade que não se deixa conquistar porque baseada em “falsas premissas”, em dogmas que não passam de supertições como a “supertição da alma, que, como supertição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos”. Acentua que o pior dos erros foi à invenção platônica do puro espírito e do bem em si, que, adentrou em nossa cultura, como se refletissem uma raiz de onde tudo parte e agora, a tarefa da filosofia é questionar o para quê desta suposta origem das coisas. Ou seja, a dogmatização na filosofia e na ciência repousa na crença na verdade absoluta e tal crença, por sua vez, deriva do platonismo.

Mas qual a relação desta vontade de verdade com a vontade de potência?

A vontade de conhecer a verdade está a serviço do prazer em conhecer. Não é o objeto conhecido que está em jogo, mas o que nos movimenta na busca por um sentido que possa colorir nossa existência. Por isso, Nietzsche estabelece uma analogia entre a vontade de conhecimento com a vontade de amor. Existe sempre uma paixão por detrás do impulso para conhecer, da mesma forma que há paixão na conquista pelo amor do outro e uma série de equívocos típicos do estado de enamorar-se. Tudo isso é uma determinada forma da vontade de potência, aqui pensada como vontade de poder. A vida enquanto vontade de poder sempre busca expansão. Estas questões já foram pinceladas em *Aurora*, aforismo 146 quando Nietzsche diz que a paixão do conhecimento engendra o sentimento de poder.

Convém ainda lembrarmos que a moral, a metafísica, religião e arte além de funcionar como tranqüilizantes, como instrumentos de segurança para o homem, são fontes de prazer, porque fazem da vida interior um campo de batalha cuja vitória resultaria em prazer. Este prazer surgiria a partir da criação de um “inimigo interior” que deveríamos vigiar e combater e esta lógica só ganhou espaço porque atende a necessidades humanas demasiadamente humanas de vaidade, sede de honra e domínio, conforme Nietzsche salientará no aforismo 142 de *Humano Demasiado Humano2: Miscelânea de Opiniões e Sentenças*. Porém, a partir da “química dos conceitos e dos sentimentos”, isto é, a partir da visão retrospectiva da história dos sentimentos morais empreendida pela psicologia proposta por Nietzsche, este prazer e esta tranqüilização são colocados sob suspeita a partir do momento em que a interioridade é problematizada, isto é, que não há unidade na

consciência, não há um eu que decide o melhor caminho, mas sim, um conflito de muitos “eus”.

Na segunda parte do *Zarathustra* vemos a seguinte passagem intitulada: “Do superar a si mesmo”:

“Vontade de conhecer a verdade é como chamais, ó mais sábio entre os sábios, ao que vos impele e vos inflama?

Vontade de que todo existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade!(...)

Colocastes a vossa vontade e os vossos valores no rio do devir; uma velha vontade de poder revelar-me aquilo em que o povo acredita como sendo o bem e o mal.

Fostes vós, o mais sábio entre os sábios, que mandastes tais convidados sentarem-se no barco, dando-lhes nomes pomposos e altaneiros; vós e a vossa vontade dominadora!

Agora, o rio leva o barco: deve leva-lo. Pouco importa que a onda, ao romper-se, espumeje e, furiosa, se oponha à quilha!(...)

Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exercéis poder, ó vós que estabelecéis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e o frêmito e o transbordamento de vossa alma.

Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce dos vossos valores: faz ela romperem-se o ovo e a casca do ovo.

E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores”.

A vontade de conhecer a verdade é uma forma de dar sentido a vida e este movimento é expressão da vontade de potência. O mundo assim criado pelo homem, passa a refletir o seu corpo, mas este corpo não é sua consciência, mas os impulsos que lutam em seu ser refletindo um modo de existência da qual culmina a criação de uma verdade, de um valor. Assim, todos os valores têm um fundamento corporal e terrestre. Dizem respeito aos impulsos que nos habitam e respondem aos encontros de forças presentes na vida e não no além. Estes impulsos encontram-se em conflito e aquilo que acabamos designando por consciência seria o resultado deste conflito, porém, marcado, desde o início, por uma certa “incorporação” dos imperativos morais, não revelando assim autenticidade alguma, mas denunciando que é produto da moralidade e não sustentação da mesma.

Assim, o que chamamos de explicação nada mais é do que descrição do que nos atinge baseada numa relação de causalidade. Não é explicação porque nada compreendemos a partir da inferência de uma coisa causando outra, na verdade, o que existe é um continuum entre causa e efeito e não uma divisão, isto é, um fluxo do acontecer que nos escapa (GC, § 112).

“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. O cativo arbítrio não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas”( ABM, § 21).

Estas vontades fortes ou fracas estão presentes no corpo do homem. O sentido atribuído ao corpo faz com que uma outra imagem para o homem seja criada, não mais como uma entidade, um espírito, um sujeito, mas como um jogo de forças em contínua transformação, formado por impulsos tendo como orquestrador a vontade de potência. E mais que isso, sendo ele mesmo vontade de potência assim como o próprio mundo também o é.<sup>81</sup>

Assim, por exemplo, no aforismo de 350 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche dirá que entende a vontade de potência como uma espécie de instinto fundamental da vida, cuja força motriz é a expansão do próprio poder. Pensa então na natureza, pois nela não predomina a indigência e sim a abundância. Então, diante desta premissa não faz sentido pensar que o que move a existência é o instinto de autopreservação, só busca preservação quem vive em estado de indigência. Se existe luta, é pelo poder, por mais poder de vida.

Lembremos que Nietzsche pontua que a filosofia feita até hoje se baseou numa má interpretação do corpo e que deveríamos percorrer a relação entre pensamento e sintomas corporais para compreender as idéias dos filósofos. A filosofia é feita pelos impulsos, não podemos negar a relação da mesma com a fisiologia.

Portanto, não experienciamos a realidade pela consciência, mas através do corpo, isto é, pelos sentidos, pelos instintos e pelos afetos. O mundo nos chega através destes componentes invisíveis, nosso pensamento depende deles para criar o mundo. Tanto que a própria concepção metafísica da existência de um outro mundo originou-se de uma determinada interpretação do corpo, uma má interpretação, posto que baseada num estado de fraqueza que, ao negar a vitalidade do corpo e conseqüentemente da vida, precisou criar

---

<sup>81</sup>E sabeis também o que é “o mundo” para mim?(...) Quereis um nome para este mundo?(...) Este mundo é vontade de poder e nada além disso! E também vós mesmos sois esta vontade de poder - e nada além disso!” (fragmento póstumo, junho-julho de 1885, 38[12]) Este fragmento será retomado mais a diante.

uma outra realidade e transformando o corpo em um espírito puro. Por isso, dirá Zaratustra que os doentes e moribundos, embora desprezassem o corpo e a terra, retiraram do próprio corpo e da terra os venenos que enfraquecem a vida, como a invenção do céu e as gotas de sangue do redentor (ZA I, Dos transmudanos).

Ainda no *Zaratustra*, Nietzsche discutirá os efeitos, na cultura, produzidos por aqueles a que ele chama de “os desprezadores do corpo”. Estes seriam os representantes da “pequena razão”, isto é, a voz da tradição que desconsiderou o corpo e mais que isso, o corrompeu, lendo-o como sede das paixões que estaria em oposição ao espírito, ao Eu, ao sujeito, enfim, Nietzsche buscará aqui enfatizar os desdobramentos do platonismo na filosofia ocidental, que embora com diferentes conceituações, tem um ponto em comum que é a separação entre corpo e alma, razão e sensação, espírito e matéria, homem e mundo. Para transpor esta cisão e devolver a positividade do corpo, Nietzsche afirmará o corpo como a “grande razão”.<sup>82</sup>

“O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “**espírito**”... “Eu”-dizes; e ufana-se desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.” (ZA I, Dos Desprezadores do corpo).

Este “eu” feito a partir da grande razão, isto é, a partir do corpo, seria marcado pela multiplicidade de afecções que nos atingem, seria fruto de nossa experiência e não algo dado de antemão, mas constantemente construído pelas forças que nos atingem. Não é um corpo pronto, não remete a uma forma homem, mas o homem se faz a partir dos impulsos que o atingem. Não é o homem que faz a experiência do corpo, a experiência que cria este ou aquele homem. A grande razão “não diz eu, mas faz o eu”, isto é, este “eu” não é conhecido, não é dado, mas torna-se, cria-se, portanto, transforma-se constantemente porque é obra das afecções, dos encontros com as forças da vida.

Tomar o corpo como grande razão implica em questionar o que é a razão afinal. Pensar na razão é pensar no saber, conseqüentemente avaliar a finalidade e utilidade das

---

<sup>82</sup> Também fica claro aqui que Nietzsche está lançando uma crítica ao primado da razão, que é o conceito crucial da filosofia. Razão como princípio ordenador do ato de ver, aquilo que compõe a percepção e que, ao ser elevado a categoria de fundamento do ser, se opõe aos sentidos, as paixões, pois estes turvariam a visão.

coisas, investigar o por quê. Sabemos que o início destas reflexões surgiu com a crítica feita por Nietzsche em relação a Sócrates, este que, ao privilegiar a razão como sede do saber acabou desqualificando o instinto. Já Platão tentou mostrar que a razão e o instinto agem mutuamente com uma única finalidade que seria a busca do Bem. Conclui-se assim que o móvel destas discussões é a moral, ou dito de outra maneira, uma leitura moral do mundo (ABM, § 191).

Porém, Zarathustra aqui diz que a “pequena razão” é instrumento do corpo, logo da “grande razão”, então, o que Nietzsche quer mostrar não é uma desqualificação da razão, muito menos criar uma oposição entre ela e o instinto, mas avaliar a que moral atende. Fala então que chamamos o espírito de “Eu”, ora, aqui o que está em jogo é a leitura de Descartes, uma nova interpretação para o que antes era chamado de Espírito, isto é, enquanto com Sócrates temos a oposição razão e instinto, com Platão temos a criação de uma dicotomia corpo-alma e com Descartes esta dicotomia é mantida, pois cria um dualismo entre mente e corpo entendidos por ele como substâncias. Por mente podemos entender pensamento, espírito, alma, chamado pelo filósofo de *res cogitans*, que formaria um mundo distinto do da *res extensa* que seria o corpo<sup>83</sup>.

Em Descartes o homem passa a assumir um lugar privilegiado, pois a verdade estaria em seu “interior”, ele seria a substância pensante, logo, seria o agente que anuncia uma verdade universal. Descartes, como um homem que crê na verdade, inventa-a, pois moveu-se por uma espécie de projeção de um instinto de verdade que atendia a uma necessidade de criar um mundo passível de ser controlado, um mundo inventado de antemão, onde sua vida, bem como a sociedade em que está inserido, obedeceriam ao critério de certeza e objetividade do cogito, acreditando que assim o homem trilharia um caminho linear, não sofrendo, portanto, qualquer interferência de outras forças, posto que o sujeito se encontraria em oposição ao mundo, melhor ainda, seria um mundo a parte, ou um mundo de onde partiria um controle sobre o que está fora do sujeito. O mundo seria então organizado a partir da crença em uma vontade subjetiva e esta vontade estaria pautada

---

<sup>83</sup> Descartes, no *Discurso do Método*, dirá: “Eu era uma substância cuja essência ou natureza reside unicamente em pensar e que, para existir, não necessita de lugar algum nem depende de nada material, de modo que eu, isto é, a alma, pela qual sou, é totalmente diversa do corpo”. Descartes, René. *Discurso Del método*. México, Espasa- Calpe, 1982, IV, p.62 apud Barrenechea, op.cit. p.8).

numa verdade absoluta, assegurada por Deus. Por isso Descartes escreve: “Penso, logo existo, logo Deus existe”. Ou seja, o homem encontraria Deus a partir do método racional.<sup>84</sup>

“Sejamos mais cautelosos do que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. *Cogito* é, decididamente, apenas uma palavra, porém ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós, grosseiramente, o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno. Naquele célebre *cogito* se encontram: 1) pensa-se; 2) eu creio que sou eu quem pensa; 3) mesmo admitindo-se que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro pensa-se contém uma crença, a saber: que pensar seja uma atividade para a qual o sujeito, no mínimo um ‘isso’ deva ser pensado - além disso, o *ergo sum* nada significa! Mas isso é fé na gramática; aqui já são instituídas ‘coisas’ e suas ‘atividades’, e nos afastamos da certeza imediata. Deixemos então de lado aquele problemático ‘isso’, e digamos *cogitatur*, como fato, sem intromissão de artigos de fé. Desta maneira novamente nos iludimos, pois também a forma passiva contém artigos de fé, e não apenas ‘fatos’; *in summa*, precisamente o fato não se deixa estabelecer de maneira nua, o ‘acreditar’ e o ‘opinar’ estão introduzidas no cogito do *cogitat* e do *cogitatur*: quem é que nos garante que, com o ergo, nós não extraímos algo desse acreditar e opinar, algo que remanesce? Algo é acreditado, logo acredita-se em algo - uma falsa forma de conclusão! Antes da questão do ‘ser’, deveria estar decidida a questão do valor da Lógica” (Fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885,40[23], KSA, vol.II, p.639, apud Giacoia, op.cit., p.21).

Para Nietzsche, acreditar num “eu”, num sujeito por detrás das ações é estar atrelado a um pensamento metafísico, já que acreditar nessa “lógica” é partir da premissa da existência de um sujeito-em-si, de uma essência de onde tudo partiria. Descartes partiu, então, da ilusão de que o sujeito encontraria fundamento em si mesmo, isto é, que haveria uma unidade do sujeito fundada na unidade da consciência. “Penso, logo, existo”. Quem pensa? Não é o pensamento que é a alma do homem, mas o corpo! O erro dos lógicos e não perceber que “o pensamento vem quando ele quer, e não quando eu quero” (ABM, § 17). Não há uma faculdade qualquer em mim que me leve a uma profundidade de mim mesmo, o que o pensamento me dá é superfície, porque o que meu olho projeta no mundo são olhos

---

<sup>84</sup>Descartes defende um triunfalismo racionalista reforçado por uma metafísica humanista. Ou seja, para ele o conhecimento e a ação deverão assegurar a salvação do homem, já que basta julgar bem para fazer o bem” e além disso constata que ao possuir em si uma idéia de infinito ou de perfeito que possibilitaria criar um julgamento do mundo esta idéia não partiria das coisas, nem em si mesmo, visto que as coisas e o sujeito são finitos, logo, só poderiam vir do infinito, isto é, de Deus. Assim, o homem possui em si ‘sementes de verdade que são “inatas”, ou seja, que nasceram com ele, mas que não nasceram dele. Foram depositadas na criatura pelo Criador. Maiores detalhes consultar: Brun, Jean, *Introdução à filosofia de Pascal*, Coleção Saber: publicações Europa-América, Portugal, 1992.



não pode ver a si mesmo, só projetar visões, só perspectivas, interpretações e meu perspectivar. E para que uma perspectiva se sobreponha as outras, uma luta enorme se instaura, onde, a consciência espelha apenas o resultado parcial do embate de forças do corpo, onde uma força domina as outras, mas sempre haverá oposição e novos horizontes a serem descobertos. Quando digo “eu penso”, invoco o “eu” como se fosse uma realidade, quando, na verdade, é um recurso da gramática, uma forma de estruturação do pensamento, no discurso, funcionando como uma espécie de falseamento da realidade que coloca o “sujeito ‘eu’ como condição do predicado ‘penso” (ibidem). Ou seja, este recurso é uma interpretação de um processo, não a “realidade”, não a “verdade” do pensamento, pois não há uma unidade em meio à multiplicidade de forças que habitam o homem. E além disso, nossas “idéias” partirão da estrutura gramatical da língua que falamos, portanto, tem raízes históricas, ligadas ao processo de constituição e desenvolvimento de um povo, de uma cultura, não tendo, portanto, uma proveniência simples e imediata, como se derivassem de um mundo interior independente de um contexto (Giacchia, op.cit, p.23).

Segundo Nietzsche, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é e, devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma certeza imediata.

“O pensamento...emerge em mim- de onde? Por meio de que? Não sei. Ele vem, independentemente de minha vontade costumeiramente envolto e ensombrecido por uma multidão de sentimentos, desejos, aversões, também de outros pensamentos...Nós o extraímos de tal multidão, limpamos, colocamo-lo sobre seus pés...quem faz isso tudo- não sei, e sou aqui, seguramente mais espectador do que causa desse processo...Que em todo pensar parece tomar parte uma multiplicidade de pessoas-: isso não é, de maneira alguma, fácil de observar, somos fundamentalmente mais fortes no inverso, ou seja, ao pensar, não pensar no pensar. A origem do pensamento permanece oculta; é grande a probabilidade de que ele é apenas sintoma de um estado muito mais abrangente;que justamente *ele* chega e nenhum outro, que ele chega justamente com essa maior ou menor clareza, por vezes seguro e imperioso, por vezes fraco e carente de apoio...exprime-se em sinais, em tudo isso, alguma coisa de nosso estado global ”(Fragmento póstumo; GA XIV,40s.Junho-julho de 1885 ,n. 38[1]; KGW VII3,p. 323 s , apud Muller-Lauter, op.cit., p. 150).

Assim, o lugar privilegiado dado à consciência como sede do pensamento é desmantelado - quando digo “eu penso” identifico sujeito com a unidade da consciência

pensante - porque para que ele emerja em mim precisa primeiro passar pela luta de todos os impulsos que me constituem, precisa ser interpelado pelo meu corpo, pois, “sob todo pensamento esconde-se um afeto” (Fragmento póstumo, outono de 1885-primavera de 1886 I[61]).

Falar do corpo e não da alma, falar do que é do domínio da vida e não do domínio abstrato das idéias, eis a proposta de Nietzsche. O corpo enquanto superfície dos acontecimentos, enquanto **grande razão**, é a abertura dos sentidos, é registro dos impulsos, é também, metáfora da vida. “Todo corpo deverá ser uma vontade de potência encarnada, quererá crescer, se estender, açambarcar, dominar, não por moralidade ou imoralidade, mas porque vive e a vida é vontade de potência” (ABM § 259).

Há uma multiplicidade de impulsos agindo no corpo, da mesma forma que há uma pluralidade de forças agindo no mundo, assim, nem o corpo pode ser reduzido à consciência, ao sujeito, nem o mundo pode ser reduzido à representação. Quando falamos que temos um corpo, ou quando falamos que o mundo é alguma coisa, na verdade, usamos a linguagem na tentativa de organizar o caos do mundo e o caos do corpo, porém, não encontramos ‘verdades’, mas interpretações. Criamos sentidos porque nos movemos no horizonte de infinitas perspectivas e por meio delas valoramos e denunciemos um modo de existência. E sendo a existência, o palco onde estas interpretações dançam ao som do acaso de forças que se encontram, Nietzsche elegerá a psicologia como “rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” (ABM, §23)<sup>85</sup>, porque ela será uma doutrina perspectivista dos afetos e como a existência comporta vários âmbitos, não cabe mais estabelecer uma cisão entre homem e a mundo. Homem e mundo são co-originários, o homem, seu corpo, sua vida, é então, abertura para que a vontade de potência se exprima em seus mais variados tons.

“E sabeis também o que “o mundo” é para mim?(...) Este mundo um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, mas apenas se transforma(...) como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e múltiplo(...) Quereis um *nome* para este mundo? *Este mundo é vontade de potência e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de potência e nada além disso! (Fragmento póstumo, junho-julho de 1885, 38[12]).

O homem acredita que tem uma natureza divina e com isso, se sente superior aos demais entes, se orgulha de si mesmo, estabelecendo “um verdadeiro abismo entre a Natureza e o ser humano” baseado “num preconceito relativo à natureza do espírito” (A, §31). A exaltação da razão em face dos instintos seria a marca desta superioridade, fomentada por sua vez, pelas concepções metafísicas e religiosas. Porém,

“Toda a atitude de ‘homem contra mundo’, do homem princípio ‘negador do mundo’, do homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso - a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna -, já rimos, ao ver ‘o homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão somente pela sublime presunção da palavrinha e!” (GC, § 346).

Para Nietzsche, não há separação porque não há superioridade alguma, todos os seres se encontram sob a dinâmica da vontade de potência. São as forças, os impulsos, que constroem a realidade e estes se expandem e se contraem, de acordo com a dinâmica dos encontros, dos acasos, visando sempre a transformação. Nietzsche dirá: “(...) A própria vida é para mim o instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, o instinto do poder”.(AC, § 6) A vontade de potência é a natureza de todo existente, sua mobilidade.

Porém, para pensar homem e mundo juntos, Nietzsche falará da “morte de Deus”, como condição para a morte da figura-homem criada até então e responsável pela dualidade com o mundo. Afirmar a “morte de Deus” é experimentar a vida, a natureza e a história fora do plano da moralidade e é perceber que o homem que busca a verdade a todo custo acaba criando um outro mundo já que este não cabe no universo de suas crenças. A “morte de Deus” significa o fim de toda idealidade, de toda resposta buscada no exterior, na forma de um para além do homem. Com “a morte de Deus” se impõe ao homem a relação homem-com-o homem, do homem-com-o mundo e com isso se instaura uma metamorfose na existência humana, o homem se descobre criador de valores e um horizonte infinito se descortina a ele. Porém, adverte Fink (op.cit, pág.72-73):

“Com a morte de Deus (...) surge o perigo de um empobrecimento da humanidade, de uma terrível banalização num vulgar ateísmo e numa vulgar depravação moral: a tendência idealista atrofia-se, ávida ‘desmistifica-se’, torna-se racionalista e banal. Ou, pelo contrário, a tendência idealista permanece, mas já sem se perder ao venerar aquilo que esta própria criou como se fosse coisa estranha, como Deus transcendente e o Decálogo pregado por Ele; a natureza idealista ganha conta da sua natureza criadora e

cria agora idéias de que tem consciência de serem novos e criados pelos homens. Estas duas possibilidades do ser humano depois da morte de Deus são o último homem e o super-homem.”<sup>86</sup>

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche já anunciava a “morte de Deus” em alguns aforismos<sup>87</sup>, neste momento vamos nos ater ao aforismo 125 chamado “o homem louco” que teve um lugar de maior destaque no *Zaratustra*. Posteriormente vamos nos debruçar no aforismo 343, pois a partir dele poderemos entender o desdobramento deste anúncio com a expansão do niilismo na Europa.

“Não ouviste falar daquele homem louco que, em plena manhã clara, acendeu um candeeiro, correu para o mercado e gritava incessantemente: Estou procurando Deus! Estou procurando Deus! Então como lá se reunissem justamente muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou ele então grande gargalhada. (...) O homem louco saltou em meio a eles e disse: nós o matamos, vós e eu! (...)A grandeza deste feito não é demasiado grande para nós? Não teríamos que nos tornar, nós próprios, deuses, para apenas parecer dignos dela?”

O homem louco, ou seja, o homem que não está preso à razão, como o homem da ciência, mas a experiência dos sentidos, tem clareza do impacto que este anúncio gera. Ele percebe o movimento da história, ele compreende que a realidade não comporta mais a existência de Deus, porém não estamos a salvo, o progresso não nos trouxe felicidade, nossa meta não atingiu o alvo, nos encontramos diante de um niilismo passivo onde inventamos distrações para não sermos engolidos pelo tédio terrível de uma existência sem sentido. Como se tivéssemos chegado “no fim da linha”, onde não nos resta mais nada, onde a força criadora se extingue e por isso este homem se desespera. O homem louco indaga: “para onde se move Ele agora? Para onde nos movemos nós?” Mas este mesmo homem, na verdade não é louco, mas visto como tal, porque chegou cedo demais, ele diz “Eu venho cedo demais, não é ainda meu tempo” porque ele sabe o que estará em jogo a

---

<sup>86</sup> O último homem é o homem moderno e ele deve ser ultrapassado, deve permitir, ou melhor, se transformar, transmutar-se, criar uma nova cultura diferente da judaico-cristã, que, ao produzir um mundo de valores, de ideais, afasta o homem de si mesmo para buscar sua vida fora de si -seja na religião, na filosofia ou na ciência.

<sup>87</sup> A saber, o aforismo 108, 125, 153 e 343, sendo que este último aforismo foi escrito no livro quinto de *A Gaia Ciência*, logo, em 1887, portanto, posterior a *Zaratustra* onde este anúncio assume uma posição de destaque que possibilitaria o surgimento do super-homem, tema que podemos fazer equivaler à tipologia desenvolvida acerca do homem nobre.

partir deste ato, isto é, ele estampa o tipo de vida que poderemos ou não trilhar, “quem vier depois de mim pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” Não temos como fugir do niilismo, mas a partir dele nos encontramos entregues a própria sorte e a vida poderá se apresentar exatamente como é e assim, teríamos a possibilidade do retorno de Dionísio para o qual a vida é um valor supremo visto aqui como um retorno do fundamento de toda condição possível de vida <sup>88</sup>.

Com o advento da “Idade da Razão”, o homem se tornou o centro de questionamentos acerca da vida, a abertura para o surgimento do que chamamos de pensamento moderno foi iniciada. O homem deixa de ver-se desde a totalidade do ente que o abarca, para ver a totalidade do ente desde o homem. Em outras palavras, o homem torna-se sujeito que delimita o lugar dos demais entes no todo e elege a si mesmo como regente da grande orquestra que é a vida. Seu destino é forjar seu reflexo no espelho do mundo, transformar mundo em reflexo, em objeto, em material moldável, transformável em qualquer coisa pela arte e pela técnica. A crença do homem moderno é ser ele mesmo sua crença; ser fonte de sentido de todas as coisas.

As explicações transcendentais já não satisfaziam este novo homem, ele tem uma nova crença: o domínio da Terra, o controle da natureza pode ser efetuado por suas mãos, tudo começa e termina nele, tudo é reflexo de sua vontade, de seu eu, de sua razão.

Mas fundamentalmente essa cultura moderna produtora deste homem é marcada pela fuga da dor, encarada como um negativo e Nietzsche nos propõe uma reflexão sobre a tragédia grega, pois os helenos, antes de Sócrates, celebravam a vida em toda a sua

---

<sup>88</sup> De certa forma podemos dizer que este homem louco estava antevendo o presente que Zaratustra trazia para a humanidade. Este homem louco estaria anunciando o super-homem como resultado da morte de Deus, que para ganhar a si mesmo, precisa superar Zaratustra, precisa prescindir dele, diferente do que apregoa a religião. O aprendiz supera o mestre, a psicologia de Zaratustra seria o exercício deste tipo de liberdade, ela, para ser coroada com o título de rainha das ciências, teria que ultrapassar a ciência, libertando o homem da sua necessidade de se afirmar a partir dos objetos que constrói, a ciência reflete apenas a medianidade e não a singularidade deste homem. Podemos dizer que, fundamentalmente, o *Zaratustra* de Nietzsche detecta a presença do “último homem” e nutre a esperança de encontrar o super homem, o que implica superar o homem que até então fez a história da humanidade, ou seja, para o super homem existir, o homem tem que superar a si mesmo, tem que se libertar dos valores tradicionais, da moralidade escrava e criar valores próprios, mais centrados em sua verdade. O super homem admite sua finitude, vivencia o desespero de ser só consigo mesmo e responsabiliza-se pela própria existência, escolhendo a vida. Concentra-se no mundo real e luta por ele. O super homem descobre que seu comportamento é motivado pelo poder, mas não àquele poder de subjugar os outros, mas o de decidir por si mesmo, o poder de ser o que se é, isto possibilita a criatividade, força que liberta o homem do *ressentimento* contra a vida. O super homem recupera em si mesmo, a vida. Nietzsche deixa claro, então, que para se ter singularidade faz-se necessário desprender-se de tudo que cheira a universalidade.

extensão, daí Nietzsche dar destaque a tragédia grega como possibilidade de leitura mais autêntica da vida e, sobretudo, destaca Dionísio como uma força de afirmação da vida.

Mas não temos como fugir das forças da vida, a razão, a consciência que foram colocadas no lugar de Deus, não nos livra das dores, da finitude, não resolve o nosso estado de desamparo originário. Matamos Deus e ficamos saudosos de sua verdade, elegemos novos ídolos, nos rendemos a projetos de vida que nos prometem a felicidade. Fugimos da angústia, do vazio a todo custo e pegamos carona em fantasias, que na contemporaneidade poderiam ser vistas como a fuga às ilhas paradisíacas da mídia, os psicofármacos, os livros de auto-ajuda, as drogas, a realidade virtual.

Se Deus está morto, o convite feito ao homem contemporâneo, conforme nos lembra Safransky (op.cit, p.248) é, ou o homem se torna Deus, isto é, responsável pela sua existência, doador de sentidos e, aprende com Dionísio a dançar a melodia trágica da existência, ou despenca na banalidade, na impessoalidade, o homem de rebanho. A aposta no além-homem consiste em percebê-lo como aquele que absorve em si mesmo as forças que possibilitam criar a vida ao descobrir que Deus está morto porque ele é invenção do homem, as forças que produziram este Deus devem ser preservadas no próprio homem. São as forças criadoras que o possibilitam gerar novos valores, crer em si mesmo e superar a si mesmo.

Fink (op.cit, pág.76) aponta que o tema central da primeira parte do *Zaratustra*, principalmente na passagem intitulada “Das Três Metamorfoses”, mostra as transformações que o homem sofre após o anúncio da “morte de Deus”, isto é, as vitórias do homem sobre si mesmo, que sai da alienação para a liberdade criadora, tendo como ponte entre elas, o momento da “auto supressão da moral”, quando o homem passa a lutar contra tudo que o oprime e nele impera o “eu quero”, refletindo o modo de ser do homem moderno. Assim, o modo de ser camelo seria aquele onde o homem é governado pelo “tu deves”, o homem da grande veneração, preso a valores fixos, que obedece a Deus e é contornado por um horizonte de sentido imposto. Mas ele, ao caminhar para o deserto, isto é, quando se encontra só e se confronta com a realidade, transforma-se em leão, rejeitando tudo o que cheira a opressão, lutando contra Deus, tomando consciência da sua alienação anterior. Constrói uma liberdade que diz “Não” a partir do “eu quero”, é reativo, sua liberdade nasce em oposição a realidade, é uma liberdade negativa. Ele ainda não cria porque depende da

reatividade para dar sentido ao mundo, pode apenas “criar para si a liberdade de novas criações”, como Zaratustra diz. Então o leão precisa se transformar em criança, porque ela é “inocência e esquecimento” e “para o jogo da criação é preciso dizer um sim”: o espírito agora, quer a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo”. Só é possível afirmar a vida sem reatividade, o que nos lembra o tipo nobre que “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo” e se porventura nele aparece ressentimento, ele esquece as ofensas, porque “há em si um excesso de forças plásticas, modeladoras, regeneradoras que propiciam o esquecimento” (GM I,§ 10).

Essas forças criadoras estão presentes no próprio homem. O ato de conhecer é inerente ao homem, conhecendo o homem cria a si próprio, nasce junto às experimentações que faz de si mesmo no contato com a vida. O problema é que o homem confundiu conhecer com conhecimento, conhecimento com verdade e verdade com certeza e por isso Nietzsche fará uma crítica à vontade de verdade, conforme veremos posteriormente.

A morte de Deus é uma imagem criada para definir o homem moderno, com seu projeto de desvalorização dos valores supremos, dos valores mais elevados. É a constatação do niilismo da modernidade, onde “a fé no Deus cristão deixou de ser plausível” e trará conseqüências já que tudo que acreditamos até aqui se pautou no horizonte da moralidade. (GC, §343).

Machado (2001, p.48) dirá que o homem moderno é o responsável pela perda da confiança em Deus porque com ele, a autoridade de Deus e da Igreja perde terreno para a autoridade do homem, considerado como consciência e razão; “a substituição do desejo de eternidade pelos projetos do futuro, de progresso histórico, a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre”.

Vattimo (op.cit, p.56-57) sugere que a “morte de Deus” resume em si todos os resultados do que Nietzsche, já em *Aurora* (Pr.4), chamou de auto-supressão da moral, não sendo uma enunciação metafísica da não existência de Deus, mas o anúncio de um acontecimento a partir da descrição minuciosa dos erros da moral e da sua auto-supressão final. Este anúncio nos coloca diante de uma experimentação de como seria viver num mundo onde não mais nos guiaríamos por categorias metafísicas para fundamentar a realidade e mesmo assim continuaríamos afirmando a vida sem cair numa negação da mesma.

Ou seja, não haveria um fundamento, um princípio primeiro de onde tudo partiria e tudo que se revelasse divino, fosse visto como erro, cegueira, mentira, sendo o próprio Deus a nossa mais longa mentira (GC, § 344).

A auto-supressão da moral e a morte de Deus:

“(…) é um processo que Nietzsche considera ligado a uma espécie de lógica interna do discurso moral-metafísico; mas que tem também uma base, “externa”, ou seja, a transformação das condições de existência que, precisamente em virtude da disciplina instaurada pela moral, se modificam a ponto de tornar inútil a moral e a fazer vir à luz o seu caráter supérfluo. Eis porque, além do mais, o anúncio da ‘morte de Deus’ não equivale pura e simplesmente, em Nietzsche, à negação metafísica da sua existência. Não há uma ‘estrutura verdadeira’ do real em que Deus não existe embora se acreditasse que existia”(Vattimo, op.cit, p. 51-52).

A partir da auto-supressão da moral e do anúncio da morte de Deus, resta ainda a crítica ao que ainda move o homem, a crença na verdade. Ela seria a “sombra de Deus” e a consciência científica deixa isso claro, pois se pauta no valor absoluto da verdade e este valor será problematizado por Nietzsche. Nesta busca pela verdade, o que o homem encobre é o medo da vida e assim, aciona o instinto de conhecer como uma espécie de anestesia do real.

A psicologia seria a rainha de todas as ciências porque a partir dela, a vida passa a ser o seu “objeto” de análise. A partir da vida entendida como vontade de potência estabelece-se novo critério para se pensar o que vem a ser o conhecimento. A psicologia, iniciada em *Humano Demasiado Humano*, partiu da origem dos sentimentos morais e foi demolindo pedra por pedra uma origem miraculosa para eles, ancorando-os em aspectos humanos demasiado humanos.

Já em *Aurora* e *A Gaia Ciência* vimos o predomínio dos impulsos sobre as ações, o universo dos instintos, a crítica ao primado da consciência, enfim, demoliu-se toda e qualquer possibilidade de fundamento primeiro da moral. Não há uma origem divina para o homem, ele provém dos animais e embora entre eles seja o mais astuto, é também o mais frágil a tal ponto de ter se desviado dos seus instintos por não suportar o peso da realidade, criando ilusões acerca do mundo e necessitando criar um outro para tranquilizar-se e se sentir alojado, logo, mostrando-se como um animal doente de vida.



Agora temos como foco a crítica à vontade de verdade como base de onde partiria o conhecimento, isto é, a crença na verdade como fundamento para o conhecimento. Num fragmento póstumo da primavera de 1888, 14[68], Nietzsche dirá:

“Seria, portanto, necessário examinar, como psicólogo a ‘vontade de verdade’: ela não é uma força moral, mas uma forma da vontade de potência. Poder-se-ia prova-lo pelo fato de que ela se serve de todos os meios imorais- em primeiro lugar a metafísica- a pesquisa só se tornará metódica quando todos os preconceitos morais forem ultrapassados.”

Ou seja, examinar como psicólogo a vontade de verdade é questionar o valor desta vontade, é inseri-la no horizonte da vida, percebendo-a como forma da vontade de potência, porém, a serviço da conservação de ilusões e não da expansão da vida. É denunciar a convicção de que se pode ter acesso a uma “verdade objetiva”, mostrando que todo conhecimento se faz a partir de uma perspectiva; que nos movemos num horizonte de infinitas interpretações e este horizonte é a vida. Por isso Nietzsche dirá que “o valor do mundo está em nossa interpretação” e que “as interpretações até agora existentes são avaliações de perspectivas em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento do poder” (Fragmento póstumo outono de 1885-outono de 1886, 2[108]).

Então, o psicólogo Nietzsche veio se deparando com o horizonte destas interpretações de mundo, mais precisamente, àquela dominante, àquela vinculada a moral e ao se deparar com a vontade de verdade no universo do conhecimento, isto é, da ciência, vai perceber que esta vontade de verdade levou o homem moderno a um ceticismo tal culminando com a “morte de Deus”, porém, esse ateísmo marcou a expansão do niilismo na cultura, gerando uma impotência para que novos valores fossem criados. A morte de Deus é, portanto, um acontecimento da modernidade e ao anuncia-lo, Nietzsche não quer provar que Deus não existe, como faziam os ateus, mas mostrar por que surgiu e como desapareceu esta crença na existência de Deus (Machado, op.cit., p.47).

Assim, se a “vontade de verdade” é uma das formas da vontade de potência, isto é, uma das estampas da vida, e se ela foi criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo e na modernidade, aperfeiçoa-se a partir do ateísmo científico e das “idéias modernas” tão bem descritas e defendidas pelos psicólogos ingleses, os cientistas do comportamento que

lançam seu olhar na crença no progresso, na felicidade e na igualdade entre os homens, a crença na justiça dos homens em nome da paz na sociedade, que não acreditam em Deus, que o mata, baseado na certeza como valor, porém, neste ateísmo científico, a lógica da ciência...

“(...) nos liberta do mundo verdadeiro, isto é, das estruturas metafísicas, de Deus, porém, tal como a filosofia, sobretudo em Descartes, o homem continua a ser lido como medida das coisas e, portanto, superior ao mundo. Os cientistas naturais materialistas, por exemplo, partem da crença “num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um “mundo da verdade” a quem pudéssemos definitivamente acender com a ajuda da nossa pequena razão”( GC § 373).

Num fragmento póstumo de 1888, 9[60], Nietzsche dirá que quando o ser humano busca a “verdade” ele busca um mundo que não se contradiga, que não engane, que não mude, onde não se sofra, assim, a máxima extraída daí é pensar o mundo como ele deveria ser e o mundo em que vivemos como um erro, algo que não deveria existir. O tipo de ser humano que reflete assim seria o tipo sofredor, o improdutivo, que está cansado de viver. Ele cria uma ficção de mundo que corresponda aos seus desejos e interpretações para conectar com esse *mundo verdadeiro* tudo o que respeitamos e percebemos como agradável. Mas ele interpreta o mundo, ele mostra um “grau de força”, mesmo que doente, para se conservar na vida.

“A crença de que o mundo que deveria ser é, que ele existe realmente, é uma crença dos improdutivos, dos que não querem fazer um mundo como ele deveria ser. Eles o postulam como já disponível, e apenas procuram caminhos para se chegar até ele. \_ ‘Vontade voltada para a verdade’- como impotência da vontade de fazer” (ibid).

Nietzsche queria, então, tornar visíveis os desdobramentos desta vontade, a morfologia desta vontade, que, na figura do cientista implicaria em “querer-tornar-compreensível; o querer-tornar-prático, útil, -explorável, de tal modo que só tem valor aquilo que pode ser contado e calculado e a história também passa a ser apoderada desta forma” e na figura do moralista “os sentimentos sociais de hierarquia são transferidos para o universo, de tal modo que a imobilidade e a lei se tornam ordenações”. E, no final das contas, o que há em comum a todos é que “os instintos dominantes querem ser vistos como

as supremas instâncias axiológicas em geral e até como forças criativas e governantes” (Fragmentos finais, 7[3], p.91).

No aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, que já foi citado na dissertação, mas aqui ganha um sentido ainda mais vasto, Nietzsche dirá que embora a ciência substitua as crenças e convicções por princípios reguladores e hipóteses, resta-lhe uma fé inconfessa, que é o entendimento da verdade como algo necessário e superior a todo e qualquer outro conhecimento. A ciência não quer se deixar enganar, a vontade de verdade é isso. Mas não temos uma base segura que nos garanta que a verdade é melhor do que a inverdade. A necessidade da vontade de verdade típica da ciência pauta-se, portanto, na moral e não numa utilidade. É de uma perspectiva moralista que surge a necessidade da verdade a todo preço porque o indivíduo se coloca na posição de não querer enganara si e aos outros.

Neste sentido, é mais saudável compreender que forças estão em jogo nesta vontade de verdade; colocá-la sob suspeita e acolher o resultado deste questionamento. Perguntar: “O que em nós realmente aspira à verdade? Quem realmente nos coloca tais questões? Qual o valor desta vontade?” (ABM §1). Ou seja, perceber que em cada valoração está em jogo a defesa de um certo modo de vida e não uma “verdade do ser” e que, conforme já foi discutido nos capítulos anteriores, a atividade do pensamento vai atender muito mais a demandas inconscientes, instintivas do que a uma atividade consciente e transparente para si mesma.

“Fomos nós que criamos o mundo que tem valor! Ao reconhecer isso, reconhecemos também que a veneração da verdade já é o resultado de uma ilusão e que, mais do que a ela, temos de estimar a força formadora, simplificadora, configuradora e criadora - o que foi Deus” (Fragmento póstumo primavera de 1884,25[505]).

Assim, a verdade pode nascer de uma inverdade, a vontade de verdade pode nascer da vontade de engano. Não há uma oposição dos valores no terreno das forças que conduzem nossas ações, somente no terreno das formas, onde a moralidade se dá. Quando um filósofo defende uma idéia, convém perguntarmos “a que moral isto (ele) quer chegar?” Que impulso está sendo dominante no momento de sua “busca” pelo conhecimento? A partir deste “quem”, deste outro que fala pelo filósofo, percebemos a hierarquia em que se

dispõe os impulsos mais íntimos de sua natureza. São os impulsos que fazem a filosofia (ABM, § 3).

“O pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (ibid).

Nietzsche não defende que um juízo falso seja um problema, sua questão, como psicólogo, é perceber se ele está a favor ou contra a vida. Aquilo que acentua as tonalidades da vida, que permite a realização das potencialidades da mesma podem advir de juízos falsos, como os da arte ou da ciência, por exemplo, desde que aumentem a potência da vida. Seriam a verdade e o conhecimento meios para uma vida melhor, ou seria a vida o próprio critério de avaliação dos mesmos? Por que temos a necessidade de que algo seja tido como verdadeiro? Daí Nietzsche afirmar que “em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a verdade, mas algo diferente, como a saúde, futuro, crescimento, vida...”(GC, Pr.2).

É só a partir de uma crítica da vontade de verdade como vontade que nega a potência, que é possível elucidar o problema da moral, da metafísica e da ciência. Só o questionamento do valor da verdade que é capaz de superar o niilismo reativo em que o homem moderno se vê lançado em função da desvalorização dos valores superiores em nome da pretensa verdade da ciência para um niilismo ativo, abertura para a transvalorização de todos os valores.

O homem moderno também é escravo da moral, com sua pretensa verdade reage arduamente ao que antes se apresentava como realidade, porém ele não está inventando uma nova realidade, apenas reagindo à antiga e pautado na moral que tanto nega.

Machado (op.cit., p.64) pontua que o homem moderno nega Deus, mas é saudoso de sua verdade, reverencia-o sem saber quando em seu lugar coloca “as idéias modernas” como “humanidade”, “ sociedade livre”, “ciência”, “progresso” , “felicidade para todos”. Ele substitui Deus pelo homem, mas ao colocar valores humanos no lugar dos divinos não muda o essencial porque o espaço da moral ou da oposição dos valores que institui a superioridade do bem e da verdade continua ali, porém, com outro dono. A consciência

cristã foi então traduzida e sublimada pela consciência científica; o ateísmo vive as custas da “sombra” de Deus.

Nietzsche descreve o niilismo da seguinte maneira:

“Descrevo o que vem: o apogeu do niilismo. Posso descreve-lo aqui porque aqui ocorre algo necessário. Os sinais estão por toda parte, faltam somente os olhos para esses sinais. Não elogio nem critico o fato de ele chegar: creio que exista uma das maiores crises, um momento da mais profunda auto-reflexão do homem. Se o homem recuperar-se dela, se apoderar-se desta crise, trata-se de uma questão de força: é possível...O homem moderno tenta acreditar logo neste, logo naquele outro valor e depois os deixa de lado: o círculo dos valores que sobreviveram e que foram postos de lado torna-se cada vez mais cheio; o vazio e a pobreza de valores faz-se sentir cada vez mais; o movimento é irrefreável, embora se tente retardá-lo em grande estilo. Finalmente ele arrisca uma crítica dos valores em geral; reconhece sua origem; reconhece o bastante para não acreditar mais em nenhum valor; o phatos está presente, o novo calafrio...O que estou contando é a história dos próximos dois séculos ”(Fragmento póstumo novembro de 1887- março de 1888 11[119] (362)).

A partir desta afirmação, detecta graus de niilismos na história ocidental, porque eles são uma consequência da forma como se efetuou até agora os valores da existência. Todos os tipos de niilismo derivam do niilismo negativo que tem origem no platonismo e no cristianismo. Já na crítica ao ideal socrático e sua equação razão+virtude=felicidade e os desdobramentos deste ideal em todo horizonte metafísico, sobretudo com Platão e a cisão do mundo em duas faces, o mundo verdadeiro e o mundo da aparência, Nietzsche chamará este primeiro momento de niilismo negativo porque com ele desvaloriza-se a vida em nome de valores superiores. O cristianismo surge como uma avaliação da metafísica, a avaliação de toda interpretação do “ser” que pautado no mundo das idéias de um mundo supra-terrestre e verdadeiro se contraporía ao mundo terrestre, ao corpo, aos instintos (Fink, op.cit, p.149).

Vattimo (op.cit, p.77), ao percorrer apontamentos feitos por Nietzsche no verão de 1887, intitulado “O niilismo europeu”, dirá que:

“(...) a moral cristã serve para o homem sair do primeiro niilismo, aquele derivado da consciência do caos e da insensatez do devir. Da moral cristã, porém, fazia parte o imperativo da veracidade, mas precisamente ao aplica-lo até o fim, o homem descobriu que a própria moral é mentira, um fingimento construído para servir objetivos vitais, mas privada de um fundamento de verdade. Tal descoberta foi possível porque a vida tinha se tornado menos incerta e perigosa, e o homem não estava sujeito a uma disciplina tão dura

como a moral cristã(...)Uma vez durante séculos a moral cristã apareceu como a única interpretação de mundo, a sua queda fez mergulhar o homem europeu num ‘segundo niilismo’: nenhum valor parece já capaz de resistir à desconfiança que precisamente a moral nos ensinou(...) O nada é a forma extrema do niilismo.

Assim, a verdade de onde a moral cristã encontrava o seu alicerce é exatamente o ponto onde ela desmorona. Esta verdade nos protegia de um niilismo suicida, conforme já discutimos, mas a custa de um outro tipo de niilismo, a crença em Deus como salvador. O sentido estava num além homem, porém, como descrito por Vattimo (ibid), “o homem ao aplicar este princípio até o fim descobre que a própria verdade é mentira, um fingimento construído para servir a objetivos vitais, mas privada de um fundamento de verdade”. O ateísmo que se instaura no mundo moderno, baseado em outras verdades, destrói esta primeira e coloca o homem no centro da vida. Surge o segundo niilismo, somos agora desconfiados, e aquilo que o cristianismo nos ajudou a encobrir aparece-nos em sua nudez, isto é, mundo aparece como caos. Então, conforme dirá Fink (op.cit, p.167)

“(...) o niilismo é sinal de decadência, de degenerescência da vida, porém, torna visível a decadência de uma longa e venerável tradição; surge quando se reconhece o vazio e a futilidade dos ídolos nos quais se crera até então e, além disso, abate-se sobre todo o idealismo anterior, lançando uma enorme sombra sobre ele”.

Vattimo (op.cit, p.77) também nos lembra de que Nietzsche também atribui ao niilismo um duplo sentido: um sentido passivo ou reativo<sup>89</sup>, quando o niilismo ganha assim um sentido de perda, de vingança e de ódio pela vida, pois reconhece a falta de sentido do

---

<sup>89</sup> Nietzsche define o niilismo como “contendo um duplo sentido: A) O niilismo como signo do crescente poder do espírito: niilismo ativo; B) O niilismo como decadência e retrocesso do poder do espírito: o niilismo passivo.”(VP, O Niilismo Europeu, 22, pg. 43). Também dirá na seção seguinte que há um estado normal do niilismo, quando é um signo de força: “A intensidade do espírito pode ter aumentado de tal modo que as metas que tinha até agora (convicções, artigos de fé) resultem inadequadas (pois uma crença expressa, em geral, a opressão das condições vitais; uma submissão ao influxo das relações sobre as quais um ser prospera, cresce, ganha poder...); por outra parte, um signo de uma potência insuficiente para estabelecer-se a si mesmo de forma produtiva, de novo, uma meta, um porquê, uma crença. Alcança sua máxima força relativa como potência violenta de destruição: como *niilismo ativo*. Sua antítese seria o niilismo fatigado, que já não ataca: sua forma mais conhecida é o budismo, como niilismo passivo, como signo de debilidade, a potência do espírito pode estar cansada, esgotada, de forma que suas metas, de forma que as metas e os valores que tinham até agora resultem inadequados, sem crédito; de forma que a síntese de valores e metas (base sobre a qual descansa toda cultura forte) se dissolve e os valores isolados se combatem entre si; -desagregação-, que tudo o que refresca, cura, tranqüiliza, aturde, passe ao primeiro plano sobre diferentes disfarces: religiosos, morais, políticos, estéticos etc.”.

devir e um sentido ativo, próprio do super-homem, ou do homem nobre, como aqui preferimos usar, o qual se instala na falta de sentido do mundo para criar novos valores.

A criação da verdade pelos ateístas é então expressão do niilismo negativo onde a verdade é o novo Deus que governa o mundo, então, há um mundo verdadeiro, o mundo da verdade. Toda e qualquer crença na verdade é uma antítese a vida, porque expressa o ideal ascético. Mas como tudo é vontade de poder, o que fica explícito nesta vontade de verdade é o resultado das lutas de forças que culminou num tipo de homem que não pode viver ativamente a experiência do niilismo.

A vontade de potência que está por trás da vontade de verdade é a vontade de se tornar pensável todo existente, já que o critério para se avaliar a vida está no homem como centro da mesma quando ele “matou” Deus. Tudo tem que ser explicado pelo homem, a vida se torna o seu reflexo e é valorada no que é bom ou ruim para ele e não para ela. Ele ainda está preso na dicotomia bem e mal, mas não percebe assim e acredita que o conhecimento vai leva-lo a grandes descobertas, mas ele não tem nada a descobrir, ele tem é que inventar e para tanto, precisa desprender-se desta necessidade moral de buscar a verdade. Assim, esta dinâmica da vontade ainda não lança a vida no âmbito da plenitude, porque está presa a valores humanos e ao controle da vida, mantendo-se, portanto, cativa a juízos de valor.

Desde niilismo reativo, pode brotar um outro, passivo causado pela impossibilidade de suportar que não haverá um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso da humanidade e este é um dos possíveis efeitos da consciência da morte de Deus.

Em outras palavras, o que está em jogo é o plano das forças presentes no niilismo. A força mal direcionada, conforme vimos, acabou dirigindo-se à metafísica, à criação da eternidade e ao cristianismo que tem um lugar de destaque porque ele imprime uma determinada prática de vida que dominou o Ocidente e que foi preparada pela degenerescência da filosofia grega. Mas, além disso, estes momentos foram marcados por transformações no pensamento, daí ele analisar o que chamamos de “eu”, mundo, Deus, causalidade, finalidade etc. O cristianismo é uma etapa importante na história porque a partir dele e seu ideal, o ideal ascético, fez com que o tipo escravo triunfasse na cultura, sendo ao mesmo tempo seu produto e seu fundador. Revela um aspecto de força, enquanto domínio de possíveis impulsos suicidas que poderiam surgir no homem caso ele não

encontrasse um contorno, um sentido para a sua” mudança de pele”, já que ele sai da animalidade para transformar-se num ser da cultura, um homem cativo, cujo corpo aparece como um peso em função das práticas disciplinares<sup>90</sup> que foram impostas a ele e ao mesmo tempo aceitas porque respondiam ao apelo de sentido de que necessitava, um corpo em estado de implosão, um corpo doente, nascido da doença e porta-voz de uma cultura doente. Uma força debilitada, portanto, que ao se encontrar diante de um mundo desprovido de sentido e absurdo, encontrará no ideal ascético a “sua salvação”. O rumo da força indicará, portanto, a qualidade do niilismo, sua diferenciação.

Assim, a vida criada a partir do ideal ascético delinea a existência humana a partir da construção de uma ficção; o homem falsifica a si mesmo, tornando-se um ser regido por valores superiores. Esta ficção preserva, por um lado, o homem de viver no vazio, mas nega-se por direcionar-se ao nada. O homem nega sua finitude, livrando-se do tempo. Aqui o niilismo significa depreciação da vida em nome de valores superiores.

Mas a força está sempre em relação com outras forças e neste aspecto, o ideal ascético esgota-se a partir da auto-supressão da moral, isto é, a partir das novas cores que surgem no cenário do homem moderno e que não possibilitam mais a crença num Deus, mas a certeza no homem; o niilismo, então, transmuta-se, agora surge como negação dos valores superiores a partir da substituição pelos valores humanos, o que antes era religião vira moral e todo restante está a serviço da utilidade, do progresso. Aqui a vontade de potência assume seu poder de ação e destruição. Aqui o homem mata Deus, porém, sua força de ação desemboca no nada, na negação total dos valores e da vida. A força, após este direcionamento, enfraquece, porque, ao eliminar os valores ainda não está direcionada à sua procriação. Os senhores aqui não são nobres, são ainda os escravos que triunfaram, porém, não mais presos ao “tu deves”, mas ao “eu quero” e neste horizonte se impõe valores, se deseja dominar, a todo custo, a vida, sendo, portanto, a maneira como o escravo ou o impotente concebe o poder, isto é, subjugando o outro, dependendo do outro para se sentir com poder. Estes são chamados por Nietzsche de “homens superiores”, porém homens que

---

<sup>90</sup> Cabe aqui lembrar uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, na seção Os Quatro Grandes Erros. Para Nietzsche, as paixões, os impulsos ao se “espiritualizarem”, isto é, ao sair do plano humano e serem aniquiladas exatamente porque a fonte de onde partem é impura, fez com que o sofrimento fosse encarado como um negativo que precisa ser combatido a partir da extirpação dos instintos, sua castração. “Atacar o sofrimento na raiz, diz Nietzsche, é o mesmo que atacar a vida na Raiz: a práxis da Igreja é inimiga da vida (CI, Moral como contranatureza, § 4).



se pensam ativos, mas são cativos da sombra de Deus, porque são reativos, movimentam-se no horizonte do não, acreditando que assim afirmam a vida.

Há ainda aqueles que Nietzsche denomina como “o último homem”, aqueles que não crêm, mas não criam. É um homem fraco, entediado, prostrado diante do absurdo e à espera da morte. Eles desejam a morte, são os pessimistas por excelência, mas pessimistas da fraqueza, porque acusam a vida de injusta. É o homem passivo. Para eles nem os valores divinos, nem os humanos lhes dão contorno. O homem é lançado numa enorme crise e a resposta dada a ela determinará a possibilidade de abrir-se à transvaloração, porque os valores não podem partir nem de Deus, nem do homem; Deus morreu e o homem também precisa morrer para que a vida seja o critério de avaliação; é ela quem avalia, ela é a doadora de sentido, não temos como ter uma posição fora da vida e assim julgar conhecê-la bem, este fora sendo o homem ou sendo Deus, o fora é a própria vida.

“(…) uma condenação da vida por parte do vivente permanece sendo em última instância apenas o sintoma de um determinado tipo de vida: sem que com isso se pergunte se uma tal condenação tem ou não razão de ser. Se precisaria ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, muitos, quanto todos que viveram, para se ter antes de tudo o direito de tocar no problema do *valor* da vida: razões suficientes para se compreender que esse problema é inacessível a nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores”(CI, Moral como contranatureza, § 5).

É o momento da decisão, pois, somente neste momento o homem pode abrir-se à possibilidade de ultrapassar-se e assim superar o niilismo, respeitando o mistério trágico que nos envolve. É o triunfo da afirmação das forças na vida, o niilismo é vencido por ele mesmo.<sup>91</sup> A vida, em sua máxima potência, está para além dos valores humanos e divinos porque a natureza inteira é vontade de potência e nela não há finalidade; “o tempo todo o Caos prossegue com o seu trabalho em nosso espírito” (Fragmento póstumo, primavera-

---

<sup>91</sup> Sabemos que há uma relação intrínseca entre niilismo e eterno retorno, porque foi somente a partir da “intuição” do eterno retorno que Nietzsche encontrou uma saída para o niilismo, numa nova perspectiva sobre tempo e eternidade. Liga-se a noção de niilismo e seu ultrapassamento porque apenas num mundo que se deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear, ao qual se articula presente, passado e futuro seria possível uma felicidade plena. A idéia do eterno retorno consiste em construir instantes de existência tão intensos e plenos que se desejará o seu eterno retorno e a condição para vivenciá-los desta maneira é uma radical transformação que suprimisse a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente e todas as suas implicações. Este conceito exigiria uma vasta pesquisa e por este motivo, não será discutido aqui.

outono de 1881, 11[121]). Esta obscuridade precisa ser considerada para que sejamos com a vida, só assim estaremos verdadeiramente lúcidos e perceberemos que não há separação entre o que somos e o que o mundo é, isto é, um realizar-se do impulso, que não é único, mais múltiplo, pois a criação só se dá na luta entre vários impulsos que a cada momento se apresenta de maneira diversa da anterior e possibilita variações na forma como a vida, a vontade de potência, se apresenta.

Por isso Nietzsche dirá que os homens verdadeiramente fortes são (...):

“(...) os mais moderados, aqueles que não tem necessidade de princípios de fé extremos, aqueles que não só admitem, mais ainda amam, uma boa parte do acaso, de absurdo, aqueles que sabem pensar, em relação ao homem, com uma notável redução do seu valor, sem se tornarem assim pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, aqueles que estão a altura da maior parte das desgraças e que por isso não tem tanto medo das desgraças - os homens que estão seguros de seu poder e que representam com consciente orgulho a força alcançada pelo homem”.

A partir da perspectiva lançada por Nietzsche poderíamos dizer que a verdadeira essência da vontade de potência é hermenêutica e criativa, onde a luta das opostas vontades de poder é, fundamentalmente, luta de interpretações. O mundo não é senão, um jogo de interpretações que partem de centros de força, os quais, por sua vez, não são pontos últimos, mas configurações interpretativas de ‘duração relativa’ (Vattimo, op.cit, pág. 78-79). E a escolha feita por Nietzsche de como deve ser feita esta interpretação é em cima força- fraqueza, saúde-doença estampadas nas perspectivas que lançamos no mundo.

O psicólogo ao indagar a respeito da vontade de verdade, ele aponta para o niilismo como uma nova forma de conhecimento. A ele caberia a tarefa de transformar este niilismo em conhecimento da vida para a vida, isto é, investigar seus tons, percebendo, desde já que ele é uma transição; o indício do fim de uma história para a abertura de outra que virá, tempo onde “o fim e o início se entrelaçam, tempo da “ viragem e da angústia” e assim como a crença em Deus levou mais de dois mil anos para se firmar e depois ruir, a experimentação de um mundo novo levará muito tempo para se solidificar. No meio do caminho ainda temos que lidar com tudo que é “sombra de Deus” e com o nada que advém da falta desta sombra. É possível que sejamos lançados num novo tipo de pessimismo, um pessimismo da força, isto é “que não permite mais as falsificações da vida pelas idéias, nem

pelos eufemismos e que corajosamente olha de frente e diz Sim ao mundo, a terra, a vida, ao destino do homem”, conforme salienta Fink (op.cit, p.167). Lançados num tempo, onde poderíamos experimentar o meio dia<sup>92</sup>( EH. Aurora, § 2).

“(…) momento de suprema tomada de consciência, quando a humanidade olha para trás e para adiante, escapando do domínio do acaso e do sacerdote, colocando a questão do por quê? e do para quê? pela primeira vez como um todo- essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade não segue por si o caminho reto, que não é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente.”

Há, então, na finitude e agonia do pensamento moderno, uma oportunidade para transcendermos a figura de mundo que projetamos. A angústia da perda de sentido pode nos conduzir a tematização, a re-leitura da nossa morada, o que, por sua vez, nos impulsionaria a revisar nossa relação com a natureza, com nossos semelhantes, de modo que um novo encontro com o ser nos possibilitasse transcender a impessoalidade destas relações. Podemos, enfim, redescobrir Dionísio e sua alegria em afirmar a vida impulsionada pelas dores do crescimento e a necessidade de transformação. A vida não precisa ser justificada, nem redimida como até então a moral cristã apregoava, nem precisa

---

<sup>92</sup> A expressão “meio-dia” também refere-se ao “meio do caminho”, “meio da vida”, um momento de reavaliações, onde a vida é colocada como meio de conhecimento, como uma experiência de quem busca conhecer e não um dever. É o zênite, o ponto alto do sol, onde há uma maior claridade no caminho, logo, nas reflexões. Este termo também aparece no Zaratustra, na parte X do prólogo, momento do anúncio do eterno retorno, pois é sempre meio dia se o tempo é circular, conforme salienta Herbert- Suffrin (op.cit, pág 109) é também o momento onde os animais águia e serpente irão representar mostra a partir da sua junção que não há dualismos, existe apenas um único mundo e este mundo tem valor e sentido, não amanhã ou depois, mas agora, um mundo onde impera forças que se rivalizam, mas que se conjugam e onde o homem pode se reconciliar consigo mesmo, que, como animal orgulhoso desejaria ser um anjo, mas bastante sagaz para saber que é um animal. Nesta passagem, o que Nietzsche está propondo é uma relação entre a doutrina do eterno retorno e sua relação com a vontade de potência, vista como a possibilidade de afirmação suprema e que vai ser a inspiração da moral do super homem, uma moral nobre. O super homem é aquele que só faz o que merece ser repetido uma infinidade de vezes e durar uma eternidade. Eis a passagem: “(…)quando o sol estava no meio- dia; ai, então ele (Zaratustra)lançou, para o alto. um olhar indagador- pois ouvia sobre a sua cabeça o grito agudo de uma ave. E is que viu uma águia voando em amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente, não como presa, mas como amiga, pois segurava-se enrolada em seu pescoço. São os meus animais!, disse Zaratustra, regozijando-se de todo coração.O animal mais altivo debaixo do sol e o animal mais sagaz debaixo da terra(...)Pudesse eu ser mais sagaz (..)Mas estou querendo o impossível, assim peço a minha altivez que acompanhe sempre a minha sagacidade. E, se algum dia a minha prudência me abandonar- ah, como ela gosta de bater asas!,-possa a minha altivez, então, voar ainda em companhia da minha loucura! Assim começou o declínio de Zaratustra.”

ser suportada e ilusoriamente controlada através de anestésicos, como os criados pelo homem moderno, em sua crença no progresso, na igualdade e na felicidade geral porque entre redimir e suportar há apenas uma diferença de grau, porém com um fundo comum: o ressentimento.

## Conclusão

Curiosamente somos levados ao início de nossas reflexões. Dionísio reaparece para se confrontar com o Crucificado e as sombras dele na cultura moderna. E se reaparece é porque o pensamento de Nietzsche move-se num “círculo hermenêutico”, isto é, ele já “intuía” o caminho de seu pensamento, mas este ainda não estava suficientemente maduro para alcançar a plena tematização. Como Heidegger (1988, p.30) diz: “Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia”. E o próprio Nietzsche confirma isso quando diz que *O Nascimento da Tragédia* foi a sua primeira transvaloração de todos os valores (CI, O que devo aos antigos, § 5).

Movendo-se neste círculo, a sua psicologia surge como arte da interpretação que denuncia as falácias criadas pelo homem neste horizonte interpretativo e busca encontrar uma saída “dionisíaca” para aquilo que vem colorindo sua existência somente com tons sombrios, onde não nos embriagamos de força, mas de formas prontas e aprisionantes. Todos os nomes dados aos impulsos obscuros são desmascarados, apontados como “erros”, porém estes se mostram necessários à vida. Assim, chamá-los de erros não implica em buscar uma verdade que os consertaria. A própria verdade é um “erro”. A vida se move no horizonte de interpretações e não de “verdades absolutas”. A própria dinâmica histórica nos aponta este caminho que a vida abre, pois, ao mudar as condições de existência, os valores em curso também se modificam. Neste sentido, o critério de avaliação da vida é “fisiopsicológico”, isto é, nos movemos em função de um jogo de forças e estas, por esboçarem a “inocência do devir”, não têm como ser apreendidas por nós em sua totalidade, apenas serão denunciadas como saudáveis ou não, do ponto de vista interpretativo, em função de onde lançam o homem no mundo, dito de outra maneira, da forma como o homem se relaciona com elas, apontando para a criação ou a degenerescência. Por isso Nietzsche definirá a moral como “o instinto de decadência, são os cansados e deserdados que desse modo se vingam” (Fragmento póstumo, 14[135], VIII, 3, 109, apud Vattimo, op.cit., p.80). O que é complementado na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, aforismo 7, quando diz que o doentio moralismo ensinou o homem a se envergonhar de todos os

instintos e, no esforço que o homem fez de se transformar em anjo, acabou desenvolvendo um nojo por si mesmo. Nietzsche, conforme já dissemos, exaltará os instintos, como mais inteligente de todas as espécies de inteligência até agora descobertas (ABM, § 218), porque eles expressam a sabedoria do corpo e estampam a luta de forças da vida.

O psicólogo Nietzsche, num primeiro momento, analisará a tragédia grega e verá um elemento comum entre ela e a psicologia do povo helênico, que é a luta entre as forças apolíneas e dionisíacas. A relação entre elas vai definir uma teoria da civilização e da cultura, bem como uma teoria da arte. A morte da tragédia aparece como a metáfora viva da morte do mundo antigo e aponta desdobramentos na cultura, como, por exemplo, a primazia da razão sobre os instintos, nascida a partir da metafísica socrática que acaba se impondo na cultura do Ocidente, sobretudo em sua face platônica.

O fenômeno dionisíaco, de onde a tragédia nasce, é desvalorizado na trama cultural em nome da sobriedade da razão. Dionísio é, então, o contraponto à metafísica, posto que a “filosofia” que apresenta é a da afirmação dos contrários, o “sim triunfante à vida para além da morte e da mudança”, afirmando o “instinto mais profundo da vida, o instinto de futuro da vida”, expresso nos mistérios da sexualidade (CI, O que devo aos antigos, § 4). Este é o seu critério de saúde, ao passo que a metafísica divide o mundo em duas partes, onde a sábia seria aquela do Além, o mundo das idéias platônicas que só se solidificou como “verdade” por um movimento iniciado por Sócrates. O homem é também é assim dividido, o instinto é aquilo que é visto como doentio e a razão, o saudável. Inverte a lógica dionisíaca, pois transforma consciência (razão) em espaço de criação e os instintos em enfraquecimento. Para o homem se conhecer ele precisaria negar os instintos, precisaria se afastar da embriaguez dionisíaca e transformar a vida num plano reto, coerente. A vida em sua manifestação plena não valia nada, logo, precisava ser reinventada pela razão. Sócrates, lembra Nietzsche, antes de morrer disse: “viver significa a muito estar doente”(CI, O Problema de Sócrates, § 1).

Esse primeiro momento nos conduz a perceber como a vida passou a ser um fardo, nos lembrando o camelo, que carrega o peso dos valores estabelecidos. O homem que surge deste horizonte interpretativo é um homem doente, que, ao contrário do homem heleno, não celebra a vida, mas negá-a; passa a se ancorar em valores opostos a ela, como a crença num mundo verdadeiro que seria aquele das idéias platônicas.

Num segundo momento, Nietzsche vai propor uma psicologia que desmascara as bases de onde a metafísica se apóia e partirá da desmontagem da moralidade, posto que a metafísica é vista como produtora de filósofos da moral. Ao questionar a origem das representações e sentimentos morais afirmará que por detrás das ações morais, o que há, são motivações humanas, demasiado humanas, denunciando a servidão do homem aos conceitos e normas “superiores” que são tomados como vida. Ou seja, aquilo que levou o homem a se reconhecer como um ser moral, pautou-se em elementos humanos e neles impera o sublime e o seu oposto, funcionando juntos. A psicologia surge, então, como a ciência que vai indagar a história do mundo como representação, portanto, terá como objetivo ultrapassar a metafísica, com a diferença de que ela será uma ciência que não vai defender “a verdade de algo”, mas vai criticar essa necessidade de verdade.

Num terceiro momento, as motivações inconscientes são trazidas à “superfície” e o psicólogo Nietzsche vai problematizar a natureza do conhecer, que até então se pautava no pensamento consciente. Os impulsos passam a ser os agentes que estão por detrás do conhecimento, porém, não possuem um centro de onde partiriam, antes funcionam na relação que estabelecem com os outros impulsos, agindo e resistindo uns aos outros. Nossas ações não são, então, transparentes para nós mesmos, e a relação de causa e efeito que utilizamos para explicá-las, é mera descrição, um arranjo posterior. Neste arranjo se encontram misturados uma série de equívocos do intelecto, sobretudo, uma limitação da linguagem, entendida como apropriação dos processos e impulsos em palavras. Estas palavras criadas para descrever as nossas ações aparecem codificadas pela consciência, porém Nietzsche vai problematizar o que vem a ser a consciência. Nela habita a linguagem do rebanho, agimos e pensamos como todo mundo age e pensa e esta é a função da consciência: nos manter num horizonte onde podemos “ser controlados”, acreditando controlar nossa ação.

O corpo aparecerá então como fio condutor da análise psicológica efetuada por Nietzsche. Porque o corpo nos mostra a dinâmica real da vida. Conforme salienta Klossowski (op.cit, p.53), “o corpo é produto dos impulsos (submissos, organizados, hierarquizados), a coesão com o eu é fortuita: os impulsos podem servir a um novo corpo e devem procurar as novas condições deste”, ou seja, o corpo não é propriedade do eu, mas lugar do encontro de impulsos. Estes impulsos “narram” a história desse corpo e quando

transformamos esta narrativa corporal em linguagem corrente, entramos no terreno da moral, pois o “eu” que cria afirmações e julgamentos está cheio de equívocos sobre este processo. O corpo é governado pelo caos e a maneira como lidamos com ele denunciará nossa saúde ou doença. Assim, o homem doente pode se mostrar mais “são” do que um homem com “saúde”. Na doença ele pode perceber aspectos da vida que a sua “saúde” mascarava. Ele pode ser conduzido ao Inaudito que é abafado pelo “fantasma de ego” que ele acredita como sendo seu “ego”. Poderá entender que aquilo que não o mata lhe fortalece, porque estará em jogo, em seu corpo, a necessidade de ultrapassar a limitação imposta pela doença. O trágico vai lhe impor a afirmação da vida caso este homem consiga se libertar de um modo de ser decadente que condena a vida a todo o momento e acredita que a felicidade é passividade. Neste aspecto, podemos dizer que:

“Eu estou doente em um corpo que não me pertence: meu sofrimento nada mais é do que interpretação da luta das funções, impulsos dominados pelo organismo, que se tornam rivais: os que dependem de mim contra aqueles que me escapam. Por outro lado, o preposto físico do meu próprio eu parece rejeitar meus pensamentos, que não lhes garante mais sua coesão: pensamentos originários de um estado estranho ou contrário a aquele que o preposto físico exige, mas que é idêntico ao meu próprio eu” ( Klossowski, *ibid*, p. 49).

Por isso, para Nietzsche, não há oposição entre prazer e desprazer, mas complementaridade. O prazer necessita do desprazer para se sentir impelido a expandir-se. Entramos, aqui, no quarto momento da dissertação.

Para entendermos esta dinâmica do prazer e do desprazer, temos que compreender a vida como vontade de potência e ao psicólogo caberia entender os desdobramentos desta vontade. A psicologia, para se desprender dos preconceitos e temores morais, precisaria interpretar e avaliar a vida enquanto potência. A moralidade que serviu de base à psicologia, à religião, à metafísica e a ciência, será vista, a partir de agora, como um dos aspectos dessa vontade. Nietzsche quer resgatar a filosofia trágica dionisíaca através da invenção do novo psicólogo, este que agora, depois de tantos desmascaramentos, quer aprender a navegar na moral e além dela. O novo psicólogo vai percorrer o sentido e o valor que vão se manifestar nas relações de forças e nas formas como a vontade de potência se apresenta.



Para tanto, necessita partir de uma nova perspectiva e o caminho aberto por ele começa na genealogia dos valores. Agora, além de se questionar a necessidade de “verdade”, “justiça”, “bem” e “mal”, etc. ele vai perguntar pelo valor destes valores e os efeitos dos mesmos no crescimento ou degeneração da vida. Pensar, para Nietzsche é avaliar e, neste sentido, ele submete aquilo que se toma como “verdade” a uma avaliação e descobre que, no início, há sempre um valor que a produz e que está sempre vinculada ao poder, isto é, quem diz uma “verdade” quer impor valores, criar sentidos. Assim, cria uma conexão entre interpretação e avaliação. Conforme salienta Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, “a dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa, é substituída por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido” (op.cit, p.3). Estes pontos, foram amplamente discutidos desde *Humano Demasiado Humano*, quando percebemos que a psicologia surge como contraponto à metafísica e onde Nietzsche vai mostrar como os conceitos se transformam em representação de mundo e como esta se transformou em uma interpretação dominante do mundo e agora, quando questiona o valor dos valores, dá um passo além, porque perceberá que toda construção de mundo feita até aqui apenas expressa o modo de ser daqueles que avaliam, e, assim, o psicólogo Nietzsche avalia as avaliações, diagnosticando a cultura a partir da relação entre fisiologia e tipologia de forças, refletindo modos de existência. Deste horizonte interpretativo surge, então, a noção de ressentimento, má consciência e ideal ascético. Neste momento a saúde passa a ser vista como força e vontade, sendo que vontade é relação de forças.

Chega, então a conclusão de que a história da humanidade oscila entre pólos de saúde e decadência. A vida sempre busca superar-se, porém, em muitos momentos, esta superação revelou declínio de forças da própria vida em função da avaliação feita, pelos homens, a respeito do que consistia viver. No mundo antigo podemos extrair o sentido da vida em sua forma plena, onde Dionísio figura como excedente de força e a psicologia do estado que ele expressa nos mostra o quanto o instinto helênico movia-se no horizonte da “vontade de vida”, na celebração de todos os seus tons, no eterno prazer da criação e recriação de si. Com o cristianismo, porém, há uma nova criação de valores, onde o Sim à vida se transforma em Não, invertendo, assim, aqueles valores do mundo trágico. A vida passa a ser interpretada em função de Deus, no Além e no altruísmo, rejeitando o mundo

dos instintos. Por isso, o psicólogo Nietzsche nos convida a percorrer o conceito de vida como vontade de potência para encontrarmos uma saída deste círculo vicioso onde nos encontramos.

A moral vigente, diagnosticada por ele como niilista, doente, precisaria ser transmutada através do resgate da relação essencial entre vida e valor. Este movimento poderia ser entendido como um empreendimento “ético” do homem, porém, as implicações dos passos para a transvaloração nos oferecem riscos. Se observarmos o efeito da “morte de Deus” em nossa cultura, aquilo que Nietzsche chamou de “niilismo europeu”, entenderemos que esta transformação do homem aparenta enfermidade, tendo em vista que avaliar é um movimento natural do homem e quando ele se confronta com a perda de ideais aos quais se dirigir, o nada ganha valor e a vida se torna patológica. “Rigorosamente falando, a vida não deixa de se avaliar, antes passa a fazê-lo segundo um critério inquietante: o valor dominante é o nada” (Fink, op.cit. p.166). Portanto, convém lembrar uma passagem do Anticristo que versa sobre este empreendimento ético, colocando a virtude como invenção do homem, pautada no fortalecimento de seu espírito e não em cima de um conceito de virtude, que generaliza o que é singular:

“Uma virtude tem que ser a *nossa* invenção, a *nossa* mais pessoal defesa e necessidade: em qualquer outro sentido é simplesmente um perigo. O que não condiciona a nossa vida é-lhe *prejudicial*: uma virtude que provém apenas de um sentimento de reverência perante a noção de ‘virtude’, como pretendia Kant, é nociva” (AC, § 11).

Portanto, o empreendimento ético do homem consistiria numa projeção de valores “nobres”, onde ele é convocado a uma experiência nova e trágica do mundo, mas não se deixa engolir pelo temor diante da nudez da vida. O homem se torna criança, que brinca com Dionísio e aprende a dançar com ele, absorve a sua alegria, encontrando-a em si mesmo. Nesta dança, o homem lembrará que é espírito criador e que precisa ter disciplina sobre si mesmo, não aquela vinda de fora, mas oriunda do respeito consigo e com a Terra. Esta disciplina é uma demonstração de força, mas “somente um excedente de força é demonstração de força” (CI, Pr). Conforme nos ensina Dionísio, que renasce eternamente, a força curadora provém do próprio ferimento.

## Bibliografia

BARBOSA, Marcelo Giglio, *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*, São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

BARRENECHEA, Miguel Angel, *Nietzsche: para uma nova era trágica Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*, in: Barrenechea, M.<sup>a</sup> et. al.(org).Ks:7 letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *A questão do corpo no pensamento de Nietzsche*, dissertação de mestrado, RJ, UFRJ, 1991.

BRANDÃO, Junito de Souza, *Teatro Grego: tragédia e comédia*, Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. *Mitologia Grega*, Volume II, 3<sup>a</sup>ed., Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mitologia Grega*, Vol. III, Petrópolis: Vozes, 1989.

BOEIRA, Nelson, *Nietzsche*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

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

BRUN, Jean, *Introdução à filosofia de Pascal*, Coleção Saber: publicações Europa-América, Portugal, 1992.

CASANOVA, Marco Antonio, *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CHATELET, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965 .

CHAVES, Ernani, *L' amour, la passion: Nietzsche e Stendhal*, artigo publicado em *Falando de Nietzsche/org.* Vânia Dutra de Azevedo, Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. Coleção Nietzsche em perspectiva.

COLLI, Giorgio, *Escritos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio D'Água Ed., trad. Maria Filomena Molder, 2000.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*: Lisboa: 70, 1965, trad. Alberto Campos.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976, trad. Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias.

DIAS, Rosa Maria, *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia*, artigo publicado em *cadernos Nietzsche* 3, 1997..

FINK, Eugen, *A filosofia de Nietzsche*, Lisboa: Editorial Presença, s/d.

FONSECA, Richard, *Da determinação da vontade enquanto vontade de poder*, in: Barrenechea, M.A, Dias, Rosa et.al.(org). *Assim falou Nietzsche III: Para uma filosofia do futuro*. RJ: 7 letras, 2000.

FOUCAULT, *Nietzsche, Freud e Marx*. S. Paulo: Princípio, 1997, trad. Jorge Lima Barreto.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina, *Nove variações sobre temas nietzschianos*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do sul: Editora Unisinos, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche & para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GOMES PENA, Antonio, *História das idéias psicológicas*, 2<sup>a</sup>ed., Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche e o círculo vicioso*, prefácio José Thomaz Brum; trad. Hortência S. Lencastre, Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

HÉRBER SUFFRIN, Pierre, *O Zaratustra de Nietzsche*, trad. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche, vol. I- IV*, San Francisco: Harper & Row, 1987, trad. David Farrell Krell.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo I*, Petrópolis: Vozes, 1988, trad. Emmanuel Carneiro Leão.

LESKY, Albin, *A tragédia grega*, São Paulo: Perspectiva, 2<sup>a</sup> ed., 1990.

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

\_\_\_\_\_. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MARQUES, Antonio, *Sujeito e Perspectivismo* :seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett, *Nietzsche: Das forças Cósmicas aos Valores Humanos*. S. Paulo: Brasiliense, 1990, 237 p.

MEUNIER, Mário. *Nova Mitologia Clássica*, Ed. Ibrasa, 1976.

MILL, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Betham*, Nova York, New American Library, 1974.

MONTINARI, Mazzino, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*, publicado originalmente em Nietzsche-Studien, 13, 1984, com tradução de Ernani Chaves, Cadernos Nietzsche 3, setembro de 1997.

MÜLLER- LAUTER, Wolfgang , *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. S. Paulo; Annablue, 1997, trad. Oswaldo Giacoia Jr., 156p.

OLIVEIRA, N. F. *A hermenêutica de Michel Foucault*. In: Reis, R.R de et. al.(org). Filosofia hermenêutica. Santa Maria/ RS: UFSM, 2000.

RÉE, Paul, *Basic Writings*. Traduzido e comentado por Robin Small. University of Illinois Press, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche - Biografia de uma tragédia*. S.Paulo: Geração Editorial, 2001, tradução Lya Luft .

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito e tragédia na Grécia Antiga I e II*, São Paulo: Perspectiva, 1999- 9 coleção estudos.

VATTIMO, Gianni, *As Aventuras da Diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*, edições 70, Lisboa, Portugal, 1980.

\_\_\_\_\_. *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*, 1ª ed., Buenos Aires: Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche*, 1ª.ed., Lisboa: Editorial Presença, 1990.

### **OBRAS DE NIETZSCHE:**

NIETZSCHE, F. W., *O Nascimento da tragédia*, 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. J. Guinsburg.

\_\_\_\_\_. *O Livro do filósofo*. Porto-Portugal: Rés-Editora,s/d, trad. Ana Lobo.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 letras, trad. Pedro Sússekind, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2000, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *El viajero y su sombra: Segunda parte de Humano Demasiado Humano*, Madrid, Editorial EDAF, 1999, trad. Carlos Vergara.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 7<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, trad. Mário da Silva.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2<sup>a</sup> ed., S. Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. S. Paulo: Brasiliense, 1987, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com um martelo*, trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que se é*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1995, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Lisboa: 70, s/d, trad. Artur Morão.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*; seleção de fragmentos póstumos por Henriz Friedrich, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*, seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe, Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. *La voluntad de poder*, prólogo de Dolores Castrillo Mirat, trad. Anibal Froufe, Madrid, Biblioteca Edaf, 2004.