

Nietzsche e a “*Divinização do Diabo*”¹: Um projeto de “*superação da moral*”²

Nietzsche and the “Devil Divinization”: A project to “*overcome morality*”

Victor Campos Silva³

Resumo

No polêmico aforismo 259 de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche deixa claro que a crueldade e a exploração são elementos intrínsecos da vida humana. Essa exploração é – como diz o filósofo – “o fato primordial da história” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*], a ilustração de uma relação de poder que expressa a mecânica da própria vida e, enquanto tal, não precisa sequer de defesa ou legitimação. Com essa afirmação declaradamente oposta a nossa sensibilidade moderna Nietzsche apresenta o cerne do problema moral de nossos tempos: a idealização e negatização dos afetos oriunda de uma interpretação moral platônico-cristã. Especificamente, a total incapacidade da moral Ocidental de, em boa consciência, incorporar elementos moralmente negativos ou atuar progressivamente para a “*espiritualização*” e “*divinização*” da crueldade”, aquela arte descrita por Nietzsche como “a sacralização das forças mais poderosas, mais terríveis e mais bem-afamadas, dito com a imagem antiga: a divinização do diabo” (FP 1885 1[4]).

Palavras-chave: História. Exploração. *Ur-Faktum*. Superação. Vontade de Poder.

Abstract

In the polemical aphorism 259 of *Beyond Good and Evil*, Nietzsche makes it clear that cruelty and exploitation are intrinsic elements of human life. Such exploitation is as the philosopher says “the primordial fact of history” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*], the illustration of a power relation that legitimates the mechanics of life itself, and, as such, does not even need to be defended or legitimated. With this statement, which is openly opposed to our modern sensibility, Nietzsche presents the core of the moral problem of our times: the idealization and negativization of affections derived from the platonic-christian moral interpretation. Specifically, the total inability of Western morality to in good conscience incorporate negative elements or to act progressively into the “*spiritualization*” and “*deification of cruelty*”, that art described by Nietzsche as “the sacralization of the most powerful forces, more terrible and more famous, said with the ancient image: the deification of the devil.” (FP 1885 1 [4]).

Keywords: History. Exploitation. *Ur-Faktum*. Overcoming. Will to Power.

¹ Anotação de plano de trabalho do ano de 1885: (FP 1885 1[4]). Quase todas as citações de póstumos são traduções próprias, no caso de traduções de terceiros uma indicação de autoria será referenciada em nota. Destaques ou complementos estilísticos às citações são destacados entre colchetes pelas iniciais do autor. Ex: [VCS].

² FP 1885 1[84].

³ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Bolsista Capes. Curitiba, PR, Brasil. E-mail: v.s.campos@hotmail.com

Introdução

Neste artigo tomo como ponto de partida a ideia de que o procedimento crítico da genealogia acaba por atuar como uma estratégia pragmática para a dissolução das mais básicas estruturas de compreensibilidade da cultura Ocidental-cristã. Objetiva-se aqui demonstrar que grande parte da crítica de Nietzsche ao processo de moralização dos impulsos se confirma como uma verdadeira transformação da compreensibilidade. Nesse contexto, ainda que a genealogia de Nietzsche possa ser compreendida como apenas mais uma entre tantas interpretações, seu diferencial está em sua capacidade de deslocar estruturas de pensamento e ser capaz de, por exemplo, compreender

que o valor do mundo está em nossa interpretação [...], que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo é ‘em fluxo’, como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade (FP 1885 2 [108]).

É esse constante descolamento de perspectivas aquilo que abre um novo horizonte de possibilidades ao homem, seja no diferente trato de seus afetos ou em seus potenciais de futuro. Não é apenas uma história da moral ou mesmo a identificação dos valores de *décadence* aquilo que aparece como foco da genealogia de Nietzsche, pois como vivência e experimento ela deve não apenas diagnosticar, mas no exercício dessa tarefa, também cultivar a grandeza para atuar como inspiração e promessa de “mais futuro” (GM II 25).

Com esse deslocamento de perspectivas em mente utilizo um dos planos de escrita de Nietzsche como guia discursivo para debater essas novas possibilidades e superações. Especificamente, seu projeto de:

Superação da moral.

[Pois,] até aqui, o homem se manteve miseravelmente, na medida em que tratou de maneira pérfida e caluniosa os impulsos que lhe eram mais perigosos, ao mesmo tempo em que bajulou de maneira servil os impulsos que o conservavam.

Conquista de novos poderes e países:

- a) a vontade de não verdade
- b) a vontade de crueldade
- c) a vontade de volúpia
- d) a vontade de poder [VCS] (FP 1885 1[84]).

Seguindo este roteiro, são dispostas a seguir quatro seções que, no sentido dessa busca por “novos poderes”, irão apresentar sua genealogia como uma estratégia de “superação da

moral”, ou melhor, como um reflexo da corrupção daqueles afetos perigosos e vilipendiados pela moral dominante. Trata-se de um verdadeiro exercício de espiritualização e vivência daquela antiga tese que afirma que, “já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é em si possível — mas quem é forte o bastante para isso?” (GC 24).

Mirando nessa “tentativa inversa”, levo ao debate no item 1, “A vontade de não verdade: Da Verdade à (Grande) Saúde”, a ideia de que o processo de desenvolvimento da investigação genealógica é o resultado de uma crítica histórica que, levada às suas últimas consequências, encontra na mudança da verdade para a saúde uma das principais ferramentas de sua crítica. Na sequência, em “A Vontade de Crueldade: Nietzsche e sua ‘máquina de guerra’”, apresento um debate acerca dos tortuosos e incertos limites entre a retórica bélica do texto de Nietzsche e sua demanda pela espiritualização desses temas. Ao meu ver, o processo de distanciamento moral de sua crítica passa inevitavelmente pela capacidade do humano de lidar – de boa consciência – com afetos imorais como a crueldade e a violência. No item 3, “A Vontade de Volúpia: A Sensualidade vs o Pudor Moral”, identifico outro ponto obrigatório do distanciamento estratégico que prescreve um pathos de distância a toda a perspectiva do pudor moral e da mortificação do corpo que foi tornada célebre na perspectiva sacerdotal-cristã. Por fim, em “‘A vontade de poder’ como cultivo da grandeza”, defendo a hipótese de que uma parte integral de seu projeto de distanciamento da moral doente pode ser identificado no debate relacionado ao cultivo da grandeza, a saber, na identificação e estímulo de uma economia pulsional voltada para o grande, para um tipo “mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC 3).

1. “A vontade de não verdade”: Da Verdade à (Grande) Saúde

Ao seguir o diagnóstico da genealogia de Nietzsche nota-se que a pergunta pela verdade de um determinado discurso vai gradualmente sendo substituída por uma “vontade de saúde”. Essa mudança de perspectivas é um dos pontos centrais de sua “superação da moral” (FP 1885 1[84]), um momento de viragem em sua crítica filosófica que implica não apenas na identificação de problemas relacionados aos valores cultivados pela modernidade decadente, mas também no reconhecimento de toda uma nova forma de compreensibilidade.

Na “verdade”, a base dessa transfiguração da compreensibilidade já foi demonstrada no aforismo 12 da terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*. Neste texto, ao tratar de seu “conhecer perspectivo”, Nietzsche nos revela através do exemplo da corrupção sacerdotal como o teor afetivo e volitivo de uma “vontade de verdade” de origem àquela “antiga, perigosa

fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’” (GM III 12). Em sua visão, essa obsessiva busca pela verdade guiada pela *Aufklärung* consolidou-se de tal forma em nossa cultura que a probidade intelectual tem agora de denunciar toda e qualquer forma de mentira. Ela o faz, sem perceber, contudo, que a crença no valor incondicional da verdade é, ao olhar do genealogista, apenas mais uma forma de mentira na qual subjaz o núcleo espiritual da modernidade: a crença no incondicionado.

Na perspectiva genealógica, não é através de uma análise da verdade de um discurso que se sonda uma filosofia, mas sim indagando por suas motivações fisiopsicológicas e afetivas. Somente assim seria possível aproximar a vista daquelas obscuras motivações dos filósofos, afinal, a origem de uma filosofia é sempre revelada pelos “sintomas do corpo” (GC Prólogo 2). Foi seguindo o rastro desses sintomas que Nietzsche pôde identificar como a grande maioria da história da filosofia não foi outra coisa senão uma história de homens doentes; homens que construíram seus “majestosos edifícios morais” (A Prólogo 3) sobre a debilidade dos afetos de seus corpos decadentes. Como menciona em *Gaia Ciência*:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes e de raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos (...) (GC Prólogo 2).

Como demonstrou Wotling através de sua hipótese da vontade de poder, a genealogia não é somente capaz de “decifrar filologicamente os valores, mas ela também funda uma teoria do valor dos valores, isto é, do valor das interpretações” (2013, p. 159). Essa “teoria do valor dos valores” não pode se restringir às antigas fronteiras do conhecimento baseadas na busca da verdade, seu “trabalho clínico” exige o emprego de novas ferramentas conceituais, mais complexas e fluidas, neste caso, aquelas que, como expressão do corpo, podem ser identificadas como promotoras (saúde) ou depressoras (doença) da vida mesma:

Ora, o privilégio acordado por Nietzsche à linguagem metafórica fisiológica e médica não reside apenas que ela faz aparecer, na origem de todo fenômeno de cultura, a atividade interpretativa da vontade de potência, mas reside ainda mais no fato de que ela permite revelar, atrás de uma dada cultura, um certo estado do corpo [...] (WOTLING, 2013, p. 159).

Dessa avaliação sintomatológica da modernidade vê-se brotar uma nova forma de juízo e conduta filosófica, passando da verdade ao estatuto de valor, ou seja, da verdade à saúde. O que não quer dizer, contudo, que a noção de verdade não tenha significado no decorrer do

diagnóstico do genealogista, ela é tão importante quanto o estatuto da probidade e honestidade intelectual é para qualquer investigador, o que ela não é definitivamente é a condição primeira de sua investigação. O que movimenta o genealogista não é uma “vontade de verdade”, mas a condição que é própria de sua capacidade de avaliar estatutos de verdade à ótica das vontades de poder, isto é, sua capacidade de avaliar disposições como afirmadoras ou depressoras da vida. Nesse contexto, a tarefa do historiador da moral deixa de ser apenas um diagnóstico dos problemas gerados pela perspectiva socrático-cristã e passa a figurar como uma verdadeira arte de cura para uma vivência doentia. Essa é a nova tarefa do genealogista e do “médico filosófico” (GC Prólogo 2), não a verdade, mas ser “alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade”. Esse novo investigador deve ter a coragem de colocar os problemas reais que afligem a história do humano e compreender que a questão fundamental da filosofia até o momento “não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (GC Prólogo 2). É nesse contexto que o filósofo pode afirmar ser a sua suspeita uma “língua nova”, “estrangeira” (BM 4), um novo proceder que é capaz de colocar não a verdade, as origens, ou até mesmo a conservação da vida como meta, mas acima de tudo, sua expansão. “Partindo de uma representação da vida (que não é um querer-se-conservar, mas um querer-*crescer*) dei um panorama geral sobre os instintos fundamentais de nosso movimento político, intelectual e social na Europa” (FP 1885 2[179]). Como afirma o filósofo, a falsidade de uma perspectiva ou discurso não é o objeto da questão, o problema são as metas, os objetivos que são cultivados em uma determinada cosmovisão:

A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos a priori) são para nós os mais indispensáveis, que sem um deixar-valer as ficções lógicas, sem um medir a efetividade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo pelo número, o homem não poderia viver – que renunciar a falsos juízos seria uma renúncia a viver, uma negação da vida. Admitir a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, opor resistência, de uma maneira perigosa, aos sentimentos de valor habituais; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, simplesmente com isso, para além de bem e mal [grifo nosso] (BM 4).⁴

⁴ No mesmo sentido, “[...] é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM 12).

Esse processo de subversão de um conhecimento baseado na ideia de verdade pode ser observado na crítica feita em *O Crepúsculo dos Ídolos*, neste caso, através da relação entre aquilo que Nietzsche identifica como uma “moral sadia” (*Gesunde Moral*) e uma “moral antinatural” (*Widernatürliche Moral*):

– Eu formalizo um princípio. Todo naturalismo na moral, isto é, toda moral sadia é dominada por um instinto da vida, – qualquer mandamento da vida é preenchido com um determinado cânon de “deve” ou “não deve”, qualquer entrave e hostilidade é com isso posto de lado. Ao contrário, a moral antinatural, isto é, quase toda moral que até agora foi ensinada, venerada e pregada, volta-se diretamente contra os instintos da vida, – ela é uma, ora secreta, ora ruidosa e descarada condenação desses instintos. (CI A moral como antinatureza 4).

Ora, seu novo referencial crítico é justamente uma hierarquia de saúde. São os “instintos da vida” e a inclinação de cada moral entre uma perspectiva idealizada, compassiva e castradora [*Castratismus*] (CI A moral como antinatureza 1), o que classifica a oposição entre dois modos de valorar distintos. De um lado, a perspectiva instintiva ligada à “saúde”, e de outro, a leitura idealista, associada à “antinatureza”. Essa é a mesma ideia que volta a aparecer na seção de *O Crepúsculo dos Ídolos* intitulada *O Problema de Sócrates*:

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto. — (CI O problema de Sócrates 10)

Na perspectiva idealista da *Versuch*, “a vida não se basta a si mesma, é preciso encontrar sua verdade para só então, por esta, ela valer a pena”, essa vida – que em larga escala é ainda a perspectiva moderna – é uma vida idealizada, uma forma de antinatureza à vida mesma, pois não se toma a vida como medida e valor, mas sim uma “ideia” de vida. Nesta antinatureza inconfessa, o “ideal” vale mais do que a própria vida. Esse ideal seja na forma de uma *weltanschauung*, uma religião, uma verdade, ou mesmo uma moral, não pode escapar daquilo que o constitui: uma vontade de poder que quer falsificar sua interpretação como texto, que quer impor uma visão como efetividade. Assim, negam-se os instintos e as vezes até os depreciam, uma vez que a verdade só pode caminhar junto de uma “ideia de vida” e não da vida mesma. No sentido dessa argumentação, compreendemos junto de André Martins que a investigação genealógica, “ao invés de buscar uma verdade do já dado, a reconstrução de fatos, busca interpretar afetos genealógicamente presentes na origem de modos de vida e formas da cultura” (MARTINS, 2004, p. 953). Ou seja, trata-se de uma interpretação que, à revelia da

verdade, instrumentaliza a ideia de saúde como um contraconceito da verdade, seu mais direto ultrapassamento.

Em resumo, a saúde ultrapassa o ponto de vista da verdade, e mais além, permite ao genealogista tomar em suas mãos o processo de hierarquia que perpassa tudo que existe no tempo. A crítica transforma-se assim em uma vivência de contínua e profunda reavaliação daquela “vontade de sistema” expressa através de uma doutrina em *O Crepúsculo dos Ídolos* (CI Sentenças e setas 26). Daquela perspectiva que figura como a base do pensamento ocidental e que, em grande medida, ainda está calcada no “princípio” metafísico de que “Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC 244). Como observou Oswaldo Giacóia:

Com Para Além do Bem e do Mal institui-se um projeto de reconstituição histórico-crítica dos supremos valores da cultura ocidental, cujo objetivo é levar a cabo, numa dimensão de absoluta radicalidade, a “química dos conceitos e sentimentos” que o aforisma inaugural de Humano, Demasiado Humano estabelecia como condição necessária de toda verdadeira filosofia histórica; **trata-se, portanto, de mostrar, com abandono de toda e qualquer crença otimista num progresso do espírito, tendente à realização de um reino de verdade e liberdade, como as mais belas e sublimes formações da cultura ocidental (isto é, as supremas referências de valor da moralidade) plantam suas raízes no pantanal obscuro e movediço dos impulsos ardentes do “animal homem”**; trata-se de permitir o acesso às sufocantes e sangrentas câmaras de tortura onde são fabricados os supremos ideais. [grifo nosso] (GIACÓIA-JÚNIOR, 2014, p. 21).

É preciso ressaltar, contudo, que o ato de empregar noções como saúde, expansão e fortalecimento como critério de uma nova forma de interpretação da verdade não deve aqui ser entendido como uma tentativa de substituir uma norma pela outra. Ao tomar a saúde como objeto de suas preocupações, o genealogista não busca propriamente estabelecer um juízo de predileção sobre determinado interesse ou interpretação, muito pelo contrário, seu objetivo é avaliar inclinações, isto é, a disposição ou indisposição para o fortalecimento, engrandecimento, e aumento da potência de vida, ou seja, tudo aquilo que, como apontou o filósofo, pode ser visto como naturalmente bom e saudável: “o aumento do sentimento de poder” representação da “própria felicidade em si, aquilo que é bom” (AC 3).

Essa é a “lógica” de sua subversão, a compreensão de que, se por proibidade intelectual não podemos deixar de beber na fonte da verdade, por outro lado, é a saúde e o impulso à vida aquilo que deve guiar o genealogista. Como indicou Paul van Tongeren:

a “paixão do conhecimento” (FW 3 107 e 123), por um lado, representa, na verdade, uma qualidade moral, por outro lado, porém, uma ameaça à própria vida: quem pergunta apaixonadamente e busca conhecimento combaterá toda mentira, e também aquelas que são mais agradáveis e até mesmo mais necessárias à vida. O pensador se converte em um campo de batalhas onde o impulso à vida e o impulso ao conhecimento combatem entre si. (2010, p. 278).

Foi essa subversão da compreensibilidade que permitiu ao genealogista vislumbrar que no processo dinâmico das “vontades de poder”, não pode haver fatos, mas apenas interpretações. Trata-se de uma forma de pensar que, longe de conduzir o genealogista a uma aporia, o encaminha à compreensão de sua condição como “médico filosófico” (GC Prólogo 2), de sua imperiosa necessidade de diagnosticar tendo em mente não apenas a verdade ou o diagnóstico do problema, mas seu estatuto para o fortalecimento ou enfraquecimento da vida. Ao genealogista cabe, portanto, a tarefa da hierarquia, de diagnosticar apropriadamente aquelas forças que contribuem para a expansão da vida ou para sua depressão, conservação, manutenção e apequenamento, etc. Como resumiu Oswaldo Giacóia, o diagnóstico genealógico de Nietzsche pode ser descrito nesse contexto como uma crítica terapêutica indispensável à transvaloração dos valores de que fala sua filosofia tardia:

A história da cultura se transforma numa sucessão de interpretações, a realidade se apresenta como interpretação, a sintomatologia como interpretação da interpretação ou, paradoxalmente, como interpretação à qual nenhum texto definitivo subjaz. A genealogia da moral transforma a história da cultura ocidental numa mascarada das vontades de poder. [...] Segundo essa perspectiva, as transformações históricas por que passa a cultura ocidental adquirem a significação de momentos do processo de desenvolvimento do nihilismo, cuja inteligência e reflexão **conduz à urgência de uma crítica terapêutica, preparatória de transvaloração dos valores da decadência**. Boa parte dessa terapêutica é constituída pela derradeira filosofia de Nietzsche [grifo nosso] (GIACÓIA-JÚNIOR, 2014, p. 24).

No roteiro dessa terapêutica é possível traçar novas rotas e evitar os caminhos habituais da racionalidade e do formalismo do conhecimento lógico-acadêmico, como é o caso da maioria das vivências e experiências do corpo. Esse é o sentido da nova compreensibilidade de que fala o filósofo. Ultrapassar as exigências da racionalidade, do academicismo, da ciência: "Nós outros, nós imoralistas [...] abrimos nosso coração para toda espécie de compreensão" (CI Moral como antinatureza 6). Dentre as novas formas de compreensão está o conhecimento pelo sofrimento⁵, a busca pela novidade do experimento, do “mar aberto” (GC 382), e até mesmo a espiritualização da exploração, pois agora, o médico pode, “graças ao seu sofrimento, saber mais do que os mais inteligentes e mais sábios podem saber, ter estado 'em casa' e sido conhecido em muitos mundos distantes e horríveis, dos quais 'vocês nada sabem!’” (BM 270).

⁵ Esse conhecimento pelo sofrimento não é apenas uma causalidade para Nietzsche, pelo contrário, ele é necessário ao processo de reestabelecimento da saúde que sua crítica engendra.

2. “A Vontade de Crueldade”: Nietzsche e sua “máquina de guerra”

Para Reinhard Maurer a retórica bélica e combativa do texto de Nietzsche deve ser sempre encarada como um “pensar compensatório” (1995, p. 173). Com isso Maurer quer apontar para o fato de que o frequente exagero e agressividade da retórica nietzschiana cumpre uma função dentro de seu texto. Ela funciona como o do peso de uma balança que busca compensar a habitual distorção de uma perspectiva unilateral legada pela moral. Em sua escrita, Nietzsche necessitaria equilibrar aquela desproporção moral “por meio da ênfase no contrapólo aristocrático reprimido” (MAURER, 1995, p. 172). Assim, o tom irruptivo do texto nietzschiano não deveria ser tomado de forma literal, mas apenas como mais uma estratégia de sua “máquina de guerra”, uma forma de compensar a supervalorização de certos atributos morais em detrimento de outros.

Evidentemente, não é possível discordar de Maurer no que diz respeito à necessidade de cuidados na leitura do texto de Nietzsche. Verdadeiros “laços e redes para pássaros incautos” (HH Prefácio 1), seus livros demandam uma leitura cuidadosa, ou como aponta o próprio Nietzsche, “um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio” (EH Por que escrevo livros tão bons 5). No entanto, se por um lado é verdadeira a necessidade de cuidados para a leitura de metáforas e conceitos nietzschianos como: vontade de poder, crueldade, judeu, escravidão; por outro lado, também é vero que para ser “a má consciência de seu tempo” é indispensável o exercício de um certo distanciamento daquele discurso que pretende estabelecer um determinado conjunto de virtudes como intocáveis, como é o caso da perspectiva ocidental-cristã da: verdade, igualdade, justiça, e compaixão. Assim, se é indispensável saber separar as hipérboles performativas do texto de Nietzsche, também é fundamental compreender que o distanciamento moral figura como uma das estratégias centrais da arte de cura nietzschiana, e que por vezes, o imoralismo confesso de seus escritos não é um instrumento linguístico, mas a experimentação de uma nova perspectiva. Isto é, de uma nova leitura que, por ser demasiado humana – leia-se imoral – é acometida de toda a sorte de suavizações, distorções e releituras interpostas por seus intérpretes mais apegados aos valores que os traduzem como homens modernos⁶.

⁶ “Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai” — suspira o homem moderno... Dessa modernidade estávamos doentes — da paz viciada, do compromisso covarde, de todo o virtuoso desasseio do moderno Sim e Não. Essa tolerância e *largeur* [largueza] de coração, que tudo “perdoa”, porque tudo “compreende”, é *siroco* para nós. Melhor viver no gelo do que entre virtudes modernas e outros ventos meridionais!... Fomos valentes o bastante, não poupamos a nós nem aos outros: mas havia muito não sabíamos aonde ir com nossa valentia. Tornamo-nos sombrios, chamaram-nos de fatalistas. Nosso *fatum* [fado, destino] — era a plenitude, a tensão, a contenção das forças. Éramos ávidos de relâmpagos e atos, ficávamos o mais longe possível da felicidade dos fracotes, da “resignação”... Um temporal estava em nosso ar, a natureza que somos

Como destacou Onfray, levando em consideração o perigo que consiste em uma assinatura caricatural do texto de Nietzsche, a melhor forma de servir ao autor de *Zarathustra* seria “recusando as habituais *boutades* de comentadores superficiais”⁷, distanciando-se o máximo o possível da tentação de impregnar o texto do filósofo com as heterodoxias e vícios que carregamos. Afinal, a historiografia confirma que

sob sua escrita se encontra tudo e o contrário de tudo, que existem na obra completa citações que podem justificar tanto uma posição quanto sua negação [...] postos em relação como uma colcha de retalhos que permite aos hábeis costureiros e aos falsários – penso em um jesuíta de hábito... – transformar Nietzsche mais ou menos em cristão ou qualquer bobagem graciosa! (ONFRAY, 1999, Prefácio, 4).

Essa preocupação não é injustificada, pois desde as primeiras deformações de sua irmã, Nietzsche já foi transfigurado em antisemita, defensor da brutalidade e do irracionalismo “*animalitas*” (HEIDEGGER, 2007, p. 150), foi associado ao fascismo⁸, lido como um “filósofo social do capitalismo” (MEHRING, 1891, p. 188)⁹, um defensor de uma espécie de “socialismo nietzschiano” de (ANCHHEIM, 1992, cap. 6)¹⁰, “constitucionalismo liberal” (EGYED, 2008, p. 2), e houveram até mesmo autores que vislumbram no texto de Nietzsche uma espécie de “cristianismo não religioso” (ROLLAND, 1998)¹¹, isto é, “benevolente” (REGINSTER, 2006)¹². Essas deformidades pintam, como apontou Maurer, um “soft-Nietzsche” em que sua filosofia se torna “quase sinônimo de amor e justiça” (MAURER, 1995, p. 178).

O próprio Onfray, apesar de sua crítica, também apresenta algumas tentativas de reformar moralmente o texto de Nietzsche. Pois se por um lado ele afirma não politizar sua

escureceu — pois não tínhamos caminho. A fórmula de nossa felicidade: um Sim, um Não, uma linha reta, uma meta...” (AC 1).

⁷ Onfray, apresenta uma divisão de seu texto em aforismos e não indica uma numeração de páginas em seu livro. No caso desta citação, apontamos sua localização como (ONFRAY, 1999, Prefácio, 4), ou seja, indicamos o autor, o ano, o local e o aforismo que se encontra a citação.

⁸ BÄUMLER, Alfred. **Nietzsche und der Nazionalsozialismus**. In: Studien zur deutsche Geistesgeschichte. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1937, p. 281-294. Ainda sobre a relação entre Nietzsche e o fascismo ver: JULIÃO, José N.. **Nietzsche entre a Pólis Grega e o Terceiro Reich Alemão**. Cad. Nietzsche vol. 37 no.1 São Paulo Jan./June 2016.

⁹ MEHRING, Franz (1891): „Zur Philosophie des Kapitalismus (Nietzsche)“. In: BERGNER, D. (org.). Franz Mehring. **Aufsätze zur Geschichte der Philosophie**. Frankfurt am Main: M. Röderberg Verlag, p. 188-198, 1975.

¹⁰ De acordo com Brobjer, Nietzsche conhecia as teorias socialistas melhor do que é comumente suposto (Brobjer, 2002). Em GC 40 ele associa o surgimento do socialismo à cultura fabril: à “vulgaridade dos fabricantes” da “cultura industrial”; a mesma ideia aparece em A 206, HH-AS 292. “O socialismo repousa sobre a decisão de igualar os homens e de ser justo para com cada um: é a máxima moralidade”. (FP 1876-77 21[43]). Isto é, o socialismo e seu ódio à propriedade e ao egoísmo é a própria negação da individualidade, algo que para Nietzsche habita no campo do cultivo do rebanho. Nietzsche entende o socialismo “como a tirania, pensada até o fim, dos menores e mais estúpidos, dos superficiais, dos invejosos e dos atores de três quartos” - em suma, como ‘a consequência das ideias modernas’” (FP 1885 37 [11]).

¹¹ ROLLAND, Jacques. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d’Água, 1998.

¹² REGINSTER, Bernard. **The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism**. Cambridge: Harvard University Press, 2006. p. 148-200.

investigação¹³, por outro, ele busca forjar uma leitura do texto nietzschiano que ofereça suporte às suas próprias predileções político-filosóficas, neste caso, fabricando uma dimensão feminista e hedonista na filosofia nietzschiana:

Meu Nietzsche é frágil, ama as mulheres, mas não sabe como dizer isso a elas, então primeiro se protege, depois se expõe à misoginia; ele pratica a doçura, a polidez, a discrição na sua vida – [...] Se ele não é hedonista – conheço bem, evidentemente, os textos em que ele associa essa opção filosófica à decadência e ao niilismo –, ao menos, ele retoma por sua conta a tradição de seus queridos gregos, todos eudaimonistas: nenhum, de fato, evita a questão do soberano bem. Nietzsche também não. Como viver para ser... digamos, felizes? Ou melhor: o menos infeliz possível – outra forma de definir o hedonismo... (ONFRAY, Prefácio, 4)¹⁴.

A despeito desse vício sub-reptício de impingir interesses no texto de Nietzsche, o que esses autores não conseguem perceber é que esse processo de acidez da crítica nietzschiana parece ser indispensável se tivermos em vista a história das relações de poder e o aparelhamento do horizonte de possibilidades do homem ocidental. Não é sem razão que Nietzsche chama sua filosofia de “sintomatologia” (CI Os “melhoradores” da humanidade 1) ao se perguntar pelas metas e pelo significado de uma determinada interpretação da vida. Seu diagnóstico, assim, aponta não apenas para a história do problema, mas busca apresentar formas de romper com sua dominação. Não recuperar essa moral, mas lhe aplicar uma “alfinetada para que estoure” (AC 7). Esse é, como indicou Paschoal ao falar de Stegmaier, o

Motivo pelo qual ele precisaria desestabilizar as antigas crenças e viabilizar o aparecimento de outras possibilidades, de conferir uma nova orientação no campo da moral. Nesse sentido, para Stegmaier, numa tese que acompanhamos em grande parte, “a crítica é [...] apenas meio e pressuposto para a [sua] filosofia, inclusive em sua Genealogia da moral” (p. 3), do mesmo modo como a história da emergência da moral, levada a efeito por Nietzsche, é apenas um meio para “deslegitimar” (p. 55) a moral dominante. O que confere sustentação à nossa hipótese da genealogia como uma ação e do genealogista como partícipe no campo descrito por ele. (2014, p. 132-133).

¹³ “Sei que Nietzsche não é de esquerda, nem hedonista, libertário ou feminista. Eu, que trabalho para me inscrever nessas filiações ideológicas, como posso sair delas? Justamente me servindo da obra completa – textos publicados, manuscritos inéditos, fragmentos coligidos, correspondência e, sobretudo, biografia – como um laboratório para um projeto filosófico singular e subjetivo.” (ONFRAY, Prefácio, 1).

¹⁴ De fato, é possível identificar Nietzsche como um misógino, afinal, trata-se de homem do século XIX, o que faz com que muitas de suas perspectivas e posturas sejam pouco usuais ao universo de valores dos séculos XX e XXI. No entanto, há um inconfesso moralismo que perpassa o anacronismo de classificar com a lupa moral de nossos valores modernos um autor da segunda metade de 1800. Ao que nos parece, a relação de Nietzsche com a mulher, apesar de inegavelmente marcada pelo tempo, deve ser observada sem o preconceito moral do futuro. Um exemplo desse tipo de intempérie que vai de encontro a nossa sensibilidade é o aforismo 108 de *Além de Bem e Mal*, no caso, um dos primeiros aforismos em que Nietzsche relaciona a alimentação com a ideia de uma “arte de cura” [*Heilkunst*], mas que é também um dos pouco apologéticos aforismos de Nietzsche acerca da mulher. Diz o filósofo: “A estupidez na cozinha; a mulher como cozinheira; a terrível leviandade com que se cuida da alimentação da família e do chefe da casa! A mulher não entende o que significa o alimento: e quer ser cozinheira! Se a mulher fosse uma criatura pensante teria descoberto, cozinhando há milênios, os mais importantes fatos fisiológicos, e teria também aprendido a arte da cura! Por más cozinheiras — por total ausência de razão na cozinha é que a evolução do homem foi mais longamente retardada, mais gravemente prejudicada: isso pouco mudou em nossos dias. Um aviso para as moças que frequentam o secundário.” (BM 108).

Essa é a questão da “margem de manobra” [*Spielräume*] que se tornou célebre no texto de Stegmaier, a saber, “um conceito ou imagem para regulamentação da validade de regras. [...] um espaço no qual alguém ou alguma coisa pode se comportar de acordo com regras de atuação próprias [...]” (STEGMAIER, 2013, p. 17, [nota 7]). A própria moral, como expressão de uma vontade de poder, é o agente dessa delimitação, é ela que impõe limites aos afetos, ao pensamento, à própria vida. Todavia, mesmo após dado início ao processo de “grande liberação” (HH Prólogo 3) desses limites, e com a possibilidade de ampliação de perspectivas, esse novo “deslegitimar”, como vimos, apresenta um problema: a sensibilidade moderna. E esse é, a nosso ver, um ponto que tem que ser colocado em questão.

Um dos casos mais exemplares desse dilema entre imoralismo e a sensibilidade moderna está no aforismo 259 do livro de *Além de Bem e Mal*. Neste texto, Nietzsche parece responder a uma questão que ele próprio levanta alguns anos antes em uma anotação do outono de 1885, a saber, o “Problema: [de] quão fundo desce à essência das coisas a vontade voltada à bondade? Vê-se por toda a parte, em plantas e em animais, o contrário disso: indiferença ou dureza ou crueldade. [...]” (FP 1885 43[1])¹⁵. Essa breve anotação, no contexto do aforismo 259 de BM, pode ser compreendida como uma peça central de seu deslocamento moral, seu imoralismo. Trata-se de um verdadeiro exemplo da incapacidade do homem moderno de lidar com aquilo que, à ótica da sensibilidade cristã, é compreendido como negativo, feio, imoral. Ou seja, o oposto de tudo aquilo que pode ser compreendido como “o fato primordial da história” [*das Ur-Faktum aller Geschichte*], aquela história esteticamente desagradável das relações de poder no tempo. Como diz o filósofo alemão:

¹⁵ Esses niveladores de que Nietzsche fala são aqueles mesmos que compreendem o mundo através de referências conceituais universalizantes como uma saúde geral, um tipo universal de mulher, e que buscam nivelar, por baixo, a estatura e as metas dos homens modernos. “Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder — acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário — mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa fala e nosso silêncio neste ponto, na outra extremidade de toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez?” (BM 44).

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como princípio básico da sociedade, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. **Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração** — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? **Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais** — isso ocorre em toda aristocracia sã —, **deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros**: 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 é precisamente vontade de poder. **Em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o “caráter explorador”** — a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. **A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.** Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como realidade **é o fato primordial de toda a história**: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! [grifo nosso] (BM 259).

Seria interessante iniciar o comentário desse aforismo observando a aparente contradição entre o supracitado “fato primordial de toda a história” (BM 259) e a ideia “de que não existem absolutamente fatos morais” (CI Os “melhoradores” da humanidade 1)¹⁶. Afinal, como é possível falar de um “fato primordial” se uma das ideias centrais de sua genealogia é a noção de que tudo que é humano e, sem exceção, sofre a ação do tempo? Apesar da aparente contradição, esse diálogo é possível justamente porque, como indica o filósofo, ele fala de “um fato primordial **de toda a história**”, ou seja, não há nenhuma universalidade no homem, mas apenas elementos historicamente persistentes. Na verdade, é isso o que geralmente confunde filósofos e cientistas sociais com relação ao humano; afoitos, chamam de “natureza humana” aquilo que é histórico, seja na forma de fisiologia ou cultura. Permanente, portanto, é apenas a “natureza” histórica, e essa é, à ótica da vontade de poder, “exploração” (BM 259).

É assim, sem muitas metáforas e com uma linguagem clara e direta, que o filósofo nos avisa: “aqui devemos pensar radicalmente”, “até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é essencialmente [...] e, no mínimo e mais comedido, exploração”

¹⁶ Encontramos a ideia para esta discussão em uma entrevista do professor Oswaldo Giacóia Júnior realizada pelo Sesc-SP. Esta mesma foi publicada em 18 de julho de 2014 com o título: “Oswaldo Giacóia Jr | Transfigurações do Caos”. ver: <https://www.youtube.com/watch?v=I41bXChbKi0>

(BM 259). Esse tipo de afirmação, que “em nenhum outro ponto [...] a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento” (BM 259), não é apenas uma hipótese que se relaciona a uma ideia geral de exploração, mas é a vida mesma em suas estruturas mais básicas e nos campos mais diversos que, à ótica da vontade de poder, atua como: “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição [...]” (BM 259). E isso é um problema para o homem moderno. Pois sufoca e esmaga o espírito civilizado desse tipo moderno, a compreensão de que talvez possa ser verdadeira a afirmação de que tudo que “no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura [...]”, e de que “ver sofrer faz bem, e fazer sofrer mais bem ainda” (GM II 6). Para o tipo manso e civilizado da modernidade, a crueldade não representa algo humano, demasiado humano, mas o horror e a vilania da imoralidade.

Os gregos e os povos da antiguidade¹⁷, como exemplo oposto desse espetáculo de horror, já haviam compreendido que essa “crueldade” (FP 1885 43[1]) natural e paradoxal não é apenas humana, mas divina. Assim, fizeram de seus deuses tudo aquilo que era demasiado humano na história, pois, “[...] tampouco os gregos sabiam de condimento mais agradável para juntar à felicidade dos deuses do que as alegrias da crueldade.” (GM II 8).

Para as “ovelhas”¹⁸ da modernidade, contudo, a moral das “aves de rapinas” é uma absurda loucura, e celebrar as “alegrias da crueldade”, um verdadeiro contrassenso dentro da moral que tem a paz como bem supremo. Esse raciocínio, no entanto, tão comum às morais e virtudes modernas, é construído tendo como base a hipocrisia e o esquecimento. Pois somente quem convenientemente se esquece é capaz negar que mesmo no ato mais violento, mesmo no maior dos horrores morais – o homicídio – pode haver virtude. Que diria, por exemplo, um lacedemônio de nascimento que, via de regra, define a passagem para a vida adulta – no ritual da *Cripteia* – através da “caçada” e o homicídio de um escravo Hilota? Não seria essa uma virtude espartana? Um desígnio de sua capacidade e nobreza? Ou apenas crueldade? Ora, a questão aqui, portanto, não é apontar apenas à falsidade da criação de “valores em si”, mas acima de tudo, ressaltar a castração dos afetos negativados pela moral e a perigosa prática da criação de ficções idealizadas de homem e vida. Como disse o filósofo:

¹⁷ A verdade, é que “naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. O ensobrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem.” (GM II 7).

¹⁸ “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas [...] Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer dominar, um querer vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM I 13).

Os sentimentos brandos, benevolentes, indulgentes, compassivos — afinal de valor tão elevado, que se tornaram quase os “valores em si” — por longo tempo tiveram contra si precisamente o autodesprezo: tinha-se vergonha da suavidade, como hoje se tem vergonha da dureza (GM III 9).

O problema, como se nota, é que o homem moderno, esse tipo humanista e compassivo de animal moral, compreende que a “exploração” é sofrimento, e que todo sofrimento¹⁹ deve ser evitado. Esse tipo moderno, hedonista por natureza, é incapaz de ver o sofrimento como uma forma de conhecimento útil, como algo natural, e assim, continua a almejar aqueles antigos ideais que buscam findar com o “caráter explorador” (BM 259) do homem: “abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro” (BM 259). Assim, elegem seus ideais de um futuro melhorado para a humanidade: a sociedade sem classes, o fim da desigualdade, a justiça social, o *Welfare State*, e outras tantas utopias de melhoramento²⁰ e aperfeiçoamento do homem que buscam a paz no lugar da tensão.

É preciso esclarecer, no entanto, que não advogamos aqui uma defesa da crueldade e exploração desregrada, nem qualquer forma de retorno a modelos e morais do passado. A crueldade e a exploração são fatos, elas não precisam de defesa. O problema que buscamos apontar com essa discussão é a total incapacidade da moral ocidental em, de boa consciência, incorporar elementos moralmente negativos e atuar progressivamente para a “espiritualização”²¹ e ‘divinização’ da crueldade”, “a sacralização das forças mais poderosas, mais terríveis e mais bem-afamadas, dito com a imagem antiga: a divinização do diabo” (FP 1885 1[4]).

Esse exercício, longe de ser um simples elogio de uma agressividade desmedida, compele à espiritualização das paixões, à sua incorporação: “não ter mais no primeiro plano a oposição entre os impulsos difamados” (FP 1885 1[4]), o que, no polo contrário à castração pulsional, tem seu uso voltado na descoberta de estratégias para potencializar a tensão dessas

¹⁹ Em Gaia ciência 338 A vontade de sofrer e os compassivos, Nietzsche ilustra como a doença é uma forma de conhecimento que escapa à norma tradicional. “A economia geral de minha alma e o seu equilíbrio mediante a “infelicidade”; a irrupção de novas fontes e necessidades, o fechamento de velhas feridas, o afastamento de passados inteiros --tudo isso, que pode estar envolvido com a infelicidade, deixa de preocupar o querido compassivo: ele quer ajudar, e não pensa que exista uma necessidade pessoal de infortúnio, que para mim e para você “haja terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros tão necessários quanto o seu oposto, e que para me expressar misticamente, a trilha para o céu de cada um sempre passe pela volúpia do seu próprio inferno.” (GC 338).

²⁰ “Compaixão por vocês! Esta certamente não é a compaixão que imaginam: não é compaixão pela “miséria” social, pela “sociedade” com seus doentes e desgraçados, pelos viciosos e arruinados de antemão que jazem por terra a nosso redor; é menos ainda compaixão por essas oprimidas, queixosas, rebeldes camadas escravas que aspiram à dominação — que chamam de “liberdade”. A nossa compaixão é algo mais longívvido e elevado — nós vemos como o ser humano se diminui, como vocês o diminuem!” (BM 225).

²¹ A verdade, é que “naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. O ensobrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem diante do homem.” (GM II 7).

energias explosivas de formas construtivas e enriquecedoras para vida. Como deixou claro em *O Crepúsculo dos Ídolos*:

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez — e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se “espiritualizam”. Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la — todos os velhos monstros da moral são unânimes nisso: “*il faut tuer les passions*” [é preciso matar as paixões]. (CI A moral como antinatureza 1).

Espiritualizar as paixões, portanto, não pressupõe nem um retorno à brutalidade de outrora, nem o extermínio desses afetos, mas a sua vivência transfigurada. Como deixou claro em uma anotação de 1888, sua tarefa é:

O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande por meio da margem de manobra [*Spielraum*] de liberdade de seus apetites, mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los (FP 1888 16[7]).

Essa é a diferença da espiritualização de Roma contra a Judéia; da experimentação com os extremos do corpo e sua mortificação na estética sacerdotal; da moral de César contra São Paulo; ou da criação de um Deus que é espelho da potência de vida em oposição ao “deus” que é reflexo da miséria universal. Tal como o tipo de grande saúde da terapia nietzschiana, é aquele que é capaz de experimentar com essas tensões e fazer fruir em si mesmo – de boa consciência – esses afetos negativos²², o tipo de homem que deve ser cultivado como promessa de futuro e de grandeza. Aqui, evidentemente, não há uma receita ou manual de conduta que prescreva como deve funcionar essa espiritualização dos afetos moralmente negativos. Mas se podemos intuir que a ideia de espiritualizar implica em um refinamento, uma mudança em sua função e forma, devemos também tomar o cuidado de não supor aqui uma supressão ou mesmo total desfiguração do afeto como é feito pela pequena terapia sacerdotal. Pois, o “bom uso” e a espiritualização desses afetos ocorre, sobretudo, através de anos de experimento e tentativas, com atenção à peculiaridade de cada caso, mas ainda assim, do seu uso:

²² Foi exatamente nesse sentido crítico que Paul Ricoeur apontou a relação de Nietzsche, com a noção de aumento de poder como uma tarefa a ser compreendida dentro de um contexto bem específico. Para Ricoeur: “O que Nietzsche quer é o aumento do poder do homem, a restauração de sua força; mas o significado da vontade de poder deve ser recapturado meditando sobre as cifras ‘além do homem’, ‘eterno retorno’ e ‘Dionísio’, sem os quais o poder em questão seria apenas violência mundana” (1970, p. 32). Uma ideia similar pode ser observada neste apontamento de 1885: “Assim como nós não oramos mais e não levantamos mais as mãos para os céus, tampouco teremos necessidade um dia da difamação e calúnia para tratarmos certos impulsos em nós como inimigos; e, do mesmo modo, nosso poder, que nos impõe que destruamos homens e instituições, pode fazer isso um dia, sem que nós mesmo venhamos a recair quanto a isso em afetos da indignação e do nojo: aniquilar com um olhar divino e impertubado!” (FP 1885 1[81]).

— acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário — mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa fala e nosso silêncio neste ponto, na outra extremidade de toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez? [grifo nosso] (BM 44)

Nesse contexto, poderíamos afirmar que paradoxalmente, o ultrapassamento do humano em um futuro “além-homem” começa com o reconhecimento de tudo aquilo que é demasiado humano em sua *Naturgeschichte*, começando justamente, neste caso, com os afetos moralmente negativos, como é o caso da crueldade.

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda — eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. **Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem** — e no castigo também há muito de festivo! (GM II 6).

Uma recuperação da neurose que configura a moral moderna passa obrigatoriamente pela aceitação da crueldade, pela sua espiritualização e, por que não, ao exemplo – mas não imitação – dos romanos em sua integração da crueldade aos mais supremos valores, à própria vida e a tudo que pode ser chamado de grande no homem. O filósofo e genealogista nesse contexto, deveria “ser quase desumano” (HH 1) em matéria moral (cristã), somente assim, como moralista (investigador da moral), poderia apontar as diferenças e hierarquias entre perspectivas morais, sobretudo aquelas que, por conta de sua imoralidade se apresentam como “demasiado humanas”.

3. “A Vontade de Volúpia”: A Sensualidade contra o Pudor Moral

Inaugurado por Nietzsche, o tema da sublimação do estímulo sexual é, ao lado da história do processo moral-civilizatório, o berço de toda a moderna psicologia de fundo freudiano. Apesar da famosa negação professada na *Interpretação dos Sonhos*²³, a realidade é que não é possível deixar de identificar similaridades entre o filósofo de Basiléia e o psicólogo de Viena (cf. GASSER, 1997). Afinal, muito embora ambos os autores possuam metodologias e as vezes até mesmo teses diferentes, eles coadunam em muitos pontos, como na identificação da renúncia à satisfação das pulsões na construção psicológica do humano; na hipótese de que

²³ “Não li Nietzsche – ele é interessante demais. Não, ele não influenciou meu trabalho e não sei nada sobre o dele.” (FREUD, *apud* ARROJO, 1993, p. 109).

essa castração afetiva é um tema central na formação do mal-estar moderno; e na argumentação acerca da possibilidade de uma sublimação das paixões, na forma de uma espiritualização ou enobrecimento dos afetos. Como destacou Almeida: “Nietzsche, a exemplo do que fará Freud mais tarde, recorre frequentemente a imagens que evocam o desvio da energia sexual para o domínio da criação artística, religiosa, cultural [...]” (ALMEIDA, 2008, p. 266). Esse redirecionamento das energias sexuais parece ser o cerne do problema que é abordado por Nietzsche ao referir-se a “sensualidade”, neste caso, tratando do sentido positivo dessa espiritualização na música, arte, e no “amor” (CI A moral como antinatureza 2), mas sobretudo, como uma crítica à sua forma negativa e castradora representada pelo ideal ascético e pelo sofrimento gerado por essa perspectiva.

Como foi demonstrado na terceira dissertação de *Para Genealogia da Moral*²⁴, o ideal ascético contamina todas as esferas da vida e representações humanas com o “ar de hospício” e “de hospital” (GM III 14) que emana de sua natureza doentia. Encontramos ramificações desse nefasto ideal, por exemplo, na teologia (GM III 1), filosofia (GM III 6), arte (GM III 5), ciência (GM III 14), no nacionalismo (GM III 26), na historiografia (GM III 26), e em toda a parte onde prevalece “o ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, [em suma] um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá” [VCS] (NT Prefácio 5). Diferente dos hábitos lascivos de Gregos e Romanos, a *Weltanschauung* cristã compreende a sensualidade como algo que deve ser desprezado, reprovado, suprimido, desviado de sua fonte vital e transfigurado em “pecado original”. “Essa espécie [de vida] hostil à vida” [VCS] (GM III 11) tem como objetivo a produção de um tipo doente de humano, podado em sua natureza, castrado de sua humanidade, em nome da castidade, e de um ideal de homem e pureza subverte-se tudo aquilo que é vigoroso e promotor da vida. Esse ideal castrador compreende como algo negativo tudo aquilo que, nos valores aristocráticos era tido como de mais alto valor, dentre estes, a virilidade e a sensualidade. Como resumiu o filósofo no livro que abre a “maldição ao cristianismo”:

²⁴ Como descrito em sua *Genealogia*, foi uma estratégia dos tipos sacerdotais e religiosos de várias épocas, a arte de fazer-se “nobre”, diferente, santo entre os homens e animais de rapina. Desde a fabricação da pureza -que se inicia com a prática de banhos frequentes- à adoção de estratégias de martírio do corpo, jejum, a mortificação da carne, silêncio, a renúncia à sensualidade, abnegação, e toda a generalizada hostilidade aos instintos, foram todas pequenas artimanhas de domínio sacerdotal. “Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e frequentemente amedrontada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não-guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar decidido temor a si. O que os velhos brâmanes, por exemplo, souberam fazer! Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos.” (GM III, 10).

A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). — Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida... (CI A moral como antinatureza 1).

Foi nesse pantanoso leito de rio cavado pelo sacerdote, envenenado pela culpa e pelo ressentimento que foi cultivada “[...] a hostilidade à vida, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida” (NT Prefácio 5). Característica especificamente cristã, – mas não restrita a ela – o ideal ascético valoriza a ideia de permanência do *ser* à fluidez do *devir*; inventa uma realidade como oposição ao aparente; precede a razão sobre o corpo; e a alma sobre a materialidade da vida. Seu supremo ideal de valor é a perpetuação de uma vida que degenera, a negação de todo impulso vigoroso, por isso, seus valores contam com a negação da vida, de si mesmo, e de tudo aquilo que, em toda a parte já foi alguma vez compreendido como saúde e força:

O cristianismo foi, desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” (NT Prefácio 5).

Passada ao filósofo pela “precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu” (GM III 10)²⁵, o ideal ascético foi identificado nos primeiros aforismos da terceira dissertação da *Genealogia* como algo que contaminou tanto a arte de Richard Wagner, quanto a filosofia de Arthur Schopenhauer. Curiosamente, Nietzsche inicia essa dissertação com uma espécie de elogio a Wagner, apontando como no passado o autor de *O Anel de Nibelungo* foi um artista que perseguia “a mais alta *espiritualização* e *sensualização* da sua arte [...]” (GM III 3), quando à época ainda caminhava sob as pegadas de Feuerbach e sua “sensualidade sadia”

²⁵ “Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência — ele tinha de representá-lo para poder ser filósofo, tinha de crer nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a atitude filosófica em si — ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética. Expresso de modo vivo e evidente: o sacerdote ascético serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto mudou realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o “espírito” que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente — possível?...” (GM III, 10).

(GM III 3) “Teria ele afinal desaprendido isso? Ao menos parece que no fim ele teve a vontade de desensinar isso... (GM III 3). Seduzido na velhice pelo ideal ascético, “Wagner virou o seu oposto” (GM III 2), pois nele passou a habitar uma espécie de “identificação e inclinação a conflitos de alma medievais” (GM III 4), uma tendência “obscurantista” (GM III 3) para “render homenagem à castidade” (GM III 2) e empreender “um hostil afastamento de toda elevação, disciplina e severidade do espírito” (GM III 4). Logo descobrimos, que a origem dessa mudança de rumo da nau wagneriana foi o recife da filosofia de Schopenhauer que ali encalhou de uma vez por todas *O Holandês voador*. Afinal, “quem poderia sequer imaginar que ele teria a coragem para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer, predominante na Europa dos anos 70?” (GM III 5).

Como foi descrito no sexto aforismo dessa dissertação, Schopenhauer tomou para si a “concepção kantiana do problema estético” (GM III 6) como estratégia de recuperação e refúgio de sua existência torturada, contra a vida e “contra o interesse sexual” (GM III 6). Ao incorporar em sua filosofia uma noção de paz e “contemplação estética” (GM III 6) contra a “tortura” (GM III 6) da sensualidade negada, Schopenhauer encontrou um caminho para produzir aquilo que descreveu como “um efeito do belo, o efeito acalmador da vontade” (GM III 6):

Escutemos, por exemplo, uma das mais explícitas passagens, entre as muitas que escreveu em louvor do estado estético (O mundo como vontade e representação, III, seção 38), escutemos o tom, o sofrimento, a felicidade, a gratidão com que foram ditas estas palavras: “Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Íxion se detém...”. (GM III 6).

A falsificação confessa do “*désintéressement*” da estética kantiana do belo fica evidente na filosofia de Schopenhauer²⁶, ali fala um espírito “torturado” (GM III 6), ali fala a negação de uma sensualidade que despreza a si mesma e desse desprezo faz sua filosofia. Schopenhauer “tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli* [instrumento do diabo]) [...] (GM III 7). Incorporando a negação do ideal ascético, Schopenhauer elege a castração como prática filosófica e experimenta a neurose resultante da negação da vontade como eterno sofrer. Sua conclusão de que a vida é sofrimento não deve soar estranha àquele que compreende a pergunta:

²⁶ “E não se poderia, por fim, objetar a Schopenhauer mesmo que ele errou em se considerar kantiano neste ponto, que de modo algum compreendeu kantianamente a definição kantiana do belo — que também a ele lhe agrada o belo por “interesse”, inclusive pelo mais forte e mais pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura?... E, para voltar à nossa primeira questão, “que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?”, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma tortura.” (GM III, 6).

“o que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?”, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma tortura.” (GM III 6).

A negação máxima se completa quando essa perspectiva torturada é levada a filosofar, pois sua conclusão, partindo do princípio de que a vida é sofrimento, é que: “o melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT 3).

4. “A Vontade de Poder” como seleção e cultivo da grandeza

Como apontou Oswaldo Giacóia Júnior em *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*, o diagnóstico nietzschiano do homem como animal doente elimina qualquer discurso ou hipotética pretensão de associar sua filosofia com alguma forma de eugenia ou teoria racial de saúde, “o homem civilizado é estruturalmente doente; a única cura possível consiste em transformar essa indigência em fortuna.” (2004, p. 115). Nesse contexto, o processo de cura e recuperação descrito por Nietzsche ao longo de seus escritos só faz sentido se levarmos em consideração que não é apenas aquele adoecimento natural, geralmente associado ao processo de “má-consciência”, o que é apresentado como foco da arte de cura do filósofo, mas sobretudo, a necessidade de superação, distanciamento, e transfiguração de uma modalidade pulsional que pode ser identificada como um verdadeiro projeto de “cultivo seletivo do humano para o pequeno” (2004, p. 121).

Zaratustra identificou nesse cultivo uma arquitetura para casas pequenas (ZA Da virtude que apequena 1), ou melhor, a pequena estatura de tudo aquilo que os homens modernos com suas virtudes e valores até o momento erigiram como meta e ideal. Tamanha é a deformidade de seus “edifícios morais” que um tipo bem logrado como Zaratustra tem de dobrar a espinha diante das pequenas construções da modernidade.

Pois ele queria saber o que havia sucedido com o ser humano naquele meio-tempo: se este se tornara maior ou menor. E certa vez enxergou uma fileira de casas novas; admirou-se, e disse: Que significam essas casas? Em verdade, nenhuma grande alma as pôs ali como símbolos de si própria! Uma criança idiota as tirou de uma caixa de brinquedos? Então, que outra criança as pusesse de volta na caixa! E esses aposentos e câmaras: será que homens podem entrar e sair deles? Parecem-me feitos para bonecas de seda; ou para gatos gulosos que também se deixam degustar. E Zaratustra permaneceu parado e refletiu. Por fim disse, com tristeza: “Tudo ficou menor! Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de minha espécie ainda passa por eles, mas – tem de se abaixar! Oh, quando estarei de volta a minha terra, onde não mais terei de me abaixar – de me abaixar diante dos pequenos” – E Zaratustra suspirou e olhou na distância.” (ZA Da virtude que apequena 1).

Nessas pequenas moradas não há nenhuma grandeza, nem nenhuma virtude no sentido pleno do termo, ali habitam apenas valores menores, aqueles que são cultivados e gestados a

partir da perspectiva da felicidade do “último homem”. Para tais seres, “redondos, corretos e bondosos”, a “virtude é o que torna modesto e manso: com ela transformaram o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico” (ZA Da virtude que apequena 2).

Esse cultivo seletivo para o pequeno, representado aqui pela guerra às paixões do ideal ascético, é o que foi feito e desejado até o momento com trabalho de gerações de detratores do corpo. Através da perpetuação desse ideal na uma enorme miríade de impulsos foi caluniada, proscrita, reprovada; classificada como imoral, pecaminosa, incondizente com tudo aquilo que era compreendido como bom, cristão, civilizado. Sob o ataque dessa “idiossincrasia psicológica da penúria” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 120) estavam todos aqueles valores e instintos que fizeram com que homens de outras sociedades e épocas pudessem reconhecer a si mesmos como grandes, saudáveis e “bons” (*bonus*)²⁷. Como foi o caso do cultivo dos afetos de domínio e a sensualidade dos Romanos; da saúde privilegiada dos gregos; da capacidade de tensão praticada pelos estóicos; e toda sorte de experimentos que tinham como meta o oposto daquela “economia da indigência”²⁸ do “castratismo moral”²⁹. Como disse o filósofo em anotação de 1888:

O afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da posse: — os moralistas quiseram extingui-las, extirpá-las, “purificar” delas a alma.

A lógica é: esses desejos freqüentemente produzem grande desgraça — conseqüentemente, eles são malvados, condenáveis. O homem tem que se desvencilhar deles: antes disso, não pode ser um homem bom ...

Essa é a mesma lógica que: “se um membro te escandaliza, então arranca-o”. No caso particular, como o aconselhou a seus discípulos aquela perigosa “inocência da terra”, o fundador do Cristianismo, no caso da irritabilidade sexual, infelizmente não se segue apenas que falta um membro, mas que o caráter do homem foi castrado ... E o mesmo vale para o delírio dos moralistas que, em lugar da continência, exige a extirpação das paixões. A conclusão deles é sempre: só o homem castrado é o homem bom.

As grandes fontes de força, aquelas freqüentemente tão perigosas águas selvagens da alma, a jorrar avassaladoramente — em lugar de economizá-las e tomar em serviço seu poder, aquela mais mfope e pernicioso maneira de pensar, a maneira moral de pensar, quer fazê-las secar. (FP 1888 14[163])³⁰.

Não é preciso muito esforço para perceber que o destino manifesto desse processo de “castratismo moral” é o cultivo de um animal neurótico e que se torna doente de si mesmo.

²⁷ Ou seja, “bom” no sentido da inversão nietzschiana: “Acredito poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum* = *duelum* = *duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa, da dissensão (duo), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem.” (GM I 5).

²⁸ (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 221).

²⁹ “Pois o castratismo moral não é apenas uma economia da indigência, mas sobretudo uma aberração anti-natural. À visada genealógica, ela se revela como uma monstruosa inversão e auto-contradição, pela qual uma determinada forma de vida se volta contra as mais poderosas fontes de energia vital, levando a efeito uma formidável empresa cultural de rebaixamento de valor, de cultivo seletivo do humano para o pequeno. Nietzsche tem aqui em vista uma contradição monstruosa, que culmina, para ele, numa dolorosa e inútil dissipação de forças; pois, por mais que a pedagogia moral se empenhe em aniquilar as paixões, seu inexorável destino é sucumbir ao fracasso, já que nenhuma criatura pode se subtrair à força da natureza”. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 121).

³⁰ Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior (2004, p. 119).

Afinal, toda tentativa de castração, detração e vilania dos afetos, está fadada ao fracasso, pois aqueles velhos impulsos não podem ser estancados, apenas espiritualizados. Desse modo, a perspectiva da moral da castração não pode fazer outra coisa senão aprofundar a própria doença. Na verdade, como “antinatureza” à própria saúde, a moral da castração se expressa como uma prática que é, em resumo, “*hostil à vida...*” (CI A moral como antinatureza 1).

A mais célebre formulação disso está no Novo Testamento, naquele Sermão da Montanha em que, diga-se de passagem, as coisas não são observadas do alto. Lá se diz, por exemplo, referindo-se à sexualidade: “se teu olho te escandaliza, arranca-o de ti”; felizmente, nenhum cristão age conforme esse preceito. Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis conseqüências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que extraem os dentes para que eles não doam mais... Com alguma equidade se deve admitir, por outro lado, que o conceito de “espiritualização da paixão” não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo. A Igreja primitiva lutou, como se sabe, contra os “inteligentes”, em favor dos “pobres de espírito”: como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? — A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). — Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida...* (CI A moral como antinatureza 1)

No universo fisiopsicológico, essa prática de mutilação e erradicação aparece no aforismo seguinte como apenas mais uma estratégia utilizada por aqueles que são muito fracos de vontade e por demasiado debilitados para “impor-se moderação” (CI A moral como antinatureza 2); assim, precisam “arrancar o olho” para não mais ver “seu ‘diabo’”, e cavar “um abismo entre si mesmas e uma paixão” (A moral como antinatureza 2), tal como a “resposta” de Schopenhauer para a “tortura” (GM III 6) do impulso sexual.

Segundo Nietzsche, esse impulso contra a vida que ascende e contra toda forma de saúde e grandeza foi aquilo que dominou a cultura Ocidental e formatou nossa compreensão da modernidade. Trata-se de um projeto de civilização realizado sob o jugo de um animal que não consegue suportar sua própria natureza, assim, busca castrar e podar onde for possível aqueles impulsos egoístas, narcisistas e de domínio que torturam sua existência. Foi por necessidade de uma justificativa moral para uma natureza negada que esse tipo moderno passou a eleger o ideal como meta de vida e o castigo (pecado) como virtude de sua existência. O combate de Paulo às paixões levado a cabo pela igreja; a vontade de verdade do racionalismo socrático; o

romantismo político de Rousseau³¹; e a arte de castidade de Richard Wagner³²; são apenas alguns dos exemplos mais visíveis desse cultivo para o pequeno que até o momento conhecemos como modernidade.

O contrário desse processo, no entanto, o cultivo da grandeza, é possível aos olhos de Nietzsche. Isso fica claro em *Assim falou Zaratustra*, quando o poeta ateu nos ensina que aquilo que é “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (ZA Prólogo 4), sua virtude está em ser “promessa de futuro”, “uma corda sobre o abismo [...] atada entre o animal e o além-homem” (ZA Prólogo 4), sendo sua tarefa experimentar para além daquela perspectiva limitadora, para além da moral da castração e do entorpecimento que quer a tudo tornar pequeno. Esse processo, no sentido inverso da castração, busca dar sentido e incorporar sobre si as mais profundas contradições e multiplicidades:

Grandeza significa: dar direção. — Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons. (HH 521).

³¹ Para Nietzsche, o filósofo francês do século XVIII Jean-Jacques Rousseau pode ser lido como um dos principais arquitetos do projeto político da modernidade. Segundo Nietzsche, a figura de Rousseau coaduna em sua filosofia um conjunto de anseios e desejos comum a todo tipo incapaz e desprovido de direitos. Rousseau, o ativista das ideias revolucionárias, foi para Nietzsche um dos grandes niveladores do ideal político da modernidade, aquele “primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa” (CI, IX, 48). Basicamente, um “rebelde”, um daqueles espíritos modernos e democráticos que são geralmente capazes de tomar por “igualdade os desiguais e por desigualdade os iguais”. A tipologia de Rousseau é representante de um “plebeísmo das ideias” (BM, 254) que muito lembra a Sócrates, “o Plebeu”, ali, com Rousseau, fala: “*in rebus tacticis*” (CI, IX, 48) a mesma vontade, o mesmo ideal nivelador dos sem lugar, dos Sans-Culottes, da “Revolução” habitualmente ditada sobre os lemas niveladores de: *Liberté*, clamam aqueles que não a possuem; *Egalité*, suplicam aqueles que em nada podem ser irmanados aos tipos de excessão; e *Fraternité*, grita desesperadamente o idealismo do nivelamento, da “*comune*”, dos homens comuns. Não sem razão seu projeto político é representado pela a ideia de um retorno à Natureza: “Progresso no meu sentido. - Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um ascender – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, pode jogar com grandes tarefas...[...] Mas Rousseau – para onde queria esse voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado auto desprezo. Também esse aborto, que se colocou no umbral da época moderna, queria “retorno à natureza” - para onde, repito, queria Rousseau retornar?” (CI Incursões de um extemporâneo 48). Rousseau desejava retornar para os tempos imemoriais -e inexistentes- em que habitava no ideal de homem “bom” e compassivo por natureza.

³² Essa afirmação parece ser justificada ao observarmos o quarto aforismo de O Caso Wagner, onde Nietzsche não aponta somente para a relação de Rousseau e Schopenhauer com Wagner, mas demonstra sob quais condições é possível compreender o tipo wagneriano como o melhor representante artístico da *décadence*: “Durante meia vida Wagner acreditou na Revolução, como só um francês podia acreditar. Ele a procurou na escrita rúnica do mito, e pensou encontrar em Siegfried o revolucionário típico. - “De onde vem as desgraças do mundo?”, perguntou a si mesmo, dos “velhos contratos”, respondeu, como todos os ideólogos da Revolução. [...] Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. - Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana, Wagner estava encalhado numa visão de mundo contrária. [...] Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como objetivo, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem?” (CW 4).

A grandeza, neste caso, é representada pela capacidade de incorporar em si mesmo grandes opostos:

O domínio sobre as paixões e não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força de domínio de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande por meio da margem de manobra [*Spielraum*] de liberdade de seus apetites, mas ele é forte o suficiente para, desses selvagens apetites, domesticá-los (FP 1888 16[7]).

Como se observa, a grandeza se apresenta como uma nova “práxis das paixões” (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 120) capaz de “lançar duras raízes em duras rochas!” (ZA Da virtude que apequena 2), e abarcar sobre si todos aqueles afetos e impulsos vilipendiados. Espiritualizar, na linguagem da grandeza, é não mais castrar aquilo que outrora foi moralmente classificado como feio e mau, mas sim, incorporar e reapropriar aqueles impulsos brutos na forma de um desejo divinizado (cf. CI A moral como antinatureza 1). Como disse o filósofo, “a espiritualização da sensualidade chama-se amor” (CI A moral como antinatureza 2), a “inimizade” (CI A moral como antinatureza 3) pode ser espiritualizada na necessidade de combate.

Não mais negar moralmente aquilo que é humano, essa é uma tarefa integral de sua arte de cura que é identificada naquele necessário distanciamento e imoralismo de sua crítica genealógica. Como apontou Giacóia:

Esse imoralismo é um sintoma de saúde e um expediente que disciplina para a grandeza. Ele aponta em direção a um tipo antitético de regime dos afetos. É dele apenas que se pode esperar uma superação da perspectiva da indignação, cuja estratégia é inibição e amputação das forças, a desertificação que tem como consequência inevitável a mediocrização da vida humana. (2004, p. 124).

Esse exercício de grandeza implica em não ser mais capaz de negar os impulsos contraditórios do homem, em possuir em si uma complexidade tal que lhe permita vivenciar saúde e doença sem sucumbir, em ousar com os limites do que até então foi experimentado moralmente. Nesse perigoso caminho, o “médico filosófico” (GC Prólogo 2) precisa saber escolher as melhores técnicas para a potencialização de sua saúde pessoal³³, mas ainda assim,

³³ Esse “saber escolher” é uma parte central daquilo que Nietzsche identifica na práxis de um homem que vingou, pois diferente do moralista de outrora: “Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que elege, concede, confia. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga previdência e um orgulho conquistado nele cultivaram — interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe esquecer — é forte o bastante para que tudo tenha de resultar no melhor para ele. — Pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a mim mesmo.” (EH Por que sou tão sábio 2).

caso se perca, deve possuir também aquela força plástica e robustez para tomar a si mesmo em mãos e impulsionar novas formas de saúde. Ora, não foi justamente essa complexidade que Nietzsche chamou “grande saúde” (GC 382)?

Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote, a doente razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem — qual vantagem? — Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta... (CI A moral como antinatureza 6).

Cultiva-se a grandeza e a saúde ao não mais combater aqueles “maus instintos”, ao não mais classificar como imoral uma ação ou pensamento, ao compreender que somente através da integração de afetos negativos e positivos seria possível falar de qualquer tipo de grandeza: “a tensão dos opostos, isto é, a pré-condição para a grandeza do homem” (FP 1887 110[111]). Goethe, que com seu Zarathustra pode ser considerado um dos poucos exemplos de um tipo realmente integral, é apresentado por Nietzsche como sendo o exemplo do tipo que possui a constituição fisiopsicológica para incorporar tudo aquilo que a história nos apresenta como demasiado humano.

Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um ascender à naturalidade da Renascença, uma espécie de auto-superação por parte daquele século. - Ele carregava os mais fortes instintos deste: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico, o idealista, o irreal e revolucionário (- sendo esse último apenas uma forma do irreal). Ele recorreu à história, à ciência natural, à Antiguidade, também a Spinoza, sobretudo à atividade prática; cercou-se de horizontes delimitados; não se despreendeu da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto era possível sobre si, acima de si, em si. O queria era a totalidade; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (- pregada, com horrendo escolasticismo, por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, criou a si mesmo... Goethe foi, em meio a uma era de propensões irrealis, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado - não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum* [ente realíssimo] chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo âmbito e riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria uma natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a fraqueza, chame-se ela vício ou virtude ... Um tal espírito, que assim se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o esta isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega... mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dionísio. – (CI Incursões de um extemporâneo 49).

Assim se resume a tarefa da grandeza, a integralidade. Não mais condenar o humano por ser humano, não mais escolher propositalmente aquilo que rebaixa e despotencializa a vida, não mais negar, mas afirmar. Afirmar a supremacia da saúde sobre a verdade, afirmar o caráter

de exploração de tudo que vive, a sensualidade como algo belo e necessário, ser capaz de lidar com diferentes afetos sem um preconceito moral. Integrar e tomar ao seu serviço todas as suas paixões e forças vitais ao invés de castrar e proibir, por moralidade, o potencial humano.

Contra a indigência, a exuberância; contra a amputação, o cuidado e o cultivo; em outras palavras: integridade e saúde, contra aniquilação e debilitação. Dadas as coordenadas principais da genealogia nietzscheana, não pode restar qualquer dúvida: o preço da civilização é a fragmentação do animal instintivamente saudável, inteiro e feliz. Porém, os fragmentos podem ter duplo destino: ou se dissipar, figurando, então, carência e perda; ou serem reunidos e combinados num belo e bem acabado mosaico. (GIACÓIA-JÚNIOR, 2004, p. 125).

Integrar esse “mosaico humano” contra a fragmentação moral do humanismo rousseauiano, wagneriano, e cristão é, aos olhos de Nietzsche, abrir todo um novo horizonte de possibilidades ao homem. Talvez agora, ao experimentar um “grande humanismo” o potencial do homem não fique mais restrito àquelas antigas classificações morais, mas no contexto daquela “grande saúde”, talvez possa ousar se lançar ao “mar aberto” (GC 382) de novos experimentos, e de supor, quem sabe, “mais futuro” (GM II 25).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Rogério M. Nietzsche e a questão da sublimação. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, 20(27): 261, 2018.

ARROJO, R. *Tradução, desconstrução e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BÄUMLER, Alfred. *Nietzsche und der Nazionalsozialismus*. Studien zur deutsche Geistesgeschichte. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1937.

BROBJER, Thomas. Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism. *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, p. 298-313.

_____. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. In: *International Studies*, 2008.

_____. Why did Nietzsche receive a scholarship to study at Schulpforta?. *Nietzsche-Studien*, 30, Berichte, 2008b, p. 322-328.

CAMPIONI, Giuliano. Friedrich Nietzsche: paixão e crítica da moral heroica. *Cadernos Nietzsche*, 22, 2007, p. 23-64.

EGYED, Belá. *Nietzsche's anti-democratic liberalism*. Published 8 April 2008: in: <https://www.eurozine.com/nietzsches-anti-democratic-liberalism/>

GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlim/Nova York: de Gruyter, 1987.

GIACOIA JÚNIOR, O. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. *O que nos faz pensar*, n. 18, setembro de 2004.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: Biographie*. 3 Vol. München/Wien, 1978.

JASPERS, Karl. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Translated by Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Baltimore: Johns Hopkins, 1997.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução, notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Humano, Demasiado Humano II*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *O Caso Wagner*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.