

AS VIRTUDES NA CRÍTICA DE NIETZSCHE A UMA MORAL DA VIRTUDE¹

Prof. Dr. Paul van Tongeren (Nijmegen/Leuven)

Vitória (ES), vol. 3, n. 2
Julho/Dezembro 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Tradução: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Resumo: O que gostaria de fazer é bem simples: eu me refiro à crítica de Nietzsche à moral e, sobretudo, a dois lados ou duas feições dessa crítica: por um lado, essa crítica é *crítica* de uma moral ou algumas morais, e talvez até mesmo da moral no geral e, por outro lado, enquanto crítica conduzida por meio de um ideal, ela está animada por um *pathos* ou sustentada por meio de um engajamento; um ideal, um *pathos* e um engajamento, que teriam de ser denominados de ‘*moral*’ em um sentido muito determinado. Direciono-me nessa conferência ao lugar das *virtudes* no interior dessa crítica e, por isso, não enfoco apenas as virtudes criticadas, mas também as virtudes que o crítico acaba por destacar, ou aquelas que ele precisa para sua crítica.

Palavras-chave: crítica – virtudes – proibidade – cristianismo – socratismo

Abstract: Was ich tun möchte ist ganz einfach: ich beziehe mich auf Nietzsches Moralkritik und vor allem auf die zwei Seiten oder zwei Gesichter dieser Kritik: zum Einem ist sie *Kritik* einer Moral oder einiger Moralen oder vielleicht sogar der Moral ohne weiteres, zum Anderem aber wird sie, als Kritik durch ein Ideal geführt, ist sie von einem Pathos beseelt, oder durch ein Engagement getragen; ein Ideal, ein Pathos und ein Engagement, die selber in einem näher zu bestimmenden Sinne ‚*moralisch*‘ genannt werden müssen. In diesem Vortrag fokussiere ich auf den Stellenwert der *Tugenden* innerhalb dieser Kritik, und daher nicht nur auf die kritisierten Tugenden, sondern auch auf die Tugenden die den Kritiker auszeichnen, oder die er braucht für seine Kritik.

Key-words: Kritik – Tugenden – Redlichkeit – Cristentum – Sokratismus

Introdução

No aforismo 456 de *Aurora*, Nietzsche escreve “que a *probidade* não ocorre nem entre as virtudes socráticas, nem entre as virtudes cristãs: a proibidade é uma das mais jovens virtudes”. Essa proibidade parece ser aquela mencionada no aforismo 227 de *Para além de bem e mal*, a saber, “que ela é a nossa virtude da qual nós, espíritos livres, não conseguimos nos livrar”, e que aliás parece estar claramente identificada como as “nossas” supostas virtudes, conforme indica o título do sétimo capítulo do livro. Vários outros textos poderiam ser citados, a fim de sustentar a hipótese que gostaria de tomar como ponto de partida, a saber, que as virtudes criticadas por Nietzsche podem ser identificadas como sendo as socráticas e as cristãs, e que essa crítica de Nietzsche está propriamente carregada e conduzida pela virtude da proibidade. Mas levanto essa hipótese como ponto de partida para uma problematização dela mesma, de modo que a partir daí resultaria uma tríplice estrutura da minha conferência (mas igualmente ‘simples’). Vou tentar responder consecutivamente às seguintes três perguntas:

1. A proibidade é efetivamente a virtude dessa crítica de Nietzsche à moral?
2. As virtudes socráticas são efetivamente apenas criticadas por Nietzsche?
3. Podemos pelo menos dizer a respeito das virtudes cristãs, que elas são claramente criticadas por Nietzsche?

Na medida em que uma resposta completa a essas três perguntas exigiria sempre mais do que meia hora, vou apenas resumir a primeira questão a partir de textos que já publiquei, em

relação à segunda me concentro em apenas uma das virtudes socráticas, e quanto à terceira tenho de me limitar somente a algumas alusões e perguntas.

1. A probidade (*Redlichkeit*)

Certamente existem várias razões, tal como muitos autores também já fizeram, para considerar a probidade como a virtude – ou pelo menos como uma das virtudes – que está por trás da crítica de Nietzsche à moral. Fala por si mesma, o fato de que em sua “hermenêutica da desconfiança” (P. Ricoeur), a moral (e não apenas ela) é principalmente criticada por sua falsidade, mendacidade ou seu caráter mentiroso. A “probidade do pensamento” (A 370) vigora nesse pensador como a mais rigorosa exigência, se ela também ocasionalmente seja interpretada muito mais como “uma forma de crueldade da consciência intelectual e do gosto” (ABM 230). Por isso não é de surpreender quando Nietzsche sugere considerar a probidade como a “nossa virtude”. A afirmação de que ela “não ocorre nem entre as virtudes socráticas, e nem entre as virtudes cristãs” pode confirmar nossa expectativa de que Nietzsche está de boa vontade engajado com a probidade.

De fato, não encontramos a probidade nem entre as tradicionais virtudes gregas (sejam socráticas ou aristotélicas), nem entre aquelas do Novo Testamento. Probidade e honestidade ganham significação, como se sabe, somente na época moderna; como Nietzsche escreve, a probidade é realmente uma das virtudes mais jovens. Se – ou em quais sentidos, ou em quais medidas – ela pode ser efetivamente considerada como a virtude de Nietzsche, isto é, como a virtude da sua crítica à moral, aí é uma outra questão. Para esclarecer isso, temos de perguntar o que significa o fato de que Nietzsche não apenas a denomina de “a mais jovem das virtudes”², mas também porque a denomina como a “última” virtude em uma anotação preparatória a *Para além de bem e mal*. No apontamento póstumo de 1885/1886 encontramos como esboço de título “*A última virtude. Uma moral para moralistas*”; e então como primeira referência sob esse título, a anotação: “– essa última virtude, a *nossa* virtude, chama-se probidade. Em todas as outras questões somos herdeiros e talvez perdulários das virtudes que não foram reunidas e acumuladas por nós.” (NL 1[144] e [145] 112.44) Essas referências (bem como a terceira ocorrência para a expressão “última virtude” no apontamento NL 1[223] 12.60) são muito semelhantes àquela do aforismo 227 do sétimo capítulo de *Para além de bem e mal*. Embora Nietzsche não empregue a expressão “última virtude” no texto publicado, mesmo assim há várias alusões em *Para além de bem e mal* que podem elucidar o significado

² Cf. A 456, KSA 3, p. 275

dessa expressão, bem como nos acautelar quanto à interpretação da probidade como sendo a virtude de Nietzsche. Sobre isso, resumo algumas coisas.

O sétimo capítulo é – tal como o título atesta – dedicado às “nossas virtudes”. Esse título é repetido no primeiro aforismo, mas agora acompanhado de uma interrogação: “Nossas virtudes?”. Possuímos virtudes? Quais virtudes poderíamos possuir, nós os críticos da moral das virtudes? Imediatamente ao início do capítulo dedicado às ‘nossas virtudes’, já encontramos também uma advertência: não é de modo algum autoevidente, ou pelo menos sem qualquer problema, se a própria crítica se assentasse novamente sobre uma virtude. Uma advertência como essa também está implícita naquilo que Nietzsche escreve no primeiro aforismo do capítulo: ao invés de responder à pergunta (se também ‘nós’ possuímos virtudes, e se as possuímos, quais são elas), ele se refere antes ao quê realmente significaria o fato de que façamos essa pergunta. Nietzsche sugere que precisamente o que nos distingue é a busca por nossas virtudes e, na verdade, distingue-nos como homens que são “ainda piedosos”, tal como registrado em *A gaia ciência* (GC 343), ou seja, como homens que querem se diferenciar dos avós, mas que, no entanto, ainda são aparentados aos avós justamente quanto ao interesse deles pela virtuosidade, em sua busca pelas suas virtudes, e tal como os avós, também ainda acreditamos na virtuosidade: “Existe algo de mais belo que *buscar* por suas próprias virtudes? Isso já não significa praticamente *acreditar* em sua própria virtude? Mas esse ‘acreditar em sua virtude’ – já não é no fundo o mesmo que antigamente se denominava ‘boa consciência’, aquela reverencial longa trança de conceitos que nossos avós prendiam atrás da cabeça, e frequentemente atrás do Entendimento? [...] nós também ainda carregamos suas tranças. – Ah! Se vocês soubessem como em breve, muito em breve – algo diverso virá!...” (ABM 214). O final do aforismo sugere que a procura pelas nossas virtudes seja, possivelmente, a busca por algo que desaparece precisamente nessa busca ou que chega ao seu fim com essa busca. A virtude que gostaríamos de encontrar poderia ser perdida justamente por meio dessa busca. Ou, tal como Nietzsche mesmo escreve nesse aforismo: “pois bem! Busquemos por elas mais uma vez em nossos labirintos! – ali onde, como se sabe, tanta coisa se perde, tanta coisa fica para sempre perdida.” Nesse sentido, a probidade seria talvez a “última virtude” que seria perdida justamente na busca proba por ela?

No aforismo 227, exatamente no meio do sétimo capítulo, Nietzsche parece dar uma resposta à pergunta que intitula o capítulo: “Probidade, supondo que essa seja nossa virtude.” Aqui, parece que ele se refere à probidade como sua virtude. Não deveríamos, porém, não nos atentarmos na formulação “supondo que” como uma clara advertência. A fórmula “(pres)supondo que”, frequentemente empregada por Nietzsche em *Para além de bem e mal*

de modo que pode ser considerada como elemento estruturante do texto, e que foi introduzida por ele somente na versão final, caracteriza o pensamento de Nietzsche como perspectivista, hipotético e provisório. A probidade é utilizada como uma perspectiva que é sempre uma dentre outras tantas; ela também não é um horizonte definitivo, ou como Nietzsche escreve: “preocupemo-nos que a probidade não se torne [...] nosso limite, nossa estupidez!” A probidade é uma hipótese que, enquanto tal, é somente o começo da investigação, o ponto de partida da viagem, o trampolim. Ela não determina a duração da direção a ser escolhida, silenciando completamente o fato de que o ponto de chegada já estaria devidamente determinado: “o que sabemos de nós afinal? E como se deve *chamar* o espírito que nos conduz? [...] E quantos espíritos abrigamos em nós?”. A probidade é o início, mas não é nenhum final. Quem começa algo com essa hipótese, não pode “permanecer atado às suas próprias virtudes” (ABM 41). Mesmo a virtude da probidade é distinguida, como todo o livro de *Para além de bem e mal*, da provisoriedade do prelúdio. Nietzsche compara o significado da virtude da probidade com a luz solar do entardecer: ele deseja que “seu brilho pudesse permanecer algum dia, tal como um entardecer dourado, azul e zombeteiro, sobre essa cultura tardia e sua opaca e temível seriedade!” A nova aurora que ele espera para depois dessa noite, certamente indicará outra luz, e isso se ainda não for uma luz desconhecida.

A virtude da probidade é a última virtude, pois com ela se inicia uma crítica que, ao final, acaba por conduzir para além do horizonte do próprio ponto de partida. Nietzsche concorda que também sua crítica à moral (tal como os pensadores de outrora) parte da moral. Ele sabe que é “*por moralidade*” que “se despede [...] da confiança na moral” (A Prólogo 4). Precisamente como probidade, a moral é ainda atual na crítica de Nietzsche à moral: “*Ela própria* [a moral] *coage*, como probidade, à negação da moral.” (NL 5[58] 12.206). Mas isso também significa que a probidade, no final das contas, não sobreviva à sua própria atividade de sepultamento: “nós sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade” (ABM 23). A desconfiança se volta agora contra nós mesmos: “provavelmente ainda somos também ‘demasiados bons’ para nossa tarefa” (GM III 20). “*A autossuspensão da moral*” (A Prólogo 3) tem de reconhecer que “em breve, muito em breve – algo diverso virá!...” (ABM 214).

Pode-se dizer de modo simples que a probidade é a virtude de Nietzsche e da sua crítica à moral. Por um lado, ela realmente é, mas por outro não. Somente de uma maneira bem problemática, de uma maneira bem irônica e paródica a probidade seria a virtude da crítica de Nietzsche às virtudes. Lembremos o que Nietzsche escreve no final da *Genealogia da moral* sobre *seu* problema: “qual sentido teria todo *nosso* Ser, senão que em nós aquela

vontade de verdade [da qual a probidade é a forma moral] ascende à consciência *como problema?*” (GM III 27) Nos próximos parágrafos veremos que não apenas a virtude que critica, mas também aquela que é criticada não pode ser tão facilmente identificada.

2. As virtudes socráticas

Pelo menos uma das fórmulas de Nietzsche para as virtudes criticadas por ele se conecta com o nome de Sócrates. Eu já citei o texto em que ele contrapunha, dentre outras, a probidade contra as “virtudes socráticas” (A 456). Diferentemente daquela “equiparação socrática de razão=virtude=felicidade” que frequentemente encontramos e, na verdade, desde os textos iniciais até os tardios, a expressão “virtudes socráticas” ocorre apenas 6 vezes e somente a partir de *Aurora*, texto onde nos deparamos 3 vezes com ela. A partir desses textos fica claro que as virtudes socráticas remetem aos “quatro bens” que já encontramos caracterizados em Platão, e que desde o século IV foi aludido como as ‘virtudes superiores ou cardinais’: justiça ou senso do justo, prudência ou ponderação, medida, temperança ou moderação, e valentia e coragem (cf. A 26, A 165). No *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche escreve que essas virtudes socráticas exprimem a decadência dos gregos: elas “foram pregadas *porque* os gregos as haviam perdido [...]. Não que tivesse ajudado em algo: mas grandes palavras e atitudes se adequam muito bem aos *decadentes...*” (CI, O que devo aos antigos 3) As virtudes socráticas parecem exemplos para os “luxuosos frangalhos” que Nietzsche denuncia publicamente. Teríamos então de estabelecer que Nietzsche claramente critica essas quatro virtudes? Muitas vezes parecer ser mesmo essa a impressão; por exemplo, no aforismo 556 de *Aurora*, onde Nietzsche registra *seus* “quatro bens” que justamente parecem se contrapor a essas virtudes socráticas, e, além disso, onde ele inclui entre elas, ou seja, as *suas* “quatro virtudes cardinais”, a probidade como a primeira das virtudes. Mas novamente a questão fica ainda mais complicada.

Nesse contexto, posso elaborar somente para uma dessas virtudes o que, na minha concepção, é válido também para as outras três (naturalmente de maneira diversa, portanto, *mutatis mutantis*). Tendo em mãos o exemplo da mais desprezada dentre elas, a virtude da medida ou da moderação, quero rapidamente indicar que as cardinais virtudes gregas (ou pelo menos a medida/moderação) não apenas são criticadas por Nietzsche, mas de certa forma também são admiradas e encorajadas por ele.

De fato, não encontramos muitas referências nos escritos de Nietzsche para sua crítica da virtude da medida. Certamente se pode relacionar a mordaz análise do ideal ascético com a crítica de uma determinada forma de moderação, e com certeza Nietzsche critica tais morais,

nas quais a vida mais diminuta, estreita e mesquinha é denominada de “medida das coisas” (HH I Prefácio 6), ou que exigem uma “extirpação dos impulsos sensuais, bem como desprezo do corpo” (NL 26[167] 11.193). Somos coagidos a certa cautela, porém, quando vemos que Nietzsche caracteriza justamente essas morais como “*regra de emergência* de tais naturezas que não sabem dominar-se” (idem). A incapacidade de “dominar-se” é justamente o que se tem em vista na crítica de Nietzsche ao homem moderno e contemporâneo. O espírito moderno sente “ódio contra a medida e o limite” (HH I 221); a ciência moderna é caracterizada de “impulso desmedido e inelegível de conhecimento” (NL 19[21] 7.422). Sobre o cristianismo, Nietzsche escreve: “ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar, ele só não quer uma coisa: a *medida*” (HH I 114). Wagner, que é o paradigmático exemplo do homem moderno, frequentemente é criticado por sua “desmesura” (NL 33[11] 7.790). Não seria difícil acrescentar aqui outras tantas referências.

O elogio que Nietzsche faz à medida combina bem com essa crítica da desmesura. Em uma inequívoca alusão à tradição das éticas da virtude, ele fala de “medida e equilíbrio” como “duas coisas bem elevadas”, bem como torna claro que apenas o *vulgo* que confunde essas “coisas elevadas” com “tédio e mediocridade” (HH II 230). Daí resulta que Nietzsche não é tão crítico da virtude grega da medida, essa virtude que já foi enaltecida por Teogonis, bem como relacionada com autoconhecimento e caracterizada como a mais importante virtude por Heráclito; ele oferece muito mais a crítica a uma certa interpretação socrática dessa virtude. Em uma anotação do ano de 1884, ele contrasta “a temperança das naturezas fracas com a moderação das naturezas fortes” (NL 25[420] 11.123) e, na minha concepção, é possível também afirmar que Nietzsche emprega a diferença entre ambas, a fim de reabilitar a virtude cardinal grega da *sophrosyne* em oposição a certa desfiguração que ela sofreu.

Na mesma anotação ele critica a ausência de “crença no *prazer* em **dominar-se**”. Esse prazer – pelo menos na ética aristotélica – é a principal diferença entre a virtude da *sophrosyne*, por um lado, e a *egkrateia*, por outro lado. A *egkrateia* justamente não é nenhuma virtude, pois ela sempre tem de se esforçar em coagir a natureza, ao passo que a *sophrosyne* tornou-se virtude da própria natureza. A virtude corretamente compreendida da medida não está direcionada a uma extirpação dos impulsos naturais, mas sim à sua educação por meio da moderação. O asceta tenta facilitar na verdade para si mesmo, visto que – como Nietzsche escreve – “é mais fácil renunciar totalmente a um desejo, do que mantê-lo sob moderação.” (HH I 139) O ascetismo é criticado por Nietzsche justamente por sua ausência de medida. “O ideal ascético [...] possui ele mesmo algo no corpo que é radicalmente hostil a todas as boas maneiras, – falta de medida, aversão à medida” (GM III 22). O “*prazer* no

dominar-se” mencionado acima é, segundo Nietzsche, comparável com o “prazer do cavaleiro sobre seu impetuoso corcel” (NL 25[420] 11.123). Tal prazer obviamente não exige que o cavalo seja morto, mas sim que o prazer cresce precisamente com a impetuosidade do cavalo e sua destreza, ou seja, a aptidão ou a virtude do cavaleiro. Nietzsche tenta fazer reviver a significação originalmente grega da *sophrosyne* – que também pode ser reconhecida como uma das mais importantes por Cícero, a partir da tradução do termo grego pela palavra *temperantia* – e, dessa forma, tenta defender a virtude grega contra sua interpretação socrática tardia e, sobretudo, contra sua interpretação cristã: a *sophrosyne* é uma virtude da proporcionalidade, por meio da qual as diferentes forças “dominam-se entre si no limite da medida”, tal como Nietzsche já escreveu na *Disputa de Homero* (DH 1.789). Portanto, é preciso dizer que as virtudes socráticas, ou pelo menos as virtudes gregas, não são apenas criticadas, mas também são propriamente critério da sua crítica.

Ainda restam as virtudes cristãs. Poderíamos pelo menos dizer que Nietzsche claramente critica essas virtudes cristãs? Me parece que inclusive esse aspecto não é o caso.

3. Nietzsche e as virtudes cristãs

Não é preciso maiores explicações para o fato de que o cristianismo é o objeto da crítica de Nietzsche. Trago rapidamente à lembrança, o fato de que a crítica também exprime a ampliação cristã da ética da virtude, notadamente por meio das assim denominadas virtudes cristãs. Limito-me a alguns exemplos.

No parágrafo 14 da Primeira Dissertação de *Para genealogia da moral*, Nietzsche fornece uma maneira de condução pela “escura oficina” onde “se fabricam ideais na terra”. Ou, na verdade, ele coage o leitor e seu ouvinte a eles mesmos descreverem o que veem nessa caverna escura e sufocante. A conhecida tríade de virtudes cristãs aparece na ‘apoteose’ dessa horrível confrontação com a mentirosa fabricação de ideais na oficina da moral escrava: “isso que serve a eles [isto é, os fracos] de consolo contra todo sofrimento na vida – sua fantasmagoria da bem-aventurança antecipada [...], eles chamam de ‘juízo final’, o advento do seu reino, do ‘reino de Deus’ – por vezes também vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.” (GM I 14) Segundo Nietzsche, as três virtudes teológicas, fé, amor e esperança, precisam da falsidade da moral escrava cristã. Somente com o auxílio da mentira da vida eterna, pode-se acreditar, amar e ter esperança na vida desse mundo: “necessita-se da vida eterna para que se possa eternamente recompensar no ‘reino de Deus’ essa existência terrena ‘na fé, no amor, na esperança’.” (GM I 15)

Não é de se admirar que encontremos no *Anticristo* o texto no qual Nietzsche aborda detalhadamente “as três virtudes cristãs, fé, amor, esperança”. Ali ele as denomina: “as três *espertezas* cristãs” (AC 23). Elas indicam, segundo Nietzsche, a esperteza cristã, oriental, que falta ao budismo (que, aliás, é “demasiado tardio, demasiado positivista”). Essa esperteza sabe que o importante não é a verdade, mas a fé que algo seja verdadeiro; portanto, ela proíbe o conhecimento para exigir a fé. Essa esperteza sabe que a esperança é “um estimulante muito mais grandioso da vida, do que qualquer felicidade que ocorra individualmente”, pois a esperança não pode ser refutada ou antecipada por nenhuma realidade. E essa esperteza também sabe que o amor é “o estado em que o homem melhor vê as coisas, exatamente como elas *não* são”, bem como aquilo por meio do qual “se ultrapassa o que há de pior na vida – chegando nem sequer a mais vê-lo.” (AC 23) Embora Nietzsche também coloque em primeiro plano nesse ponto a mendacidade dessas virtudes, e que não há dúvidas sobre o tom crítico e de recusa no texto, imagino ter de fazer referência sobre uma pista de ambivalência. Apesar de nomear essas virtudes como “espertezas”, Nietzsche enfatiza em sua descrição precisamente sua irrealidade e, sobretudo, sua irracionalidade principalmente da virtude do amor: este vê as coisas “como elas *não* são”. Essa irracionalidade ou não-utilidade é justamente o que diferencia essas virtudes cristãs, daquela “equiparação socrática de razão=virtude=felicidade” (CI, O problema de Sócrates 4). Isso acaba sugerindo que Nietzsche poderia ter tido interesse especial nelas.

Essa suposição é confirmada no aforismo 58 de *Aurora*. Ali, Nietzsche interpreta o cristianismo como “o grande protesto popular contra a filosofia”, contra a razão que foi contraposta ao afeto na filosofia, e até mesmo contra a virtude que vigorou como “vitória da razão sobre o afeto”. Ao invés dessa virtude racional, o cristianismo desafiou os afetos a “se manifestarem em sua mais extrema força e orgulho”. E como prova para isso, menciona as virtudes cristãs ou teológicas: “*amor* a Deus [...], *fé* fanática em Deus, [...] e a mais cega *esperança* em Deus.”

Nietzsche conhece pelo menos as três virtudes teológicas, reconhece sua ‘irracionalidade’ não-utilitária, bem como seu antagonismo às virtudes socráticas. Visto que ainda não há, que eu saiba, pesquisa em torno do tema, posso agora elencar – resumidamente – algumas razões para a suposição que Nietzsche poderia ter tido até mesmo certa simpatia pelas virtudes cristãs.

A tradição cristã nomeia essas virtudes de *supererogatio* e reconhece que não podem ser virtudes para todo mundo; a associação com o que Nietzsche escreve e com o que Zaratustra ensina, é facilmente construída. Desde Agostinho, as virtudes cristãs são

interpretadas como virtudes da vontade (para diferenciá-las das assim denominadas virtudes intelectuais e éticas de Aristóteles). Ligado a isso, a tradição ensina que precisamente a vontade não pode ser perfeccionada por meio do ensino ou exercício (diferentemente do intelecto e da inclinação ou desejo), portanto não pode melhorar a si mesma, mas precisa de um auxílio externo para sua perfeição; as virtudes teológicas são *infusas*. Em Nietzsche, para quem a vontade é o conceito nuclear de sua antropologia, ética e metafísica, encontramos um forte interesse em um momento não-intencional no desenvolvimento em direção à saúde, ou até mesmo, à virtude. No aforismo 120 de *A gaia ciência* (sobre a “saúde da alma”), ele comenta se uma “única vontade de saúde” não seria “um preconceito”, fazendo então a retórica pergunta, “se poderíamos *prescindir* do adoecimento, inclusive para o desenvolvimento da nossa virtude” (GC 120). Somente por meio de um adoecimento não-intencionado e não-querido a convalescência pode caber em nós. Outra importante sugestão ainda está relacionada a isso, a saber, o papel fundamental da gratidão no pensamento de Nietzsche, igualmente um tema, a meu ver, que ainda não recebeu suficiente investigação. Essa gratidão me parece ser a resposta ao que se experimentou como dádiva (*Gabe*), uma dádiva que possui seu paralelo no conceito cristão de graça (*Gnade*). Sem dúvida que ainda há muitas outras questões que teriam de ser investigadas nesse ponto, como por exemplo, a sempre ambivalente relação de Nietzsche com Agostinho – ambivalente porque caracterizada por provocação e fascinação –, relação essa que parece ser muito semelhante àquela com Wagner. Por isso, gostaria de concluir com um texto que mostra inequivocamente a positiva apropriação de Nietzsche das virtudes cristãs.

A “*Consideração conclusiva, por mim*”, com a qual Nietzsche finaliza seu enxerto escrito em 1875 sobre *O valor da vida* (1865) de E. Dührings (KSA 8 9[1] 178-181), começa com o que se poderia chamar de paródia das virtudes teológicas: Nietzsche critica o pensamento sobre um “valor da vida”, a partir da observação que parece estar estruturada com auxílio dessas virtudes: Primeira proposição: pode-se apenas ter *fé* em um valor da vida, quando se pensa somente nos mais raros seres humanos e não na vida e no sofrimento de muitos. Segunda proposição: pode-se apenas “ter *esperança* na humanidade”, quando se leva em consideração apenas os impulsos mais ou menos não egoístas. Terceira proposição: quem *ama* os seres humanos tal como eles são, só “pode duvidar do valor da vida”. A paródia ainda continua, pois Nietzsche acrescenta que, de fato, têm *fé* no valor da vida apenas aqueles que *amam* sobretudo a si mesmos, ou seja, o egoísta que, por sua causa, nada pode *esperar* da humanidade, mas apenas dela se desesperar!

Talvez se possa imaginar que, dessa maneira, eu interpreto as virtudes cristãs no interior do texto de Nietzsche. Mas isso mostra apenas que não se conhece a continuação do texto. Depois de uma passagem na qual Nietzsche escreve que a esse desespero pode ser contraposto uma certa felicidade do homem do conhecimento, lemos: “quero então finalmente apresentar meu Evangelho”. Esse evangelho se revela como um evangelho do amor, e amor é concebido exatamente no sentido de uma virtude teológica: amor genuíno (“puro”) seria o amor por aquilo que não possui nenhum valor, por aquilo que já não se venera, por aquilo que “teria de ser” até mesmo “desprezado”. O amor próprio dessa forma também é possível, mas possível somente para aquele que despreza a si mesmo. “É o *amor próprio* a partir da misericórdia, o cerne do cristianismo”, ou seja, o cerne tal como somente por meio de Cristo foi propriamente apresentado: “é o posicionamento de Cristo em relação ao mundo”. Portanto, esse amor – tal como o amor como virtude teológica –, é um amor paradoxal, um amor que não apenas vai de encontro a todas as expectativas, como também é insensato, inclusive segundo Nietzsche.

Teologicamente considerado, o amor pode existir apenas como graça-dádiva (*Gnade-Gabe*). Nietzsche escreve: “Que apesar de tudo o ser humano ainda ame a si mesmo, eis o que aparece como graça milagrosa.” A diferença com a teologia é que, segundo Nietzsche, essa graça não seria um presente de Deus, mas extraída de nós mesmos: “nós mesmos somos os que são capazes de um tal amor. É uma graça para consigo mesmo [*Selbstbenedigung*].”

Falta-me tempo para que eu possa acrescentar outros exemplos a esse texto de juventude. Mas ainda posso fazer referência a dois textos tardios. O novo ‘Prefácio’ à segunda edição de *A gaia ciência* fala de fé, esperança e amor de modo que faz pensar ainda mais forte nas virtudes teológicas. O amor é um amor diverso do usual, um amor que normalmente vigoraria como irracional: “O amor por uma mulher da qual se duvida...” A esperança e a fé são experimentadas como um presente: o convalescente é “acometido pela esperança” e sua fé se “desperta” “repentinamente”.

Para concluir, menciono o parágrafo 12 da ‘Primeira Dissertação’ de *Para genealogia da moral*. Nesse parêntese, com o qual ele interrompe suas explicações a propósito dos dois tipos de moral e sobre sua crítica à moral dos escravos, Nietzsche exprime um suspiro: nosso niilismo consiste provavelmente no fato de que o ‘amor pelos homens’ e ‘a esperança nos homens’ se “perderam”, e então ele formula esse suspiro sob a forma de uma súplica: “concedam-me – supondo que existam protetoras celestiais [...] – uma visão [...] de algo perfeito, de um homem que justifique o homem [...], em virtude do qual nos seja lícito ainda manter a *fé no homem!*” (GM I 12)

Também nesse sentido, Nietzsche é um pensador plural e até mesmo agonal: no fato de que ele não apenas pensa de modo anticristão, mas também de maneira cristã, não apenas de modo grego, mas também antigrego, que ele não apenas critica as virtudes, mas as cultiva e tem confiança nelas. Espero ter mostrado que pelo menos ambos os lados ou feições da sua crítica à moral não podem ser clara e rigidamente separados.