

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL**

ISRAEL FABIANO PEREIRA DE SOUZA

A TIPOLOGIA MORAL NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

**SÃO CARLOS – SP
2019**

Israel Fabiano Pereira De Souza

A tipologia moral na filosofia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de Concentração: Estrutura e gênese do conceito de subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar.

**São Carlos - SP
2019**

Souza, Israel Fabiano Pereira de

A tipologia moral na filosofia de Nietzsche / Israel
Fabiano Pereira de Souza -- 2019.
168f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Francisco Augusto de Moraes Prata
Gaspar
Banca Examinadora: Paulo Roberto Licht dos Santos,
Eduardo Brandão
Bibliografia

1. Filosofia. 2. Nietzsche. 3. Tipologia. I. Souza, Israel
Fabiano Pereira de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Israel Fabiano Pereira de Souza, realizada em 14/08/2019:

Prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar
UFSCar

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos
UFSCar

Prof. Dr. Eduardo Brandão
USP

Ao Mateus (*in memoriam*), que infelizmente foi e teve de parar de jogar *World of Warcraft* e tomar Guaraná *diet*.

AGRADECIMENTO

Gostaria, aqui, de agradecer a todos que direta ou indiretamente participaram da minha vida no período em que este trabalho foi confeccionado. Fui agraciado com bons espíritos em minha vida, e isso foi fundamental para que eu conseguisse materializar minhas leituras em uma dissertação.

Quero começar agradecendo minha mãe Cida e minha irmã Priscila. De todas as pessoas, elas são as coisas mais próximas e caras, que aguentaram pesos enormes e tempestades devastadoras, e nem por isso caíram ao chão. Meus preciosos exemplos.

Quero agradecer a meu pai Ismael, que mesmo distante torce por mim incondicionalmente.

Preciso lembrar de deixar um agradecimento à Lucelma, amiga querida, que não sei o motivo de gostar de ler as coisas que eu escrevo.

Não poderia também deixar de mencionar o corpo docente do departamento de filosofia da UFSCar. Professores muito humanos e sérios que tem em consideração a imprevisibilidade que é a vida dos discentes.

É necessário lembrar da secretaria do departamento, principalmente da Vanessa, que sabe lidar com muito carinho e atenção às demandas e aos problemas enfrentados pelos alunos.

Ao meu orientador, Francisco, só posso lançar as mais preciosas palavras de agradecimento. Se não fosse por você e pelo seu olhar compreensivo e atencioso, eu não teria sequer entrado no programa. Obrigado por não ver problemas em aceitar alguém que estava voltando ao mundo acadêmico depois de muito tempo.

Aos membros da banca de defesa: professor Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos e professor Dr. Eduardo Brandão, pelas sugestões e discussões acerca do trabalho. As quais foram importantes para a reflexão sobre a estrutura e sobre o conteúdo do texto.

Agradeço também o apoio técnico dado pela CAPES, através da bolsa que recebi, imprescindível para a conclusão dessa dissertação.

À Camila, minha companheira, por entrar na minha história e compartilhar o momento de confecção desse trabalho.

Por último, ao meu professor de graduação José Carlos Bruni, pelo apoio e sugestão deste título que finalmente pude finalizar.

Obrigado, muito obrigado.

Chegado agora a estes dias, os meus e os do mundo, vejo-me diante de duas probabilidades: ou a razão, no homem, não faz senão dormir e engendrar monstros, ou o homem, sendo indubitavelmente um animal entre os animais, é, também indubitavelmente, o mais irracional de todos eles. Vou-me inclinando cada vez mais para a segunda hipótese, não por ser eu morbidamente propenso a filosofias pessimistas, mas porque o espectáculo do mundo é, em minha fraca opinião, e de todos os pontos de vista, uma demonstração explícita e evidente do que chamo a irracionalidade humana. Vemos o abismo, está aí diante dos olhos, e contudo avançamos para ele como uma multidão de lemingos suicidas, com a capital diferença de que, de caminho, nos vamos entretendo a trucidar-nos uns aos outros.

(Saramago)

RESUMO

Este estudo é uma tentativa de compreender a importância da elaboração de uma tipologia dentro das reflexões morais propostas por Nietzsche. Entendemos que a análise tipológica é, em primeiro lugar, uma maneira de se afastar do pensamento metafísico, bem como de uma generalização absoluta de conceitos e valores tidos por universais. Além disso, os tipos morais estão, assim acreditamos, em consonância com a visão nietzschiana da realidade, a qual se caracteriza por uma pluralidade de sentidos e valores, estes que se encontram inseridos num devir constante e que não permitem a cristalização axiológica e conceitual almejada pela metafísica. Esta visão se encontra de acordo com os conceitos nietzschianos de vontade de poder e perspectivismo que, entendemos, são fundamentais para a compreensão do motivo de Nietzsche apontar para a necessidade de erigir uma tipologia moral. Por último, devemos pensar a tipologia moral como produto da pesquisa genealógica. É a partir da genealogia moral que obtemos uma visão dos valores e das morais através de sua importância ou prejuízo para a vida. Os tipos, neste contexto, são expressões de uma certa forma de vida, seja ela ascendente ou degenerada.

Palavras-chave: Tipologia. Genealogia. Metafísica. Perspectivismo. Vontade de Poder.

ABSTRACT

This study is an attempt to understand the importance of developing a typology within the moral reflections proposed by Nietzsche. We understand that typological analysis is primarily a way of moving away from metaphysical thinking, as well as from an absolute generalization of concepts and values held by universals. Moreover, moral types are, we believe, in line with the Nietzschean view of reality, which is characterized by a plurality of meanings and values, which are embedded in a constant becoming and do not allow the existence of the axiological and conceptual crystallization desired by metaphysics. This view fits in with the Nietzschean concepts of will to power and perspectivism that we believe are fundamental to understanding why Nietzsche points to the need to erect a moral typology. Finally, we must think of moral typology as the product of genealogical research. It is from moral genealogy that we gain insight into values and morals through their importance or harm to life. Types in this context are expressions of a certain form of life, whether ascending or degenerate.

Keywords: Typology. Genealogy. Metaphysics. Perspectivism. Will to Power.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Para o nosso trabalho, adotamos as normas da ABNT para citação e referências. Adicionamos, ademais, algumas informações adicionais em citações de determinados livros de Nietzsche. Para os livros: *Humano, demasiado humano*, *Gaia Ciência* e *Além do bem e do mal*, inserimos o número do aforismo logo após o ano de publicação do livro citado. No caso da *Genealogia da Moral*, colocamos – também depois do ano de publicação – a dissertação e o aforismo. Para os fragmentos póstumos nos utilizamos da edição crítica de Colli e Montinari (*Werke: Kritische Studienausgabe/KSA*). Indicamos primeiramente como FP (fragmentos póstumos), seguido do volume, assim como o grupo do fragmento, com seu número em colchetes, além e da página consultada. Para os fragmentos póstumos sem volume e página, e acrescidos do ano de publicação, a referência é a edição digital da obra de Nietzsche, disponível no site nietzschesource.org.

LISTA DE ABREVIATURAS

A	Aurora
ABM	Além do Bem e do Mal
AC	O Anticristo
CI	Crepúsculo dos Ídolos
EH	<i>Ecce Homo</i>
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HDH	Humano, Demasiado Humano
VM	Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral
ZA	Assim Falou Zaratustra

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
PRÉVIA DELIMITAÇÃO DO TEMA DA TIPOLOGIA MORAL:	13
BREVE RESUMO DOS CAPÍTULOS:	20
CAPÍTULO 1: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE TIPO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA.....	26
1.1 O QUE DIZEM OS PÓSTUMOS	28
1.2 OS TIPOS MORAIS: O NOBRE E O ESCRAVO.....	36
1.3 “BOM”, “RUIM” E “MAU”	43
CAPÍTULO 2: METAFÍSICA E PERSPECTIVISMO	53
2.1 DOIS LIVROS, UMA METAFÍSICA? HUMANO, DEMASIADO HUMANO E ALÉM DO BEM E DO MAL	53
2.1.1 A METAFÍSICA EM HDH.....	58
2.1.2 A METAFÍSICA EM ABM	69
2.2 AS PERSPECTIVAS E AS GOVERNANTAS.....	78
2.3 METAFÍSICA, PERSPECTIVA E TIPOLOGIA	92
CAPÍTULO 3: A VONTADE DE PODER.....	99
3.1 O “SISTEMA” NIETZSCHIANO	101
3.2 A NOÇÃO DE VONTADE DE PODER – UMA LEITURA	107
3.2.1 <i>ERIS</i> , DISPUTA E VONTADE DE PODER.....	108
3.2.2 A VONTADE DE PODER – UMA NOÇÃO COSMOLÓGICA.....	113
3.2.3 VIDA COMO VONTADE DE PODER	122
3.3 OS TIPOS E A VONTADE DE PODER.....	127
CAPÍTULO 4: A GENEALOGIA	136
4.1 GENEALOGIA E CRÍTICA: A QUESTÃO DA(S) ORIGEM(NS).....	136
4.2 A GENEALOGIA NOS TEXTOS DE NIETZSCHE.....	140
4.3 A VIDA COMO CRITÉRIO GENEALÓGICO	153

4.4 A GENEALOGIA E OS TIPOS.....	156
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS	169

INTRODUÇÃO

PRÉVIA DELIMITAÇÃO DO TEMA DA TIPOLOGIA MORAL:

O tema da tipologia se insere no plano nietzschiano de crítica da moral, flerta diretamente com a ideia de transvaloração dos valores e tem como sustentação o conceito de vontade de poder. Há que enfatizar que a palavra tipologia (*Typenlehre*) aparece uma única vez no conjunto da obra de Nietzsche, precisamente no aforismo 186 de Além do bem e do mal. Isto, porém, não significa que o conceito de tipologia seja irrelevante. Na verdade, o aforismo em questão mostra o contrário. Voltaremos a analisar este aforismo várias vezes. Julgamos que não seria, contudo, cansativa e repetitiva a adição de um trecho do mesmo aqui. Ele exerce um importante papel na exemplificação do contexto de inserção do termo tipologia, além de apontar qual a intenção de Nietzsche ao sugerir a sua elaboração. De imediato, percebemos a crítica à fundamentação da moral e, de maneira mais ampla, à própria metafísica. Não falta também a referência à genealogia, e veremos o que ela significa na construção dos modelos típicos nietzschianos, que não devem ser confundidos com conceitos oriundos do modelo metafísico, mas outra coisa. Que “outra coisa” é esta, eis o que pretendemos estudar. Deixemos que Nietzsche aqui fale:

Deveríamos, com todo o rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem — e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva — como preparação para uma *tipologia* da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral — e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada” (NIETZSCHE, 2009a, § 186, p. 74).

Apesar de econômico na utilização da palavra tipologia, Nietzsche foi pródigo em escrever sobre os tipos. Prova cabal dessa afirmação é a atenção dada ao assunto nos livros de sua maturidade, mormente ABM, GM e CI. No primeiro livro, mais precisamente no capítulo nono, chamado “O que é nobre?”, Nietzsche discorre

explicitamente sobre os tipos morais. O longo aforismo 260 apresenta uma sucinta “história da moral”, através de duas espécies de valoração – uma nobre e uma servil. Apoiado pelas análises do capítulo sexto, intitulado “Contribuição à história natural da moral”, Nietzsche delimita as diferenças entre os dois tipos morais, ao mesmo tempo que define sua crítica à moral enquanto fundamentação. Em que contribui efetivamente o capítulo em questão? Ele é essencial para percebermos do que se trata a análise nietzschiana da moral: Nietzsche se lança na tarefa de analisar as valorações de povos e indivíduos, procurando determinar o que afinal de contas elas podem nos dizer a respeito de uma história da moral, e a conclusão a que ele chega é a seguinte: não houve até então uma crítica efetiva da moral. Mesmo aqueles que se propuseram realizar a tarefa falharam miseravelmente: suas críticas não passavam de uma tentativa bem escamoteada de fundamentar uma outra moral, ou mesmo reafirmar a força da vigente. A partir dessa perspectiva, Nietzsche toma a moral como uma violenta coerção, e sua preocupação em providenciar alguns exemplos notórios de que isto é verdade pode ser percebido na maneira em que ele tenta comparar valorações diversas, e como algumas são intolerantes contra outras. Os aforismos nos conduzem à conclusão de que toda moral é de certa forma aparentada daquilo que ela combate, isto é, os valores são manifestações de certas forças que imprimem um sentido próprio nas coisas, e nisto está a familiaridade das morais: não há oposição de valores, mas diferenças perspectivas que são possíveis pelas forças que atribuem sentido. Nietzsche ronda o território da moral e realiza leituras desse campo, sugere hipóteses, analisa valores, homens, raças. Nesse terreno, o filósofo acredita estar familiarizado o bastante para *contribuir* (o termo *zur*, traduzido por Paulo César de Souza na edição brasileira de ABM como “contribuição” diz bem a toada do capítulo: *Zur Naturgeschichte der Moral* é, pois, não apenas um falar a respeito da moral, mas também um analisar, um colaborar) com algo autenticamente seu: o modo de analisar a moral geneticamente ou, em termos nietzschianos, genealogicamente. Neste sentido, a palavra “natural” diz muito a respeito: se devemos compreender a origem da(s) moral(is), esta origem precisa ser de ordem natural, isto é, buscada no próprio mundo do devir, e não no “outro mundo”.

Esta análise de tipo naturalista tem seus desdobramentos: a ordenação do material coletado por Nietzsche e sua posterior apreciação sugere que muito mais do que uma origem única, os valores morais se proliferaram na história de forma pródiga, daí necessitarmos falar de origens, e não mais *da* Origem.

Mais adiante no livro, vemos aflorar a distinção entre aristocracia e servidão. Nietzsche fala de anarquia dos instintos, e a necessidade de uma hierarquização dos mesmos. É somente a partir dela que é possível a elevação de um *corpus* a algo superior – seja ele biológico ou social. É o prenúncio da descrição dos tipos. Porém, antes disso, vemos a chocante afirmação que exploração, violência, opressão, incorporação, são coisas desejáveis para que uma estrutura hierárquica não caia em ruínas. Nietzsche inclusive afirma que isso é da própria essência do vivente, que necessita exteriorizar sua força se não quer vê-la voltada para si mesmo. Ademais, o filósofo ainda nos apresenta mais uma vez a famosa asserção: “vida é vontade de poder”, e não é gratuita essa referência aqui: os tipos, como pretendemos mostrar, só podem ser compreendidos quando levamos em consideração o que é esse conceito fundamental na filosofia nietzschiana. Os tipos são aquelas forças que se apropriam de algo e imprimem nele um sentido. As diferenças de interpretação pululam: a perambulação de Nietzsche pelas multifárias morais permitiu que o genealogista pudesse encontrar algumas configurações mais constantes. Nessa andança pelo território moral é que emergem na mente de Nietzsche os tipos e suas distinções. E o que podemos dizer dessa tipologia nietzschiana, portanto? Em primeiro lugar, que os tipos não são aparentados de qualquer pesquisa metafísica. Os tipos morais não são essências absolutamente determinadas, mas existem enquanto aquelas “cristalizações vivas”, que nascem, se desenvolvem e perecem. Neste sentido, o tipo se contrapõe diretamente ao ideal. Isto faz da tipologia um experimento genuinamente antimetafísico. Em segundo lugar, os tipos são compreendidos enquanto configurações da vontade de poder. Considerando que a vida é uma instância da vontade de poder, e que é ela que estimula as avaliações, os tipos podem ser vistos como formas particulares dessa vontade que avaliam o mundo a partir de determinadas perspectivas. As várias morais devem, portanto, sua existência ao conflito gerado pelas vontades de poder que se relacionam entre si. Se a maneira tradicional da filosofia moral consiste, como quer acreditar Nietzsche, na busca pela fundamentação, a tipologia precisa, se quer ser um trabalho imanente ao mundo tido como vontade de poder, se distanciar do procedimento usual da metafísica. É por isso que o filósofo escolhe fazer uma crítica aos valores morais a partir da tipologia. Justamente porque não há valores absolutos é que os tipos são necessários: assim como os valores, eles não são eternos, mas estão na mesma condição que o próprio mundo que avaliam. E qual a necessidade de Nietzsche adicionar uma palavra em ABM – quase arbitrária, se analisada fora desse contexto – sobre a vontade de poder? Porque é a partir

desse conceito que fica inteligível a diferença dos tipos e dos ideais. Os tipos são disposições passageiras, e mesmo que existam configurações mais assíduas, isto não significa que elas são imutáveis e eternas. É somente no campo das lutas entre as vontades de poder que entenderemos isto. A fluidez dos tipos reflete a própria fluidez da realidade.

Diretamente ligado a ABM, a primeira dissertação da *Genealogia da moral* retoma a questão dos tipos, agora com um fôlego bem maior. Nietzsche faz uma extensa reflexão sobre a valoração nobre e a servil. Não apenas retoma o tópico da dupla história da moral, como também dá exemplos na história de momentos em que ele acredita poder ver ora a prevalência de uma, ora de outra. Emerge o tema da agonística: o dístico “Roma contra Judeia, Judeia contra Roma”, referenciado nas páginas de GM, simboliza bem isto.

A genealogia percorre o território moral novamente, e mais uma vez Nietzsche adverte sobre a falta do sentido histórico. Em primeiro plano, os psicólogos ingleses: o filósofo os toma como exemplo para evidenciar o erro de se tomar as valorações como fatos puramente a-históricos. Considerados dessa maneira, não são mais do que idiosincrasias. Os resultados da primeira dissertação são o reflexo direto da forma com que Nietzsche aborda a questão dos valores: é através de uma genealogia que precisamos considerar a moral – ou melhor, as morais.

Contudo, antes de falar dos tipos, é preciso dizer algo sobre o “como falar dos tipos”, e a melhor maneira é pousar os olhos no prefácio de GM. E lá vemos a premissa nietzschiana: somos tão desconhecidos de nós mesmos que é necessária uma crítica acerca de nossos conceitos – dito de forma genealógica: nossos preconceitos. É no prefácio que aprendemos a deixar de lado a pergunta: “o que é bom?” para abordar o problema sob uma nova perspectiva: “*quem* é aquele que considera isso bom?”. É justamente este “quem” que nos interessa: é sobre ele(s) que Nietzsche fala em GM. Na genealogia, os valores se encontram não mais na esfera do absoluto, mas no plano contingente de avaliações bem delimitadas: já podemos ver no horizonte interpretativo de Nietzsche a relação entre genealogia e tipos: são estes *quem* avaliam, são eles *quem* adicionam às coisas as qualidades axiológicas que os psicólogos ingleses consideram necessárias. Surgem as diferenças: “bom e mau”, “bom e ruim”; a tipologia dá um passo rumo à ribalta: aristocracia guerreira, aristocracia sacerdotal, nobre, escravo, judeus, ave de rapina, cordeiros, Napoleão, Roma. A todos estes termos, um denominador comum fundamental na pesquisa genealógica: qual a relação dos tipos com a vida? É de

valorização, intensificação ou, ao contrário, evidencia-se nela um certo desdém, uma certa degeneração? Cabe ao filósofo analisar a problemática em questão tendo como pano de fundo aquela equação encontrada já em ABM: vida é vontade de poder. Isto significa considerar, portanto, os valores novamente como expressões de vontades de poder. Os tipos são justamente expressão de forças que existem no meio de outras que lhe são totalmente distintas.

A história da genealogia, por mais problemática que seja, é o movimento de reconstruir a origem dos valores a partir de um ponto de vista não metafísico. Os moralistas franceses não tinham a pretensão de erigir um sistema moral que oferecesse uma tábua de valores definitiva para a humanidade. No máximo – como La Rochefoucauld, por exemplo – com uma certa modéstia escreviam máximas e sentenças que analisavam condições na “natureza humana” sem uma preocupação metafísica. Nietzsche compra essa ideia e pretende fazer história enquanto o desvelar do movimento próprio do vir a ser, e isto significa olhar para o desenvolvimento histórico sem os óculos da teleologia. No barco da história estão dispostos os tipos e seus valores: se eles avaliam assim ou assado, depende da forma como concebem a vida, mas como são manifestações de certa forma de vida, suas avaliações são antes de tudo oriundas dessa parcela da vida. Eles se entrecruzam no tempo, proliferando seus valores na língua, na cultura, na religião, na ciência, na filosofia. Ora estes, ora aqueles são vencedores na luta pela predominância: como manifestações de vontades de poder, os tipos também combatem por domínio e apropriação, organizam-se estruturalmente em hierarquias, fazem e dissolvem alianças, alguns derivam de outros e logo se tornam seus adversários mais aguerridos. É no meio desse aparente caos que Nietzsche encontra aquele material que afirma necessitar para refletir sobre a moral. Porém, ele não costuma ser nenhum taxidermista e colocar os tipos em prateleiras: deve-se ter em mente o dinamismo da vontade de poder e conceder à tipologia um caráter de transitoriedade, nunca de fábrica de ideais, pois corre-se o risco de ter que dizer “basta!”, como o senhor Curioso e Temerário do aforismo 14 da primeira dissertação. A transitoriedade de que falamos é a que compreende os tipos como constructos na história, e que por isso mesmo não podem se afastar dela para um plano supra terreno, por exemplo. É por isso mesmo que no fim desse primeiro ensaio, Nietzsche sugere que o conflito dos tipos e de suas valorações é algo que não pode ser relegado *ad acta*: novos embates, novas alianças, novas configurações ainda estão por vir e é de

desconfiar-se que, sendo os tipos aquelas manifestações de vontades de poder, estarão sempre buscando sua autossuperação.

Em *Crepúsculo do Ídolos*, vemos a questão da naturalização da moral tomar frente. Ainda que não fale expressamente de tipos nesse livro, as análises sobre a moral continuam. Ênfase no caráter diagnóstico das reflexões nietzschianas, que não raras vezes fazem alusão ao que é saudável ou doentio nas valorações. Algo que em *Ecce Homo* Nietzsche retoma para falar de si como um *tipo saudável*, contrapondo-se ao *tipo decadente*, ou, como ele mesmo gosta de denominar, o *décadent*.

Ressaltemos a figura de Sócrates como tipo degenerado, que condenava a vida a favor de um mundo ideal. O filósofo ateniense já era sintoma de uma cultura que se deteriorava, em que os impulsos vitais perdiam suas forças, se curvando aos desígnios da razão. Por isso a condenação do corpo, por isso a repulsa dos sentidos. A “razão na filosofia” tenta mostrar como, no decorrer da história, prevaleceu a concepção de que a faculdade racional é muito mais nobre do que a sensibilidade. Uma negação que dura por milênios, de acordo com Nietzsche, e que em último caso significa negação da própria vida. A partir dessa negação criou-se uma fábula, e Nietzsche se esforça em descrever em seis parágrafos a história desse erro, ou seja, de como a vida foi cingida em vida “falsa” e vida “verdadeira”: mais precisamente – viver teria se tornado, através desse conto fabuloso, em uma busca estéril pela verdade metafísica em detrimento de outras “razões” que o corpo porventura possuiria. O meio dia dessa história seria uma nova visão do que é a moral, que na metafísica não passa de antinatureza. No naturalismo visto em CI vemos a formulação de um princípio de que a moral sadia é aquela onde os instintos de vida se fazem presentes, enquanto na moral antinatural há o prevalecimento dos impulsos condenatórios do processo vital. Na explanação do que é este naturalismo, Nietzsche reafirma mais uma vez a existência da pluralidade de tipos: contra a ideia de uma natureza humana (o que *deveria* ser o homem) o filósofo apresenta a ideia de que o mundo é essa profusão de formas, que se alternam aqui e ali, no espaço e no tempo. Mas o metafísico insiste em negar aqui os tipos: nega que haja outra coisa que não seja o *seu* ser humano. A moral é uma negação, a qual devem se contrapor os afirmadores da pluralidade de perspectivas e valores.

Em todos esses casos, há uma maneira de interpretar os acontecimentos bastante peculiar: através do viés genealógico. Proliferam as origens: genealogia da verdade, genealogia da moral, genealogia dos tipos: certamente é um trabalho antimetafísico que não quer encontrar a origem das coisas, mas relacioná-la ao movimento histórico que

lhe é próprio. História, psicologia, fisiologia a serviço da procura dos primórdios dos conceitos. Ao fundo, como que iluminando este procedimento (palavra forte, talvez, por remeter a um método sistemático e definitivo) vemos a vontade de poder, o combate incessante das forças que se apropriam umas das outras, impondo interpretações, dominando aquelas mais fracas, realizando alianças, crescendo e diminuindo. Nesta dinâmica do devir, os tipos surgem: configurações mais ou menos estáveis, manifestações de determinadas formas de vida. Algumas afirmativas, outras negativas. Há aquelas nas quais a vida se intensifica, se manifesta jubilosa, em sua plenitude; há, porém, as que difamam a existência e por isso tentam se afastar ao máximo do que chamam de pecado, de erro, ilusão. Em todo o caso, se trata apenas de “vida” contra “vida”, nada mais. Um passo para trás e perceberemos que isto é sinônimo de “vontade” contra “vontade”.

De tudo isso, surge a ideia de que o tipo nietzschiano é um experimento antiplatônico: em suas configurações, os tipos não são essências. Devemos nos precaver de analisá-los dentro da oficina metafísica. Seus instrumentos não conseguem manusear a tipologia de forma precisa, que somente a genealogia pode fazer. A tipologia só pode ser entendida no contexto genealógico: os tipos afloram como combatentes que travam uma luta incessante. Não são, porém, lutadores “em si”. Eles possuem configurações maleáveis e estão em constante mudança, que podem aumentar em força e tamanho, diminuir também, por vezes se confundir entre si. No caos que é a batalha, as configurações se transformam a todo instante.

Surge disso a necessidade de uma imoralidade. Mas que perigo esta palavra carrega. Chamar a imoralidade de “imoral” já é julgá-la através de uma determinada moral. Precisamos questionar, pois, “*para que moral*, quando vida, natureza e história são ‘imorais’” (NIETZSCHE, 2001, § 344, p. 236). Em outras palavras: é preciso admitir que a moral não passa de ficção e crença, que fomos nós que criamos as nossas tábuas de valores, que dependemos delas como uma forma de organizar o caos do vir a ser, que elas são passíveis de perecer, de se transformar. Vida, natureza e história não devem mais ser pensadas no contexto metafísico, mas recolocadas no plano do devir. É preciso representar este termo no contexto da ópera nietzschiana: destruição dos valores eternos e universais. O martelo que toca os ídolos deve também tocar seus valores, caso contrário eles estarão sempre à espreita para voltar sob uma nova máscara. O ideal metafísico diz: “o que tem valor para mim tem valor em si”. O tipo desdenha dessa frase e rebate: “o que tem valor para mim importa somente a mim, e a mais ninguém”. O tipo

é o que o ideal não pode ser: livre, mutável, inconstante. O ideal é o que o tipo não pode ser: necessário, absoluto, eterno. Podem alguns questionar: “mas isto é apenas uma interpretação”. Responderemos com Nietzsche: “bem, tanto melhor!”.

BREVE RESUMO DOS CAPÍTULOS:

A estrutura da dissertação precisa de um esclarecimento: tratamos dentro dela de temas muito importantes no pensamento de Nietzsche. Metafísica, vontade de poder e genealogia são conceitos que estão distantes de um consenso entre pesquisadores. Queremos deixar claro que não é nosso intento esgotar as reflexões sobre eles, e que nos utilizamos deles apenas como referências para tratar de nosso tema capital: a tipologia. Não nos lançaremos, portanto, a analisar as polêmicas nas quais estão envolvidos.

O primeiro capítulo é um esclarecimento do que é o tipo, ele serve para que posteriormente possamos compreender qual a relação existente entre tipologia e metafísica (segundo capítulo), tipologia e vontade de poder (terceiro) e tipologia e genealogia (quarto). Se elegemos esses três conceitos para analisar é porque acreditamos que somente através deles a tipologia ganha um sentido mais claro na filosofia nietzschiana. Ao final dos capítulos diretamente relacionados a esses conceitos aqui referidos tentamos refletir qual a relação existente entre eles e os tipos, buscando, assim, oferecer nossa compreensão do que se trata, afinal, a tipologia em Nietzsche.

No primeiro capítulo pretendemos oferecer uma concepção da natureza do tipo, isto é, como encontramos esse conceito dentro dos escritos de Nietzsche. Abordaremos o tema em duas frentes: em primeiro lugar, faremos uma incursão nos fragmentos póstumos. Veremos que em vários momentos o filósofo toca no assunto do tipo, sempre relacionando-o com a heterogeneidade e a multiplicidade. A questão maior dos fragmentos analisados reside em descobrir uma forma de pensar o homem enquanto um ser que vive no interior do devir e que, por conta disso não possui uma natureza de ordem metafísica. Opondo o tipo ao ideal, Nietzsche tenta pensar as várias alternativas de crescimento do ser humano, não enquanto uma mônada, mas como um campo de múltiplas possibilidades, em que coexistem tendências de elevação e de declínio do tipo. Na direção dessa reflexão, está também o combate à teleologia: tipos não tendem naturalmente a uma direção, e não está em questão uma forma de evolução a um fim

pré-determinado. Ao conceito de progresso, Nietzsche interpõe o pluralismo: o alargamento das direções possíveis que um tipo ou outro pode tomar, e que não se relaciona com nenhum fim específico. Como fundamento dessa reflexão sobre os tipos está a crítica nietzschiana à tendência de uniformização que o filósofo acredita acontecer desde que a racionalidade é hipertrofiada através de formas de pensar de cunho metafísico, e que se espalharam pelo mundo e pelos vários campos da cultura. Os tipos são um alerta para o engano e a ilusão oriundas da perspectiva metafísica que acredita na verdade, isto é, a eleição de um tipo particular de experiência como o definitivo.

A partir da tentativa de pensar o que são os tipos, tarefa da primeira parte, entraremos na parte do capítulo em que tentamos evidenciar especificamente a diferenciação dos tipos morais como descritos por Nietzsche em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Trata-se de perceber dentro e mais diretamente na obra de Nietzsche como funciona a dinâmica dos tipos. As referências acima são uns dos lugares mais enfáticos em que Nietzsche trabalha o tema dos tipos. Veremos, então, como são distintas as morais do tipo nobre e do tipo escravo, bem como as características de cada um deles. Realizando uma “efetiva história” da moral, Nietzsche se lança no percurso temporal, procurando detectar as diferenciações tipológicas através dos valores morais referentes a cada um. Observaremos o esquema valorativo dos tipos, isto é, a maneira como cada qual elabora suas tábuas valorativas, para então referi-las a algo capital em Nietzsche: no fundo, os valores tratam da maneira pela qual os tipos lidam com a vida, isto é, afirmando ou negando-a. Em seus valores, queremos crer, os tipos expressam sua estima por aquilo que eles são e a coragem para aceitar sua “natureza”, ou o ódio e o ressentimento pela condição de fraqueza e covardia.

No segundo capítulo, procuramos delimitar o que é a metafísica no entender de Nietzsche, e como ele procede em sua crítica. Tomamos como referência dois momentos distintos da reflexão nietzschiana: de um lado, analisamos o primeiro livro aforismático publicado do filósofo: *Humano, demasiado humano*; do outro, o prelúdio à filosofia do futuro, *Além do bem e do mal*. A distância entre as obras é de oito anos, e a escolha foi proposital: queríamos perceber se haveria nesse ínterim uma continuidade no pensamento de Nietzsche no tocante à metafísica ou se, ao contrário, seria possível notar alguma transformação substancial naquilo que ele pensava a respeito do tema. Em nossa leitura, boa parte dos temas de ABM retomam as reflexões de HDH. Ademais, não podemos nos furtar do fato de que o livro de 1886 contém alguns conceitos que não

foram abordados na obra de 1878. Entre eles, temos a ideia de vontade de poder, a morte de deus, a transvaloração dos valores. Veremos que em *Humano*, Nietzsche toma a metafísica como “ciência que trata dos erros fundamentais como se fossem verdades fundamentais”. Sua crítica, nesse sentido, é direcionada para alguns dos temas mais conhecidos da filosofia, como a distinção entre fenômeno e coisa em si, a noção de substância, de livre-arbítrio, a visão dualista de mundo, a sacralidade da origem. Já em *Além do bem e do mal*, teremos a chance de ver como o filósofo do eterno retorno relaciona as grandes filosofias a um movimento muito particular no interior da vida: as filosofias são tomadas como avaliações de fachada, um tipo de biografia própria que os filósofos imprimem em suas obras. Estas seriam, assim, atreladas às intenções morais. Ressaltaremos dois momentos em que Nietzsche exemplifica essa afirmação: na sua crítica ao estoicismo e ao atomismo materialista. Em ambos os casos está em jogo um procedimento de absolutização de uma ou de outra filosofia, e assim como em HDH, aqui poderemos notar que a crítica nietzschiana se volta contra as pretensões metafísicas de erigir um conhecimento verdadeiro e definitivo da realidade.

Seguiremos ainda no segundo capítulo com o que acreditamos ser a contraposição nietzschiana ao modo metafísico de pensamento: o perspectivismo. Veremos que Nietzsche não está interessado em erigir uma teoria do conhecimento, apontando como e o que conseguimos conhecer. Não se trata de encontrar a Verdade, já que a realidade evidencia a existência de perspectivas bem delimitadas. Trata-se, sim, de uma “doutrina das perspectivas dos afetos”, isto é, de compreender o conhecimento enquanto perspectiva, e não como ente objetivo. Caem as máscaras metafísicas das coisas, dissipando a contraposição entre verdade e erro; no lugar, surge a ideia dos centros de forças que se apropriam de alguma coisa e lhe atribuem um sentido. Esta ideia vai de encontro à noção de sujeito, principalmente de um sujeito do conhecimento objetivo. Para nosso autor, são os centros de força os responsáveis pela compreensão (perspectiva) da realidade, e não o homem constituído de um centro racionalizante. No corpo, podemos dizer que nada detém o controle definitivamente, e as partes do todo (e não apenas a razão) possuem suas interpretações particulares.

Para o nosso trabalho, vale ter em mente que a tipologia deve ser compreendida juntamente com o perspectivismo. Os tipos, sendo múltiplos, acumulam múltiplas perspectivas, e avaliarão de acordo com o ponto de vista que possuem. Eles são, assim, diferentes do conceito metafísico de ideal. Por isso não falamos de uma “natureza humana” na tipologia, porque o homem não é um ideal. Não há sentido em falarmos no

Homem, uma vez que o que há são tipos humanos variados, que interpretam e atribuem sentido às coisas.

A questão do perspectivismo será melhor compreendida quando avançarmos para o capítulo três, no qual tratamos de um dos conceitos mais importantes – e nada isento de polêmicas – da filosofia nietzschiana: o de vontade de poder. Primariamente analisaremos as circunstâncias envolvidas na dificuldade de compreender o conceito dentro da obra nietzschiana. Veremos que a vontade de poder se encontra espalhada tanto nos livros publicados quanto nos fragmentos póstumos. O problema aqui é determinar qual a abordagem é mais apropriada acerca do que o filósofo entende por vontade de poder: será melhor analisar o que ele publicou ou o que está contido no espólio? Não há um consenso entre os comentadores de Nietzsche sobre isso, mas para a análise em questão, escolhemos a aproximação de Müller-Lauter, que não se furta a considerar os trabalhos publicados nem os fragmentos póstumos. A contribuição desse intérprete é importante para nosso trabalho, pois lança uma luz na pergunta sobre as contradições da filosofia nietzschiana, mormente sobre a ideia de ser a vontade de poder um princípio metafísico fundante do Ser. Veremos que na interpretação de Müller-Lauter, a vontade de poder deve ser considerada enquanto *organização* e estruturação da realidade, e não como um ente substancializado. Isto significa se afastar das delimitações precisas da linguagem e da lógica que para Nietzsche carregam o espírito metafísico.

Dois momentos se delimitam nesse capítulo: em primeiro lugar, tratar-se-á de compreender a vontade de poder enquanto dinâmica do devir. A vontade de poder se manifesta aqui como noção cosmológica que tenta compreender como se comporta o vir a ser. Nietzsche chega à conclusão de que a dinâmica da realidade se dá pela atuação de vontades de poder. Elas só podem se manifestar sobre resistência de outras vontades, e cada uma busca se apropriar daquilo que lhe é exterior. Veremos que será importante aqui um conceito que Nietzsche já em seus escritos de juventude tinha bastante consideração: o de luta. Abordaremos como o então filólogo aborda a ideia de *agon* em um escrito bastante interessante chamando *A disputa em Homero*. Nele, está de forma embrionária a visão agonística que Nietzsche depois emprestará à visão do mundo como vontade de poder, isto é, o mundo enquanto conflito de múltiplas vontades de poder pelo domínio. Por conta dessa disputa, as interpretações se fazem multifárias, uma vez que a incorporação do exterior pela vontade de poder demanda uma interpretação do que ela assimila.

Num segundo momento, buscaremos entender o que significa a afirmação nietzschiana de que “vida é vontade de poder”. Esta afirmação é fundamental para a caracterização tanto da genealogia quanto – e principalmente, para nosso trabalho – da tipologia. Nietzsche toma a vida como *caso particular* da vontade de poder. Nos organismos vivos, o filósofo encontrou condições de visualizar a atuação das forças em busca de apropriação e dominação. Não se trata de uma corrida pela sobrevivência, mas sempre por um *plus* de poder. É das palavras de Zarathustra principalmente que vislumbramos o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche acerca do binômio vida/vontade de poder. *Assim falou Zarathustra* é a primeira obra onde o termo vontade de poder é encontrado. Antes disso, Nietzsche guardou para si o conceito e só como anotações inéditas ele se refere a ele. No texto em que advoga pela vida através de seu arauto, observamos a tentativa de desvencilhar a vida das avaliações perniciosas da metafísica, que condenam o corpo e a existência do plano sensitivo. Em vez de prejudicial, a vida atua sempre na direção de uma *superação*. Vida enquanto vontade de poder pode ser entendida, então, como o embate de forças que estão em constante luta pelo domínio. Nesta luta, elas estão em busca sempre de um superar-se.

A consideração da vontade de poder é importante porque é a partir dela que consideraremos a genealogia moral que Nietzsche constrói. Uma vez que ela está centrada na noção de vida, deve ser percebida nesse âmbito da vontade de poder. Para a tipologia, a vontade de poder é o que lança luz na diferença entre os tipos e o ideal. Não sendo figuras imutáveis, os tipos são construções provisórias que a todo o momento podem se transformar, uma vez que fazem parte do vir a ser e de sua dinâmica agonística. Cristalizações temporárias, os tipos são também manifestações de vontades de poder. A organização das forças depende da relação que estas possuem com outras. A valoração de cada tipo moral dependerá de suas disposições em relação à vida.

No quarto capítulo, trataremos da genealogia nietzschiana. Como afirmamos acima, precisamos considerá-la no âmbito da vida enquanto vontade de poder. Evidentemente, a principal fonte para esta parte provém do livro de 1887, *Genealogia da moral*. Através dele conseguiremos visualizar melhor a trajetória que empregamos até aqui. Para podermos adentrar no tema da genealogia, acreditamos que a melhor maneira é averiguar o prefácio de GM. Ele não é apenas um prólogo para o que o genealogista fará em seguida: é, principalmente, a descrição do método genealógico. Os oito parágrafos do prefácio contêm o movimento que levou Nietzsche a considerar a moral como um dos problemas fundamentais de sua filosofia. Notaremos que de acordo

com GM, a pesquisa genealógica é uma contraposição à reflexão metafísica. Até aqui, tentamos compreender como é o procedimento metafísico de pensamento na visão nietzschiana. Agora, faz-se necessário perceber como é que o filósofo tenta superar os problemas encontrados na reflexão acerca da metafísica através da genealogia. Nietzsche transporta o núcleo avaliativo – que na metafísica se baseava na ideia da verdade eterna e imutável – para o plano da vida. A genealogia não se preocupa em saber se um conhecimento ou um valor é efetivamente verdadeiro: ela quer antes de mais nada referi-los a uma instância que o genealogista considera fundamental: a vida. É sempre a partir da vida – sempre pensada como vontade de poder – que os valores morais devem ser analisados. Para Nietzsche, uma baliza axiológica dessa categoria se faz necessária porque é a vida que cria valores. Ao contrário da metafísica, que acredita na existência de valores em si, a genealogia considera que os valores são criados a partir de determinadas perspectivas. Estas são, em última instância, atreladas a uma avaliação da própria vida. Trata-se, aqui, de determinar se os valores engendrados pelos diversos pontos de vista são sintomas de uma vida saudável ou de uma vida que degenera.

Por fim, ofereceremos algumas breves palavras como consideração final ao que colocamos anteriormente, com a intenção de recordar o trajeto percorrido e ponderar o que podemos retirar de útil dessa presente pesquisa.

CAPÍTULO 1: UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE TIPO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Nietzsche não delimita precisamente em suas obras o que ele entende por tipologia. Queremos dizer com isso que ele não elabora explicitamente uma “teoria dos tipos” de forma evidente. Não há em lugar algum de seus escritos um momento em que o filósofo se detém no assunto da tipologia de maneira sistemática. Todavia, a presença dos *tipos* no pensamento de Nietzsche é algo bem consistente, sobretudo nos seus últimos anos de produção intelectual.

Podemos dizer que a tipologia em Nietzsche é uma contraposição direta ao ideal. Toda a reflexão em torno dos tipos é um combate ao esforço metafísico de determinação ideal do ser humano, ou seja, os tipos são a evidência que em Nietzsche a filosofia possui um caráter pluralista¹ que se afasta diametralmente das tentativas de se erigir uma teoria da “natureza humana” ou, o que é o mesmo, determinar o homem como um tipo único, fundamental e imutável. Sendo assim, o conceito de “homem” em Nietzsche acaba se direcionando para uma investigação das potencialidades que este termo pode ter enquanto matéria passível de originar diferentes configurações, seja geográfica ou historicamente. Em suma, Nietzsche combate a concepção do homem enquanto ideal metafísico, colocando em seu lugar a suposição de que a humanidade é um campo que abriga várias plantas ao mesmo tempo. O florescimento de um tipo de homem não exclui, assim, o de outro (que pode muitas vezes ser oposto ao primeiro).

A tipologia não é apenas importante: nos dizeres de Deleuze, ela é peça central da filosofia nietzschiana (1976, p. 28). Na sua interpretação, Deleuze coloca a tipologia no esteio das análises sobre o *ressentimento*. Ele é a *nossa* maneira de se relacionar com o mundo, é a *nossa* forma de impor valores às coisas. A modernidade se assenta na raiz desse sentimento que edifica toda a base dos mais variados campos da cultura: religião, ciência, filosofia, psicologia, medicina, moral, etc. Todavia, ainda que a modernidade esteja encoberta pelo espectro do ressentimento, isto não significa que esta configuração seja a única possível. A tipologia, nesse sentido, é também uma maneira de especular e

¹ Entre os autores por nós utilizados, e que insistem nesse caráter pluralista da filosofia de Nietzsche, podemos citar, por exemplo, Deleuze e Müller-Lauter. O primeiro vê no pensamento do filósofo alemão um “pluralismo essencial” (que a palavra “essencial” não seja levada aqui em consideração enquanto termo metafísico, mas apenas como algo que subjaz ao próprio pensar nietzschiano como necessário para se compreender aonde o raciocínio de Nietzsche quer nos levar), relacionado com a filosofia dos valores e dos sentidos; o segundo insiste que a pluralidade é intrínseca à filosofia de Nietzsche por conta da sua teoria da vontade de poder, que oferece uma explicação das aparentes contradições/antagonismos do pensamento do autor levando-se em conta a relação dinâmica existente entre as forças.

procurar por construções de valores que fujam do campo do ressentimento. A nosso ver, a interpretação de Deleuze infunde a suspeita de que os tipos estão na origem das perguntas genealógicas: os tipos são os “para quem?” que Nietzsche tenta responder quando reflete sobre os valores. “*Para quem* este valor é considerado bom?”, “*Para quem* a compaixão é uma virtude?”, “*Para quem* a verdade é algo que se deve buscar a todo custo?”. Diferentemente da pergunta: “Como é exatamente a estrutura da natureza humana?”, “Como é possível ao homem ascender à verdade?”, “O que é o homem?”, Deleuze (1976, p. 122) crê que a tipologia é o que permite à filosofia se desvincular dos questionamentos de ordem metafísica para criar uma nova forma de reflexão, necessariamente ligada à genealogia e à vontade de poder².

A palavra “tipologia” (*Typenlehre*) aparece em Nietzsche apenas uma única vez: é no famoso aforismo 186 de *Além do bem e do mal*. Contudo, a menção aos tipos é numerosa: não apenas circunstancialmente atrelada aos tipos morais discriminados em ABM e GM, mas também em outros contextos, observamos Nietzsche se utilizando de uma certa tipologia. É assim que observamos o exemplo do “espírito livre”, do “indivíduo soberano”, do “sacerdote”, do “artista”, do “filósofo”, etc. Acreditamos que mesmo quando Nietzsche tece alguma crítica a determinado filósofo, no fundo o principal dessa crítica não é o ataque direto à obra ou ao conceito em questão, mas sim o que aquela obra ou aquele conceito expressa enquanto manifestação de um tipo.

Mas não é apenas a menção aos tipos que nos faz acreditar que em Nietzsche a tipologia encontra um lugar de destaque. Ainda que explicitamente o filósofo não tenha dado expressão ao conceito de tipologia, em seus escritos e nos fragmentos e anotações não é difícil encontrar passagens que nos dão uma ideia do que pensa o autor a respeito dos tipos e da questão tipológica em geral. Intentamos aqui nos servir dessas passagens para obter uma visão mais ampla do problema da tipologia e, além disso, esforçar-nos para construir uma noção consistente da mesma. Mais adiante, ademais, realizaremos a análise dos tipos morais nos livros em que eles estão em evidência: *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Com o que extrairmos dos fragmentos acreditamos ter

² Toda a obra de Deleuze sobre Nietzsche é permeada pela análise da tipologia dentro do contexto da teoria das forças nietzschiana, centra-se na questão do que é reativo/ativo e daí extrai suas consequências. Seguimos o caminho deleuziano neste ponto. Isto significa dizer que a estrutura desse trabalho já havia sido pensada anteriormente à leitura do texto de Deleuze e, surpreendentemente, acabamos encontrando essa mesma estrutura na avaliação do filósofo francês. Isto não significa, porém, que nosso trabalho é uma tentativa de refazer o caminho que a reflexão contida em *Nietzsche e a filosofia* seguiu, justamente porque nossa preocupação não é tanto esmiuçar a relação dos tipos com as forças, como faz Deleuze, mas sim de perceber como é possível se falar em tipos no contexto da vontade de poder e da genealogia e, conseqüentemente, contra a metafísica.

dados suficientes para compreender os aforismos dedicados à distinção entre os tipos morais, aquele par conceitual descrito na primeira dissertação de GM e no capítulo nove de ABM. Entendemos que os fragmentos aqui reunidos servem como uma “porta de entrada” para o problema, já que evidenciam o que Nietzsche pensa dos tipos e de sua contraposição ao ideal metafísico. Nos trabalhos publicados que iremos nos deter a tipologia se insere já no contexto da genealogia e da diferenciação de valores morais. Pretendemos realizar a primeira parte como base para compreender a diferenciação tipológica da segunda e tentar descobrir se é consistente a ideia deleuziana de que a tipologia é parte fundamental da filosofia de Nietzsche e, principalmente, em que sentido podemos pensá-la nesses moldes.

1.1 O QUE DIZEM OS PÓSTUMOS

Num fragmento póstumo Nietzsche escreve: “A conservação do tipo gera uma moral. O colapso do tipo, a imoralidade” (NIETZSCHE, FP, 10, 4[217], p. 172). Nesse trecho, Nietzsche faz uma reflexão sobre a relação entre o corpo e a moral. Uma das conclusões a que ele chega é que o corpo pode ser modificado através da moral: “com a moral trata-se de modificar a *composição química* do corpo” (NIETZSCHE, FP, 10, 4[217], p. 172). Observação importante: para Nietzsche, o corpo é passível de sofrer transformações fisiológicas influenciadas por fatores externos, no caso, pela moral. Não é à toa que num outro fragmento ele considera o homem enquanto um ser em transformação: “A transformação do homem necessita de milênios para que se forme o tipo” (NIETZSCHE, FP, 9, 11[276], p. 547), e não deixa de cogitar, nessa mesma parte, que seja possível abandonar vastas áreas na terra para a experimentação do cultivo de raças e tipos.

O apontamento desses fragmentos serve para percebermos inicialmente que Nietzsche está longe de considerar a humanidade como um substrato homogêneo, e ainda mais longe de pensar o ser humano como uma ideia abstrata a ser descoberta. Uma vez que o corpo sofre mudanças por forças externas, é perfeitamente possível pensar meios de trabalhar com as variáveis para se obter um determinado resultado. Precisamos considerar, então, o ser humano em termos de cultivo, como se fosse possível, através de manipulações precisas, obter diversas espécies de homens. Não apenas o corpo do indivíduo é passível de transformações, mas os povos também, e Nietzsche é sumário em determinar que as sociedades estão habituadas a procurar uma imagem única de ser humano, ainda que ela esteja continuamente em conflito com

outras. Por isso o filósofo avalia que nessa luta existe “uma imagem do homem que se adota como critério para a conservação do interesse comum. O pressuposto da *sociedade deve ser* que ela representa o tipo supremo ‘homem’ e que deduz *daí* seu direito de combater tudo o que é hostil como hostil em si” (NIETZSCHE, FP, 10, 7[240], p. 317). Veremos posteriormente o procedimento (e as consequências disso) que a metafísica realiza nessa elevação de uma configuração particular ao patamar absoluto. Aqui, agora, interessa-nos perceber que em se tratando de espécie, a humanidade está longe de ser unívoca, ainda que os diferentes povos lutem com todas as forças para impor seus critérios particulares do que compreendem ser o homem.

Não por acaso Nietzsche pode dizer: “A força **criadora** – reproduzindo, produzindo, formando, exercitando-se – o tipo representado por nós é *uma* de nossas possibilidades” (NIETZSCHE, FP, 1884, 25[362]). É preciso dizer que, por conta dos fragmentos que estão mais próximos desse, Nietzsche aqui fala em um tom psicológico, referenciando essas possibilidades a caracteres potenciais que as pessoas porventura podem manifestar. O tipo, tomado aqui psicologicamente, é uma representação que adotamos. Mas isto não significa que é o único. No interior de nosso “espírito”³, existem tantas outras almas que poderiam tomar o controle, que é impossível delimitar a personalidade de um indivíduo como algo fixo e derradeiro. Além disso, notamos em outro fragmento diretamente ligado ao excerto acima, a ideia de que a consciência nada mais é do que um véu (NIETZSCHE, FP, 1884, 25[365]), e que a “maior parte de nossas vivências é *inconsciente*” (NIETZSCHE, FP, 1884, 25[359]). O importante dessas anotações para nosso intuito é o diagnóstico de que não é possível a nós inferir de nossas ações conscientes aquele substrato tão procurado pela metafísica, por exemplo. Se realmente existem tantas “almas” dentro de nós, então fica difícil determinar qual delas seria a “mais fundamental”, digamos. Fica ainda mais complicado quando Nietzsche diz: “‘Pessoa’ é só uma ênfase, um resumo de características e qualidades” (NIETZSCHE, FP, 1884, 25[363]). Um resumo não é, convenhamos, algo que podemos confiar sem reservas. Não é a “coisa toda”, apenas uma expressão muito limitada de um todo, o que capta o que é “essencial” para compreender algo. Mas de

³ Num fragmento relacionado com as reflexões deste que aqui analisamos, podemos ler: “Aquilo que comumente se atribui ao *espírito me parece a essência do orgânico*” (NIETZSCHE, FP, 1884, 25[356]). Para Nietzsche, o “espírito” faz parte do corpo, não é uma instância sobrenatural, constitui-se enquanto presente na própria estrutura do corpo, o que significa que para Nietzsche não há dualidade entre um e outro.

forma alguma é inteiramente aquilo a que se refere, ou dificilmente o expressa totalmente.

Se temos tantas possibilidades dentro de nós, como falar em uma natureza comum a todos os seres humanos? Apenas enquanto espécie somos aparentados, não muito mais do que isso. Fora dessa classificação se proliferam múltiplas possibilidades distintas entre si de seres humanos. Mais ainda: dentro do próprio homem não é um consenso qual o personagem é o protagonista. Um fragmento póstumo da época de ABM reforça essa ideia: “Partir do indivíduo enquanto pluralidade [...] assim também a comunidade” (NIETZSCHE, FP, 1884, 26[141]). Neste trecho Nietzsche estende a pluralidade para o campo da comunidade. A diversidade dos tipos, claro, propaga-se nas sociedades. Nada mais natural do que essas comunidades se configurarem como um campo onde uma profusão de tipos se relaciona. A própria comunidade não é homogênea.

Pensando o ser humano em termos de tipos, Nietzsche pode conjecturar algo mais profundo nessa análise: a aglomeração de seres humanos não mais num sentido metafísico. Um dos absurdos dos homens é querer, desejar, acreditar que a humanidade se desenvolva enquanto um todo⁴: o filósofo cogita até que o contrário seria o cume do prazer entre os homens – as diversas formas do ser humano, a variedade que se contempla nos tipos. Viveríamos melhor se considerássemos esse campo de experimentação naquilo que ele efetivamente é: criação e destruição. Os tipos também não são substâncias e precisamos abrir mão de duas coisas: a primeira é entendê-los como configurações exatas, precisas. Nada mais enganoso do que isso. A segunda coisa a se desconsiderar é a ideia de que um tipo – ou a “humanidade”, na linguagem metafísica – se move em direção a um fim determinado. Uma coisa que Nietzsche faz questão de demonstrar é que sua visão é contrária à ideia de que o progresso da espécie necessariamente conduz a um objetivo:

Que as *novas* formas, configuradas a partir de dentro, *não* são formadas em relação a um fim; mas que, na luta das partes, uma nova forma não permanecerá por muito tempo *sem* uma relação com uma utilidade parcial, e depois, de acordo com o *uso*, conformar-se-á de forma cada vez mais acabada (NIETZSCHE, 1886, 7[25])⁵.

⁴ Cf. NIETZSCHE, FP, 1885, 34[179].

⁵ O trecho tem relação direta com a leitura que Nietzsche realizou, no início dos anos 1880, de vários trabalhos dentro do campo da biologia, principalmente da obra de Wilhelm Roux: “*Der Kampf der Theile*

Aqui Nietzsche faz uma reflexão sobre a ideia de um órgão explicar sua origem por conta de sua utilidade, como se, por exemplo, o olho fosse feito em sua origem para ver, ou seja, se isto se constituísse como sua finalidade realmente. Mas o órgão, estabelecido completamente como uma estrutura formada de um corpo, não é de forma alguma motivo para depreender esse fim. Para Nietzsche, o que ocorre é uma conformação do órgão com o corpo. A observação nietzschiana aqui tem relação direta com o seu conceito de vontade de poder, e isso fica claro com a afirmação de que as partes lutam entre si pelo prevalecimento na hierarquia do corpo⁶. Vejamos também o que Nietzsche diz em GM:

Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca da sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar [...] Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* lógico e rápido [...] mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas [...] a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais (NIETZSCHE, 2009b, II, p. 60-1).

A alusão que fizemos aqui da perspectiva de Nietzsche sobre o progresso de um *corpus*, seja ele qual for, permite-nos entender que o esforço do filósofo é o de demonstrar aquilo que já dissemos: não há progresso da humanidade em direção a um fim e, além disso, não há unidade dentro dos tipos que compõem essa reunião de

im Organismus”. A menção à “luta das partes”, no fragmento, é diretamente uma menção à ideia de que, no organismo, as partes constantemente empreendem uma luta entre si, seja por espaço ou nutrição, ideia que Roux desenvolve em parte de sua obra. O embriologista, assim como Nietzsche, era um defensor da ideia de que o desenvolvimento do organismo não é determinado por fins preestabelecidos, mas é decorrente puramente da relação agonística entre as partes que constituem o corpo e sua relação com o meio em que estão inseridas, uma relação que Roux acredita ser de ordem mecânica. Sobre a influência da mencionada obra de Roux no pensamento de Nietzsche, é interessante conferir o escrito: “*Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*” de Müller-Lauter, e também o livro: “*Nietzsche et la biologie*”, de Barbara Stiegler.

⁶ Cf, por exemplo, a sequência de fragmentos que se seguem a esse, ordenados em *A vontade de poder*, e que oferecem uma ideia da relação do orgânico com a vontade de poder.

pluralidades. Uma das principais pistas sobre a dinâmica contida nos tipos pode ser extraída do fragmento a seguir:

Que a humanidade tenha que resolver um problema global que, enquanto totalidade, corra ao encontro de uma meta qualquer, esta mui obscura e arbitrária representação é todavia muito jovem. Talvez nos livremos dela antes que se converta numa “ideia fixa”... Essa humanidade, de fato, não é uma totalidade: é uma pluralidade inextricável de processos vitais ascendentes e descendentes – não tem uma juventude e, logo, uma maturidade e, finalmente, uma velhice. Porque seus níveis de estratificação são misturados e sobrepostos – e em poucos milênios poderiam todavia dar-se tipos de ser humano mais jovens que os que hoje podemos comprovar. Por outro lado, a *decadência* é própria de todas as épocas da humanidade: por toda parte há materiais de desejos e de ruínas, a eliminação de formações de decadência e de declínio é um dos processos da vida mesma (NIETZSCHE, FP, 13, 11[226], p. 87).

Este fragmento é muito importante para que possamos visualizar melhor a questão dos tipos como pluralidade: Nietzsche considera a humanidade como um conjunto de processos vitais *ascendentes e descendentes*. Isto significa dizer que dentro desse corpo os processos não são lineares: início, meio, fim (juventude, maturidade, velhice). Esses processos vitais se encontram misturados, sobrepostos em camadas. Adicione-se aí a questão do embate entre esses processos e teremos uma dinâmica que não permite estagnação, muito menos unidade. A fisiologia, seja ela do indivíduo, do tipo, da comunidade, não é definitiva; muito menos universal. Algumas linhas a mais desse fragmento e Nietzsche o liga diretamente à necessidade cristã de encontrar e de propagar a existência de um *tipo ideal*, ou seja, o homem cristão, com alma cristã, que apenas ao se render aos valores do cristianismo permanece no caminho reto da salvação, rumo ao reino de Deus. Não faremos aqui uma averiguação da crítica nietzschiana do cristianismo. Interessa-nos aqui a estrutura argumentativa por trás dessa crítica, o que, acreditamos, elucida bastante a distância entre os tipos e os ideais propagados pela metafísica.

Em primeiro lugar, a divergência, no que tange à questão do progresso, é observada quando Nietzsche comenta sobre os processos vitais dinâmicos que ocorrem na dita humanidade: geração e corrupção – e não um progresso; nenhum tipo de adaptação às forças externas, mas criação a partir do que pereceu. Se algo porventura demonstra servir como um órgão – um *instrumento* – não ver nisso a consequência do

processo evolutivo. O objetivo do cristianismo é a elevação do tipo humano à categoria de verdade metafísica. Veremos adiante a apreciação que Nietzsche faz da “vontade de verdade”, bem como a crítica ao próprio conceito de verdade. Por ora, é importante ter em mente essa necessidade de absolutizar o homem enquanto tipo ideal, o que contrasta diametralmente com a hipótese nietzschiana de pluralidade dos tipos. A crença num progresso se mostra, nesse sentido, como a vontade de que o homem se desenvolva na direção desse tipo ideal. De qualquer maneira, isso não passa de um “monstruoso” costume, segundo Nietzsche, ao que o cristão retrucará ser a mais pura e sublime verdade.

Nietzsche faz algumas objeções bem pontuais ainda nesse fragmento. Ao analisar essa dinâmica do cristianismo é possível fazer três observações em relação ao procedimento adotado pela religião:

Crê-se, *em primeiro lugar*, que se sabe que é desejável a aproximação a um tipo único; *em segundo lugar*, que se sabe de que espécie é esse tipo; em terceiro lugar, que todo o desvio desse tipo é um retrocesso, um obstáculo, uma perda de força e de poder do ser humano (NIETZSCHE, FP, 13, 11[226], p. 88).

Ao lançar mão dessa análise, Nietzsche está querendo dizer que, sendo um costume, a tentativa de se atingir um tipo ideal pode não ser a meta definitiva da humanidade. Existem variáveis a se considerar aqui antes de eleger o que seria o ser humano supremo. Em GM, Nietzsche realizará um trabalho de evidenciar as inconsistências da moral escrava que, em grande parte, é sustentada pelo cristianismo. O que observamos nas dissertações é a preocupação de mostrar explicitamente o que de maneira subterrânea acontece nos procedimentos metafísicos. Veremos que a genealogia é um procedimento bastante incisivo na busca pelas origens desses “mal-entendidos” metafísicos. De certa maneira, o fragmento que analisamos por ora demonstra essa preocupação em desvelar algumas coisas que precisariam de mais esclarecimento. A questão capital é a *crença: acredita-se* que um ou outro tipo são desejáveis, mas por quê? *Acredita-se* saber como é esse tipo, mas baseado em quais fatos? *Acredita-se* na virtude desse tipo, e tudo o mais que estiver fora desse padrão deve ser considerado como a própria contramão do desenvolvimento do tipo ideal.

Para Nietzsche, aquele “problema global” do qual fala o trecho nem é realmente um problema. É o mascaramento que visa a uniformização dos seres humanos e,

consequentemente, a padronização do tipo ideal. E se não há esse problema global, então podemos dizer que “a humanidade segue sendo muito mais um meio do que uma meta. Trata-se do tipo: a humanidade é meramente o material de ensaio” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[8], p. 221), logo, “‘humanidade’ não avança, nem sequer existe... O aspecto global é de *um imenso* laboratório experimental” (NIETZSCHE, FP, 13, 15[8], p. 408).

Ainda resta uma observação sobre os fragmentos que consideramos fundamental. Tanto nos póstumos quanto nos escritos publicados, uma coisa é bem relevante na análise nietzschiana dos tipos: o binômio ascendente/descendente. Até agora falamos dos tipos como exemplares que possuem certas características que os distinguem dos demais. Não podemos dizer que é uma análise sociológica porque não intentamos estudá-los em suas relações dentro de uma sociedade, apesar, claro, de que não podemos deixar de mencionar que essas relações acontecem⁷. De qualquer forma, precisamos ter em mente que os tipos carregam consigo valores – uma das facetas da pluralidade que Nietzsche vê aflorar nas comunidades. Temos, portanto, uma pluralidade também de morais. A questão aqui é o que são essas valorações para Nietzsche, e nesse ponto, temos que adiantar que se trata de expressões das condições fisiológicas de cada tipo⁸. “Diferencio um tipo de vida ascendente e um outro da decadência, da desagregação, da fraqueza. Dever-se-ia crer que a questão da distinção entre os dois tipos em geral ainda está por colocar-se?” (NIETZSCHE, FP, 13, 15[120], p. 481). Esta passagem é muito importante, pois evidencia um direcionamento capital nas reflexões nietzschianas: a questão dos tipos de vida existentes. A hipótese feita na presente colocação não é fortuita: denota uma hipótese sobre a miopia metafísica que não enxerga a profusão típica que há na realidade. Vida, através da análise tipológica, só pode se manifestar nas condições fisiológicas descritas, isto é, de ascendência e de degenerescência. Dessa forma, podemos inferir que há *tipos decadentes* e *tipos fortes* fisiologicamente. E é somente quando nos colocamos para fora do âmbito moral que conseguimos vislumbrar a diversidade dos tipos.

Quem reflete sobre a maneira pela qual o tipo homem pode ser elevado ao seu supremo poderio e magnificência compreenderá, antes

⁷ Isto fica claro na primeira dissertação de GM, em que Nietzsche contrapõe o nobre com o escravo, evidenciando o movimento ocorrido na história em que esses tipos morais convivem entre si. A crítica da moral escrava centra-se na transvaloração realizada através da inversão dos valores nobres. Veremos mais adiante a dinâmica envolvida, quando nos detivermos no texto de GM e ABM.

⁸ Não por acaso, a genealogia terá como uma de suas atribuições averiguar a fisiologia dos tipos.

de tudo, que ele precisa pôr-se fora da moral: pois a moral teve em vista essencialmente o contrário, a saber: aniquilar ou travar aquele desenvolvimento magnífico onde quer que ele estivesse em marcha, pois, de fato, um tal desenvolvimento consome uma quantidade de homens tão descomunal a seu serviço, que um movimento em sentido inverso é por demais natural: as existências mais fracas, frágeis e mediócras têm necessariamente que formar um partido contra aquela glória de vida e força, e para isso precisam receber uma nova estimacão de si mesmas, graças à qual, quando possível, condenem e destruam essa suprema plenitude (NIETZSCHE, FP, 1886, 5[98]).

A distinção se dá, então, entre uma espécie de homem que se percebe enquanto tipo propriamente falando, e que, por isso, procura valorizar as peculiaridades de sua constituição, e outra que deseja a “aniquilação”, o “travamento” da proliferação dos tipos. Que fique claro que Nietzsche entende ser indispensável para o ser humano a decadência. Diferentemente do que talvez se possa pensar, ele não acredita que se possa extirpar a decadência dos processos vitais, ela é característica da própria vida. Os tipos só são criados nesse fluxo do vir a ser de geração e corrupção. Deter esse processo significaria estancar a pluralidade. O que preocupa Nietzsche é a imposição de certas regulações a tipos que não se conformam nelas. O processo moralizante, nesse sentido, não passa de uma maneira de fazer adoecer algo que potencialmente está em crescimento. O que queremos dizer aqui é que Nietzsche percebe que nos tipos degenerados⁹ há uma tendência à uniformização/imposição, a negação de que haja a existência de formas de vida distintas e variadas.

A *décadence* mesma não é nada que se deva combater: ela é absolutamente necessária e própria de cada povo e de cada época. O que se [deve] combater com toda a força é a passagem do contágio para as partes saudáveis do organismo.

É isso que se faz? Faz-se o contrário. – Justamente por isso é que há tanto esforço para o lado da humanidade (NIETZSCHE, FP, 1888, 15[31]).

Esse “esforço para o lado da humanidade” é o procedimento de se buscar o tipo ideal. Nada mais natural, se considerarmos os povos e os homens, do que verificarmos o processo de criação e de destruição: sociedades são desfeitas, seres perecem, outros nascem; a cada momento a vida se efetiva no devir através dessa multifacetada diferenciação dos tipos. Dinâmicos que são, não podem compartilhar da mesma

⁹ Este termo deve ser aqui tomado numa acepção fisiológica, não moralizante.

estrutura com outros que lhes são estranhos. Também não podem acreditar que são os parâmetros últimos, muito menos o fim de uma espécie inteira.

1.2 OS TIPOS MORAIS: O NOBRE E O ESCRAVO

Agora passemos a analisar os tipos morais nos escritos em que Nietzsche dedica a sua maior atenção. Já afirmamos que *Além do bem e do mal* e a *Genealogia da moral* são esses textos. Precisamos entender, agora que já tentamos esclarecer *do que* se trata o tipo, os motivos de Nietzsche ver na história a presença de duas morais distintas que de certa forma se contrapõem em suas formas de valorar, além de suas relações e perspectivas perante a vida. Acreditamos que analisando o par conceitual nobre/escravo é possível compreender como Nietzsche pode em seu pensamento fazer uma crítica ao ideal metafísico e ao mesmo tempo oferecer uma alternativa à maneira de perceber o ser humano para além de uma concepção homogênea da espécie.

Nietzsche inicia o capítulo quinto de ABM fazendo uma análise sobre a “ciência da moral”, advertindo-nos de que ela é arrogante, imodesta. A causa dessa constatação é simples: o significado que a palavra “ciência” carrega quando relacionada à moral. Em termos gerais, podemos dizer que ela deve ser para os moralistas um conhecimento exato a respeito dos valores morais e de seu sentido, uma verificação que deságua na conclusão de que a ciência da moral é apenas uma tentativa de atestar uma moral como efetiva, em detrimento de tantas outras que, supostamente de acordo com os moralistas, devem ser falsas.

Contrariando esse impulso de descobrimento da verdade moral, Nietzsche atenta para a importância da “tarefa da descrição” que é necessária para que realmente se possa se embrenhar no território moral. Retomemos a citação feita na introdução do aforismo aqui analisado: contra a fundamentação da moral, Nietzsche descreve o que doravante deve ser necessário nessa ciência da moral: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (NIETZSCHE, 2009a, §186, p. 74). Nada mais lógico do que atentar para essas necessárias determinações, se consideramos o que já dissemos nesse capítulo: os tipos são ordenações que Nietzsche cria para combater a noção de ideal, principalmente a de ideal de homem. Nesse domínio onde convivem as mais diversas configurações do homem, é preciso, antes de qualquer presunção, do tipo: “a moral é isto ou aquilo”, “este valor é bom, aquele é mal”, saber descrever a imensa região da moral, que não é homogênea como pensam os cientistas

morais, mas se constitui num amálgama de tipos que devem ser descritos (muitas vezes descobertos porque não se acreditava na diversidade tipológica), catalogados, comparados com outros. O objetivo disso é realizar “tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (NIETZSCHE, 2009a, §186, p. 74). Esta última locução é interessante para percebermos a condição dos tipos: são cristalizações e, como se sabe, estas se referem a algo que não se altera, imutável, o que é diametralmente o oposto do que se presume serem os tipos. Mas Nietzsche não perde a oportunidade de demonstrar que mesmo aquilo que aparenta não mudar está longe de corresponder a este pressuposto fato de nossa percepção. O jogo de linguagem não deixa dúvidas disso: as cristalizações estão vivas, antes de qualquer outra coisa e, por isso, apenas aparentemente estão estratificadas. O tipo, enquanto estrutura organizada, está vivo e, portanto, participa da dinâmica do vir a ser. A aproximação dos termos “cristalização” e “viva” reflete a confusão dos moralistas ao analisar os valores. Eles acreditam que, por conta de um valor existir por muito tempo ele pode ser considerado como um valor em si. Esta miopia histórica esquece que essa placidez encontrada dentro de uma moral é ilusória e tênue para concluir que há algo fortemente fixado que não possibilita mudanças dentro da estrutura moral.

Se todo esse exercício descrito no aforismo 186 é “uma preparação para uma tipologia da moral” é porque somente ao se detectar os diferentes tipos e suas valorações é que podemos problematizar a própria moral. Antes disso, tudo não passa de um exercício para argumentar qual moral é “melhor” do que a outra e merece o posto de definitiva: esta é, segundo Nietzsche, apenas “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante” (NIETZSCHE, 2009a, §186, p. 75).

Nietzsche não é indiferente à problemática que a tipologia levanta: se existem tantas morais, então como decidir por aquelas que são mais adequadas ao ser humano? A resposta não é simples, mas podemos afirmar que questionar dessa forma é cair novamente na metafísica, procurando a derradeira valoração a ser seguida. A tipologia não serve para isso. Se ela entende que os tipos são múltiplos, é porque eles são tão diferentes uns dos outros que definir uma valoração para todos é um contrassenso. Como já dissemos, os tipos se esquivam da homogeneidade. Talvez fosse melhor questionar que valores são mais propícios para que o tipo X se fortaleça? Quais tipos são mais adequados para se cultivar? Quais são necessários eliminar, fazer perecer? E as respostas devem estar em consonância com aquele binômio decadência/fortalecimento. A fundamentação da moral é, portanto, “tal como entendemos as coisas, apenas *uma*

espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis” (NIETZSCHE, 2009a, §202, p. 89). Observemos que aqui Nietzsche identifica a possibilidade de que algumas morais sejam superiores à outras, além de mostrar que o ponto de partida de uma moral determinada pode estar “ao lado”, “antes” e “depois” de tantas outras morais. Isso reforça a ideia da multiplicidade na história dos valores humanos e também da dinâmica do devir. Morais elevadas seriam aquelas que tendem a elevar o tipo, a criar valores que servem para o seu fortalecimento. As demais seriam as que se enquadram como decadentes, em que os valores expressam uma patologia, que é o enfraquecimento, a desagregação do tipo, sua condenação enquanto tipo.

Acreditamos estar em condições de seguir adiante em nossa análise e iniciar a averiguação dos famigerados tipos morais descritos por Nietzsche. Começemos com um trecho bastante conhecido de ABM que serve de norte para a distinção tipológica realizada por Nietzsche.

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de medição entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma* (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 155).

Nietzsche acredita ver na história a presença de dois tipos de moral. Não por acaso podemos relacioná-las ao que já analisamos antes: trata-se de saber se os valores correspondem a um aumento de força do tipo ou se é signo de decadência: verificar-se-á que as duas morais descritas pelo filósofo se incluem naquele projeto de fazer emergir as configurações vivas e recorrentes dos modos de valoração. Ao analisar os tipos morais, Nietzsche não apenas verifica a existência da multiplicidade, como também tenta compreender a dinâmica existente nas suas avaliações, a maneira como percebem a relação do homem com o mundo. Além disso, ele se preocupa em fazer um diagnóstico dos valores que cada tipo tem como fundamento de sua moral. Começemos a distinção das duas morais, de acordo com a descrição que Nietzsche faz.

Uma primeira constatação que podemos fazer a respeito da diferença de valoração entre as duas morais é em relação aquilo que é tomado pelos tipos como sua tábua de bens.

No primeiro caso, quando os dominantes determinam o conceito “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 156).

Para Nietzsche, esta moral é caracterizada por um sentimento de orgulho que o tipo nobre possui em relação a si: “Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si” (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 156). Ao mesmo tempo, frente ao que não lhe é aparentado, o nobre se comporta com desprezo, afastamento.

É diversa a forma como a moral servil valora.

Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista face a toda a situação do homem achará expressão, talvez uma condenação do homem e da sua situação (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 157-8).

Segundo Nietzsche, a valoração escrava é utilitária. O escravo exalta os valores que são úteis ao alívio de sua existência, isto é, tudo aquilo que serve para que o sofrimento que existe no mundo seja amortecido: “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras – pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência” (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 158). Inversamente a essas virtudes, o escravo elenca em sua valoração o que considera prejudicial. Se ele busca valores que servem como amenizadores do sofrimento, por outro lado evitará o que ele acredita ser a causa do estado de dor que vivencia. “Logo, segundo a moral dos escravos o ‘mau’ inspira medo” (NIETZSCHE, 2009a, § 260, p. 158), e por isso Nietzsche afirma que o escravo não compartilha do mesmo gosto que o nobre, muito

menos a sua tendência a honrar a sua existência. A força do nobre é vista pelo escravo como um perigo ao seu modo de vida.

Percebamos que Nietzsche aqui tenta delimitar o que, afinal, esses dois tipos carregam como seus valores capitais. O escrutínio do filósofo o levou a questionar etimologicamente a tábua de valores dos tipos para compreender a estrutura tipológica por trás dela. “A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas?” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 18). Em ABM, a análise nietzschiana já nos dá uma boa visão das características dos tipos morais, o que é desenvolvido plenamente em GM. A primeira dissertação deste livro é um esforço por parte de Nietzsche para se fazer compreendido quando o assunto são as duas formas de valoração. Como veremos mais detidamente no capítulo dedicado à genealogia, os tipos são estudados através dessa forma peculiar de análise que Nietzsche acredita ser oposta à metafísica. Neste momento, interessa-nos perceber que o filósofo se vale de conhecimentos históricos para fazer ver o desenvolvimento dos tipos, uma vez que estes, como já tivemos ocasião de ver, não devem ser tomados como entes metafísicos. Não por acaso, portanto, Nietzsche entende que uma das formas de compreender os tipos é através da filologia. A linguagem, considerada como expressão do tipo, é importante uma vez que reflete aquilo que o próprio tipo é. Isto significa dizer que a linguagem reflete os próprios valores de uma espécie de ser humano, que imputa nas coisas através das palavras e dos nomes os sentimentos e considerações em relação a si e ao mundo.

De acordo com Nietzsche, portanto, as designações da palavra “bom”

Remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo aquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 18).

Temos neste trecho a famosa diferenciação que o nobre faz entre “bom” e “ruim”. Ela deriva, segundo Nietzsche, de um sentimento de superioridade. Ele se utiliza de observações dos radicais das palavras que designam nas diversas línguas

aquilo que é “bom” para corroborar com sua hipótese. Esse sentimento de superioridade poderia ser visto através de três casos: em primeiro lugar, conforme a superioridade no poder – quando a palavra “bom” designaria, então, “os poderosos”, “os senhores”, “os comandantes”. De uma segunda perspectiva, a palavra denotaria o signo da superioridade, a “consequência” dessa força – “os ricos”, “os possuidores”. Apesar de importante, para Nietzsche é o terceiro caso que mais interessa, ou seja, quando “bom” reflete um traço típico de caráter. O quinto parágrafo da primeira dissertação de GM é um esforço do filósofo para fazer visíveis as relações que ele acredita haver entre a criação e derivação de determinadas palavras e a sensação de um caráter elevado que o nobre tem ao olhar para si mesmo. É, portanto, através daquilo que nele mesmo é distinto que o senhor se inspira para compreender o seu mundo através das palavras. Seja quando “bom” equivale a um *status* social ou político, isto deriva, na verdade, da distinção, isto é, da consciência do nobre enquanto um tipo que vive com múltiplos outros. Nessa distinção ele se sente privilegiado numa comparação com os demais. Sua plenitude e felicidade derivam desse sentimento de superioridade.

Ao falar do escravo, o veredicto de Nietzsche é o seguinte:

o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 27).

O olhar de Nietzsche não é favorável ao escravo, já tivemos ocasião de ver isso em ABM. Ademais, para além da caracterização deste tipo, precisamos tomar nota de um fato relevante: a moral escrava é derivada da nobre, e não é uma constatação arbitrária. A origem da palavra “bom” é um exemplo que podemos usar aqui: ao analisar algumas teorias genealógicas sobre a origem dos valores morais Nietzsche se depara com a que liga o “bom” com a prática de certas ações ditas “boas”, as quais se conectam diretamente ao não egoísmo, ao altruísmo: os genealogistas que assim pensam afirmam que a origem do “bom” se dá quando as ações altruístas são louvadas e consideradas boas pelos seres que se beneficiavam dessas ações. Essa conversão das ações em ações “boas” é um mecanismo que visa a utilidade, porque considera-se algo “bom” enquanto isto beneficia de algum modo aquele que é auxiliado nessa dinâmica.

Mais tarde, dirão os genealogistas, essas ações foram esquecidas como úteis, chegando ao ponto de serem sentidas como “boas” apenas pelo ato em si. É o costume que, através do esquecimento, encobriria essa origem útil das ações altruístas, levando a acreditar que elas seriam “boas” em si mesmas.

Nietzsche acusa os genealogistas que assim pensam de cair numa grande idiossincrasia: a que vê o valor “bom” oriundo daqueles “aos quais se fez o bem”. A explicação é simples: a criação de valores surge inicialmente daquele *pathos da distância*, não através de certas ações, mas sim por conta do sentimento de um tipo de homem que se sentiu “bom”, naquela acepção de algo excelente, orgulhoso de si, forte. Nietzsche chega a cogitar ser a própria origem da linguagem seria expressão desse *pathos*¹⁰. Inicialmente, portanto, não havia, segundo Nietzsche, essa distinção entre “egoísta” e “não egoísta”, e é aqui que entra a moral do tipo servil.

É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e *as palavras*). E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 17).

Para entender o que significa essa passagem temos que analisar como Nietzsche opera em sua genealogia com duas formas distintas de valoração. Uma, já vimos, é aquela baseada no *pathos da distância*, típica forma senhorial de criação de valores. A outra é a do *ressentimento*, atribuída ao escravo, sob o signo da classe sacerdotal. Na investigação genealógica realizada, Nietzsche compreende que inicialmente nos agrupamentos humanos a classe nobre coexiste socialmente com outra, a casta sacerdotal. Apesar de haver preeminência de ambas numa comunidade, elas se diferenciam por conta de suas características. Os juízos de valor da classe nobre têm como fundamento uma forte constituição, uma saúde plena, estão ligados à “guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 22). Os sacerdotes, por outro lado, têm outros valores. Não sendo homens de ação, eles prezam, para se conservarem como tipo, de

¹⁰ “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 17).

hábitos e costumes pacíficos. Nietzsche lança mão de uma hipótese psicológica em sua averiguação axiológica: a de que a passividade do sacerdote se transforma num ódio contra a classe nobre, uma vez que aquela, por ser impotente e pouco habituada à ação, pode se desforrar dessa impotência apenas no plano imaginativo. Quando, na segunda dissertação de GM, ele pensa a origem da má consciência, aponta o mecanismo que há por trás dos ataques da moral escrava ao nobre: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (NIETZSCHE, 2009b, II, p. 67). O ressentimento é resultado desse movimento. Sendo o sacerdote impotente de descarregar seus instintos plenamente, ele não tem outra opção a não ser voltá-los para dentro, ou seja, para si mesmo. Ele sente novamente uma sensação, mas ao contrário de direcioná-la para um alvo exterior, volta isso contra o seu interior. Este trecho tem direta relação com a análise dos valores nobres e escravos, pois logo depois dela Nietzsche define um importante conceito, muito caro a sua filosofia: o de *espiritualização* ou *interiorização* do homem.

Entremos, agora, na apreciação da famosa diferenciação valorativa dos conceitos “bom”, “ruim” e “mau” conforme a avaliação dos tipos. Veremos que entre esses termos há um abismo que os separa, abismo este diretamente relacionado com os impulsos que leva cada um a criar os seus valores. Precisamos, portanto, deter-nos na parte da genealogia em que Nietzsche se esforça para evidenciar três coisas: em primeiro lugar, a origem dos valores de cada moral analisada; em segundo, a motivação por trás dessas criações; em terceiro, a dinâmica contida no interior de suas histórias. Adiantemos que elas se entrecruzam, arranjando-se numa coexistência que não é pacífica, ao contrário, está permeada de tensões.

1.3 “BOM”, “RUIM” E “MAU”

Somente tendo-se em consideração a dinâmica do ressentimento é que podemos compreender a diferença entre os modos de valoração nobre e escravo, pois ela se contrapõe ao *pathos da distância*, que é intrínseco ao modo de valoração aristocrático. Façamos uma comparação entre essas formas de avaliação. Nos parágrafos 10 e 11 da primeira dissertação de GM, Nietzsche se detém nessa diferenciação. É preciso ter em mente, sempre que essas confrontações são feitas, que os valores são expressões, representações do tipo que está por trás da criação axiológica. Além disso, cada tipo possui um referencial diverso em sua avaliação da realidade. Por esses motivos é que se configura importante conhecermos anteriormente – e Nietzsche faz questão de deixar

isso claro nos parágrafos anteriores de GM – de que constituição é feita um tipo: se de força ou de fraqueza, se o tipo elenca seus valores através da consideração típica do caráter, ou se, ao contrário, faz isto tendo como parâmetro a utilidade. Veremos que essas observações apontam para um direcionamento dentro das valorações, isto é, qual o centro do qual os tipos partem para a criação de seus valores. Vejamos o que nos diz Nietzsche acerca desse centro:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 26).

Um dos principais pontos a se destacar aqui é a mecânica envolvida no processo de valoração: Nietzsche evidencia claramente na passagem que aqui transcrevemos o que cada tipo leva em consideração em seu modo de valorar. Podemos perceber que se trata em boa parte de um direcionamento no tocante ao centro valorativo. Em outras palavras, importa, na análise feita por Nietzsche, o que cada tipo toma como referencial para criar seus valores. No caso, temos dois pontos diversos: o nobre toma a si mesmo como referência de criação, por isso se pode dizer que é uma moral do “triunfante Sim a si mesma”. O escravo, ao contrário, vira-se para algo que lhe é oposto e se baseia nisto para engendrar sua tábua de valores. É preciso esclarecer que esse direcionamento feito pelo escravo é necessário, algo intrínseco ao tipo, e que acarreta consequências através da moral do ressentimento.

Começemos a analisar primeiramente a moral nobre. Sua construção é feita por uma introspecção do tipo aristocrático aos seus estados mais íntimos. Ele não necessita de nada além do olhar que se volta para si mesmo e, nesse processo, glorifica aquilo que ele é. Lembremos que Nietzsche afirma que o nobre valora tendo como fundamento principalmente o traço típico pelo qual ele é distinto dos demais. Essa valorização daquilo que está dentro é justamente o *pathos* da distância que faz com ele se empenhe

em se afastar daquilo que não lhe é aparentado. Que fique claro, porém, que o afastamento não é por conta de ódio ou qualquer outro sentimento negativo direcionado ao exterior. O outro, na visão da moral nobre, é somente alguém que infelizmente não compartilha da sua alegria e força. O fraco é alguém que não está à altura para compartilhar os mesmos sentimentos e valores, ele serve ao nobre apenas como um contraste para intensificar a certeza de que seus valores realmente são dignos, compostos pela paixão e o regozijo da afirmação incondicional de si.

Para Nietzsche, o nobre possui um tipo de felicidade ativa, em que ambas as coisas estão sempre juntas. “Os ‘bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *mentir* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 27). Esse sentimento de felicidade autêntica, que não precisa de subterfúgios para se manifestar demonstra que Nietzsche entende a moral nobre como uma afirmação da vida em suas variadas formas. Nesse sentido, a vida alegre só pode ser verdadeira quando ela abraça tudo aquilo que o destino lhe oferece de uma maneira positiva, até mesmo o sofrimento. Essa observação não pode ser esquecida, porque ela diz muito acerca da forma com que os tipos lidam com a vida na qual estão imersos. Nesta parte, ela toma contornos específicos, ao aliar, como já dissemos, a felicidade à ação: os nobres, “sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 27). Ainda que seja uma vida de sofrimentos, a constituição forte do nobre permite que ele vivencie suas experiências de uma forma ativa, em que até as adversidades são vistas como um impulso para intensificar a vida. Ele age porque tem forças para tanto, porque sabe que pode lidar de maneira honesta com as conquistas e derrotas que a vida impõe. Por este motivo pode Nietzsche afirmar que o nobre vive com franqueza e confiança diante de si.

Outra coisa a se notar no nobre: a existência de uma força “plástica, moderadora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”. Deve-se esquecer para que o ressentimento não envenene. Caso o nobre não possuísse essa força do esquecimento, poderia perecer por conta das intempéries e dos reveses, nutrindo pelas derrotas um ódio. O nunca-se-livrar-do-acontecido entranha no ser humano, criando um animal que carrega ódio nas veias. É por possuir em si um esquecimento ativo que o nobre não leva a sério o outro, isto é, como um inimigo a ser combatido veementemente. Já afirmamos,

o diferente é para o nobre apenas uma contraposição para a sua própria afirmação, pouco mais do que isso.

Vejamos, como contraposição, o que Nietzsche diz acerca do tipo escravo. Ele lança uma hipótese sobre o que poderia ser encontrado no rol de valores de uma moral desse tipo: ela é, como já vimos, uma moral que condena a existência do homem. Os escravos são seres cansados do sofrimento, que não têm mais forças para criar algo de suas experiências. Tudo o que tentam fazer é manter a sua sobrevivência através de valores que amenizem as suas dores. Por isso acontece de a valoração escrava ser pessimista em relação aos valores do nobre: neles, o tipo escravo vê todo o tipo de maldade, nas ações do nobre sente uma periculosidade que deve ser combatida. No afã de aplacar seu sofrimento, ele se volta para o outro, tomando como ponto de partida para seus valores aquilo que encontra fora de si.

Enquanto o nobre possui uma imagem positiva a seu respeito, o escravo é avesso a essa visão. Nutre pelo homem apenas um sentimento de condenação. A vida, para ele, é sofrimento, dor, injustiça. O ser humano é uma criatura que vive dentro desse vale de lágrimas eterno. Por conta desse ponto de vista, o escravo necessita de um remédio contra uma violência que é a sua vivência. Ele precisará, portanto, buscar em alguns valores a sua salvação, ou em outras palavras, a sua sobrevivência.

Podemos perceber com isso que o movimento de criação de valores é inverso ao do nobre: se este tem a si como a base dos seus, o escravo, ao contrário, se direciona para o comportamento ativo do nobre e, por ser extremamente passivo aos acontecimentos, absorve para si o que encontra nessa expedição ao exterior.

Para o escravo, a ação não é a mais adequada das condições. Por esse motivo é que Nietzsche evidencia o que é virtuoso para esse tipo moral: tudo o que amenizar o sofrimento é posto em evidência. Busca-se, com isso, a paz de espírito de um ser cansado dos conflitos que experimentou. Até a felicidade toma outras tonalidades na moral escrava: ela significa outra coisa “no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão de ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 27).

É preciso ter em mente essas diferenças entre as morais dos tipos para compreendermos agora algo que é importante para Nietzsche: saber a origem da valoração de cada um. Tomemos novamente a questão do que cada tipo considera como “bom”. É essa a trilha que o filósofo percorreu para compreender a diferenciação moral

do nobre e do escravo. O parágrafo 11 da primeira dissertação de GM tem a resposta a essa questão: o que cada moral toma com fundamento ao criar seus valores? Vejamos que a moral nobre

primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 28-9).

Nesta passagem, Nietzsche sintetiza a dinâmica envolvida na criação de valores no tocante aos tipos. Uma vez que sabemos já as virtudes buscadas pelos dois tipos analisados, temos condições de entender a peculiaridade de cada moral com relação às origens.

Quando consideramos o valor “bom” da moral nobre, eles remetem precisamente aqueles estados em que o nobre se vê como alguém distinto. Força, alegria, esquecimento, glorificação de si. Os valores surgem de um movimento de dentro para fora. A introspecção do nobre, o *pathos* da distância, o olhar que diz Sim: tudo resulta na criação de valores que têm como fundamento o próprio nobre. Ele, portanto, não precisa de que um outro lhe dite o que ele é, pelo contrário, ele sabe claramente de suas potencialidades, por isso Nietzsche o considera como um tipo autêntico, porque não retira suas avaliações de algo que lhe seja estranho. É somente depois dessa volta para dentro, e por um movimento puramente conseqüente desse, que o nobre engendra o conceito do “ruim”. Este “ruim” é apenas a contraposição do que o nobre vê fora de si que, infelizmente segundo ele, não compartilha das elevadas sensações e força que o preenchem. Nietzsche tenta nos mostrar que pelas palavras que o nobre frequentemente se refere ao escravo podemos perceber esse ato de quase afetuosidade e compaixão de denominação do que não lhe é aparentado. É nesse contexto que palavras como “infeliz”, “lamentável”, “baixo”, “ruim” mantêm um parentesco ao se referir ao escravo.

Temos, dessa maneira, a primeira oposição tipológica que Nietzsche evidencia: “bom” e “ruim”. Voltemo-nos para a outra, realizada pelo escravo e que condiz com uma forma totalmente diversa de valoração. Diferentemente do nobre, que cria seus valores de dentro e apenas considera aquilo que está fora de si de uma maneira

complementar, o escravo faz um movimento contrário. Este direcionamento é explicado por Nietzsche através do ressentimento enquanto criador de valores. Aquilo que para o nobre é apenas levado em consideração como comparação é, para o escravo, o próprio fundamento de seus valores. O “ruim” do nobre, nesse caso, torna-se o “mau”, no qual a moral escrava retira toda a sua tábua de bens.

O escravo, já o vimos, é passivo frente às adversidades que lhe são impostas. Para ele, dor e sofrimento são obstáculos para o seu modo de vida, que é, para Nietzsche, oriundo da fraqueza de sua impotência criativa. Parece contraditório afirmar isso, uma vez que dissemos que o escravo “cria” também seus próprios valores. A questão a ser ponderada é se eles são realmente autênticos, e podemos saber isso ao notar que o que o escravo faz é transfigurar valores já existentes. Uma vez que ele considera o nobre como a origem de seu sofrimento no mundo, é para esse tipo que ele se dirige para buscar um sentido para a sua dor. O nobre – e seus valores, claro – materializa-se na moral escrava como o “mau” do qual provém toda a crueldade no mundo. É a partir dessa interpretação do escravo que, então, o nobre é declarado seu inimigo – na verdade, O inimigo a ser combatido. Aquele que tira a paz que tanto anseia o escravo. “Aqui jamais negaríamos o seguinte: quem conhece aqueles ‘bons’ apenas como inimigos, não conheceria senão *inimigos maus*” (NIETZSCHE, 2009b, I. p. 29).

O homem do ressentimento se refere ao nobre como “mau” porque, na visão de Nietzsche, é impotente para fazer frente a ele em questão de força. Aliás, o ressentimento é justamente uma reação, nunca criação, e por isso mesmo não pode ser considerado enquanto tal. Justamente por isso Nietzsche considera o escravo como um tipo dissimulador, que precisa camuflar sua fraqueza através de sua moral para garantir sua sobrevivência. Por esse motivo também é que o filósofo alemão detecta nessa moral as virtudes da compaixão, do desejo de paz, do amor ao próximo enquanto valores supremos. O que o escravo busca com esses valores não é propriamente o que prega: lembremos que a moral do escravo é pura utilidade, assim como seus valores. Se nele, o discurso da compaixão é tão aclamado, é porque ele mais do que ninguém necessita dela, porque é fraco demais para viver apenas de si mesmo. O nobre é o demônio que necessita perecer, porque ele é periculosidade, gosta da guerra, é ativo e forte, vangloriando-se disso. Na sua impotência, o escravo precisa de uma forma de detê-lo, e é a partir da ideia de que os valores nobres são um perigo que o escravo tenta fazer frente a essa ameaça.

Aqui está, então, a origem da outra valoração tipológica: “bom” e “mau”. Parte-se, nela, de um ressentimento (não declarado) em relação a um inimigo, a um fora e, a partir disso, cria-se (ou melhor, reinterpreta-se) valores com o intuito de utilizá-los enquanto ferramenta de condenação da espécie nobre. É preciso atentar, então, que o “bom” da moral escrava é obtido de forma secundária, e elencado numa oposição que pretende servir de estandarte para toda a humanidade, um discurso que está longe da motivação primeira, que é a conservação do tipo.

Podemos agora ver com mais clareza como se deram as origens dos valores nobres e escravos (se partem do interior do tipo, ou do que lhe é considerado uma ameaça), bem como compreender a motivação por trás de cada tipo ao elencar sua tábua de bens (o *pathos* da distância ou o ressentimento enquanto criadores de valor). Quanto à história dos tipos, tomaremos a atenção para um fato que Nietzsche evidencia em mais de um lugar: a história da transvaloração dos valores nobres, realizada através da revolução escrava na moral.

A primeira dissertação de GM pode ser vista como a narrativa da luta entre as duas morais. Numa primeira parte, Nietzsche mostra como foi possível a coexistência de morais diferentes derivadas de um mesmo tipo, o nobre. A partir disso o filósofo mostrou que ainda que aparentadas na posição política e social, havia discrepâncias entre um tipo de homem com hábitos mais ativos, de origem guerreira e outro mais meditabundo, de origem sacerdotal. O ciúme entre ambos proporcionava uma tensão. Esta era vista com bons olhos pelo nobre-guerreiro, mas era uma péssima situação para o nobre-sacerdote. Enquanto no primeiro o combate era uma constante – não apenas no campo de batalha, mas em sua vida como um todo – no segundo era um empecilho, já que sua constituição – mais psíquica do que física, tenhamos em conta – levava-o a desejar uma condição de paz. Na impotência da ação, o sacerdote destila o ódio contra o guerreiro. Nietzsche deixa claro isso quando diz que na “história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 23).

É a partir desse ódio que a moral do sacerdote começa a funcionar como um estratagema para sufocar o tipo nobre. Nietzsche acredita que os judeus – considerados como uma sociedade fortemente sacerdotal – foram os responsáveis por uma revolução moral, em que foram combatidos os valores nobres, mais voltados à guerra e à ação. Uma das maiores críticas feitas por Nietzsche ao cristianismo se baseia nessa constatação, a de que foram

os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a essa inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e nadados!...” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 23).

É a partir dessa inversão de valores, principalmente pela proliferação das ideias do cristianismo de amor ao próximo, de compaixão, de humildade, é que, crê Nietzsche, os escravos conseguiram impor sua moral de forma tão vasta, que ela se propagou para a maior parte do mundo ocidental. É a partir de então que, como afirma o autor de GM, inicia-se a rebelião escrava na moral, quando o ressentimento se torna criador e engendra valores.

Ao atestar a ascensão da moral escrava, Nietzsche quer deixar claro que ele vê como efetivos os tipos, isto é, ele entende que os tipos não podem apenas ser considerados arquétipos ideais, mas que, de acordo com seu pensamento, eles encarnam a própria história da humanidade. A avaliação dos valores contidos na Revolução que se iniciou em 1789, do Renascimento, da antiga Grécia, do judaísmo, dentre outras épocas, demonstra que Nietzsche tinha em consideração essa tipologia. Novamente é necessário remeter-nos ao aforismo 186 de ABM aqui, já que nele é explícita a intenção do que era considerado necessário para uma futura ciência da moral: averiguar as cristalizações vivas que sempre afloram na história de valorações e tipos morais. Mais à frente, nesse mesmo livro, no aforismo 260, vemos novamente Nietzsche falar das configurações básicas que ele encontrou em sua andança pelas muitas morais que existiram. Para ele, a tipificação não é uma questão de determinar o tipo ideal, a-histórico. Pensamos que isto tenha ficado claro. As vicissitudes que ocorrem até num mesmo tipo não permitem determiná-los absolutamente. Além disso, a complexidade histórica, a convivência (pacífica ou não) dos tipos entre si forçam uma constante tensão que impede o assentamento de um tipo a uma determinada forma¹¹.

¹¹ Sobre este ponto não podemos deixar de citar o aforismo 16 da primeira dissertação da *Genealogia*. Ali vemos de forma evidente um ensaio a respeito da evolução da luta das duas morais no curso histórico. Nietzsche tenta resumir o que para ele foi “uma luta terrível, milenar”, na qual atualmente a moral escrava leva vantagem sobre a moral do nobre. Ele descreve a batalha entre os tipos através do dístico: Roma

A abertura com que Nietzsche termina a primeira parte de GM evidencia que ele não está preocupado em determinar um vencedor definitivo. Acreditamos que para ele, o combate não apenas é importante para o futuro, como é essencial para que dele saiam novas configurações, sempre fortalecidas e desejosas de uma vivência plena, cheias de força e potencialidade, como são as criações quando nascem.

Neste capítulo pretendemos evidenciar o que compreendemos por tipos dentro do pensamento nietzschiano. A partir de agora, faremos uma breve apreciação de alguns temas que se relacionam diretamente com a tipologia. Entendemos que eles são necessários para que as palavras deste capítulo fiquem um pouco mais esclarecidas. Afirmamos mais uma vez que, em virtude da complexidade dos temas abordados, faremos uso deles enquanto servem ao propósito do trabalho, explicar o que é a tipologia nietzschiana e como podemos entendê-la enquanto um combate de Nietzsche ao ideal.

A seguir, adentraremos no tema da metafísica e do perspectivismo. A importância desses dois conceitos para a tipologia reside no fato de que só podemos falar de tipos quando saímos do solo metafísico das verdades absolutas. O contexto em que a tipologia se insere é do pluralismo, logo, só podemos considerar a existência dos tipos em um mundo onde existam múltiplos horizontes. Faz-se necessário compreender de que maneira Nietzsche trata os tipos para poder entender o que significa se contrapor ao ideal metafísico. Para tanto, devemos analisar a própria crítica à metafísica realizada pelo filósofo, bem como vislumbrar o perspectivismo enquanto enfrentamento dessa concepção de mundo. Veremos que os tipos, enquanto configurações dinâmicas, estão longe de corresponder aos valores absolutos do pensamento metafísico e, ao contrário, aproximam-se de uma visão de mundo que concebe as cristalizações vivas enquanto centros de força que emitem uma valoração a respeito do mundo e das coisas. Isto significa dizer que a tipologia considera o homem não como uma substância homogênea, mas como uma potencialidade em que se ramificam formas distintas da

contra Judeia, Judeia contra Roma. É uma forma figurativa de colocar o embate, uma vez que para Nietzsche Roma foi o lugar em que os valores nobres predominaram por muito tempo. Os judeus, ao contrário, são ali considerados “um povo sacerdotal *par excellence*”. No aforismo, ainda vemos as marcas dessa batalha em períodos históricos de relevância, como na vitória do cristianismo sobre Pilatos. Nietzsche não pode deixar de notar que hoje a própria Roma é o lugar maior da religião cristã. Mas ainda que o combate penda para o lado da moral escrava, Nietzsche vê alguns movimentos de resistência, como a Renascença e de seu “ideal clássico, do modo nobre de valoração das coisas”, ou mesmo Napoleão “o mais único e mais tardio dos homens”, que encarnou “o ideal nobre enquanto tal”. Não faltam, também, ímpetus do lado da moral escrava de manter seu domínio. Apontemos aqui a Reforma e a “restauração da igreja”, e a Revolução Francesa, com sua “vitória sobre o ideal clássico”.

espécie, tão distintas que enxergam a realidade caracteristicamente plural, de maneira que a tipologia é imprescindível para detectar as variadas formas que o ser humano pode apresentar, já que não se pode contar com uma “natureza humana”, mas com uma espécie que se dispõe em várias facetas, de diferentes configurações.

CAPÍTULO 2: METAFÍSICA E PERSPECTIVISMO¹²

Metafísica e perspectivismo são duas maneiras de encarar o mundo. O presente capítulo começa com a apreciação desses dois termos, em busca de delimitar suas diferenças no espectro da filosofia nietzschiana. Isto se faz necessário neste momento, uma vez que mais adiante pretendemos oferecer uma interpretação acerca da relação dos dois termos com a tipologia moral. Nietzsche se utiliza do conceito de perspectivismo para confrontar a metafísica: temos boas razões para crer que os tipos morais não podem ser inclusos no rol de conceitos metafísicos, exigindo uma abordagem totalmente diferente – neste caso, a abordagem perspectivista. Vejamos primeiramente a crítica de Nietzsche à metafísica para a seguir percebermos como se configura o perspectivismo nietzschiano.

2.1 DOIS LIVROS, UMA METAFÍSICA? HUMANO, DEMASIADO HUMANO E ALÉM DO BEM E DO MAL

Não é nenhuma novidade que muitos dos escritos de Nietzsche contemham em si – explícita ou implicitamente – uma severa crítica à metafísica. Mas onde poderíamos encontrar substancialmente na obra do filósofo o subsídio para sustentar nossa afirmação? Duas obras nos interessam neste ponto. Datadas de períodos distintos do pensamento de Nietzsche, abarcam por isso mesmo um considerável espaço de tempo. Nossa escolha não é arbitrária e tentaremos explicar os motivos para eleger as duas obras aqui analisadas: a primeira foi publicada num momento em que Nietzsche ensaiava os primeiros passos em direção a um pensamento autônomo, livre das referências que tanto o marcaram em escritos anteriores – como Wagner e Schopenhauer. O segundo livro tem um ar diferente: apresenta um Nietzsche mais maduro, delimitando noções de uma forma mais precisa que não víamos ou apenas estavam no primeiro de maneira bem tacaña. Nosso intento é perceber se há alguma ruptura entre os livros no trato que Nietzsche deu acerca da metafísica. Escolher as duas

¹² A consideração que faremos sobre a metafísica em Nietzsche, como será possível observar, não levará em conta a apreciação do filósofo de materiais que remetem a escritos nos quais Nietzsche ainda nutria muita influência do pensamento schopenhaueriano – como, por exemplo, em seu primeiro livro: *Nascimento da Tragédia*. O recorte é justificado pelo fato de que é a partir de *Humano* que Nietzsche começa a tratar da metafísica de uma perspectiva muito diferente da encontrada em NT. O abandono de conceitos visivelmente absorvidos de Schopenhauer, tanto quanto a recusa da existência de alguma instância metafísica levam Nietzsche a reconsiderar seu pensamento, bem como algumas de suas teorias da juventude (veja-se, por exemplo, o abandono do par conceitual Apolo/Dionísio enquanto conceitos de ordem metafísica).

obras, porém, não significa traçar uma linha definitiva no que o filósofo disse ou desdisse sobre o tema aqui analisado: *Humano, demasiado humano* possui muitos elementos de escritos anteriores que certamente não podem ser desconsiderados; *Além do bem e do mal* é praticamente filho de Zaratustra, mas neto do pensamento anterior. Apesar do salto histórico, fazemos questão de enfatizar que a crítica à metafísica não se esgota nestes dois livros. E se fizemos um recorte é porque, em primeiro lugar, o tema “metafísica” é tratado explicitamente e de uma maneira bem clara nas obras selecionadas; em segundo, porque fazem parte de períodos diferentes – um, de libertação de algumas amarras espirituais, outro, de assentamento das certezas que o filósofo buscou em seu tempo errante. Em ambas as obras, um mesmo espírito de constante inquirição, de experimentos, de suspeitas, de inversão de pontos de vista e, principalmente, uma luta incessante contra o pensamento dogmático. A linha que ata *Humano* e *Além do bem e do mal* não é, portanto, frágil. É uma boa forma, assim acreditamos, de compreender o movimento do pensamento de Nietzsche nesses anos que separam um escrito de outro, e um jeito de elaborarmos uma compreensão da crítica à metafísica pautada nesse fluxo histórico de reflexão filosófica do autor de Zaratustra.

Humano, demasiado humano foi publicado em abril de 1878 e foi o primeiro livro onde o filósofo do Eterno Retorno utilizou o aforismo como forma de expressão. Marca também o rompimento com Wagner e com a filosofia schopenhaueriana¹³. Os laços com o compositor, a propósito, já haviam se afrouxado por conta da cogitação por parte de Nietzsche de que Wagner se aproximara do cristianismo, episódio ocorrido na inauguração do teatro em Bayreuth, no ano de 1876, com a ópera *O Anel do Nibelungo* (o Parsifal, que estreia em 1882, parece só coroar a suspeita de Nietzsche em relação a este fato). Junta-se a isso, o desgaste do espírito do filósofo em relação à cátedra que ocupava na Basileia desde 1869. O desgosto neste caso parece ser duplo: uma má acolhida de seu primeiro livro pela comunidade filológica, aliada à constatação de que o meio educacional se tornara uma cultura jornalística a serviço do Estado e dos interesses comerciais.¹⁴

¹³ Cf. SCHACHT, R. “Nietzsche: Human, All Too Human”. In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012.

¹⁴ Acerca da insatisfação do então professor de filologia, a *Segunda Extemporânea* expressa diretamente o descontentamento do mesmo: “Sabemos que entregamos precipitadamente nossa alma ao Estado, ao lucro, à vida social ou à ciência, simplesmente para não mais possuí-la, assim como nos sujeitamos a uma pesada tarefa jornalística com mais ardor e mais consciência do que é preciso para viver, porque nos parece necessário não atingir a reflexão” (NIETZSCHE, 2011d, p. 208).

Nas palavras do próprio Nietzsche, o livro “é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” (NIETZSCHE, 2008, p. 69). O próprio prefácio que Nietzsche escreveu para o livro em 1886 – oito anos depois da publicação – revisita o contexto em que vivia o filósofo e as crises nas quais ele estava imerso. O movimento ao qual somos apresentados nos oito parágrafos desse preâmbulo lança uma luz para o que, na visão de Nietzsche, significavam a vitória e a libertação, e como foi o processo de criação de um novo homem acompanhado de novos amigos: os espíritos livres. É um processo de convalescença e de restauração de forças. Também a confluência de águas, término de uma escalada – meio-dia na vida do filósofo.¹⁵

A importância de *Humano* no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche fica clara quando se se tem em mente esse contexto edipiano – com o perdão da palavra – em que o filósofo “mata” seus pais espirituais, eleitos pela falta do biológico, morto enquanto o pensador ainda era um menino. Ele já havia dado claras evidências de sua filiação intelectual em escritos anteriores a HDH, mais precisamente em *Schopenhauer como Educador* (1874) e *Richard Wagner em Bayreuth* (1876), e soube expressar esse laço no livro de 1878, quando afirmou: “Quando não se tem um bom pai, convém providenciar um” (NIETZSCHE, 2005, § 381, p. 199). Ele então providenciou dois.

No auge da rebeldia de jovem que não quer ser apenas continuação e sombra de seu progenitor, Nietzsche ensaia seus voos de ave solitária. E aqui precisamos pousar no solo em que trabalha o filósofo desde então. Se no *Nascimento da Tragédia* o estilo de escrita flerta com um estilo de escrita mais sóbrio, na obra de 1878 a estrutura se modifica radicalmente e vemos então uma das formas preferidas de expressão de Nietzsche surgir: o aforismo¹⁶. Esta nova forma de estrutura é um marco no pensamento nietzschiano, que ele seguirá posteriormente em vários de seus livros, como *Além do bem e do mal*, por exemplo.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, 2005, Pref., § 7, p. 13-4.

¹⁶ Cf. a este respeito a apreciação de *Humano, demasiado humano* feita por SCHACHT, R. “Nietzsche: Human, All Too Human”. In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012. Alguns pontos podem esclarecer a escolha do aforismo como forma de expressão. Em primeiro lugar, Nietzsche tinha grande estima pelos “moralistas franceses” (La Rochefoucauld, Montaigne, Pascal, entre outros), que também se utilizavam do aforismo. Em segundo lugar, a saúde frágil do filósofo muitas vezes não permitia que ele trabalhasse por longos períodos. Nesse sentido, o aforismo se tornava uma estratégia metodológica para maximizar o tempo saudável a seu favor. Além disso, podemos inferir de sua avaliação do academicismo da época que a introdução da forma aforística pode ser considerada também um ato de libertação de um homem que acabara de inventar os “espíritos livres”.

A respeito do livro de 1886, Nietzsche diz: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra” (NIETZSCHE, 2008, p. 91). Assim Nietzsche inicia a justificativa em *Ecce Homo* da tarefa de seu livro de 1886. *Além do Bem e do Mal* é, nas próprias palavras do filósofo, uma “crítica da modernidade”. Zaratustra já havia descido da montanha e iniciado sua peregrinação pela terra, e esta era a parte afirmativa de que falava Nietzsche na citação acima. Faltava apontar o dedo para múltiplas direções em busca do que deveria ser negado, do que precisava ser destruído. São várias coisas com o que se preocupar, “não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre” (NIETZSCHE, 2008, p. 91).¹⁷

Como em HDH, aqui o aforismo é a forma de expressão escolhida. Para o nosso propósito isto é significativo, pois sugere que Nietzsche manteve – ainda que se utilize de outros tipos de escrita em outras ocasiões – em ABM a preocupação em oferecer múltiplas perspectivas sobre os temas que aborda, além da tendência em considerar as coisas relacionadas ao homem (seus valores, as diferentes culturas, instituições, finalidades, etc) como demasiadamente humanas, constructos que de forma alguma se originam de outro lugar. Ainda nesse sentido, a forma como são distribuídos os temas nos dois livros pode levar um leitor desatento a acreditar que se trata de obras desprovidas de um encadeamento lógico, onde o autor arbitrariamente adiciona aqui e ali o que bem entende. Contudo, podemos pensar essa pretensa aleatoriedade como um tipo de fidelidade de Nietzsche à sua convicção de que é necessário sempre, ao se analisar um objeto, um tema, um problema, considerar o maior número de perspectivas possíveis.¹⁸ Assim concebida, esta suposta aleatoriedade não possuiria nada de casualidade: pelo contrário, a estrutura do texto de Nietzsche residiria em adicionar o máximo de suposições, informações, pontos de vista sobre aquilo que o filósofo se debruça. Sendo assim, os aforismos seguem o movimento de ondas que se encontram,

¹⁷ Horstmann (2012) atenta para o fato curioso de Nietzsche deixar de lado nesta descrição de ABM tanto a moral quanto a religião, dois dos temas mais perturbadores do livro e que se encontram de forma massiva nas páginas da obra. Cf. HORSTMANN, R-P. “Nietzsche: Beyond Good and Evil”. In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 186-7.

¹⁸ Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche oferece uma definição do que seria, em sua concepção, a objetividade, relacionando-a à soma das perspectivas que temos de algo. Cf. NIETZSCHE, 2009b, III, p. 101.

gerando novas formações à medida que contemplamos esses movimentos não de uma forma linear, mas relacional, ou seja, conseguimos compreender os aforismos quando eles se “chocam” com outros (anteriores ou posteriores em posicionamento no texto), gerando um mosaico que somente de cima poderíamos observar com maior acuidade (quais ondas batem entre si? quantas e que tipos de ondas são geradas a partir desses choques? qual a direção em que estão dispostas as ondas – se vão numa mesma direção ou se afastam ou se encontram)¹⁹. Há, nessa empreita interpretativa, certas camadas de análise. Podemos extirpar um aforismo de uma obra e nos debruçar sobre ele para apreender seu sentido isoladamente. Podemos também relacioná-lo com a própria obra em que se encontra. Ademais, ele também pode ser, junto com a obra, inserido num contexto mais amplo, o da própria história da vida consciente de Nietzsche. Quem assim analisa a obra de Nietzsche é Stegmaier²⁰, que afirma que o que determina a análise de livros aforismáticos é o contexto, e não o sistema.

Voltemos ao livro de 1886: é importante frisar um dado que o diferencia da obra de 1878. Quando Nietzsche publica ABM, algumas de suas ideias passaram por transformações. Além do mais, o filósofo introduziu determinadas noções que na época de HDH ou ainda se encontravam em fase de elaboração ou nem sequer eram sugeridas pela leitura do texto. É o caso dos conceitos de morte de Deus, *Übermensch*, vontade de poder, eterno retorno, transvaloração dos valores. Isto tem certas consequências na forma como Nietzsche trata suas reflexões sobre os temas em que se debruça, pois é possível perceber que tais conceitos, mesmo que indiretamente, estão dispersos no interior dos textos posteriores a *Humano*.

¹⁹ Apesar de acreditarmos que os aforismos possuem uma intrínseca relação entre si, isto não significa que em si mesmos eles são incognoscíveis. Para uma interessante reflexão sobre o significado do aforismo na filosofia de Nietzsche, cf. MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 7-29, 1993. No referido texto, o autor analisa o que é o aforismo e seu significado dentro do pensamento nietzschiano. No tocante ao que diz o próprio Nietzsche, um aforismo deve exprimir uma ideia geral, sendo um elo no meio de uma cadeia de pensamentos, cabendo ao leitor a astúcia de reconstruir a trajetória deste do raciocínio condutor. Para tanto, uma “arte” de ler é necessária, uma vez que Nietzsche pretende aproximar o leitor de uma forma ferina e súbita do objeto, atitude que pretende provocar o sentimento de desafio. A leitura deve ser como o voo de uma ave que agarra seu alimento no rio através de um sobrevoo certo e firme, e que depois se distancia com a presa entre as garras, para lugares mais altos e mais tranquilos, avesso à pressa. É habilidoso aquele que tem o estômago de bovino, que ruma o que comeu por tanto tempo que necessita ser vagaroso na digestão, uma forma de evitar a dispepsia do pensamento. Além disso, o aforismo nietzschiano não tem pretensão de fazer emergir uma verdade definitiva sobre algum tema. Pelo contrário, Nietzsche deseja que ele seja causa de uma liberdade de sentidos, de possibilidades. Somente assim ele serve como caminho para a sua filosofia perspectivista.

²⁰ Cf. STEGMAIER, W. Depois de Montinari. In: _____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Ademais, ABM é imediatamente posterior a *Zarathustra*, que é bastante peculiar em sua forma de expressão – até mesmo para um autor pródigo em livros academicamente não convencionais. A figura do profeta persa empresta à obra uma aura fantástica que pode erroneamente levar o leitor a crer que se trata apenas de uma fábula, pura literatura para entretenimento. Mas também não deixa de ser uma afronta ao estilo estritamente prosaico de se fazer filosofia. Nesse livro, o tom literário predomina, o que não significa que as reflexões ao redor do que Zarathustra diz e vivencia sejam menos relevantes. Ao contrário, aí são reunidos de forma bem condensada os temas que até então Nietzsche vinha tratando anteriormente. Contudo, *Zarathustra* era o Sim do qual o filósofo fizera menção em EH. Faltava a parte negativa, aqueles pontos em que a mão de Nietzsche apontava e desaprovava, que então foi materializada na famigerada “filosofia do futuro” de ABM.

Retornando ao estilo aforístico de escrita, o livro pode ser considerado como a tentativa de Nietzsche de esclarecer o que em ZA estava sob aquela aura literária, ameaçada pela incompreensão e pelo consequente desvirtuamento de suas ideias centrais.²¹ É um escrito que visa combater o dogmatismo, e nesse sentido é um texto antiplatônico²². Acreditamos que podemos dizer que se trata – até pelo teor de combate contra as instâncias platônicas e dogmáticas – de um livro antimetafísico.

2.1.1 A METAFÍSICA EM HDH

Vejamos agora como Nietzsche trata da metafísica no primeiro dos livros analisados – *Humano, demasiado humano*.

A primeira menção à metafísica ocorre já no começo da obra, quando Nietzsche sugere que ainda hoje os problemas filosóficos seguem uma diretriz: a de questionar sobre a origem de uma coisa através de seu oposto, “por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros” (NIETZSCHE, 2005, § 1, p. 15). Para Nietzsche, então, a questão primordial a se responder em filosofia seria a respeito da origem das coisas. Logo depois dessa pergunta ele distingue duas maneiras pelas quais os filósofos abordam o problema. “Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a

²¹ Cf. a respeito GIACÓIA, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

²² Idem.

partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (NIETZSCHE, 2005, § 1, p. 15). A metafísica, portanto, seria uma das formas de pensar que se preocupariam com a questão, dando uma resposta bem direta: não há origem na oposição. É impensável que algo sublime – como desinteresse, razão, verdade, lógica – seja oriundo dessas pretensas contrapartes. A origem deve ser outra, mais apropriada para coisas de valor inestimável: surgiriam de um milagre ou, o que para Nietzsche é a mesma coisa, de um plano impossível para nossa razão acessar. Aqui, o filósofo se esforça para contrapor a visão metafísica àquela que ele considera ser a mais adequada: a filosofia histórica. Neste aforismo em questão, observamos uma abordagem naturalista “a respeito das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (NIETZSCHE, 2005, § 1, p. 15). Precisamos de uma *química dos conceitos e sentimentos*, como aponta o título do aforismo analisado. Tal necessidade revela para nós a esterilidade metafísica, que procura em um lugar vazio a origem de conceitos e valores estimados. Se a química é evocada, é porque Nietzsche pensa que há uma base material (natural) por trás de nossos sentimentos e conceitos, enquanto a metafísica polariza e separa em planos as coisas que ela tem em alta estima daquilo que despreza. Não são poupadas as conquistas de cunho teórico, tampouco o conhecimento prático. Nesse sentido, observamos uma diferença na origem investigativa: a metafísica se ampara numa perscrutação sobrenatural, onde o conhecimento é obtido através de um pretenso distanciamento da realidade sensível.

Não é à toa que mais à frente Nietzsche chega a fazer um paralelo entre o sonho e um possível “outro mundo” imaginado pela metafísica²³. Chegamos a algumas crenças consideradas metafísicas em eras muito primevas da história do homem: o sonho seria, na concepção dos primeiros homens, um “segundo mundo”. Seria, assim, o sonho, a porta de entrada da metafísica. A experiência de viver uma realidade diferente da que proporciona o estado de vigília teria, no entender de Nietzsche, levado a humanidade a crer na decomposição do mundo (sensível/sobrenatural) e do ser humano (corpo/alma), uma vez que o sonho seria a prova da existência tanto de uma outra realidade quanto da alma (os mortos nos aparecem em sonho, logo, eles se conservam depois da deterioração do corpo, logo, o corpo é apenas um invólucro).

²³ Cf. NIETZSCHE, 2005, § 5, p. 18: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis aí a origem de toda a metafísica”.

Não é apenas na crença na divisão de mundos que se apoia a metafísica. Enquanto um tipo de filosofar, ela está amparada na hipótese da existência de verdades eternas e imutáveis. Temos uma boa compreensão desse apontamento nietzschiano quando lembramos que, para Nietzsche, “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (NIETZSCHE, 2005, § 2, p. 16). Com tal declaração, Nietzsche arremata o segundo aforismo de HDH, realizando uma contraposição ao filosofar metafísico. Na compreensão do filósofo, a metafísica procede de maneira falha ao erigir seus conhecimentos: sua busca por um conhecimento verdadeiro se configuraria na absolutização de um certo aspecto do mundo, de uma determinada perspectiva histórica, de um conhecimento pontual, de uma gama de valores particularmente localizada, etc., elevando suas ponderações e conclusões a um status totalizante. Assim, a metafísica acredita que a verdade é imutável, absoluta, transcendendo o tempo e o espaço, assimilando em seu bojo a universalidade e a eternidade. Em outras palavras, o conhecimento metafísico busca ser uma medida segura das coisas, que se desembaraça do torvelinho da mudança. Assim é que (tomando o exemplo dado por Nietzsche), quando a metafísica toma o homem como objeto de análise, tenta extrair das reflexões uma imagem única desse ser, isto é, uma abstração radical da essência humana, ao mesmo tempo que deseja extrair do conceito de homem o que nele é “acidental” e “contingente”.

Temos aqui algumas pistas sobre a metafísica. A primeira: que as mais altas e estimadas coisas para a humanidade não poderiam sequer ser pensadas como aparentadas das suas partes antagônicas. Mais ainda, se há uma origem para tais coisas, ela deve ser procurada numa outra dimensão, totalmente distante do erro, do irracional, do ilógico, do egoísmo. Tal dimensão, no entender de Nietzsche, é a morada da verdade, tomada em uma acepção radical, onde todo o conhecimento extraído é fundamentado em verdades eternas e universais. Além disso, o pensamento metafísico tende a acreditar na separação do mundo em dois. Esta consideração de Nietzsche acerca da metafísica não é de forma alguma obscura: sabemos bem a fonte que o impulsiona a descrever a metafísica nesses moldes – o platonismo.

No próprio texto de Platão²⁴ temos a expressão dessa forma de pensar. Dentre os diálogos platônicos, o *Fédon* exprime bem o que colocamos até agora. Entre os temas

²⁴ É importante ter em mente que a análise do *Fédon* não esgota necessariamente aquilo que Platão escreveu no *corpus* de sua obra. Sobre a evolução do conceito de alma nos escritos platônicos cf. CUNHA, S.R.B. Platão e a alma. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 37, vol. 24, p. 205-218,

do diálogo, podemos citar o da imortalidade da alma, a teoria da reminiscência, o inatismo das ideias. Para nós, importa compreender em que sentido o texto platônico é alvo das críticas de Nietzsche. Segundo o diálogo, nossa alma é a responsável pelo conhecimento verdadeiro que temos das coisas, e o ofício do filósofo nada mais é do que esclarecer a distância que há entre o corpo e a alma. Os poetas têm razão em acusar os olhos de não ver e os ouvidos de não escutar, pois o que eles fazem é atrapalhar a alma na aquisição da verdade, já que “aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo” (PLATÃO, 1999, p. 127).

Mas a verdade, se não é adquirida pelos sentidos, só pode ser anterior ao aparecimento do corpo. E assim, como lembra bem Cebes no diálogo, depois de uma exposição de Sócrates sobre a existência da alma, “nosso conhecimento é somente recordação” (PLATÃO, 1999, p. 135). Desta maneira afirma ser Sócrates, retomando a teoria da reminiscência, que descreve que as almas contemplam a verdade antes do nascimento e que a esquecem quando se inserem no invólucro corporal. O que diferencia o conhecimento verdadeiro das sensações empíricas é a imutabilidade e a identidade do primeiro, confrontadas com a corrupção e a diferença apresentadas pelas coisas presumivelmente iguais, que nossos sentidos nos apresentam. “A igualdade, a bondade, a beleza e toda a existência essencial, sofrem alguma mudança [...] ou cada uma delas, por ser pura e simples, mantém-se igual, sem apresentar a mínima alteração nem mudança?” (PLATÃO, 1999, p. 143) – a esta pergunta, Cebes (aqui como o apoio necessário para corroborar a fala socrática) responde preferindo a segunda opção. Ademais, quanto às outras coisas, “homens, cavalos, roupas, móveis [...] permanecem invariáveis ou são totalmente opostas às primeiras, porque não se mantêm em circunstância alguma no mesmo estado, nem em relação a si mesmas nem em relação às demais?” (PLATÃO, 1999, p. 144) – estas, o diálogo tenciona demonstrar que não se comportam nem de uma nem de outra forma. Tais perguntas de Sócrates introduzem no diálogo a noção de dupla realidade, tão cara à filosofia platônica. De uma forma bem

set. 2015. O trabalho aqui citado mostra como o filósofo grego desenvolveu o seu conceito de alma através do tempo, apontando rupturas e continuidades. Não é nossa intenção oferecer uma elaborada análise do tema da alma em Platão. Em todo o caso, podemos perceber que apesar do *Fédon* se encontrar ainda nos seus escritos de juventude, ele mantém com os posteriores o mesmo olhar depreciativo sobre a sensibilidade, a ideia da imortalidade da alma, a noção de ser que enquadra o pensamento platônico na crítica de Nietzsche à metafísica.

condensada, temos que a realidade do corpo é aquela das formas variáveis (visível), e a da alma, a imutável e da igualdade (invisível).

Sendo assim, podemos identificar alguns pontos desse breve percurso à teoria de Platão: a) a verdade deve ser imutável e não pode ser obtida pelos sentidos, uma vez que estes são, a princípio, falhos em identificar a essência das coisas; b) a parte do homem responsável por ascender ao conhecimento, através da razão, é a alma, que é imortal; c) o conhecimento nada mais é do que relembrar algo que já sabíamos antes de nascermos (teoria da reminiscência); d) há dois tipos de realidade – uma invisível (que sempre conserva sua identidade) e uma visível (que nunca conserva); e) a alma se assemelha e é conforme o imutável, enquanto o corpo, ao mutável. Não pretendemos esgotar aqui o assunto do diálogo. O que nos importa é compreender melhor como Platão aí estrutura sua filosofia. Entendemos que ela está centrada nessa dualidade mutável/imutável, corpo/alma, ilusão/verdade. O *Fédon* nos mostra, assim, um movimento necessário para que o sábio se dirija para aquilo que é “puro, eterno, imortal, imutável” através da alma. Mas o caminho não é simples, pois como obstáculo para esta ascensão temos o corpo e a realidade em que vivemos, totalmente sensorial. A mensagem aqui é clara: há que se afastar dos sentidos, do corpo e dessa realidade visível, pois somente assim conseguiremos obter um verdadeiro entendimento das coisas, via alma e faculdade racional que possuímos. Muitos séculos depois de Sócrates ter oferecido um galo ao deus Asclépio, Nietzsche²⁵ irá interpretar essa oferenda como agradecimento pela cura para a doença que é esta vida, a do corpo, e que a cicuta em breve tiraria do condenado.

Avançemos um pouco no texto de *Humano*. No aforismo onze, Nietzsche sugere como a metafísica está espalhada no modo de pensar. “Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo” (NIETZSCHE, 2005, § 11, p. 20). Nesse aforismo, Nietzsche menciona três instâncias onde podemos encontrar a influência da metafísica. Em primeiro lugar, na linguagem: para o filósofo de Röcken, a linguagem serviria apenas para denominar coisas, mas um erro monstruoso teria se instaurado pela presunção humana: ela “imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas”, “o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o

²⁵ Cf. NIETZSCHE, 2017, II, p. 14-9. Nietzsche vê Sócrates como um moribundo justamente pelo valor que este confere à vida.

mundo restante e se tornar seu senhor” (NIETZSCHE, 2005, § 11, p. 20-1). Para a metafísica, portanto, a linguagem possui uma relação necessária com as coisas e a função de desvelamento. É através do discurso que podemos ver para além do mundo: a palavra nos leva para o outro lado do véu da ignorância. Quando delimitam que aquele objeto é uma árvore, estamos diante de uma ação de correspondência necessária. É com a linguagem que a supressão do que é contingente e acidental acontece, é a partir da conceituação precisa e inequívoca do mundo que asseguramos sua verdade, sua estabilidade. A metafísica faz isto através da relação unívoca entre linguagem e mundo, ainda que este necessite ser despido de seu caráter dinâmico. Outro lugar onde as raízes metafísicas cresceram foi a lógica, este cânone em que as regras devem a todo o custo demonstrar a verdade, idêntica, sem contradições e, na visão de Nietzsche, simples suposição da igualdade das coisas, as quais não possuem correspondência alguma no mundo. Por fim, temos a matemática que, através de conceitos como “linha exatamente reta”, “círculo verdadeiro” e “medida absoluta de grandeza” quer imprimir ao mundo e às coisas uma dimensão exata, segura e mensurável, da qual podemos nos valer para vivermos. Mas também a matemática é apenas atribuição de um sentido não muito objetivo e conceituação distante da realidade. Nesta ciência, temos as medidas que os homens dão para certas grandezas, com o objetivo de mensurar o espaço e o tempo, além das formas geométricas perfeitas. No primeiro caso, tais grandezas são atribuições muito humanas, pela forma que Nietzsche as reconhece e, no segundo, objetos inexistentes na natureza, uma vez que são apenas conceitos sem realidade efetiva.

O que fica claro com este aforismo é que, a partir da argumentação nietzschiana, não há prova de que haja essa correspondência entre a verdade e um mundo ideal perfeito, imutável e idêntico. Ainda que a metafísica considere a linguagem, a lógica e a matemática como evidências de um conhecimento superior ao obtido no mundo natural, Nietzsche vai afirmar que essa visão dualista não passa de uma crença, e que a linguagem, e seu arauto mais conhecido, a lógica, é denominação, atribuição de sentido, e não o desvelamento da verdade²⁶.

²⁶ No texto de 1873, denominado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche já realiza uma crítica à linguagem que convém, acreditamos, ser incluída aqui. No excerto que selecionamos, Nietzsche menciona a arbitrariedade das várias línguas em denominar as coisas. Segundo o filósofo, os conceitos não passariam de subjetivações baseadas em estímulos nervosos e experiências nada absolutas. Na pergunta inicial que o fragmento coloca (o que seriam as convenções linguísticas) já se encontra a resposta: a linguagem é uma convenção, que permite Nietzsche colocar mais adiante a verdade entre aspas. Com a palavra, o próprio Nietzsche: “o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades? Somente por esquecimento pode o homem

Ora, mas dizer que a metafísica é uma crença poderia soar ofensivo e nada objetivo, para mentes que trabalham com o pressuposto de que a verdade existe. Os metafísicos se arrogariam do direito de provar a veracidade da metafísica por sua força demonstrativa das verdades eternas, de seus argumentos deliberadamente sistemáticos. “Inocente” engano, segundo Nietzsche, que trata de desfazer esse equívoco ao separar a verdade de um sentimentalismo tosco, como se, por conta da paixão irradiada através do anseio pela verdade já se justificasse a própria verdade. E ainda que o peso da idade (poderíamos bem considerar a metafísica uma senhora pelos seus mais de dois milênios de existência) seja em algumas ocasiões sinal de respeito e reverência, aqui de nada vale, a não ser como testemunha da força do pensamento metafísico “e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê” (NIETZSCHE, 2005, § 15, p. 25). Esta advertência serve como prelúdio para explicar, por exemplo, que poderíamos muito bem perceber os conceitos metafísicos de essência e aparência como frutos dessa força, de um sentimento forte que não passa sequer perto de provar a efetividade da crença de que o que vemos, sentimos, escutamos, não passa de simulacro, que para além de nossos sentidos há algo mais profundo, essencial.

Na metafísica, portanto, o que está em jogo é a força de suas “verdades”, e não a verdade mesma. Tal força é tão grande que nem mesmo quem se propôs a realizar a crítica da metafísica conseguiu se separar das amarras deste filosofar. É o que Nietzsche tenta demonstrar através da questão do fenômeno e da coisa em si. Segundo Nietzsche, a metafísica, digamos que desde Platão até Leibniz, põe-se a interpretar o mundo sensível, do devir, do fenômeno, sob uma única perspectiva. Acreditando que é possível o acesso do ser humano às verdades eternas, os filósofos se preocupavam, portanto, em delimitar a separação entre a realidade do devir da realidade do ser.

alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’ no grau acima designado. Se ele não quiser contentar-se com a verdade na forma da tautologia, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdades. O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma Schlange (cobra): a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e, portanto poderia também caber ao verme. Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas” (NIETZSCHE, 1999, p. 55).

Esta maneira de pensar (podemos defini-la como pré-crítica) consiste na hipótese de que é possível alcançar o conhecimento verdadeiro das coisas. Seria possível para o ser humano acessar os objetos como eles se configuram verdadeiramente, isto é, em si mesmos. Não por acaso, Nietzsche alude à imagem de um filósofo diante de uma pintura: tal pensador crê que a pintura (a vida, a experiência, o fenômeno) está diante dele desvelada de uma vez por todas. Nietzsche afirma que os metafísicos criam que o quadro “deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno” (NIETZSCHE, 2005, § 16, p. 25). Tal é a postura da metafísica pré-crítica: o texto do mundo pode ser lido corretamente. Por trás da pintura (do fenômeno) encontramos a verdade, aquilo que dá existência ao que observamos no quadro. O esforço metafísico consiste, aqui, em superar os obstáculos que distanciam o filósofo do mundo e das coisas verdadeiras.

Contudo, depois que um certo empirista escocês criticou o conhecimento, ao menos nos moldes como considerava a metafísica, a ideia de que o acesso à verdade dos objetos era garantido ao homem foi abalada. Hume, ao questionar a validade da causalidade e aproximando o conhecimento de uma crença atribuída ao hábito, colocou a tese de que o acesso ao objeto garantia também o acesso à verdade na pauta de sua crítica reflexiva: se não podemos obter um conhecimento indubitável dos objetos, então aquelas verdades eternas que os filósofos metafísicos acreditavam existir simplesmente não passariam de especulações.

Coube a tarefa de superar a crítica humeana a “lógicos mais rigorosos” que “após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e, portanto, também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido” (NIETZSCHE, 2005, § 16, p. 25). Evidentemente, nessa história extremamente concisa da metafísica feita por Nietzsche²⁷, o filósofo está a falar principalmente da figura de Kant e conseqüentemente de Schopenhauer. A revolução copernicana de Königsberg

²⁷ É importante mencionar que Nietzsche também dialoga com vários pensadores influenciados pela filosofia kantiana, autores que ele leu e que o colocaram dentro das discussões sobre o pensamento de Kant, bem como de seus limites e problemas. Como aponta Brobjer (2008), Nietzsche teve contato com a filosofia kantiana através de Schopenhauer, Lange, Überweg e Kuno Fischer bem cedo, além de se atualizar através do tempo com outros pensadores que posteriormente acrescentaram mais informações a respeito das doutrina do filósofo de Königsberg, como Eduard Hartmann, Afrikan Spir, Otto Liebmann, Johan C. Zöllner, entre outros.

teve como uma de suas motivações fazer a crítica à metafísica, depois das suspeitas céticas feitas por Hume. Nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* Kant admite a influência do empirista na investigação que o levou a se deter no problema do conhecimento. O filósofo entendeu que não era mais possível considerar que o objeto pudesse oferecer um efetivo acesso à verdade, como acreditava a metafísica até então. Isto significava, para o filósofo da *Crítica*, que antes de se tirar uma conclusão definitiva da pintura – como na metáfora nietzschiana – deveríamos nos voltar para a razão em primeiro lugar, e determinar os seus limites. Tudo o que se conclui antes de uma crítica da razão é puro dogmatismo, e isto “é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem nenhuma crítica precedente da sua própria capacidade*” (KANT, 1987, p. 21).

A famosa distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si se relaciona com essa crítica a toda metafísica dogmática. Podemos vê-la na obra kantiana, nos *Prolegômenos*²⁸:

se, como convém, considerarmos os objectos dos sentidos como simples fenómenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenómeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são affectados por este algo de desconhecido (KANT, 1982, p. 91).

Diferentemente de filósofos antecessores, Kant afirma: os sentidos apenas captam uma representação do objeto, ou seja, o fenômeno. Para além dessa representação há o *noumenon*, a coisa em si que é, nos dizeres de Kant e lembrado por Nietzsche, incondicionado²⁹. Da coisa em si, portanto, não temos conhecimento algum, nos restando apenas a representação que nós, enquanto sujeitos, temos dela. A revolução copernicana de Kant se faz presente aqui, pois a representação que temos dos

²⁸ Cf. também KANT, 1987, p. 154: “já está no nosso conceito que – quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de entes dos sentidos (phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si – contrapomos a estes entes dos sentidos quer os mesmos objetos em sua natureza em si [...] quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido [...] chamando-os entes do pensamento (noumena)”.

²⁹ Cf. KANT, 1982, p. 92: “Admitem-se assim seres inteligíveis, só que com a insistência na regra, a qual não sofre qualquer exceção, de que não sabemos absolutamente nada de determinado, nem podemos saber, a respeito destes puros seres inteligíveis, porque os nossos puros conceitos do entendimento, como as intuições puras, incidem apenas em objectos de uma experiência possível, por conseguinte, em simples seres sensíveis e, logo que haja um afastamento destes, aqueles conceitos deixam de ter a mínima significação”.

objetos é oriunda de nossa própria estrutura interna, ao contrário do que os metafísicos anteriores acreditavam. Se antes eram os objetos que nos davam acesso às verdades eternas através de uma atividade, com Kant essa atividade é transferida para o sujeito que, através de sua estrutura cognitiva é capaz de representar objetivamente. Em todo o caso, a coisa em si permanece desconhecida.

Coube a Kant apontar para o erro metafísico de acreditar que é possível alcançar o conhecimento da coisa em si, e Nietzsche não tira seu mérito. Contudo, ainda que tal descoberta seja valiosa, ela infelizmente não consegue se livrar daquela força que é a própria metafísica. Na verdade, em Kant e Schopenhauer aquela delimitação entre fenômeno e coisa em si toma uma proporção muito maior. Abre-se um abismo entre ambos impenetrável. A coisa em si, como incondicionada, impossibilita qualquer acesso ao seu mundo, e o ser humano precisa se contentar em viver com suas representações apenas. A questão é que, embora o caminho para a coisa em si esteja bloqueado, ainda assim a dualidade metafísica está colocada: há um mundo das representações humanas, e há um mundo das coisas sem tais representações. Tanto a metafísica pré-crítica quanto a crítica estão fundamentadas no mesmo erro: “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado” (NIETZSCHE, 2005, § 16, p. 26). Precisamos considerar os erros não mais enquanto contraposição da verdade. Esta parece ser a observação de Nietzsche, para quem a pintura “gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador” (NIETZSCHE, 2005, § 16, p. 25).

Uma das principais coisas em que se apoia a metafísica é o conceito de substância. É, para Nietzsche, uma das verdades fundamentais da metafísica. Nas palavras de um “lógico eminente”³⁰ Nietzsche aponta que o conceito se apoia em uma lei universal: a “originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (NIETZSCHE, 2005, § 18, p. 27). Contudo,

³⁰ Esse “lógico eminente” é o filósofo Afrikan Spir (1837-1890). Safranski (2002, p. 161-2) evidencia a influência que este teve em Nietzsche, sobretudo ao tratar da questão do conceito de substância em *Humano*. Ao que parece, Nietzsche ficou impressionado com Spir, uma vez que este possuía uma visão heraclitiana do mundo e, ao mesmo tempo, acreditava que para além da realidade do vir a ser haveria, de fato, uma instância superior, e esta seria o mundo do vir a ser absoluto. Para uma discussão mais pormenorizada da influência de Spir na filosofia de Nietzsche, ver Mattioli (2013, p. 321-48).

para Nietzsche essa lei originária é fruto de um desenvolvimento histórico. A crença na substância seria derivada de tempos remotos, em que organismos com uma estrutura mais simples que a do ser humano, não percebiam o mundo como devir simplesmente porque o mundo não tinha interesse para eles (não há percepção de mudança em algo que não desperta o interesse). O que é importante notar aqui é a posição de Nietzsche em relação à “lei originária” de Spir. Se ela veio a ser, é porque é oriunda de transformações na própria configuração dos seres. É nessa dinâmica que devemos procurar as características dos seres orgânicos: as leis se originam porque anteriormente há um pano de fundo que constitui a complexa relação dos seres vivos entre si. Para Nietzsche, a crença nas substâncias, portanto, é oriunda da própria complexidade que constitui a vida, e não derivada de uma lei de cunho metafísico.

A ideia de substância tem implicações diretas na vida prática do homem. O erro de se acreditar na unidade das substâncias se transporta para as ações volitivas humanas. A incipiente consciência do sujeito, ainda muito dependente do sentir inconsciente dos primeiros organismos, não consegue visualizar a corrente constante do vir a ser e, conforme já foi observado, baseia seus juízos na convicção da substância. Ora, esta fé ainda produz no sujeito uma certa miopia, que não consegue enxergar os eventos como consequências de outros anteriores a ele. “Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*” (NIETZSCHE, 2005, § 18, p. 28). Notamos aqui que a lógica, que depois de muito tempo será ferramenta essencial no pensamento filosófico, a princípio se percebe muito rústica, devedora de necessidades fisiológicas muito peculiares. Percebemos, também, que a noção de uma vontade livre tem suas raízes nessas necessidades, uma vez que, ao abstrair as ações, percebem-nas em sua dimensão isolada e esquecem que elas são oriundas de uma cadeia de outras, que se desenrolam no curso do vir a ser. Muito mais tarde, a ideia da vontade livre será protagonista do juízo que condena os sentidos e reverencia o mundo do ser, aos moldes do pensamento metafísico baseado na oposição ontológica. Ademais, a própria vida prática do ser humano fica, com o pensamento metafísico, atrelada a leis universais, ou seja, o sujeito, a partir de uma livre vontade, é extirpado da causalidade do vir a ser, sujeito este no qual a metafísica supostamente vê ações isoladas ao invés de considerá-las dentro do próprio curso temporal nas quais elas estão inseridas. O sujeito enquanto uma substância é, pois, uma maneira de ver o sujeito como algo em si, isolado das transformações que ele compartilha com outros seres e com o mundo. Uma constituição

única, absoluta, eterna e imutável, regido por leis que também são únicas, absolutas, eternas e imutáveis. Não à toa Nietzsche conclui que “na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 2005, § 18, p. 28).

Pudemos ver que em *Humano*, Nietzsche se lança contra vários alvos em sua análise sobre a metafísica. É visível não apenas a sua pouca estima por este tipo de filosofia, como também a crítica a vários dos principais filósofos da história. Na linha de frente, observamos primeiramente combatida a noção de verdade eterna e imutável. Contrapondo a concepção de que a vida só é possível através de erros e ilusões, Nietzsche busca apontar o deslize metafísico que aflorou na busca por um mundo e por um homem de natureza diferente da que se encontra no plano do vir a ser. Temos, então, a divisão dos mundos, dos planos de existência, do corpo e da alma, a oposição de valores. Como pano de fundo, estão as tentativas de Nietzsche de evidenciar os erros por trás das certezas dos filósofos, dos procedimentos que, sob o ponto de vista do filosofar histórico, acabam encobrindo os acontecimentos que conflagram para o surgimento no homem de um filosofar que deseja se apartar do devir.

2.1.2 A METAFÍSICA EM ABM

Pulemos um pouco no tempo. Vamos para 1886 verificar o que o Nietzsche de *Além do bem e do mal* tem a dizer sobre a metafísica.

Muito peculiar é a abertura do segundo aforismo de ABM. Pergunta Nietzsche: como é possível que algo nasça de seu oposto? A resposta vem em seguida, em forma negativa, apontando que as coisas de valor elevado devem ter uma origem própria (NIETZSCHE, 2009, §2, p. 9). Temos aqui, a retomada de uma das críticas já vistas em HDH: a questão da oposição da valores, e Nietzsche é incisivo em afirmar que a resposta que se encontra no aforismo se trata de um “típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos” (NIETZSCHE, 2009, § 2, p. 10). Trata-se de uma crença metafísica, como Nietzsche já apontava em HDH, que haja uma oposição de valores. Mesmo aqueles que juravam duvidar de tudo (a referência a Descartes é clara), deixaram de lado o trabalho de supor: supor que realmente existam absolutamente opostos. Esta estratégia reflete muito bem que para a metafísica, tal oposição se trata de algo dado, inquestionável. Este raciocínio lembra, mesmo que concisamente, as anotações de HDH realizadas sobre a origem do pensamento.

Nietzsche não desenvolve em *Além do bem e do mal* o mesmo argumento que no livro de 1878, porém, podemos notar certa semelhança na estrutura argumentativa utilizada em ambos os casos. O filósofo cogita, pouco depois, que a crença na oposição de valores pode ser apenas um tipo de “avaliação de fachada”, uma “perspectiva provisória”, ao invés de uma afirmação definitiva. Contra o reino absoluto das oposições, Nietzsche considera a possibilidade de um “insidioso” parentesco entre os aparentes antagonismos. Mais ainda: sugere que “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida” (NIETZSCHE, 2009a, § 2, p. 10), valor este reservado apenas para as coisas aparentadas do plano do ser.

Em HDH, Nietzsche já considerava a realidade nos moldes heraclitianos, e imputava a ela uma significação originada da interpretação do sujeito. Ela é claramente apresentada na conhecida expressão nietzschiana: “não há fatos eternos, assim como não há verdades absolutas”³¹. Em ABM esta afirmação é novamente enfatizada. O primeiro capítulo do livro é claramente uma tentativa de demonstrar como as mais diversas correntes de pensamento são, na verdade, interpretações muito pessoais da realidade. A integridade dos filósofos é colocada em questão, já que quando eles se vangloriam de descobrir um conceito, um sistema, uma verdade, para Nietzsche isto não passa “de uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente” (NIETZSCHE, 2009a, § 5, p. 12).

Nietzsche assevera uma radical redução do universo filosófico em ABM, abreviando a objetividade da filosofia a um tipo de “confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (NIETZSCHE, 2009a, § 6, p. 12). Com isso, retoma o que já afirmava em VM acerca da verdade como um exército de metáforas, com suas disposições arbitrárias. Importante perceber aqui que o livro de 1886 traz algumas ideias novas que Nietzsche introduziu no decorrer de sua reflexão. Ideias que terão importância crucial no período posterior aos escritos de juventude. É inegável que, por exemplo, a noção de *vontade de poder* possui relevância fundamental depois que Nietzsche a introduz em *Assim Falou Zarathustra*, e que a exigência de uma *transvaloração dos valores* está presente nas páginas de *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. A própria noção de *genealogia* também. Lembremos que um dos

³¹ Cf. NIETZSCHE, 2005, § 2, p. 16, assim como NIETZSCHE, FP, 12, 7[60], p. 315.

eixos de ABM é o conceito de vontade de poder. Ele está espalhado em todo o livro, diluído nos aforismos e nas afirmações incisivas de Nietzsche nos nove capítulos da obra. Vemos a influência do conceito no aforismo que por ora analisamos. A filosofia não é objetiva pois surge como necessidade de certos impulsos que desejam o domínio, “pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar” (NIETZSCHE, 2009a, § 6, p. 13). Esta ideia do impulso que quer dominar – observaremos de forma mais detalhada posteriormente – encontra-se subjacente na de vontade de poder. Também não podemos deixar de apontar o *perspectivismo*, que ele se vale para apontar as intenções pessoais das mais variadas teorias metafísicas. Diferente de *Humano*, ABM parece incluir a própria ciência no rol de teorias que interpretam a realidade, ao invés de desvelar a verdade por trás dos fenômenos.

Nietzsche procura ligar a metafísica a um movimento intra-subjetivo. Toda filosofia metafísica é a projeção (ainda que involuntária) de seu autor, ou melhor, dos impulsos que nele se impõem. Estes “gênios inspiradores” são o que essencialmente filosofam no homem, que ditam suas verdades e, no fim, seus sistemas. Esta alegação de Nietzsche torna problemática a questão da racionalidade na filosofia. Sempre que se tentou filosofar, isto ocorreu graças à faculdade racional possuída pela espécie humana. Ao menos era assim que pensavam os metafísicos segundo Nietzsche. Mas a cegueira dos pensadores era tal que não perceberam algo capital: toda filosofia surge, amadurece e se define a partir de intenções morais. Ora, o que isto significa? Qual a relação entre moral, filosofia e impulsos, afinal de contas?

Ainda no primeiro capítulo de ABM, vemos Nietzsche dizer: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (NIETZSCHE, 2009a, § 19, p. 24). A partir dessa sentença, podemos perceber que Nietzsche compreende a moral como o movimento que se dá entre os impulsos que lutam por dominação e, conseqüentemente, para se impor como os gênios inspiradores. Sendo assim, as valorações morais dos filósofos são fruto da “hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza” (NIETZSCHE, 2009a, § 6, p. 13). No processo de dominação que Nietzsche percebe nos impulsos, há sempre aqueles que subjagam os demais, e a “filosofia” destes é a que prevalece, ou seja, a moral de um indivíduo se dá sempre a partir de quais impulsos se encontram no topo da hierarquia de dominação. Conseqüentemente, o filósofo – e sua filosofia – é oriundo dessa estrutura hierárquica.

A seguir, Nietzsche desenvolve uma reflexão que abarca um amplo âmbito da filosofia, levando-se em conta o mote de que os filósofos fazem, em última análise, um tipo de “filosofia autobiográfica”, ainda que não confessem ou não se apercebam desse fato. Não se trata apenas de mostrar algumas incoerências nas doutrinas filosóficas, mas principalmente de tentar perceber o engessamento do pensamento, oriundo de uma supervalorização do “verdadeiro”, ou seja, daquelas ficções criadas para a sobrevivência.

Vemos um exemplo dessa análise no aforismo 9, em que Nietzsche faz uma apreciação da doutrina do estoicismo. Nela, o filósofo recrimina os seguidores da *stoa* por conta de sua ética, que tem como tema o “viver conforme a natureza”.

Vocês querem viver “conforme a natureza”? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? (NIETZSCHE, 2009a, § 9, p. 14).

Para os estoicos, o propósito da vida é alcançar a felicidade. Só conseguimos atingir esse fim quando nos conciliamos com a natureza. Nos seres vivos, é constatado uma tendência de dirigir-se para aquilo que é próprio de sua essência. Essa tendência é chamada pelos estoicos de *oikeiósisis*. É através dela que os seres buscam aquilo que é conforme sua essência e evitam o que é diferente. Consequentemente, também é por meio dela que o homem – como ser racional que é – busca o que é sua essência natural, ou seja, a razão, o *logos*.

Ainda não ficou claro em qual ponto Nietzsche está atacando o estoicismo, mas já é possível entender que o filósofo vê inconsistências na noção estoica de buscar viver de acordo com a essência natural. Uma delas fica mais evidente quando analisamos uma das características da teoria estoica: a doutrina da apatia. No sentido filosófico, a apatia é o desprezo pelas paixões, pelas emoções humanas, que nada mais são do que empecilhos para atingir a felicidade. Um fragmento póstumo do ano de 1888 nos dá a ideia do que Nietzsche combate nessa concepção:

O afeto, o grande desejo, as paixões de poder, de amor, de vingança, de posse – os moralistas querem apagá-los, extirpá-los, “purificar” a alma de todos eles.

A lógica é: esses desejos geralmente causam grandes danos – logo, eles são maus, condenáveis. O homem deve se livrar deles: ou não será um homem bom.

Esta é a mesma lógica que: “se teu órgão te provoca [no sentido de tentar, seduzir], arranca-o” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[163], p. 347).

Primeiro campo de batalha: vida como abstinência, extirpação das paixões? Nietzsche crê que não é possível. Em sua concepção, o viver está intrinsecamente relacionado com as paixões. O *pathos* que move a vida reside nessa efusão de parcialidades: preferências, avaliações, limitações, injustiças. Ao contrário, a natureza seria diametralmente oposta: indiferente, sem intenção, consideração, misericórdia, justiça. Por isso a pergunta de Nietzsche: como é que os estoicos pretendem viver de acordo com algo tão “desumanizado” como a natureza? E aqui podemos incluir todos os “ismos” que simplesmente não fazem parte dela. Assim como não fazem parte a finalidade, a intencionalidade ou mesmo o destino. Em relação a essas coisas, a natureza é, como Nietzsche afirmou, totalmente indiferente.

Segundo avanço das tropas nietzschianas: a natureza, da qual falam os estoicos é, na verdade uma moralização do mundo de acordo com a visão estoica.

Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês [os estoicos] querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! (NIETZSCHE, 2009a, §, 9, p. 14).

O que os homens do pórtico desejam é, falando em termos nietzschianos, a apreensão da realidade segundo sua própria perspectiva. Vemos novamente aqui a crítica da filosofia como autobiografia. Contudo, a análise aqui vai além: Nietzsche detecta no estoicismo uma nova maneira pela qual a metafísica se infiltrou na modernidade. Damos atenção a uma parte do trecho citado acima em que Nietzsche enfatiza a incorporação da natureza pela moral estoica: “até a natureza!”. Ora o que significaria esta veemente constatação? E a resposta é: a metafísica deseja incorporar a

última parcela de mundo que ainda não lhe era possível adentrar: o mundo da natureza. Os estoicos negam a transcendência. Para eles, o mundo reside numa composição de corpos. Mesmo a alma e Deus, por exemplo, são corpóreos. Haveria boas razões para acreditar que Nietzsche considerasse estes fatos um indício de filosofia saudável, que abandonasse o mundo suprassensível da metafísica a favor da valorização da realidade do vir a ser. Contudo, ainda que a afiliação dos estoicos a esse monismo materialista esteja de acordo com a perspectiva nietzschiana da realidade, ele não está isento de conter em si o germe da metafísica.

O último bastião de resistência – o corpo, ou a realidade sensível, ou o mundo do devir – tombou diante da toda poderosa metafísica. E Nietzsche critica justamente isso na filosofia estoica: ainda que influenciada pela crença numa realidade puramente corpórea, o estoicismo quer aplicar os seus princípios, e de uma forma tirânica, totalitária, à própria natureza, “até à natureza!”. E é este ponto que Nietzsche percebe como puramente metafísico nos estoicos: a generalização de sua doutrina, o desejo de incorporação do mundo às regras e leis do estoicismo.

Ao analisar nessa parte a doutrina da *stoa*, o que Nietzsche pretende é denunciar que a tendência metafísica possui um alcance maior do que se pensa. Sua envergadura abrange uma distância que supera os idealismos, e lança sombra e abrigo para todo pensamento que acredita na absolutização de suas normas. Além disso, o Deus demiurgo dos estoicos é finalista, deseja um fim para a sua obra. Os seres privilegiados de sua criação, aqueles agraciados com o dom do logos, devem seguir o caminho do bem (o bem estoico, estejamos advertidos!) rumo à felicidade.

Contudo, a abrangência metafísica não se detém nas doutrinas antigas. Conforme pretende mostrar Nietzsche, as raízes metafísicas chegam até nossos dias. Impossibilitados de vê-las sob o solo, observamos apenas sua planta já crescida na superfície, que muitas vezes não aparenta ser da mesma natureza que suas estruturas fundantes. Passemos a outro ponto de reflexão para percebermos essa constatação.

A crença na dupla realidade e em sua consequente implicação metafísica – a separação entre corpo e alma – produz efeito duradouro no pensamento. Nietzsche afirma que nossa época ainda é influenciada fortemente por uma “necessidade metafísica”, que se alastra por todas as esferas da cultura. No aforismo 12 de ABM, vemos Nietzsche criticar uma das famosas teses científicas: a do atomismo materialista. Para o filósofo, por razões que ele busca na física de seu século, esta teoria estaria refutada, existindo apenas como “um meio de expressão”. A guerra aqui declarada é

contra as evidências dos sentidos. Nietzsche convoca como aliados Copérnico e Boscovich³² para advogar em sua defesa. Ora, esses “adversários da evidência” provaram, segundo o filósofo, cada um em seu campo, que devemos nos abster de crer cegamente nos sentidos³³:

Enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a Terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo:

³² Sobre a influência de Boscovich na filosofia nietzschiana, sugerimos o artigo de STACK, G. Nietzsche and Boscovich’s natural philosophy. *Pacific Philosophical Quarterly*. Southern California, n. 62, p. 69-87, jan. 1981. O autor procura relacionar, entre outras coisas, a teoria dinâmica do físico croata e a teoria da vontade de poder do filósofo alemão. Ainda que primariamente Nietzsche tivesse contato com a obra de Boscovich através de Friedrich Albert Lange, ele ficou muito impressionado pelo livro *A teoria da filosofia natural*, onde o autor propõe através de seus estudos dos impactos dos átomos a noção de “campos de força”, que agiriam por atração ou repulsão. A ideia por trás da teoria de Boscovich é de que esses campos de força impossibilitariam a ideia de matéria ou de substância, como acredita a física newtoniana, pois as forças, estando intrinsecamente numa relação com outras, e sendo esta relação dinâmica, impediriam que a matéria se comportasse de forma estática, negando, assim, um equilíbrio absoluto da matéria e dos fenômenos.

³³ Curiosamente, temos aqui uma aparente contradição, se considerarmos que Nietzsche se opõe radicalmente à sobreposição de uma pretensa alma em relação ao corpo – centro de nossas sensações e, consequentemente, de nossas evidências primordiais. Lembramos aqui de um trecho de *Crepúsculo dos Ídolos* onde Nietzsche compara as percepções dos filósofos pré-socráticos em relação aos sentidos. “Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele [Heráclito] o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade” (NIETZSCHE, 2017, p. 20-1). Ora, se o “resto dos filósofos” rejeitava os sentidos por apresentar uma realidade mutável, é certo que, pensando que Nietzsche condena a crença na unidade, na substância, na imutabilidade, da essência, estes pensadores estariam enganados em suas avaliações dos sentidos: não há outro mundo perfeito – diria Nietzsche – onde as coisas se comportariam diferentemente do mundo do vir a ser. Mas também “Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). Poderíamos aqui explorar o que disse Nietzsche em VM, a respeito da verdade: que ela é fruto de uma necessidade de sobrevivência do homem. Que sem as ilusões da lógica não seríamos capazes de sobreviver num mundo em constante transformação. Mas o ser humano, ao estabelecer similaridades entre as coisas, depois de um tempo elevou essas categorias à instância de verdades absolutas. Porém, essa relação, feita por uma arbitrariedade meramente humana, é um engodo, do qual se esqueceu o homem. Ao convocar Copérnico e Boscovich, e utilizá-los como exemplos de adversários da evidência, Nietzsche não está tanto querendo condenar os sentidos e sua relação com a realidade, mas sim atentar para o comportamento científico que se assemelha ao da metafísica. Conforme afirma o filósofo: “O que fazemos do seu [dos sentidos] testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir a ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). Os sentidos são uma forma de interação com a realidade, mas elaborarmos dessa interação a ideia de uma relação absoluta e essencial já é um engano. Poderíamos afirmar até hoje que “quem se move é o Sol, e não a Terra”, baseados nas evidências visuais. A questão aqui não é a condenação dos sentidos como forma de apreensão da realidade, mas a veemência com que os filósofos defendem suas verdades como absolutas. Se tivéssemos conservado aquele momento em que as semelhanças eram criadas como uma forma de sobrevivência e nada mais, talvez pudéssemos sentir as interações com o meio como o que são, segundo Nietzsche: ficções. A crítica não é tanto ao fato de criarmos essas ficções, mas sim o grau de crença que posteriormente colocamos nelas, a ponto de considerá-las como verdades absolutas.

o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra (NIETZSCHE, 2009a, § 12, p. 18).

Boscovich é conhecido por confrontar a teoria atômica. Enquanto o materialismo afirma que tudo é composto por matéria, e que o átomo é sua menor unidade, o físico croata tenta desconstruir essa afirmação baseado na sua teoria das forças. Uma das consequências de sua teoria é que seria perfeitamente possível prescindir da matéria para se estudar a dinâmica das relações entre os fenômenos e as coisas. Sob a influência de Boscovich, Nietzsche ataca uma das facetas da metafísica que ele acredita reinar em sua época. Mas qual seria essa instância, afinal? Para responder a este questionamento, precisamos compreender o sentido de uma aproximação feita por Nietzsche: “é preciso ir ainda mais longe declarar guerra [...] também à ‘necessidade atomista’, que, assim como a mais decantada ‘necessidade metafísica’, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões que ninguém suspeita” (NIETZSCHE, 2009a, § 12, p. 18). Qual a causa da guerra declarada à necessidade atomista? E mais, por que motivo Nietzsche a aproxima de uma tal necessidade metafísica? Ora, se o materialismo realmente afirma que tudo é matéria, será que Nietzsche teria se equivocado em criticá-lo? Não é o materialismo a total antítese da crença em entidades suprassensíveis?

Ao que parece, Nietzsche aproxima as duas necessidades justamente porque vê nelas uma semelhança que não é tão evidente assim. Ao acreditar no átomo como a menor partícula da matéria, o materialismo reproduz o mesmo procedimento que a metafísica: os átomos seriam pontos imutáveis que, reunidos, constituiriam a realidade – a matéria, a substância, os corpos. Na verdade, o que o materialismo faz é transportar a necessidade metafísica dos idealistas para o plano da matéria. Não é sem razão que Nietzsche afirma que “Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas” (NIETZSCHE, 2001, § 109, p. 135). Ao depender das minúsculas partículas indivisíveis para construir sua realidade, os físicos também se encontram na esteira metafísica. Nietzsche transpõe e amplia sua crítica à própria ciência aqui, afirmando que mesmo ela mantém muitas coincidências com o procedimento metafísico. O trecho a seguir comprova este fato:

é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo [...] o *atomismo da alma*. Permita-se 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 (NIETZSCHE, 2009a, § 12, p. 18).

Para Nietzsche, portanto, a crença metafísica estende seus limites para o plano científico, com aquelas noções que pudemos ver associadas à alma no *Fédon*, por exemplo. Assim como no caso do estoicismo, a ciência demonstra ser afiliada ao pensamento metafísico, ainda que aparentemente essa filiação não seja tão evidente.

Ao negar a existência da matéria nesses termos, Boscovich se afastaria justamente desse estilo de pensar, de acordo com Nietzsche. Ademais, o filósofo acredita que é necessário se livrar do outro atomismo, talvez mais nocivo e por mais tempo ensinado, o da alma. Observamos novamente a crítica de Nietzsche à crença do “indestrutível, eterno, indivisível”.

Analisando esses pontos encontrados no livro de 1886, acreditamos, portanto, que ABM deve ser considerado nesse processo de amadurecimento, onde o filósofo procura incluir em suas reflexões as leituras que realiza no desenrolar de sua vida intelectualmente ativa³⁴. Um olhar comparativo entre o texto de 1878 e o de 1886 nos permite essa reflexão. É certo que *Humano* ainda não é permeado de vários conceitos importantes na filosofia tardia de Nietzsche como já afirmamos. Porém, no tocante à crítica que ele realiza à metafísica vemos que há uma continuidade e consequente ampliação das reflexões. HDH aponta muito claramente as diretrizes da crítica: as noções de sujeito, substância, ser; a concepção da verdade como instância absoluta, incondicional, atemporal; dualismo ontológico: existência de dois mundos (mundo do vir a ser e mundo suprasensível); predominância do logos, da razão, diante dos sentidos; consequentemente, separação entre corpo e alma. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche retoma sua crítica, expandindo sua análise e diagnosticando os pontos de eclosão da planta metafísica, seja nas doutrinas antigas, seja na atual ciência, seja nas teses idealistas, seja nas realistas/materialistas. Uma das intenções do autor é denunciar a falta de honestidade encontrada no procedimento metafísico, que se mascara numa pretensa objetividade, escondendo sua verdadeira conduta: no lugar do desenvolvimento de uma “dialética fria, pura, divinamente imperturbável”, os filósofos se apressam em inverter a ordem das suas “verdades”, que são “no fundo uma tese adotada de antemão,

³⁴ Concordamos com Granier (2011, p. 26), quando afirma que não se pode fracionar a filosofia nietzschiana e cristalizá-la em partes perfeitamente isoladas, e ainda que haja tentativas de periodização da obra do filósofo, só podemos utilizá-las como um prumo que nos orienta através das vicissitudes pelas quais passou Nietzsche e que são suficientemente sentidas dentro de uma filosofia que mantém sua força justamente na vitalidade que possui.

uma ideia inesperada, uma ‘intuição’, e em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente” (NIETZSCHE, 2009a, § 5, p. 12).

Além dessas ponderações, em ABM Nietzsche estende sua abordagem, incluindo o campo científico, o qual, em HDH, não havia sido problematizado nesses termos. A metafísica, segundo o Nietzsche de *Além do bem e do mal*, cravou seus dentes mesmo em campos que pretensamente estavam imunes ao seu veneno. Não por acaso, vemos o filósofo alemão empenhado em relacionar a verdade a uma interpretação específica do mundo, interpretação esta que estaria fundamentada em bases morais. É importante ter isso em mente, já que essa expansão da crítica à metafísica em ABM já nos oferece uma visão de como Nietzsche está operando seu pensamento com base em conceitos-chave que desenvolveu em seu percurso filosófico.

Esse processo pelo qual as verdades metafísicas são construídas revela um traço importante da filosofia de Nietzsche: o seu perspectivismo, conforme já mostramos. Faremos agora uma apreciação desse aspecto do pensamento nietzschiano, como forma de elucidar melhor a contraposição que ele erige à metafísica.

2.2 AS PERSPECTIVAS E AS GOVERNANTAS

A determinação do que Nietzsche entende por metafísica é importante para compreendermos o solo onde opera sua crítica. Delimitemos, aqui, os pontos que podemos apreender do que foi exposto sobre a averiguação nietzschiana do conceito: a) a metafísica é uma teoria que assevera a existência de uma dupla realidade, uma relacionada ao mundo sensível – consequentemente atrelada ao erro, ao engano e outra ligada ao verdadeiro; b) a metafísica opera com a noção de ser, essência, substância: através desses conceitos, ela prega que há um conhecimento absolutamente verdadeiro, uma vez que essas categorias são, na concepção metafísica, imutáveis, eternas e evidentes, além de ontologicamente existentes como entes que asseguram a unidimensionalidade da verdade; c) a metafísica condena a parte sensível do homem e exalta a racionalidade como faculdade privilegiada para o acesso à verdade. Lembramos que mesmo teorias que pretendem atuar como críticas a essa maneira de pensar podem muitas vezes ver a si mesmas no mesmo bojo. A questão que sempre permanece naquela necessidade metafísica do homem é esse impulso a crer num conhecimento que supere a realidade empírica e instaure aquilo que efetivamente se pode considerar como verdade.

Mas o que é conhecimento para Nietzsche? Em que sentido sua concepção difere da metafísica? Analisemos aqui, como forma de iniciarmos essa discussão, com uma conhecida frase de ABM: “Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (NIETZSCHE, 2009a, § 34, p. 39). Neste trecho, observamos Nietzsche aproximar intrinsecamente a vida do ato de valorar. Porém, mais do que isso, verifica-se que se trata de um modo específico de valoração: o perspectivo. Em outra parte, lemos: “Em todas as correlações de sim e não, de preferência e rejeição, de amor e ódio, é expresso apenas uma perspectiva, um interesse de certos tipos de vida” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[31], p. 234). Ao que tudo indica, é uma exigência própria da vida esse proceder perspectivo, esse avaliar que converge para um tipo de conhecimento do mundo. De acordo com Nietzsche, aquele preconceito dos filósofos se deve a uma vontade fundamental que os impulsiona: a *vontade de verdade*, uma força reverenciada pelos filósofos, que os impele na direção de um conhecer absoluto.

Ora, mas afirmar que há um conhecer absoluto contradiz a afirmação de que a vida é imprescindível avaliações derivadas de pontos de vista particulares. Uma vontade de verdade seria, assim, a busca pela verdade última, independente das particularidades, dos desejos, das intenções dos seres humanos. Isto também iria de encontro com a visão nietzschiana, para a qual avaliar é interesse da própria vida.

Doyle (2009, p. 53-75) avalia a crítica de Nietzsche à vontade de verdade em termos de oposição a um realismo metafísico, ou seja, a crença naquela realidade suprassensível que independe de nossa experiência. Enquanto a vontade de verdade seria um certo desejo de encontrar uma verdade desinteressada, ou ressentimento aos instintos e demanda por um mundo estável, as perspectivas – necessárias à própria vida, segundo Nietzsche – seriam ferramentas regulativas para se perscrutar a realidade, baseadas em nossos interesses e valores. De fato, os esforços dos filósofos em alcançar a verdade podem ser resumidos no seguinte:

O homem procura “a verdade”: um mundo que não se contradiz, que não engana, que não muda, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser; gostaria de procurar para si o caminho que leva até ele (FP, 12, 9[60], p. 364).

Nessa procura, o homem elenca aquilo que é necessário para alcançar a verdade: “o que é aparente é nocivo, a identidade é boa”. Na concepção de Nietzsche, a preferência pela verdade tem uma justificativa puramente moral. Vimos em ABM que as teorias filosóficas são dessa ordem: o esforço para encontrar um conteúdo verdadeiro sempre esteve atrelado à fé dos filósofos no caráter sublime da verdade. Este impulso que desde a antiguidade move os pensadores repousa em tábuas de valores bem determinadas, ainda que escondidas num inconsciente. Este lapso faz com que se veja a vontade de verdade de maneira deturpada, nas linhas do raciocínio metafísico. Mais ainda: conota o discurso metafísico de objetividade, o que desconsidera completamente a própria origem dessa vontade, que seria muito mais humana do que poderiam imaginar os filósofos.

Na verdade, além de ser um preconceito de ordem moral, é algo que os metafísicos nem conseguem demonstrar efetivamente³⁵. Este é o motivo de Nietzsche proclamar que já é hora de nos emanciparmos dos cuidados de nossas governantas, de deixarmos de lado a fé em seus ensinamentos, na ludicidade que, ao mesmo tempo que nos diverte também engana. Desde pequenos, desde os primórdios da filosofia, aprendemos a crer na gramática, naquela parcela de metafísica revestida de frieza lógica. Quem são nossas amas? Nossas aias? Tales? Parmênides? Platão? Talvez. Crescemos fortalecidos pelos laços maternos do “Ser”, a nós, crianças do conhecimento, é ensinado a amar e venerar o mundo da essência, as similitudes, os objetos puramente formais e perfeitos da matemática, as tabelas de verdade, enfim, as regrinhas felizes da identidade, da não-contradição, do terceiro excluído. Nessa relação afetuosa com nossas governantas-filósofas, aprendemos o que dizer e como dizer: todo o cuidado é pouco para não macular a imagem absolutamente perfeita da metafísica.

Ora, essa metáfora da governanta é sintomática: nela vemos Nietzsche dizer mais uma vez que o que move toda a filosofia é um *pathos*, e não uma pura e desinteressada busca pela verdade. Amamos a verdade, talvez porque amamos antes quem nos ensina a crer nela. “Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas?” (NIETZSCHE, 2009a, § 34, p. 39). Afirmamos mais acima que a preferência pela verdade é de ordem *moral*. Necessitamos ainda compreender o que essa asserção significa, uma vez que ela tem implicações

³⁵ Cf. NIETZSCHE, 2009, § 34, p. 39: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas”.

importantes a respeito da maneira com que Nietzsche trata o tema da verdade e, para além disso, para a construção de seu método genealógico de análise. Surge aqui um horizonte para o qual podemos voltar nossos olhos a fim de compreender aquele preconceito de ordem moral a respeito da reverência da verdade do qual nos fala Nietzsche. Há um texto muito representativo dessa crítica na sua obra *A Gaia Ciência*. O trabalho, como sabemos, foi escrito em 1882 contendo quatro capítulos (designados pelo filósofo como “livros”), sendo que posteriormente recebeu uma complementação – um quinto livro – já na fase de ABM, publicado em 1887. O texto reproduzido aqui é desse último período

“vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar” mas, - não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: - *e com isso estamos no terreno da moral*. Pois perguntemos cuidadosamente: “Por que você não quer enganar?”, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento, e quando a forma grande da vida, por outro lado, sempre se mostrou do lado dos mais inescrupulosos *πολύτροποι* [homens de muitos expedientes]. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: “Por que ciência?” leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*?... Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a mais longa mentira? (NIETZSCHE, 2001, § 344, p. 235-36).

Necessidade metafísica como necessidade moral: o conhecimento veraz é desejado não porque com ele se acessa o plano desinteressado da verdade. A questão que está por trás dessa incessante busca se concentra na decisão – moral – de não desejar o engano, a aparência. Desejo que vemos surgir dos sins e não, ou seja, da

tábua de valores metafísica. Em VM³⁶, Nietzsche associa a necessidade de um conhecimento verdadeiro a uma questão bem pragmática do homem: evitar o prejuízo causado pelo engano e paralelamente usufruir das consequências agradáveis da verdade. Ora, podemos muito bem pensar que essas decisões não têm nada de objetivas, puras e desinteressadas no sentido metafísico. Nietzsche ainda afirma que o homem, frente às verdades que não produzem um efeito agradável, é totalmente indiferente, e das que porventura podem prejudicá-lo é hostil. Nesse texto de 1873 fica claro que, se não é uma decisão totalmente arbitrária considerar a verdade com mais valor do que a aparência, é pelo menos uma questão de convenção. Temos, enfim, uma equação. “Bom” é igual a agradável, logo, igual a verdadeiro; “mau” é igual a prejuízo, logo, o mesmo que aparente.

Podemos perceber no aforismo de GC a imanente ligação entre vontade de verdade e metafísica. Nietzsche esclarece muito bem neste trecho o *modus operandi* metafísico: a criação do “outro mundo”, das “verdades eternas”, pressupõe algo anterior à pesquisa epistemológica do valor da verdade. É preciso ter em mente que o pensador, antes mesmo de qualquer reflexão sobre um problema de cunho filosófico, já se decidiu pelos valores que devem orientá-lo. Desta forma, o jogo já está ganho para um dos lados: o homem delibera, antes de entrar no campo de batalha, que não quer enganar, sobretudo não quer enganar a si mesmo. “Verdade acima de tudo”: esta é a origem moral de toda filosofia metafísica e ciência. Ao que tudo indica, as governantas ainda causam um fascínio muito grande em nossa época.

Voltemos ao que falávamos sobre a regressão de Nietzsche ao passado “prémoral” da humanidade feito em VM. Em meados dos anos 1880, o filósofo dedica várias linhas de seus escritos – seja nos livros publicados ou nas anotações dos fragmentos póstumos – a retomar o tema, agora sob o olhar do perspectivismo. Sob a ótica de que o que temos em termos de conhecimento são humanos conceitos de valor³⁷, Nietzsche se esforça em salvar algo que ele considera de vital importância para a existência. “Acima de tudo, não devemos querer despojá-la de seu caráter *polissêmico*” (NIETZSCHE, 2001, § 373, p. 277)³⁸. Não é nada pequena a relevância dessa

³⁶ Cf. NIETZSCHE, 1999, p. 54-5.

³⁷ Cf. NIETZSCHE, 2001, § 373, p. 277.

³⁸ No original encontramos: “seines vieldeutigen Charakters”, que bem poderia ser traduzido também por “seu caráter ambíguo”. A tradução de Paulo César de Souza, porém, parece oferecer uma interessante interpretação para o adjetivo *vieldeutig*, já que o termo *polissemia* inclui não apenas a ideia de duplo sentido, mas de algo que apresenta uma gama de significados aglutinados numa mesma palavra, o que, acreditamos, se aproxima mais da ideia de perspectivismo.

constatação para Nietzsche: a realidade não deve mais se ligar à concepção metafísica de conhecimento, que depende da crença na unilateralidade das asserções e valores. O caráter plural da existência simplesmente não admite um único sentido, já que este procede de interesses bem humanos. “No lugar de uma ‘teoria do conhecimento’, uma *doutrina das perspectivas dos afetos*” (NIETZSCHE, FP, 12, 9[8], p. 342).

Por que não mais uma teoria do conhecimento? Ora, justamente pelo fato de que até então toda tentativa de reflexão sobre o conhecer se resumiu na atitude de encontrar o sentido – seja oculto, seja evidente – último da existência e das coisas. Até hoje se fez metafísica aqui também. Contudo, permita-nos uma vez mais descrever o que foi a história do conhecimento sob o ponto de vista nietzschiano: desde tempos antigos, os homens, ávidos por um impulso que eles denominaram por vontade de verdade, se embrenharam na árdua missão de descobrir afinal de contas *o que* são as coisas. Pouco importa se são as coisas que nos contam qual sua essência ou se somos nós os responsáveis por essa descoberta: todos que concordaram em dedicar a vida para cumprir a missão estavam de acordo com o jogo. Nele, a verdade se adequa à realidade de uma maneira perfeita. Ainda que haja, passando um olho nas incontáveis teorias, uma divergência no método, a ideia de um sentido unívoco permanece. Justamente isso é alvo da crítica nietzschiana: a falta de um referencial que engendre o sentido, isto é, o fato de que o sentido é absoluto. Por isso a necessidade não mais de uma teoria do conhecimento, mas sim daquela “doutrina das perspectivas dos afetos”.

O que seria, pois, essa doutrina? O que diferencia ela da teoria do conhecimento tradicional? Em primeiro lugar, ela não considera que o conhecimento humano seja absoluto.

O intelecto não pode, ele mesmo, criticar-se, justamente porque não pode ser comparado com intelectos diferentemente constituídos e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em face da “verdadeira realidade” [*wahren Wirklichkeit*], isto é, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos ser um ser mais elevado, com “conhecimento absoluto”. Isso já pressupõe que *haveria algo*, um “em si”, para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação sensível-espiritual (NIETZSCHE, FP, 12, 5[11], p. 188).

Neste trecho, Nietzsche mostra a limitação da razão na sua tentativa de erigir uma crítica a si mesma. A única maneira de realizar a crítica total seria a partir de um

ente que possuísse o conhecimento absoluto das coisas. E Nietzsche não está certo de que nós sejamos esse ser. Pelo contrário, o que possuímos são as “perspectivas de consideração e apropriação sensível-espiritual”. São elas que nos fornecem os sentidos das coisas. Contudo, dessa prodigalidade inferir que adquirimos a compreensão definitiva já é insensatez de nossa parte. O mundo “não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’” (NIETZSCHE, FP, 12, 7[60], p. 315). Primeiro distanciamento das teorias do conhecimento criticadas por Nietzsche: “não há um sentido unívoco”.

Ademais, para além dessa constatação, temos outra afirmação radicalmente oposta: “não há fatos, só interpretações” (NIETZSCHE, FP, 12, 5[11], p. 188). Nietzsche evoca aqui a doutrina do positivismo com o objetivo de demonstrar que mesmo que se queira descer do plano divino das coisas em si, não ganhamos nada quando consideramos os fatos sob o ponto de vista metafísico. Se lembrarmos dos três estágios existentes na história pelos quais o homem faz filosofia de acordo com Comte, verificaremos que dentre eles – o teológico, o metafísico e o positivo – o estágio positivo é o que melhor serve para a apreensão do conhecimento. Para Comte (1978, p. 5-6), a filosofia positiva é o derradeiro estágio da razão, para o qual ela sempre se encaminhou. O pai do positivismo, aliás, chega a afirmar a existência de uma “lei geral do espírito humano”, que reside justamente no movimento de aperfeiçoamento da inteligência humana em sua capacidade de fazer filosofia.

A filosofia teológica e a metafísica são importantes para o progresso do filosofar, mas não podem ser consideradas como adequadas para a verdadeira atividade da razão, que é considerar apenas os fatos, deixando de lado as causas primeiras e últimas, com as quais a metafísica e a teologia se preocupavam. Assim como Nietzsche, vemos Comte realizar um esforço no sentido de se livrar tanto da religião quanto da metafísica para fazer filosofia. Observamos também a semelhança na crítica dessas duas instâncias como produtoras de tautologias em suas explicações fundamentais³⁹. Porém,

³⁹ Em VM, Nietzsche afirma que aquele batalhão de metáforas que consideramos verdades são nada mais que tautologias, “estojos vazios” que não podemos esquecer que são arbitrários. Cf. a este respeito o que diz o filósofo: “Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito o que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do distrito da razão. Se formo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘Vejam, um animal mamífero’, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem” (NIETZSCHE, 1999, p. 58). Comte faz uma reflexão similar em seu *Curso de filosofia positiva*. “Vemos, pelo que precede, que o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor

para Nietzsche, o positivismo conserva em si as mesmas características daquilo que procurou superar. Em primeiro lugar, porque ainda que deseje eliminar a metafísica e a teologia da análise dos fatos, o positivismo crê, não obstante, em leis necessárias que regem a realidade, ainda que essas leis sejam de ordem natural. Em segundo lugar, pelo fato de o positivismo ver a si mesmo como uma doutrina *definitiva* de explicação dos fatos, com uma segurança tal que fez Comte afirmar serem as duas etapas do pensamento humano apenas “vãs doutrinas e métodos provisórios”⁴⁰. Somente por estas duas características, Nietzsche já teria motivos de enquadrar a filosofia positiva na estante de doutrinas metafísicas. Além disso, ainda há a questão do próprio *fato*. Ao reduzir a filosofia a uma explicação dos fatos, Comte estaria, segundo Nietzsche, caindo no mesmo erro dos metafísicos. Ora, ainda que não houvesse lugar para o suprassensível numa teoria voltada para os fenômenos naturais, o quinhão metafísico fundamental estaria presente sob a forma da crença no absoluto. E qual seria o ser absoluto do positivismo? O próprio fato, e ao dizer que não há fatos, apenas interpretações, Nietzsche quer dizer que não há fatos *em si*, isto é, absolutos, e que eles dependem, para existirem enquanto fatos, das interpretações que damos a eles. Esse caráter referencial, o positivismo não admite.

Poderíamos afirmar então que o homem é a medida de todas as coisas? Isto depende. Em primeiro lugar, quem é este homem do qual falamos aqui? É o sujeito que, a partir de um ponto de vista, interpreta o mundo? Não é tão simples assim.

“Tudo é *subjetivo*”, dizeis: mas já isso é *interpretação*. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese [...] Nossas necessidades são *quem interpreta o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica, cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões (NIETZSCHE, FP, 12, 7[60], p. 315).

número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços” (COMTE, 1987, p. 6). Definido o caráter fundamental do positivismo, relacionando-o ao descobrimento das “leis naturais invariáveis” da natureza, o filósofo francês nos adverte do perigo de ir além desse ponto: a investigação das *causas* dos fenômenos seria, para Comte, algo que não vale a pena perscrutar. Ele fornece o exemplo da gravitação newtoniana, que *explica* os fenômenos gerais do universo. Porém, caímos numa tautologia, tão logo desejamos saber sua causa final. “A prova manifesta da impossibilidade de obter tais soluções reside em que, todas as vezes que se procurou dizer a esse propósito algo verdadeiramente racional, os maiores espíritos só puderam definir um dos princípios pelo outro, dizendo, no que respeita à atração, não ser outra coisa que a gravidade universal e, em seguida, no que respeita à gravidade, consistir simplesmente na atração terrestre” (COMTE, 1987, p. 7).

⁴⁰ Cf. COMTE, 1987, p. 8.

Muito cuidado com os conceitos, já vimos a ilusão que eles podem causar nas mãos da metafísica. E aqui, mais uma vez Nietzsche atenta para isso. Acostumamo-nos a considerar o sujeito como uma substância pensante, um ser completo em si mesmo, quem sabe uma mônada. Habitamo-nos tanto a ver o homem como uma “*aeterna veritas*” que sequer cogitamos pensá-lo como fruto de variados órgãos, sentimentos, vivências, estruturas, etc. Quando olhamos para a natureza humana, vemos um quadro acabado e perene e através de nossa visão objetiva, imparcial e distanciada, constatamos perfeitamente que aquela coisa é *uma* coisa. Esse procedimento desconsidera, dessa forma, a complexa estrutura da qual o homem é constituído e a simplifica no conceito superficial de “sujeito”. Grande farsa que esquece que cada parte do corpo tem sua perspectiva e que muitas vezes elas não são tão similares às perspectivas do conjunto restante. Quem sabe a força que é manter numa mesma estrutura esses centros interpretativos! Quem sabe os acordos necessários para que, enfim, possam as partes olharem – ainda que de forma bem precária – para uma mesma direção e constituir o que chamamos de sujeito!

Nietzsche coloca a questão da interpretação sob a forma de centros de força, os quais são impelidos a interpretar aquilo que os afeta de alguma maneira.

Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência [...] A *realidade* consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo (NIETZSCHE, FP, 13, 14[184], p. 371)⁴¹.

Tenhamos em consideração que esse indivíduo mencionado por Nietzsche também é constituído por centros de força, do contrário, cair-se-ia na mesma armadilha da crença no sujeito metafísico.

A realidade é, portanto, o resultado desse proceder. A avaliação que fazemos a respeito do “resto” – nossa inclusão das palavrinhas “bem” e “mal” – depende da

⁴¹ Cf. também: “Por fim, sem sabê-lo, omitiram algo da constelação: justamente o necessário *perspectivismo*, em virtude do qual cada centro de força – e não somente o homem – constrói *a partir de si* todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força... Esqueceram de computar essa força *que põe* perspectivas no ‘ser verdadeiro’... Dito na linguagem da escola: o ser-sujeito” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[186], p. 373/VP, 636).

interpretação⁴². Logo, não há motivos para crer que haja um sentido único também. “Sentido não é, necessariamente, sentido *de relação* e perspectiva?” (NIETZSCHE, FP, 12, 2[77], p. 97)⁴³. Pode acontecer que algumas interpretações perdurem mais que outras. Isto não significa, contudo, que elas sejam eternas ou imutáveis. Tomemos o caso do homem novamente: “O homem *não* é somente um indivíduo, mas um todo orgânico que continua a viver em uma única linha determinada” (NIETZSCHE, FP, 12, 7[2], p. 251). O homem é um *todo* orgânico, ou seja, a estrutura “pronta”, “acabada”, “fim do processo”. Qual a necessidade das aspas aqui? Simplesmente porque essas palavras definem algo *provisoriamente*: “Que *ele* tenha sucesso é a prova de que um gênero de interpretação (embora sempre em construção) também teve sucesso, que o sistema de interpretação não mudou” (NIETZSCHE, FP, 12, 7[2], p. 251). As interpretações são múltiplas, e sempre propensas às mudanças de perspectivas. O caráter referencial e plural do perspectivismo nietzschiano se alia também à indeterminação (no sentido de não poder ser definida absolutamente).

Um questionamento acerca do perspectivismo se faz necessário: poderíamos considerar essa noção nietzschiana como uma nova “teoria do conhecimento”? O que dizer nesse sentido? É uma doutrina? Talvez a crítica mais radical de todo o conhecimento, a qual abrangeria mais do que a maior crítica até então asseverada? Certamente não podemos colocar o exercício nietzschiano no mesmo plano que um campo que tem por finalidade o *descobrimento*, o *desvelamento* do sentido do mundo e das coisas, bem como alcançar um *entendimento último* da capacidade cognitiva humana e de seus limites. Não é sob o espectro da teoria do conhecimento que podemos considerar o perspectivismo. O fato de que Nietzsche nega qualquer relação necessária de conformidade entre o sujeito e o mundo demonstra que não podemos apostar nessa direção. A questão da adequação do conhecimento deve ser considerada sob outro aspecto: nosso “conhecimento” das coisas é referencial – como já afirmamos. Isto exige que se deixe de buscar *o* sentido da existência e passe a considerar a multiplicidade de sentidos que há acerca das coisas. O conhecimento toma outra caracterização através dessa afirmação: ele não existe à revelia de quem o constrói. Não estamos falando de

⁴² Cf. NIETZSCHE, FP, 12, 2[77], p. 97.

⁴³ Cf. também: “Que o *valor do mundo* jaz em nossa interpretação (– que talvez em algum lugar outras interpretações sejam possíveis, além das meramente humanas –); que as interpretações até agora são apreciações perspectivas, em virtude das quais nos mantemos na vida [...] tudo isso vai pelos meus escritos. O mundo que *nos diz respeito em alguma coisa* é falso, isto é, não é nenhum fato, mas sim uma invenção e arredondamento em cima de uma soma mais magra de observações; esse mundo está ‘no rio’, como algo que devém, como uma falsidade que sempre de novo se desloca, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há ‘verdade’ alguma” (NIETZSCHE, FP, 12, 2[108], p. 114).

uma estrutura subjetiva que fosse igual em todos os indivíduos, ainda que limitasse as possibilidades do conhecer, aos moldes kantianos. Considerar uma estrutura dessa amplitude – estável, confiável, passível de determinar verdadeiramente e objetivamente o que é isto ou aquilo – seria equivocados, uma vez que a própria construção do sujeito carrega consigo aquele aglomerado de centros de força dos quais se originam diferentes interpretações de um fenômeno. Podemos afirmar, portanto, que Nietzsche não deve ser incluído no rol de filosofias dessa natureza, que buscam aquele conhecimento nos moldes metafísicos.

Mas então decidiremos pelo enquadramento de Nietzsche no meio relativista? Pois se o conhecimento é perspectivo, se ele é referencial a um tipo de interpretação; se esta, na verdade, é múltipla e múltiplos são os sentidos que podem ter as coisas, então teríamos muitas razões para crer que o filósofo alemão flerta com essa concepção da realidade. Vamos deixar essa questão em modo suspenso por ora. É fato que não podemos mais depender da Verdade para vivermos, se afinal de contas não há fundamentalmente algo batizado com esse nome, principalmente com o “v” maiúsculo que os metafísicos exibem nas capas de suas obras. Alguns passos a mais nesse trabalho e veremos que a questão do relativismo tem filiação no conceito de *vontade de poder*. Já adiantamos que ele reduz o âmbito do relativismo, filiando-o a uma *instância valorativa* de ordem *tipológica*.

Ainda sobre a impossibilidade do conhecimento absoluto, temos duas coisas a dizer. A primeira, é que, para Nietzsche, é impossível para nossa razão ascender a algo dessa ordem. Quando o filósofo evoca a sensibilidade como detentora de interpretações, ele está, entre outras coisas, aproximando-a daquilo que aparentemente seria sua contraparte, ou seja, a atividade racional. E aqui, temos uma parte muito importante da análise nietzschiana a respeito do conhecimento, um problema de ordem epistemológica que pode ser resumido na seguinte frase: *a razão, assim como os sentidos, é uma forma de interpretar o mundo*. Ainda que admitíssemos, junto com o pensar metafísico, que a “vantagem” da razão é sua capacidade de organização e ordenamento, sua habilidade de diagnosticar a água turva do rio heraclítico do lago plácido de Parmênides através da lógica; ainda que essa lógica consiga a façanha de refazer nossa realidade cambiante – através de seus operários mais conhecidos: os princípios de identidade e não contradição – num edifício de formas perfeitas e de objetos idênticos: não seria isto uma questão de *preferência*? Para Nietzsche isto seria no mínimo plausível. Vejamos o que ele tem a dizer sobre isso:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas (NIETZSCHE, 2001, § 374, p. 278).

Até mesmo o resultado do escrutínio da razão é uma interpretação. Nossa consciência faz um desserviço ao decretar: “eu, sujeito, estou cômico que isto é assim e assim”. A consciência não passa de mais um dos pontos de vista desse dito sujeito. Consciente e inconscientemente, o “indivíduo” (melhor dizer: um *dividuum*⁴⁴) realiza interpretações – lembremos dos centros de força que interpretam – que são, depois de um intenso embate, provisoriamente hierarquizadas, onde uma ou outra prevalece.

Quando o filósofo decide: “a razão é o que nos permite conhecer”, parcialmente isto faz sentido, mas esse conhecimento é apenas perspectivo e por isso mesmo já perde a característica metafísica de absoluto. Mas o filósofo crê que ele desvela algo ao invés de interpretar, e isto é já uma interpretação. A impossibilidade de transcender essa limitação do conhecimento é resultado do fato que a existência, como mostra o trecho de Nietzsche acima, também é de caráter perspectivista. Como nos lembra Rocha (2003, p. 34): “a própria existência é desprovida de toda forma e medida, de todo sentido, valor e finalidade a não ser os que lhe são atribuídos pelas diferentes perspectivas. Se todo o conhecimento é perspectivo é porque o próprio mundo o é.”

Decorre do que foi exposto acima que a realidade não é objetiva nem como querem os metafísicos, nem como desejam os cientistas. Portanto, ainda que falemos em “leis fundamentais”, tudo o que temos são pontos de vista. Conforme escreve Nietzsche: “essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se –

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, 2005, § 57, p. 56: “Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*”. Este trecho, oriundo do aforismo 57 de HDH, tem implicações importantes tanto para o que lidamos neste momento, ou seja, o caráter perspectivo do conhecimento, quanto para uma análise futura da moral. O aforismo trata principalmente de um tema relativamente caro para Nietzsche: a questão das ações altruístas. Para Nietzsche não possuímos um sentimento genuinamente altruísta: tudo o que fazemos tem, fundamentalmente, “razões” baseadas em valores, que impregnam o mundo de um sentido. Dizer, portanto, “as ações desinteressadas são boas em si” é afirmar um juízo de valor, portanto, uma interpretação, o que não representa absolutamente a “essência” do altruísmo, mas sim que algo em quem afirma tal asserção considera o altruísmo uma coisa boa. Em todo o caso, o “bom” dessas ações tem relação com o centro de força, e conseqüentemente é avaliado a partir de um benefício que essas ações causam, o que já descartaria um bem em si das mesmas.

existem apenas graças a sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária” (2009a, § 22, p. 26). O procedimento metafísico de crer em verdades eternas já vimos; e as “leis da natureza” que a ciência assevera descobrir não passam também de uma metafísica disfarçada de “ciência natural”. Vemos novamente neste trecho a interpretação mascarada de “desvelamento” do texto da natureza. Observamos o antropomorfismo que dá sentido – sempre relacional – à existência. Muito cuidado para não se confundir e enxergar na existência a presença de um tipo de “texto em si”, isto é, de uma significação que, para além das interpretações, fixasse *o que* deve ser interpretado⁴⁵. Se estamos certos em afirmar que o que se manifesta na realidade é o seu caráter mutável, ficamos impossibilitados de afirmarmos a existência de um Texto e, ainda que possamos enxergar a realidade como uma página a ser lida, teríamos que considerar, por conta da mutabilidade, que esta mesma página adquirisse sempre novas configurações. Resumindo: se não podemos admitir uma única interpretação do mundo, também não podemos admitir que este mundo seja constante. As interpretações são

⁴⁵ Sobre o texto, Wotling (2013), assim como Granier (2011), chamam a atenção para a importante tarefa da filologia para o filósofo proposto por Nietzsche. É preciso separar as interpretações preconceituosas de uma leitura íntegra e honesta. Granier conceitua o que seria o “método de conhecimento”, que ele afirma com razão ser a filologia. “Agora, de fato, ele [Nietzsche] chega ao ponto de exigir que se aprenda a dissociar os ‘fatos’ e as ‘interpretações’, ou seja, a não deixar que as crenças vãs obscureçam as significações reais”. Da mesma maneira, Wotling afirma que é necessário a separação de interpretações ruins para que seja resgatado o texto original. O texto em que os comentaristas se apoiam para suas afirmações se encontra no aforismo 52 de AC: “A filologia deve aqui ser entendida, num sentido muito geral, como a arte de ler bem – poder ler os fatos sem falseá-los com interpretação, sem perder, no desejo de compreendê-los, a cautela, a paciência e a delicadeza”. O aforismo se refere a uma crítica de Nietzsche às ilusões autoimpostas pelos sacerdotes cristãos. Antes, neste mesmo aforismo, Nietzsche afirma: “‘Fé’ significa não querer saber o que é a verdade”. Aqui ele se refere fundamentalmente ao caráter doentio (literalmente) do cristianismo, e toma como sintoma de uma patologia esse desejo de se auto enganar. Além disso, ele ainda acrescenta, ao falar da boa interpretação, o seguinte: “Filologia como *ephexis* na interpretação”. Isto significa que Nietzsche não descartou a interpretação da filologia, o que enfraquece a ideia de que há um texto-realidade que permanece para além das “boas” e “más” interpretações. Esta *ephexis*, tomada como um tipo de restrição – na maneira de interpretar, entendemos –, como prescrição de um cuidado no julgamento, que exige aquela cautela, aquela paciência e aquela delicadeza, que as mãos sacerdotais não têm e querem a todo custo impor o que tiver à vista como cânone da verdade. Pode-se estranhar que em outros lugares Nietzsche tenha afirmado a inexistência de fatos, concluindo com a presença apenas de interpretações de fatos. A questão deixa de ser estranha quando compreendemos que há duas maneiras de considerar um fato: em primeiro lugar, como um acontecimento, sentimento, pensamento, etc. que inevitavelmente possui apenas uma explicação, baseado na ideia de uma verdade correspondente entre a realidade e nosso julgamento racional; de outra maneira, podemos considerar um fato (acontecimento, sentimento, pensamento, etc.) no qual nossas estruturas interpretativas entram em cena através de suas perspectivas plurais. A realidade como um texto é o que é preciso decifrar, não com as interpretações ruins e mal-intencionadas dos padres (interpretações que, como observa Wotling, são superpostas ao texto, servindo como ponto de partida exclusivo da leitura, e não como mera interpretação), mas com aquela probidade de filólogo, que está atento às armadilhas dos discursos preconceituosos.

Sobre a relação do perspectivismo com a *ephexis*, cf. BERRY, J. “Perspectivism and *ephexis* in Interpretation”. In: _____. *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. New York: Oxford University Press, 2011.

múltiplas por três motivos: a) por conta da própria condição de quem interpreta – que nunca permanece o mesmo; b) por conta da interpretação – que pode sofrer alterações; c) por conta do mundo, que sempre está em transformação – e impede o assentamento de verdades definitivas sobre si.

Se podemos falar a respeito de “coisas”, isto é, de configurações mais ou menos estáveis, é porque em determinados períodos de tempo algumas interpretações se impuseram. Se mudam as estruturas dessas “coisas”, mudam também as interpretações a respeito delas. Isto pode nos levar a um tipo de pessimismo epistemológico, uma vez que, no plano caótico das transformações, talvez não sobre espaço para nada conhecer. Pode ser. Porém, esse pessimismo é um tipo de cansaço, uma vez que ele decorre da admissão do mesmo em detrimento do novo. Este círculo, no qual o ser humano dá voltas eternamente precisa ser quebrado. Conceder lugar ao novo é afirmar o caráter perspectivo, e ainda que não consigamos atingir a verdade como deseja a metafísica, ainda podemos criar, isto é, sugerir novas perspectivas para a vida, potencializá-la com novas maneiras de concebê-la. Veremos que a referência à vida é fundamental para o caráter positivo da filosofia nietzschiana. Por enquanto, é importante ter em mente o que o perspectivismo pode oferecer como contribuição para a elevação e ampliação dessa instância que é a vida: em primeiro lugar, que não há razão para se desesperar acerca do caráter caótico da realidade: claro, não há verdades absolutas, mas isto não impede de lançarmos nossa visão para o horizonte em busca de uma intelecção – perspectiva – da existência, já que o homem necessita de ordem – ainda que precária – para viver. Ademais, precisamos admitir que nossas afirmações sobre a existência serão sempre ficções, nunca apreciações definitivas. Para Nietzsche não há vergonha em reconhecer esse aspecto humano. Pelo contrário, somos muito mais verdadeiros quando concedemos à incerteza um certo valor que ela não possui normalmente. Aqueles habituais sentimentos de valor do qual fala Nietzsche no começo de ABM são justamente o que nos prende ao efeito opiáceo da verdade. É por isso que o filósofo proclama ser necessário “reconhecer a inverdade como condição de vida”⁴⁶. Precisamos ser sinceros conosco: somos seres limitados por nossas perspectivas. Admitir essa limitação, contudo, é o primeiro passo para nos afastarmos dos prejuízos da metafísica para nos aproximarmos de uma nova forma de perceber o mundo, através do perspectivismo.

⁴⁶ Cf. vimos no aforismo 4 de ABM.

2.3 METAFÍSICA, PERSPECTIVA E TIPOLOGIA

Afirmamos ainda na introdução que o tipo é uma contraposição ao ideal. Essa foi uma das premissas que seguimos no corpo de todo esse trabalho para elucidar um pouco mais o conceito de tipologia dentro do pensamento de Nietzsche. Nesse contexto, nos deparamos com a crítica nietzschiana da metafísica. O ideal ao qual o tipo se opõe é justamente o ideal metafísico por excelência. Quando o filósofo acusa os seus confrades pensadores de falsificar a realidade através da condenação do mundo sensível é sempre a noção de uma realidade metafísica que está em jogo. A tipologia se insere nesse contexto de crítica a uma forma de pensar que preza por um viés absoluto da existência.

Na tentativa de desconstruir esse pensamento, Nietzsche emprega os tipos como uma maneira de oferecer uma outra interpretação acerca da realidade. A existência de diferentes configurações de seres humanos confronta principalmente a herança platônica que, como Nietzsche evidencia em ABM, se alastrou para as mais diversas camadas da cultura, atingindo até mesmo a ciência moderna, que em muitos aspectos se orgulha de sua independência da religião e da metafísica.

O platonismo exige que se pense o homem enquanto uma entidade absoluta. Aprender o que é essa entidade é papel da filosofia. O “conhece-te a ti mesmo” é uma das maiores expressões sobre o homem do ponto de vista metafísico. O conhecimento do “Homem” não é o mesmo conhecimento do tipo, pois implica que haja uma essência comum a todos os seres humanos, independente do lugar ou da época em que vivem. Busca-se, no platonismo, um conhecimento da natureza humana que a tipologia não pode sustentar. A existência dos tipos, seja ela no espaço ou no tempo, demonstra que por mais aparentados que os homens estejam por conta de sua suposta constituição estrutural semelhante (mesma forma corporal, mesmas habilidades cognitivas, etc), entre eles haverá sempre abismos muitas vezes intransponíveis que de maneira alguma permitirá uma avaliação do homem como um ser homogêneo.

Se para a investigação tipológica é necessário um amplo conhecimento histórico das condições de surgimento de um determinado tipo, é porque este é fruto de um fluxo no qual ele, por um breve momento, se cristalizou. Isto não exclui, porém, que outros tipos coexistam com ele. Podemos estender essa observação para a questão cognitiva do sujeito. A relação não é simplesmente de remeter um sujeito do conhecimento a um objeto de maneira única. Como vimos, para Nietzsche a ideia de uma estrutura cognitiva está relacionada com a estrutura fisiológica. Isto implica no fato de que até mesmo a

apreensão do conhecimento não é algo unívoco. Remetemos à questão do perspectivismo aqui, já que Nietzsche entende os tipos como centros de força que apreendem os objetos e os interpretam de maneira bem própria. Nobres e escravos, como veremos no capítulo quatro, só conseguem valorar a partir de sua constituição fisiológica – sempre atrelados a uma constituição saudável ou doente. As relações entre sujeito e objeto se modificam à medida que se modificam as relações fisiológicas dos tipos com a realidade.

Percebamos que Nietzsche aqui tenta realocar as questões metafísicas do plano suprassensível para o sensível, retomando questões que os filósofos tentaram responder metafisicamente a partir de uma maneira naturalista. Mais um motivo para incluir a análise dos tipos em contraposição ao ideal. O sentido disso é deixar de afirmar a existência de uma natureza humana imutável, o que, de certa maneira, altera a forma como lidamos com a aquisição do conhecimento por parte dos tipos, bem como transforma a visão que temos acerca dos valores que eles carregam consigo.

Ainda sobre a questão dos valores morais, é importante salientar o combate nietzschiano às oposições axiológicas universais: se se permite sua existência, então se permite também o pensamento metafísico. A questão dos valores deve ser operada não no plano das contraposições absolutas, mas no das transformações do vir a ser. O evento da rebelião escrava na moral que Nietzsche denuncia é um exemplo do tratamento do filósofo acerca desse problema. Ali estão em conflito dois tipos de valoração que existem. A questão é que se levarmos em conta o pensamento metafísico, a moral se resume a uma tábua de bens, sendo necessário a negação das demais. Mas a transvaloração escrava mostra que se trata de uma assimilação de valores diferentes sob um ponto de vista totalmente oposto. Trata-se, portanto, de *como* um tipo se apropria dos valores, e não o que eles são em si mesmos.

É por isso que Nietzsche pode dizer que as perspectivas são interesses de certos tipos de vida⁴⁷. Transferindo essa constatação para a tipologia moral, vemos que o modo de valoração de um tipo específico demonstra uma interpretação da realidade e impõe nela a sua perspectiva própria.

Enquanto o perspectivismo nietzschiano sugere a possibilidade de múltiplas interpretações acerca da vida, o ideal metafísico prega a existência de apenas uma maneira de valorar. A noção de perspectivismo, para Nietzsche, é fundamental para

⁴⁷ Cf. a este respeito o que dissemos na página 43.

compreender a diferença pela qual a tipologia deve ser entendida. A existência dos tipos é fruto de uma multiplicidade de formas de apreender os objetos, e não oriunda de uma verdadeira natureza humana. Uma das críticas que Nietzsche realiza nesse sentido à metafísica é a de que a oposição essencial de valores negligencia e, o que é mais importante, nega que essa oposição seja meramente de pontos de vista. A metafísica, para Nietzsche, ao admitir a contraposição essencial, já se decide por uma moral, negando, assim, outras que porventura possam surgir ou que mesmo existam mutuamente. Contudo, a afirmação nietzschiana de que não há fatos, somente interpretações tenta evidenciar o caráter referencial – seja cognitivo, seja moral – existente no mundo. A facticidade moral tem um significado fraco para Nietzsche, uma vez que nem mesmo esta instância da cultura é objetiva. Não por acaso, a tipologia se volta para a história para traçar as origens do conceito “bom”: tanto o tipo nobre quanto o escravo partem de pontos divergentes ao criar seus valores. Vimos esse movimento de criação no segundo capítulo, em que o nobre parte de uma apreciação interna para criar o seu conceito de “bom”, e que posteriormente o contrapõe com o exterior, com o diferente, com o outro, designando o que não faz parte dos seus estados interiores de força e felicidade de “ruim”. O escravo, ao contrário, se volta para o exterior e denomina como “mau” o que o faz sofrer, obtendo somente depois o conceito de “bom”, ou seja, o que é útil à sua sobrevivência.

Os resultados a que os valores chegam no desenvolvimento histórico são oriundos de uma intensa coerção. Não há nada de “natural” na constituição dos valores morais: pelo contrário, isto se deve a um tipo de educação. Num importante aforismo de ABM vemos Nietzsche se referir à moral dessa forma. Ainda que no trecho em questão o problema esteja direcionado para a crítica à moral escrava – o que não é menos importante – o que nos interessa por ora é perceber que não existem valores morais inatos, ou mesmo absolutos. É estreito o horizonte daquele que vê uma época e acredita que ela é a repetição constante das anteriores. A genealogia – conforme veremos no capítulo quatro – não cansa de afirmar a origem enquanto algo surgido no interior do devir.

O essencial, “no céu como na terra”, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa

transfiguradora, refinada, louca e divina (NIETZSCHE, 2009a, § 188, p. 77).

Essa coerção, essa educação que insere valores não é, como se pode cogitar, indiferente. A moral, ainda que aponte “numa direção” (a palavra “numa” destacada no texto de Nietzsche remete justamente ao perspectivismo), nem por isso cobre a vasta gama de valores e valorações existentes numa cultura. É dessa coerção que, como é evidenciado, surge na história “algo que vale a pena”. Notemos que para Nietzsche não há propriamente uma moral “natural” no sentido de naturalmente propensa no espírito do homem, com se ele fosse impelido necessariamente obedecer a uma tábua de bens.

Sendo construções históricas, assimiladas por uma educação coercitiva, as morais nascem nos mais variados cenários, nas mais multifárias condições. É um erro da metafísica pensar que haja, portanto, uma facticidade moral. Os “fatos”, já mostramos, são apenas construções das diferentes interpretações que abarcam um objeto. Os tipos são considerados essas instâncias interpretativas das coisas. Percebamos a importância da tipologia na condução da crítica à metafísica: seria impossível para Nietzsche, se ele quisesse seguir o viés do perspectivismo, compactuar com a noção de ideal. A tipologia, portanto, é uma das ferramentas que o filósofo possui para analisar o mundo de um lugar diferente.

Ao abdicar da teoria do conhecimento absoluto como fonte segura para a apreensão da essência humana, Nietzsche lança mão do conceito de perspectivismo; ao se afastar do ideal e propor a existência dos tipos, ele se liberta da tarefa incômoda de ter que buscar uma origem idêntica para valores que nem sempre estão em acordo entre si. Mais ainda: baseado na premissa de que os valores modernos são valores de decadência, Nietzsche toma para si a tarefa de denunciar através da genealogia essa derrocada da humanidade que se rendeu a uma moral única. Os tipos surgem, nesse cenário, como uma maneira de refletir formas diferentes de se considerar e valorar nosso mundo. Vejamos, por exemplo que o filósofo aponta em ABM: “*Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são ou deveriam ser possíveis*” (NIETZSCHE, 2009a, § 202, p. 89). Esta denúncia só é possível porque Nietzsche acredita vislumbrar formas diferentes de configurações morais, ou seja, de tipos. A questão de que a moral dominante atualmente é a moral do rebanho remete ao fato de que estamos presos a

valores incapazes de dar abertura para o novo, para criações e perspectivas que alcancem voos maiores do que apenas a utilidade e a imposição de uma forma única de viver. O rebanho é esse tipo que impôs sua moral através da destruição dos valores que o confrontavam: surge, segundo Nietzsche, uma massiva tendência à homogeneização do homem através dessa moralização. O que uma moral nesses moldes impede é o afloramento e o aumento dos horizontes possíveis: “Contra tal ‘possibilidade’, contra tal ‘deveriam’ essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: ‘Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!’” (NIETZSCHE, 2009a, § 202, p. 89).

A denúncia mais importante da tipologia é, portanto, sobre o mecanismo observado numa moral do tipo metafísica, que tenta a todo o custo eliminar outras morais e, conseqüentemente, outros tipos de homem. Ao fazer isso, a metafísica desconsidera toda a riqueza de tipos existentes na natureza. No *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo faz uma crítica aberta à tendência da metafísica de castrar o crescimento de outras configurações possíveis para o homem.

Consideremos ainda, por fim, que ingenuidade é dizer “assim e assim *deveria* ser o homem!”. A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas: e algum pobre e vadio moralista vem e diz: “Não! O ser humano deveria ser *outro!*”... Ele sabe até como este deveria ser, esse mandrião e santarrão; ele desenha a si próprio no muro e diz “*ecce homo!*” (NIETZSCHE, 2017, V, p. 30-1).

A cegueira dos filósofos e moralistas metafísicos está em não enxergar a realidade: em negar a profusão dos tipos. No começo de HDH Nietzsche já advertia sobre a necessidade de um filosofar histórico. Nada mais adequado à análise dos tipos do que esse modo de procedimento. Mas se trata de uma história peculiar, na qual os tipos estão dispostos dentro dela, e não além do plano do vir a ser. É preciso esquecer a busca pela *aeterna veritas*, já que o tipo não deve ser enquadrado nessa categoria cognitiva de uma verdade incontestável. Desse modo, o tipo não é uma “verdade eterna” porque muda constantemente. Não apenas por isso, mas pelo fato de viver paralelamente com outros tipos diferentes. Isto implica que a humanidade, como vimos, não é um substrato homogêneo, mas é constituída dessas diversas organizações que estão a todo o momento imprimindo sua visão à realidade. Isto impede que os tipos

sejam enquadrados em categorias inertes. A ciência da moral precisa ter isso em mente ao estudar os valores tipológicos. Falando neles, não podemos considerá-los enquanto valores em si. Se falamos de bem, mau, virtude, etc., isto só pode ser feito pensando no tipo do qual essas palavras se originam. Ainda que a metafísica não negue, segundo Nietzsche uma verdade só é considerada verdade para aquele para a qual ela faz sentido. No universo perspectivista que o filósofo acredita haver não há como se esquivar disso.

Um trecho de HDH nos mostra outra importante faceta da tipologia. Chamado de *A era da comparação*, o aforismo oferece ao leitor uma sugestão do que podemos esperar de um estudo tipológico. “Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas” (NIETZSCHE, 2005, § 23, p. 31). Diferentemente da metafísica, que parte do pressuposto da origem divina dos valores, a tipologia é o consentimento de que no mundo os valores, antes de qualquer avaliação acerca deles, devem ser postos uns ao lado dos outros, com a finalidade de realizar uma comparação. A comparação, nesse sentido, é justamente a afirmação de que na origem, os valores não são sagrados, mas têm uma origem muito humana.

Mas a questão da comparação não se esgota apenas na asserção de que existe variedade de tipos. “Hoje ocorre igualmente uma seleção nas formas e hábitos da moralidade superior, cujo objetivo não pode ser outro senão o ocaso das moralidades inferiores” (NIETZSCHE, 2005, § 23, p. 32). Dissemos no segundo capítulo sobre o direcionamento nietzschiano a respeito dos tipos morais: trata-se de saber se no fundo um tipo é são ou doente. Somente através da análise dos valores da moral do tipo é que podemos dizer se, portanto, ela é expressão de força ou de fraqueza. A tipologia, nesse sentido, é também esse movimento de se pensar os valores em termos vitais de saúde e doença. Nietzsche entende que somente através de uma moral saudável é que o homem consegue se elevar. Esta elevação é a constante superação, em primeiro lugar de um certo tipo de inanição que não permite que se crie nada, que se porte passivamente frente às adversidades, que se deseje apenas a sobrevivência ao invés da vida plena. É também a elevação enquanto superação da unilateralidade metafísica. Esta engessa os pontos de vista, debilita os corpos e reduz a vida a uma falsa linearidade.

Não podemos perder de vista essa questão em Nietzsche. Os tipos, mesmo os que o filósofo considera doentes, possuem uma dinâmica que os traduzem enquanto aquelas cristalizações vivas da qual falamos. Esse movimento dos tipos só é possível

através da noção de vontade de poder, é esse conceito que, acreditamos, trará uma maior luz à crítica nietzschiana dos valores pretensamente universais e eternos.

No próximo capítulo trataremos, portanto, da vontade de poder. Veremos que é nela que Nietzsche se fundamenta para pensar o perspectivismo. Teremos oportunidade de ver que em última instância é a vontade de poder que se apodera de algo e imprime nele um sentido. Mas o sentido é fluido e varia de vontade para vontade. Esse conceito é também uma das armas que Nietzsche utiliza para atacar a metafísica. Desse modo, analisar a noção de vontade de poder servirá, para nossa tarefa imediata, para duas coisas: a primeira reside em lançar uma luz nas bases da crítica à metafísica nietzschiana; e a segunda, oferecer subsídios para fundamentar melhor a visão perspectivista de mundo da filosofia de Nietzsche. Esses esclarecimentos serão importantes para, no final do capítulo, realizarmos a análise da relação entre a vontade de poder e a tipologia. Entendemos que com esse conceito-chave, a questão dos tipos como formas de apreensão de sentido e geradores de valores adquire um significado totalmente conforme a visão pluralista e agonística de Nietzsche, esclarecimento necessário para posteriormente analisarmos a relação entre tipologia e genealogia.

CAPÍTULO 3: A VONTADE DE PODER

A vontade de poder é um conceito muito caro para a filosofia nietzschiana. Trataremos neste capítulo de compreendê-la enquanto princípio organizador. Tentaremos, ademais, fazer uma leitura do conceito que o afaste de interpretações de cunho metafísico. Acreditamos que tal leitura da vontade de poder oferece uma melhor compreensão da tipologia moral. Realizaremos um esforço no sentido de demonstrar que esta parte da filosofia nietzschiana não é uma peça de um sistema fechado, mas está em consonância com o pressuposto de que a realidade é nada menos que um constante vir a ser, na qual os tipos existem enquanto configurações de vontades de poder. Ademais, vontade de poder e perspectivismo estão interligados, sendo necessário desvelar a relação de ambos. Esperamos que com essas investidas sejamos capazes de entender melhor a causa de Nietzsche desenvolver uma metodologia que privilegia a tipificação em detrimento de um ideal.

Em *Ecce Homo*, lemos as seguintes palavras de Nietzsche: “*Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (NIETZSCHE, 2008, p. 15). Ao pronunciar essa exigência em sua autobiografia escrita em 1888, Nietzsche parecia de alguma forma prever os descaminhos pelos quais seu nome percorreria. O perigo de um mal entendimento do pensamento nietzschiano, queremos crer, provém em alguma medida da complexa estrutura de suas obras. Vistas sob uma perspectiva ampla, aparentemente temos um amontoado de frases – muitas vezes desconexas entre si –, espalhadas em livros onde o conteúdo está algumas vezes despejado em aforismos, em poemas, textos e dissertações. Algumas obras parecem nem mesmo ter uma conexão firme com outras, e isto faz parecer que Nietzsche foi um homem displicente em não se preocupar em apresentar seu pensamento de uma maneira mais clara e precisa. Além disso, a dificuldade de identificar um “sistema” no pensamento do filósofo contribui para que seu pensamento seja considerado não tanto filosofia, mas qualquer outra coisa. Como se não bastasse essas dificuldades, o colapso que Nietzsche sofre em janeiro de 1890 auxilia na ascensão de uma aura de mistério em torno dele. Soma-se, além do mais, o fato de que houve intervenções inescrupulosas para converter o pensamento do filósofo convencionalmente naquilo que era de interesse particular, seja atando o nome de Nietzsche a algum tipo de doutrina, seja abordando a obra dele através de um viés ideológico.

Surgiram, através desses eventos, uma série de problemas acerca da filosofia de Nietzsche. As obras se envolveram em um misticismo que estava longe de demonstrar a real intenção do autor. Os desejos particulares de terceiros também foram um obstáculo para a apreensão de uma visão mais acertada da filosofia nietzschiana. O fato de que o próprio Nietzsche não tinha condições de defender seu pensamento das apropriações indevidas a que ele estava sujeito intensificaram ainda mais o problema.

Como bem se sabe, o conceito de vontade de poder é fruto de várias discussões. Discute-se, por exemplo, se Nietzsche realmente teria escrito uma obra capital, como se supôs em vários momentos, com o título de *A vontade de poder*. Hoje se sabe que a empreita era desejada pelo próprio Nietzsche, mas este nunca chegou a escrevê-la, deixando apenas apontamentos a respeito da obra. Kaufmann (1974, p. 6) demonstra que o esforço para se criar a ideia de uma *opus magnum* nietzschiana fora da irmã Elisabeth, que afirmava que nela estaria, enfim, contida o “sistema nietzschiano”. Karl Schlechta, estudioso das obras de Nietzsche, foi o responsável por acabar com a ideia de uma obra capital. Sua pesquisa nos *Nietzsche-Archiv* revelou que tudo não passava de uma invenção – da irmã do filósofo, principalmente – com o intuito de aproximar Nietzsche de ideais aos quais ele repudiava veementemente, criando a imagem de um Nietzsche proto-nazista. Müller-Lauter nos esclarece a esse respeito:

Ao fundamentar seu empreendimento numa disposição de Nietzsche de 17/03/1887, seguindo uma divisão muito geral de Nietzsche, eles reuniram num conjunto textos que, em vários aspectos, são de caráter diverso e somente em parte – ainda que considerável – contribuem para o esclarecimento daquilo que Nietzsche entende por ‘vontade de poder’. Além disso, de fato, também a respectiva escolha e ordenação sistemática são mais do que questionáveis, sem falar de leviandade editorial em particular (1997, p. 57).

Felizmente, a pesquisa de Schlechta⁴⁸ deu fim ao mal-entendido, ao chamar a atenção para o fato de que ao averiguar os arquivos do filósofo não encontrou a tal obra da qual muitos se compraziam. Sua denúncia se deu depois da Segunda Guerra, ou seja, aproximadamente meio século depois de todo o equívoco criado em torno de Nietzsche. Atualmente, os fragmentos póstumos utilizados para a construção da “obra” em questão

⁴⁸ Schlechta organizou uma coletânea da obra de Nietzsche em três volumes. É uma das edições que os comentadores indicam como opção de leitura. Cf. NIETZSCHE, F. *Werke, in drei Bänden*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1954/1956.

aqui podem ser consultados em sua ordem cronológica original, graças ao esforço colossal de Giorgio Colli e Mazzino Montinari⁴⁹.

Apesar desses equívocos, muita informação importante a respeito da vontade de poder se encontra nos fragmentos selecionados pelos editores do pretense livro *A vontade de poder*. Por este fato, recorreremos a eles para explicar do que se trata esse conceito nietzschiano. Ademais, os livros publicados também trazem matéria relevante para somar aos fragmentos póstumos. Não entraremos no mérito de cada parte, acreditamos que nesse ponto tanto as obras publicadas quanto os fragmentos têm importância semelhante e se complementam. Deixamos claro, portanto, que a análise da vontade de poder será feita a partir da leitura e análise de ambos.

Fizemos questão de enfatizar mais acima o fato da intenção da irmã de Nietzsche determinar a existência do “sistema nietzschiano” ao editar os póstumos de forma que eles servissem a sua intenção particular. O que dizer, afinal, sobre essa afirmação? Haveria, realmente, mesmo desconsiderando as adulterações realizadas, um sistema dentro do pensamento de Nietzsche? Acreditamos que resolver essa questão nos serve de norte para refletir o problema metafísico que porventura a noção de vontade de poder parece fazer surgir. Vejamos um pouco melhor esse ponto.

3.1 O “SISTEMA” NIETZSCHIANO

Antes de começarmos esta parte convém perguntarmo-nos se é razoável falar em um sistema dentro da filosofia de Nietzsche. Se ela existe, não poderá ser nos mesmos moldes das filosofias que ele denuncia como fábulas. “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório” (NIETZSCHE, 2011b). Esses ensinamentos nada mais são do que os grandes sistemas filosóficos, e por sistema entendemos aqui o que alguns dicionários filosóficos sugerem. Tomemos como norte o que se afirma na *Enciclopédia*⁵⁰ a respeito dessa palavra:

⁴⁹ Atualmente é a referência maior no tocante à obra de Nietzsche. Cf. NIETZSCHE, F. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 30 volumes. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978.

⁵⁰ DIDEROT, D., D’ALEMBERT, J. R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 2: O sistema dos conhecimentos. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Talvez a escolha não seja de todo arbitrária, considerando a predileção de Nietzsche pelo pensamento francês – ainda que com ressalvas a respeito de algumas ideias iluministas.

Sistema é a disposição das diferentes partes de uma arte ou ciência num estado em que elas se sustentam mutuamente e no qual as últimas explicam-se pelas primeiras. As que dão a razão de outras se chamam princípios, e o sistema é mais perfeito quanto menor o número de princípios; é desejável mesmo que se reduza a um único. Pois, assim como num relógio, há um mecanismo principal, do qual todos os outros dependem; há também, em todos os sistemas, um princípio primeiro a que estão subordinadas as diferentes partes que o compõem (DIDEROT, 2015, p. 400-2).

Embora mais adiante no texto haja uma preocupação em diferenciar os sistemas metafísicos dos *sistemas verdadeiros*, é interessante notar o paralelo com o pensamento nietzschiano acerca da avaliação dos primeiros: os princípios são construções, e em questão de criar fundamentos, os metafísicos foram realmente inventivos. Estes princípios, em vez de trazer um esclarecimento maior das coisas, apenas confunde e convoca o caos. Os “criadores” desses sistemas podem se pavonear de seus raciocínios o quanto queiram, contudo, “suas conclusões serão sempre palavras” (DIDEROT, 2015, p. 401). São constructos que seus criadores defendem energicamente, mas não passam de erros⁵¹.

O sistema, portanto, funciona dentro das regras lógicas de identidade e não-contradição, as quais garantem também a relação do todo com suas partes – que devem se comportar sempre de acordo com tais regras. Os sistemas são norteados por princípios que devem ser evidentes e verdadeiros, garantindo a coerência dos raciocínios. Ele deve funcionar como um mecanismo no qual as engrenagens precisam estar dispostas em seus perfeitos lugares, evitando o mal funcionamento do sistema, este que o levaria a uma inconsistência e conseqüente invalidação.

Considerando-se aqui as obras de Nietzsche, acreditamos não ser possível incluir o filósofo na categoria de pensador sistemático, se ponderarmos o que foi exposto acima. Não por acaso o filósofo adverte: “*Cautela com os sistematizadores!* — Há um espetáculo teatral dos sistematizadores: querendo preencher todo um sistema e tornar redondo o horizonte em volta dele” (NIETZSCHE, 2016, p. 175)⁵². A forma aforismática de muitos de seus livros foi, como vimos, uma das maneiras que Nietzsche encontrou para lidar com suas limitações físicas oriundas de suas crises. Porém, e

⁵¹ O verbete nos oferece, contudo, uma via pela qual poderíamos nos dedicar aos sistemas: aqueles que se fundam em fatos. Não há como deixar de fazer um apontamento aqui ao caráter positivo dos ditos sistemas verdadeiros e o quanto poderíamos incluí-los – sob um viés nietzschiano e, conseqüentemente, perspectivista – na mesma crítica que o verbete faz a respeito dos sistemas metafísicos, ao elevar os fatos à categoria de “substância” estável, objetiva e confiável.

⁵² Cf. também NIETZSCHE, 2017, I, 26, p. 11: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito: A vontade de sistema é uma falta de retidão”.

principalmente, os escritos aforísticos oferecem a Nietzsche algumas coisas que não são possíveis num sistema: em primeiro lugar, considerar um tema de análise sob diversos ângulos; em segundo, supor respostas diversas sem, com isso, cair em contradição; tratar a filosofia como experimento, e não como reflexão acabada e definitiva sobre alguma coisa; permanecer aberto às novas possibilidades não contempladas no horizonte presente de análise. Talvez possamos dizer que em Nietzsche não há um sistema, mas uma *sistematicidade*, ou seja, uma forma de empreender seu trabalho filosófico, o que não significa que ela mesma seja o método nietzschiano definitivo. Além disso, como nota Marton (2000, p. 23): “É certo que Nietzsche rejeita os sistemas filosóficos; mas a crítica que faz a eles não resulta do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática”. O problema maior não é tanto o método escolhido quando a crença cega nos seus resultados. Este ponto é importante para balizar a posição de Nietzsche aqui: a vontade de sistema é a vontade de subjugar os demais pontos de vista em detrimento do próprio. Neste sentido, metodologicamente é possível várias aproximações em relação a um determinado objeto, sistematicamente é permitida a organização da perspectiva num todo coerente; porém isto não significa que tanto os métodos quanto os sistemas se encaminham para o seu aprimoramento ulterior, no sentido de alcançar uma forma perfeita, também não quer dizer que dentre todos é possível eleger aquele que definitivamente é o verdadeiro.

É justamente por escolher diversas formas de expressão em seus escritos que podemos pensar que Nietzsche não está comparando meios de filosofar para posteriormente escolher aquele que é o mais adequado: pelo contrário, é porque sua filosofia é plural e experimental que ele deve admitir tantos experimentos quanto possíveis – desde que não sejam tirânicos ao excluir definitivamente outros – para se abordar um problema:

Investigadores e experimentadores. — Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas, sendo ora maus, ora bons para com elas e agindo sucessivamente com justiça, paixão e frieza em relação a elas. Esse homem dirige-se às coisas como policial, aquele como confessor, um terceiro como andarilho e curioso. Ora com simpatia, ora com violência se arrancará algo delas (NIETZSCHE, 2016, p. 202).

Karl Löwith⁵³ é um dos que enfatizam o caráter assistemático da filosofia nietzschiana, além de afirmar que esse tipo de refletir origina uma nova forma de pensar o Ser e a verdade, ou seja como ficções que devem ser tratadas como tal, ao contrário daqueles sistemas que acreditavam “possuir uma verdade”. É importante frisar, como bem mostra Rocha (2003, p. 25-6), que o fato da filosofia de Nietzsche não contemplar um sistema, não significa necessariamente que seus livros são apenas um amontoado de fragmentos sem sentido ou organização, ausente de qualquer coerência:

Sem dúvida, o caráter aberto da escrita nietzschiana permite uma multiplicidade de interpretações, mas isto não significa que ela se preste a *qualquer* interpretação ou que se deva renunciar à possibilidade de uma dada interpretação reivindicar sua legitimidade sobre as demais (ROCHA, 2003, p. 26).

Nietzsche não escreve para refutar. Se na *Genealogia* ele utiliza o dr. Rée como exemplo, é simplesmente “para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro pelo outro” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 10). Logo, a filosofia não se traduz na corrida desenfreada para ver quem está “certo”, quem, enfim, encontrou a “verdade”: trata-se, em vez disso, de se lançar às experimentações – que podem dar certo ou não. A admissão de que suas hipóteses podem apenas substituir um erro por outro demonstra que em Nietzsche a verdade deve ser tratada com certa parcimônia: podemos compreender o verdadeiro como uma interpretação adequada de determinado fenômeno, por isso existem as “artes de interpretação ruins”⁵⁴, aquelas que mascaram o sentido que há por trás da interpretação e adornam as hipóteses levantadas com ares de excelência e superioridade. E em questão de filosofia nietzschiana, como nos lembra Deleuze⁵⁵, devemos entender que tipo de correlação existe entre fenômeno e sentido (que nunca é único, não podemos esquecer). A integridade de uma verdade se mostra a partir da admissão de que ela só é verdadeira *para mim*, e seremos tão idôneos no tratamento de nosso pensamento quanto mais buscarmos o que é que faz com que vejamos uma coisa do jeito que vemos, isto é, quais os sentidos que atribuímos a ela. Trata-se sobretudo de sermos sinceros e consentirmos que de modo algum somos isentos de parcialidades em nossas afirmações, coisa que aquelas artes de interpretação

⁵³ Cf. LÖWITH, 1978, p. 13.

⁵⁴ Cf. NIETZSCHE, 2009a, §, 22, p. 26.

⁵⁵ Cf. DELEUZE, 1976, p. 3.

ruins nunca admitirão, pois buscam a essência do ser em sua mais nobre pureza. Tal ideia será fundamental para compreendermos a genealogia nietzschiana posteriormente. Devemos aqui, contudo, ao menos nos conscientizarmos de que a filosofia de Nietzsche não é apenas uma reunião de afirmações casuais, tomadas tempestuosamente de situações filosoficamente irrelevantes, e seus aforismos precisam ser lidos de forma séria – o que infelizmente, para Nietzsche, ainda não é feito⁵⁶. Mais ainda: deve ser admitido o fato de que sempre se parte *de algum lugar* ao fazer filosofia, ou seja, toda filosofia é um posicionamento em relação aos problemas que se enfrenta nela, nunca uma objetividade neutra.

O desejo de Nietzsche é deslocar o plano da reflexão do mundo fictício do suprasensível para pontos específicos da realidade sensível. E nela, o que há são centros de força que imprimem sua visão perspectiva. Isso não significa que se deve admitir a legitimidade de todas as interpretações, caso contrário Nietzsche não se empenharia em exigir uma transvaloração dos valores modernos, e haveríamos de aceitar que o mundo é apenas uma coletânea de asserções relativas. A importância de se conclamar os filósofos do futuro reside na necessidade de refletir o problema da hierarquia dos valores⁵⁷. O filósofo toma – e quer deliberadamente tomar – partido em seus escritos, quer ser parcial, esclarecer a *sua* verdade, e não se envergonha disso. Ao contrário, acredita que assim se é mais íntegro, seguindo aquilo que já preconizava em ABM⁵⁸, pois amar a sua verdade é muito diverso de amar a verdade, ou a “verdade”, como quer Nietzsche, já que o filósofo do futuro não é nenhum dogmático, além do que é “preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos” (NIETZSCHE, 2009a, § 43, p. 44).

Também Walter Kaufmann⁵⁹ atenta para a resistência de Nietzsche em flertar com uma sistematização do seu pensamento. Segundo ele, o filósofo tinha fortes razões filosóficas que explicavam esta recusa. Em primeiro lugar, pois para se elaborar um sistema, deve-se partir de premissas anteriormente aceitas, e já vimos que para Nietzsche a filosofia pode ser considerada como um tipo biografia velada de seu próprio autor. Outro ponto a se levar em consideração é que, num sistema, geralmente é impossível ultrapassar seu horizonte hermenêutico, isto é, para além das premissas e

⁵⁶ Cf. NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 13-4: “a forma aforística traz dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*”.

⁵⁷ Cf. NIETZSCHE, 2009b, I, p. 42: “o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*”.

⁵⁸ Cf. Idem, 2009a, § 5, p. 11.

⁵⁹ Cf. KAUFMANN, 1974, p. 79-85.

conclusões obtidas no todo, tudo seria erro, mentira. Isto vai de encontro com o experimentalismo do qual Nietzsche é adepto, uma vez que para ele devemos sempre superar o horizonte através do qual contemplamos alguma coisa⁶⁰. Além disso, ater-se a apenas um sistema – ou seja, a um tipo de experimento – demonstra parcialidade⁶¹, ainda que disfarçada sob a máscara da objetividade.

A partir de então, a filosofia deve ser vista sob um novo aspecto, segundo Nietzsche. A verdade, que não é mais a metafísica, ainda carrega consigo uma parcela de positividade: não estamos aqui apenas no terreno da mera relatividade. Mas precisamos entender que o valor dessa nova verdade é limitado, e esse limite se refere ao fato de que temos de estar sempre prontos a rever nosso ponto de vista, e não contrariamente congelá-lo num sistema. Não há respostas definitivas para as questões universais e, se aparentemente há uma constância – ainda que muito tênue – ela não é perene: depende de uma tensão que a todo o momento corre o risco de ruir. Sendo assim, a filosofia é um eterno criar que não se deixa vencer pelas convicções de um pensador, de uma obra ou mesmo de uma época. Ela exige que os fundamentos que sustentam nossas “verdades” sejam a todo o momento reavaliados, colocados sob suspeita. Por isso o conhecimento é como uma criatura viva: nasce leve, ainda indefeso contra as adversidades; depois vai ganhando força, adicionando experiências, convicções; e, por fim, parece sob uma vaga luz do entardecer, dando lugar a novos nascimentos. Fiquemos, aqui, com a despedida de Nietzsche em ABM que nos mostra exatamente a maneira que o filósofo trata suas conquistas cognitivas:

Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irisados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirrar e rir — e agora? Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho! E alguma vez foi diferente? Que coisas escrevemos e pintamos, nós, mandarins com pincel chinês, eternizadores do que *consente* em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! Oh, somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no voo, e agora se deixam apanhar com a mão — com a *nossa* mão! Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo,

⁶⁰ “Nenhum sistema revela a verdade inteira; na melhor das hipóteses cada um organiza um ponto de vista ou perspectiva. Precisamos considerar várias perspectivas, e um filósofo não deveria aprisionar seu pensamento em um sistema” (Ibidem, p. 81).

⁶¹ Cf. Ibidem, p. 85.

somente coisas gastas e exaustas! Apenas para sua *tarde* eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez, várias delicadezas multicores, e cinquenta amarelos e vermelhos e marrons e verdes: – mas com isso ninguém adivinhará como eram vocês em sua manhã, vocês, imprevistas centelhas e prodígios de minha solidão, vocês, velhos e amados — *maus* pensamentos! (NIETZSCHE, 2009a, § 296, p. 179).

No próximo tópico, entraremos propriamente na análise da vontade de poder. Temos, contudo, de ter em mente essas observações anteriores, uma vez que a própria recusa de Nietzsche por um sistema já é, como veremos, uma imposição que a própria noção de vontade de poder faz àquele que pretende pensar o mundo sob o viés organizacional que demanda de tal conceito.

3.2 A NOÇÃO DE VONTADE DE PODER – UMA LEITURA

Em ABM, Nietzsche oferece uma descrição da vontade de poder muito conhecida: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (NIETZSCHE, 2009a, § 36, p. 40). Em última instância, nosso mundo não é nada além de vontade de poder. E aqui podemos incluir, obviamente, tudo aquilo que nele reside: tanto o plano do inorgânico quanto as mais variadas formas de vida, das mais simples até os organismos mais complexos. Também podemos incluir as organizações sociais em que os seres humanos se encontram.

A vontade de poder atua em todo o acontecer: é um querer-algo, um querer-além. Em suma, vontade de poder é o querer que não se contenta em permanecer o mesmo, mas deseja sempre mais: incorporação, dominação daquilo que é exterior e diferente, expansão. Seu estímulo é a resistência e aquilo que resiste é vontade de poder. Daí não podemos dizer que há *uma* vontade de poder, mas *vontades* de poder, que se relacionam entre si através do binômio dominante/dominado, ou seja, nessa relação existem as vontades que dominam e aquelas que são dominadas. Isto não significa que a relação é estática, as vontades fortes – aquelas que dominam – desejam permanecer dominando, mas as vontades fracas – aquelas dominadas – querem dominar. Por isso o dinamismo da vontade de poder.

Passemos agora a considerar a vontade de poder de maneira mais detalhada. Começaremos analisando o dinamismo dessa vontade. Para isso, voltemos no tempo,

para aqueles dias felizes que Nietzsche – o professor de filologia – passava na companhia de Wagner em Tribtschen.

3.2.1 ERIS, DISPUTA E VONTADE DE PODER

É num texto do jovem professor Nietzsche que encontramos uma anotação que pode nos dar uma pista por onde começar a analisar o conceito de vontade de poder. Trata-se de um presente dado à Cosima Wagner no Natal de 1872. Não pode ser considerado um livro, mas um prefácio. Aliás um de cinco, que o filósofo escreveu e reuniu sob o curioso título de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tenhamos em mente: o escrito do qual falamos aqui é da mesma época que textos como *O nascimento da tragédia* e *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Ainda não há qualquer indício na obra de Nietzsche do termo “vontade de poder”. Ainda assim, não podemos deixar de notar a relevância do que o filósofo escreve nesses anos de docência, uma vez que, em sua essência, muitas de suas ideias serão conservadas até as obras da maturidade. Analisemos, então, as páginas do prefácio chamado *A disputa de Homero*. Nele, vemos Nietzsche descrever uma diferença de visão entre a modernidade e a Grécia antiga. O professor de filologia, que tem um apreço muito grande pelo período antigo, trabalha com o conceito-chave de *eris*. Para Nietzsche, não há dúvidas de que a coloração desse termo é diferente para os modernos e para os gregos.

A fim de compreender a forma com que tal conceito foi tratado em eras distintas é preciso levantar nossos olhos para o dístico acima da esfinge que pergunta: “O que quer dizer uma vida de luta e vitória?” (NIETZSCHE, 1996, p. 28). O que está em jogo aqui é o caráter agonístico da realidade, e é por isso que Nietzsche nos lembra do que Hesíodo escreveu em uma de suas mais conhecidas obras: *Os trabalhos e os dias*. Nos versos desta obra, o poeta distingue dois tipos de *eris*⁶²: uma boa e uma má:

⁶² Cf. a este respeito: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias (primeira parte)*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 23-5. Nietzsche traduz em seu prefácio os versos a seguir. Eles servem como leme para a interpretação nietzschiana do caráter agonístico do mundo. Vale a pena conferir:

“Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra
duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,
condenável a outra é; em ânimo diferem ambas.
Pois uma é guerra má e o combate amplia,
funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade,
pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.
A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa
e a pôs o Cronida altirregente no éter,
nas raízes da terra e para homens ela é a melhor.
Esta desperta até o indolente para o trabalho:

a Antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa* (NIETZSCHE, 1996, p. 29).

A *eris* boa é aquela que estimula a disputa, lugar em que é amplamente incentivada, não para a destruição do que é adverso, mas justamente para que a disputa não cesse. A aniquilação do adversário não é vista com bons olhos pelos gregos, pois com isso finda a peleja, o estímulo para a superação. Mas que fique claro que não deve haver um vencedor absoluto: “Por que ninguém deve ser o melhor? Porque com isso a disputa teria de se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo” (NIETZSCHE, 1996, p. 30). A genialidade, para os gregos, é estimulada justamente na disputa, e não, como pensam os modernos, por conta de sua “exclusividade”, pois “há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação” (NIETZSCHE, 1996, p. 30). O ostracismo, tão temido entre os gregos, era um artifício usado para a expulsão daquele que desbalanceava a batalha, que era muito mais forte que os outros competidores, pois o domínio de um só é perigoso. Neste sentido, a ação se traduzia como um meio de estímulo.

A Grécia venerava tanto a disputa que ela era parte do ensino dos jovens, que viam seus mestres em constante conflito com seus rivais. Mas engana-se quem pensa que se tratava apenas de uma simples disputa egoísta:

o objetivo da educação “agônica” era o bem do todo, da sociedade cidadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano. Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria dobrar na sua própria;

pois um sente desejo de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo”.

consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava (NIETZSCHE, 1996, p. 31).

A importância da disputa cresce ao se constatar sua relação intrínseca com a vida coletiva da *polis*. Não somente por conta dos ganhos advindos da batalha, mas também porque a própria existência da cidade estava em jogo e se via em perigo tão logo os gregos abandonassem o comportamento agonístico. O risco residia na volta daquela outra *eris*, “aquele abismo pré-homérico de uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (NIETZSCHE, 1996, p. 32). Separada do sentimento de inveja – impulsionador dos avanços e esforços de superação do adversário – e da força da disputa, os gregos corriam o risco de ceder ao barbarismo do desejo de destruição. Nesse caso, se observa surgir a *hybris*, o descomedimento da ação. Miltíades⁶³ é o exemplo fatídico: para se vingar de uma antiga desavença se vê enredado em atitudes baixas, escolhe os meios mais degenerados para atingir seu objetivo e, por fim, acaba sujando sua honra “e uma morte ignominiosa selou uma carreira heroica, de modo a obscurecê-la por toda a posteridade”. Por isso Nietzsche pode concluir que “sem inveja, ciúme e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram” (NIETZSCHE, 1996, p. 32).

Nesse texto que analisamos, conforme adiantamos, ainda não é possível verificar a expressão “vontade de poder”, pois Nietzsche só irá utilizá-la muito tempo depois. Contudo, queremos atentar para o fato de que ideia de *agon* conservará o seu frescor para além da análise realizada dos antigos gregos, sendo retomada pelo filósofo e inserida em um contexto mais amplo do que aquele contemplado pelo texto de *A disputa de Homero*, onde a noção de luta estava atrelada apenas ao plano individual e

⁶³ General ateniense que comandou a vitória dos gregos na batalha de Maratona. Após um incidente em uma de suas expedições de conquista (Heródoto afirma que o principal motivo foi o sentimento de ódio que ele nutria contra os pários, cidadãos de Paros, a cidade sitiada por Milcíades, daí Nietzsche se ater a este episódio), foi preso sob acusação de haver traído a nação, e morreu na prisão, provavelmente vítima do machucado do qual Nietzsche se refere no seu prefácio: “Para satisfazer o desejo, aproveita-se da sua reputação, da propriedade pública, da honra da cidade, e acaba desonrando-se a si mesmo. Pressentindo que iria fracassar, rebaixa-se a maquinações indignas. Secretamente, estabelece uma união sacrílega com o sacerdote de Deméter e invade, durante a noite, o templo sagrado de onde todos os homens eram excluídos. Quando, pulando o muro, aproxima-se mais e mais do santuário, ocorre-lhe de súbito o terror medonho de um grande pânico: quase desfalecido e sem sentidos, vê-se repellido e atirado de volta por sobre o muro, precipitando-se lá embaixo, entrevado e gravemente ferido” (NIETZSCHE, 1996, p. 32). Este incidente pode ser encontrado também no tomo 6, CXXXII-CXXXVI do livro de Heródoto, *História*.

social. Além disso, neste momento a *eris* é uma especificidade daquele mundo “mais humano” – como diria Nietzsche – que é o mundo grego. Mundo que nós, modernos, não compreendemos muito bem, seja pela distância na qual nos encontramos em relação a ele, seja pelos valores diametralmente opostos com que nosso espírito considera as ações humanas. Quando Nietzsche, um pouco mais tarde, retoma o tema da luta, ela já engloba muito mais do que uma parte apenas do passado. É, antes, uma característica da própria realidade. Vejamos como Nietzsche relaciona esse conceito com o de vontade de poder: “A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste” (NIETZSCHE, FP, 12, 9[151], p. 424). Mas o que precisamente são as resistências? Ora, são as próprias vontades. Em ABM Nietzsche diz:

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” [...] em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo o acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade (NIETZSCHE, 2009a, § 36, p. 40).

Por trás dos fenômenos só existem vontades, e todas elas só podem se relacionar com outras vontades. Nietzsche afirma que a forma com que elas se relacionam é tensional, isto é, elas estão em constante conflito umas com as outras. Aqui vemos o filósofo estender aquela visão que ele tinha do mundo grego para toda a realidade, como seu caráter primordial: já nos póstumos dedicados à vontade de poder nos anos de 1880 Nietzsche lança mão dessa ideia de uma forma mais abrangente: “Todo acontecer, todo movimento, todo devir como um verificar-se de proporções de graus e de força, como uma *luta*” (NIETZSCHE, FP, 12, 9[91], p. 385). Revela-se, aqui, o caráter da vontade de poder: o combate. Mas se falamos de vontade de poder, devemos ter em mente que só há combate porque há mais de uma vontade, uma vez que as resistências se dão *entre* as vontades de poder.

Ainda não sabemos o que é essa tal vontade de poder. Tudo o que vimos aqui é que ela se relaciona com outras através de resistências entre si. Poderíamos dizer que isto é apenas uma nova forma de compreender a realidade. De fato, se pensarmos com a mecânica, a dinâmica do mundo pode ser observada através de relações também, com a diferença de podermos substituir o termo vontade por matéria, e neste ponto, parece que a física tem uma vantagem, uma vez que consegue explicar os fenômenos através de

suas leis invariáveis e infalíveis. Guardemo-nos, porém, de nos precipitar e considerar tudo como se fosse a mesma coisa. Já vimos que o filósofo não é nada favorável a um tipo de ciência que deseja tomar o lugar da religião e da metafísica e declarar-se como a explicação definitiva dos fenômenos da realidade. Para Nietzsche isto não passa de mais metafísica disfarçada, dogmatismo transformado em “leis naturais”, interpretação em vez de explicação. É o que ele afirma no trecho a seguir:

Se algo acontece de tal modo e não de outra maneira, então não existe nisso nenhum “princípio”, nenhuma “lei”, nenhuma “ordenação”, [e sim atuam efetivamente] quantidades de força, cujo ser consiste no fato de exercer poder sobre outras quantidades de força (NIETZSCHE, FP, 13, 14[81], p. 261).

Para além do mundo sumarizado das explicações metafísicas, o que o filósofo julga mais adequado é que “toda força pulsante é vontade de poder, que não há nenhuma força física, dinâmica, psíquica além daquela” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[121], p. 300). Por enquanto fiquemos com essa afirmação, voltaremos a ela novamente em breve. Precisamos entender melhor a crítica de Nietzsche à regularidade das observações científicas; a ideia é a seguinte: presencio um fenômeno qualquer: a densidade dos corpos, as reações químicas, os processos orgânicos do corpo dos seres vivos, o comportamento dos seres humanos; percebo, comparando o fenômeno observado com outros semelhantes, que eles têm uma regularidade em seu efetivar-se; concludo dessa regularidade observada uma lei que explique a causa da identidade dos casos. A questão que se coloca é esta: “Porque algo é computável, por isso já é necessário?” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[81], p. 261). E mais: não poderíamos supor que o procedimento de universalização das experiências fosse apenas um tipo de análise superficial? Para Nietzsche isto é certo, e abordando uma das teorias mais defendidas do século XIX, o mecanicismo, ele oferece um exemplo de qual é exatamente a sua crítica: “Todas as pressuposições do mecanicismo, matéria, átomo, peso, pressão e choque não são ‘fatos em si’, mas sim interpretações com ajuda de ficções *psíquicas*” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[81], p. 261). Nietzsche toma aquilo que o mecanicismo considera como fatos totalmente constatáveis – matéria, átomo, etc. – como meras pressuposições. Novamente, vemos a importância da interpretação em sua filosofia. Novamente, aqui ele afirma que não se trata de fatos, muito menos de “fatos em si”: grandezas, conceitos, fórmulas, leis – o mecanicismo se insere naquelas ponderações de

ABM acerca da física e do atomismo⁶⁴. Devemos aqui ir além dessa afirmação: “tudo é interpretação”. É preciso agora compreender essa frase no âmbito mais geral da vontade de poder, e aqui nos deparamos com uma constatação: o mecanicismo é uma interpretação de superfície. Quando abordamos o problema do atomismo, vimos que Nietzsche o critica por repetir o procedimento metafísico de determinar unidades últimas constitutivas da realidade. Desse modo, “sujeito”, “alma”, “vontade” são aparentados dos conceitos de “átomo”, “matéria” – ainda que pareçam de certa forma antagônicos. Para Nietzsche, esta relação se evidencia quando percebemos que em todos os casos, se busca uma unidade metafísica, um princípio constitutivo do mundo.

Passemos a ver mais detalhadamente a afirmação de Nietzsche de que toda força é vontade de poder. Esta asserção seguramente nos fornecerá uma melhor compreensão do interpretacionismo nietzschiano. As forças pulsantes não são nada mais do que manifestações dessa vontade, que é a vontade de poder. Mas não apenas forças, mas aparentemente a realidade como um todo. Vejamos o que isto significa mais detidamente.

3.2.2 A VONTADE DE PODER – UMA NOÇÃO COSMOLÓGICA

Tomemos a polêmica afirmação de Nietzsche sobre a vontade de poder:

vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? *Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso! (NIETZSCHE, FP, 11, 38[12], p. 64).

Quando Nietzsche diz que não há nenhuma força além da força como vontade de poder, ele exclui a possibilidade de que ela encontre resistência com algo que não seja ela mesma, isto é, vontade de poder só pode resistir à outra vontade de poder. Isto já foi visto. Agora, com a afirmação do texto acima, Nietzsche adiciona uma nova informação: o mundo como um todo é vontade de poder. Surge um questionamento a partir dessa afirmação: não haveria aqui uma contradição? Ao apontar que o mundo é vontade de poder e nada além disso, Nietzsche parece se engrenar nas doutrinas que buscam um princípio constitutivo da realidade. Poderíamos dizer que, como Tales –

⁶⁴ Cf. NIETZSCHE, 2009a, §§ 16,17, p. 20-22.

para quem o princípio das coisas é a água – Nietzsche procura descrever aquilo do qual as coisas se originam e que as constituem em sua essência. De fato, se nos atermos apenas a este trecho, a desconfiança de que Nietzsche compactua com uma busca metafísica não é desmedida. Não seremos originais em lançar essa hipótese aqui: Heidegger e Jaspers já viam Nietzsche como um tipo de “último metafísico”. Qual seria, portanto, a diferença entre dizer que “o princípio de tudo é água” e afirmar: “o mundo é vontade de poder”? Não estaríamos, em ambos os casos, procurando um princípio *constitutivo*, uma uniformização da realidade, a redução da multiplicidade a uma unidade?

Cautela em permanecer nesse âmbito de reflexão, que não é senão resquício do pensar metafísico. Moura (2014, p. 193-4) já nos adverte do risco que corremos ao aglutinar as teorias filosóficas num mesmo invólucro⁶⁵, e a filosofia nietzschiana precisa ser vista em sua cor distinta. Enquanto procurarmos um princípio metafísico, enquanto acreditarmos naquele *é* como sinal da existência de um ser, então teremos boas razões para também designar a vontade de poder como essência das coisas, fundamento do ser e instância originária do mundo. Disso, segue-se que: “Se se é filósofo, como sempre se foi filósofo, então não se tem olhos nem para o que foi nem para o que vem a ser: – vê-se somente o que é. Porém, porque não há nada que é, então fica reservado ao filósofo, como o seu ‘mundo’, somente o imaginário” (NIETZSCHE, FP, 13, 11[5], p. 10).

⁶⁵ É ele também que nos fornece um bom exemplo da diferença do termo vontade para Nietzsche e Schopenhauer. A comparação não é arbitrária. Nietzsche mesmo questiona se o sentido da vontade, considerado enquanto vontade de poder pode ser considerado no mesmo do qual Schopenhauer o considera. Num aforismo dos póstumos ele pergunta: “‘Vontade de poder’ é uma espécie de ‘vontade’ ou é idêntica ao conceito ‘vontade’? Quer dizer desejar? Ou comandar? Ela é a ‘vontade’ que Schopenhauer propõe ser o ‘em-si das coisas’? Minha tese é a de que, até agora, a *vontade* da psicologia é uma injustificável generalização, que *não há absolutamente* essa vontade, que em vez de conceber a configuração de uma *determinada* vontade em muitas formas, *eliminou-se* o caráter da vontade, à medida que se *subtraiu* o conteúdo, o ‘para onde?’, e esse é o caso, no mais alto grau, em *Schopenhauer*: o que ele chama de ‘vontade’ é uma palavra vazia.” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[121], p. 300). Em primeiro lugar, é importante não considerar a vontade como uma faculdade, principalmente uma faculdade *racional* (MOURA, 2014, p. 184). Ela não é um conceito antropológico, muito menos é privilégio apenas do homem, razão pela qual ela não é a mesma vontade que a cartesiana, por exemplo, um tipo de vontade “psicologizada”. Mas tampouco é a vontade schopenhaueriana, pois essa se refere ao em-si, é a essência das coisas (por isso não causa estranheza Schopenhauer dizer que a Vontade é “todo-poderosa”, e que “dela provém não só seu agir, mas também seu mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 355)), e que como tal é apenas uma “palavra vazia”. Mas se em Schopenhauer a vontade é essencialmente metafísica é porque sua intenção é a redução das realidades a uma única apenas. Nietzsche, ao contrário, não quer isto. Como bem nota Moura, as duas vontades são apenas homônimos, diferindo, portanto, enquanto conceito. “Assim, se Schopenhauer é criticado por afirmar que tudo é vontade, enquanto Nietzsche, aparentemente, faz a mesma afirmação, é porque essa ‘vontade de potência’ não é qualquer conceito *ontológico*. Ela não designa um ser, um conteúdo ôntico ou uma qualidade qualquer” (MOURA, 2014, p. 196). Já adiantamos aqui uma anotação importante sobre a vontade de poder: a questão de que Nietzsche não pretende *substancializá-la*. Precisamos voltar para o texto a fim de esclarecer isto mais detalhadamente.

Müller-Lauter é um comentador que insiste na ausência de qualquer tipo de substancialidade da vontade de poder. Importante ter em mente, ademais, que nossa interpretação da vontade de poder tem um débito considerável desse autor, principalmente por sua abordagem da multiplicidade da vontade de poder, que ocupa o primeiro plano se comparada à “unidade”⁶⁶. Ele inclusive atenta para o fato de que “O autor de *Zarathustra* não busca, de maneira alguma, deduzir o múltiplo a partir de um princípio; ao contrário, para ele tudo o que é simples se apresenta como produto de uma multiplicidade efetiva” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 66). É preciso ter em mente que tudo o que é simples só o é aparentemente. Por trás dessa enganosa simplicidade há uma complexa rede de interações e relações. Segue-se disso que os conceitos também são apenas simplificações, por isso o perigo por trás da crença nas unidades últimas, dos átomos – sejam eles da matéria ou da alma – indivisíveis.

Toda unidade *só* é unidade como *organização e combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: *o contrário*, portanto, da *anarquia* atomística; por conseguinte, uma *configuração de domínio*, que *significa* um, mas não é um (NIETZSCHE, FP, 12, 2[87], p. 104).

Só podemos falar da vontade de poder enquanto organização. Nietzsche enfatiza bem a diferença entre *significar* e *ser*. Mais uma vez, precisamos deixar de lado a interpretação metafísica que se utiliza da gramática para cristalizar os conceitos. Se falamos de unidades, isto não significa que elas existem em si mesmas. Trata-se de uma configuração que através de uma significação específica tornou-se engessada e acreditou-se ser a única possível. Nietzsche acrescenta: “Há, pois, um *sentido* no em-si? Sentido não é, necessariamente, sentido *de relação* e perspectiva? Todo sentido é vontade de poder” (NIETZSCHE, FP, 12, 2[77], p. 97). Tomemos um aglomerado de vontades de poder: vimos que elas procuram a resistência, o combate; também observamos que a resistência se dá apenas entre vontades. Portanto, temos várias vontades de poder resistindo umas às outras. Contudo, mesmo as vontades de poder em conflito não passam de organizações também de outras vontades de poder. Falharemos em procurar através de uma redução infinita pela unidade fundamental se não

⁶⁶ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 73-80. Id., 2009, p. 52-73.

compreendermos a dinâmica das organizações das vontades de poder, para isso, precisamos entender como se dão as relações entre elas.

Façamos a tentativa de demonstrar essa dinâmica com um caso específico:

Tomemos o caso mais simples, o da nutrição primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodes para procurar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. Em seguida, faz a tentativa de vencer esse algo, de apropriar-se dele para si, de incorporá-lo em si: – isso que se chama “nutrição” é apenas uma manifestação consecutiva, um emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se *mais fortalecido* (NIETZSCHE, FP, 13, 14[174], p. 360).

Nesse exemplo, o protoplasma se utiliza de seus pseudópodes não para se alimentar – podemos dizer, na verdade, que a alimentação seria secundária – mas por conta da vontade de poder, ou seja de uma vontade de aumentar sua força. É esta a dinâmica encontrada no protoplasma: seus movimentos são para se apropriar de algo externo e diferente de si, incorporação. Percebemos o caráter agonístico neste exemplo: a tentativa de vencer uma resistência. “A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado” (NIETZSCHE, FP, 12, 9[151], p. 424). Tudo ocorre a partir dessa ânsia por mais. Assim como o protoplasma se estende para assimilar algo de fora, assim também atuam as forças. Talvez agora fique mais claro o fato de que se trata de quantidades de força exercendo poder sobre outras quantidades de força⁶⁷. Ao buscar dominar aquilo que lhe é exterior, as forças se deparam com outras que resistem à dominação. Podemos supor desse fato que existem, portanto, forças que dominam e forças que são dominadas. Porém, a relação não se esgota nessa asserção: o dinamismo se amplia quando se constata que as “unidades” de força em combate são na verdade *centros* de forças organizadas – por isso a impressão de que *há* o um ali quando na verdade é de uma *relação* que se trata. Não passa de um tipo de miopia o fato de enxergarmos essas relações como uma “coisa”, um “átomo”, um “protoplasma”, “um sujeito”.

Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (– sua vontade de

⁶⁷ Cf. segundo capítulo, p. 56.

poder:) e repelir tudo que obsta a sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar-se”) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante (NIETZSCHE, FP, 13, 14[186], p. 373).

As forças se dispõem frente a resistências, mas isto não significa que elas não estão sozinhas. Muitas vezes, para superar a tensão exterior elas se arranjam de modo a se organizar numa mesma direção. Isto é feito primariamente para o aumento da força. Se, então, Nietzsche se refere a centros de força, é porque estes contêm agrupamentos de forças que se relacionam entre si para enfrentar outros centros de força. Agora podemos compreender um pouco mais profundamente o que é o perspectivismo. Em uma de suas críticas aos físicos, Nietzsche aponta a subjetividade com que estes tratam a questão do “mundo verdadeiro”. Obviamente, mais uma vez se trata de perceber como a visão da física também é uma visão perspectiva, subjetiva. Os físicos, ao determinarem o *seu* mundo verdadeiro

sem sabê-lo, omitiram algo da constelação: justamente o necessário *perspectivismo*, em virtude do qual cada centro de força – e não somente o homem – constrói *a partir de si* todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força... Esqueceram de computar essa força *que põe* perspectivas no “ser verdadeiro” (NIETZSCHE, FP, 13, 14[186], p. 373).

Em última instância, são as forças que imprimem sentido através de suas perspectivas. Por conta do caráter pluralista da realidade, conseqüentemente há sempre incontáveis perspectivas, sendo elas muitas vezes antagonistas de outras.

Vimos que a força, enquanto vontade de poder, só pode ser considerada enquanto uma organização de forças. Vontade de poder é, portanto, um conjunto de vontades que conspiram para aumentar seu poder, superar as adversidades em busca de domínio. Poderíamos nos questionar se essa dinâmica atingiria um equilíbrio, isto é, se, ao estabelecer uma relação em que determinadas forças se impusessem sobre outras, o embate se esgotaria num tipo de balanceamento vertical, onde prevaleceriam aquelas forças com maior poder. Para responder tal inquirição é preciso levar em consideração que cessar o embate significa o prevalecimento de uma única organização da efetividade e, portanto, a ascensão de um “mundo verdadeiro” e de uma perspectiva que por ser unívoca poderíamos considerar como a “verdade”. As forças nunca repousam

definitivamente: estão em constante tensão. E ainda que alguns centros de forças possam prevalecer por um tempo, isto não significa que permanecerão eternamente na mesma configuração. Dizer que elas almejam um repouso tampouco é cabível, uma vez que esse almejar, enquanto uma finalidade, não existe. É preciso se desvencilhar do caráter teleológico da vontade, desligá-la mais uma vez de uma intencionalidade oriunda da crença num sujeito que é livre para querer ser isto ou aquilo. Por trás da vontade de poder não há um sujeito que queira. A vontade já é o próprio efetivar-se. “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” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 32-3). À força não é dado a opção de se expressar ou não. Mais adiante, veremos como essa afirmação tem implicações morais, e como isso deságua na concepção de livre-arbítrio e da responsabilidade. Por ora, o que importa perceber é o esforço de Nietzsche para retirar a vontade do território metafísico: ao introduzir um sujeito numa ação, é todo um arcabouço conceitual que está em jogo: intencionalidade, liberdade, finalidade, sujeito, objeto, substancialidade. A lista é grande, contudo, todos esses conceitos reúnem-se em torno daquela terrível feiticeira Circe, que os seduz e os transforma – ao contrário da lenda – em seres belos e nobres, perdendo com isso a sua origem humana. É sob o encanto dessa deusa enganadora que a vontade, por exemplo, se duplica, e ao olhar no espelho vê-se confusa, como se fosse causa e consequência ao mesmo tempo: “Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que ‘a força movimenta, a força origina’, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem [...] e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os ‘sujeitos’” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 33). Confunde-se, assim, a ação com algo que lhe é exterior. Esquece-se, porém, que a vontade não possui intencionalidade. Na verdade, nem sequer lhe é imputado uma substancialidade: em ABM, Nietzsche nos oferece um bom exemplo desse exagero de um preconceito popular. Ele critica os filósofos por acreditarem que a vontade é a coisa mais conhecida do mundo. Quando se diz, por exemplo, “a vontade quer”, admitimos a existência de um sujeito (a vontade) e uma ação (o querer). A vontade seria a responsável por querer: na ribalta, novamente a intencionalidade!

A complexidade do querer se evidencia quando se tem em conta que nela existe uma

multiplicidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos” (NIETZSCHE, 2009a, § 19, p. 23).

Devemos, em nossa consideração do querer, incluir toda essa pluralidade de sensações. Além disso, no querer atua um pensamento: “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda”, com uma advertência: “e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade” (NIETZSCHE, 2009a, § 19, p. 23). Para completar, a vontade também – e sobretudo – é “um *afeto*: aquele afeto de comando” (NIETZSCHE, 2009a, § 19, p. 23): engana-se quem acredita que o simples querer é o responsável pela ação, como se para levantar um braço bastasse apenas que o sujeito assim desejasse. Esquece-se com isso que por trás desse simples movimento há um complexo de sensações, há o pensamento que comanda e, principalmente, aquele afeto de comando. Esse exemplo, apesar de ser voltado especialmente para uma análise do querer humano, não deixa de ser interessante para verificarmos o que já vimos: a vontade é um querer-mais, um desejo de superar o que se é atualmente, vontade de domínio, de subjugação. Mas não podemos com isso nos esquecer que a vontade não é um sujeito, ela é o próprio efetivar-se, pois não há uma vontade que perdure com a cessação da ação. Não resta um sujeito, um substrato denominado “a vontade”. Sendo assim, a afirmação “a vontade quer” é um tipo de pleonasma, uma vez que esse querer é inerente à própria vontade. Devemos nos guardar de pensar a vontade em termos *estritamente* antropológicos ou ontológicos: “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 33). É por essa razão que não podemos falar em um sujeito (termo antropológico) ou numa coisa em si (termo metafísico, ontológico).

Porque a vontade de poder é um atuar, ela não pode ser alijada da realidade onde atua. Isto significa que ela acontece no interior da efetividade. Não há uma dualidade vontade/mundo, isto é procedimento metafísico. Além disso, ela não pode ser causa do mundo, como se ele fosse criação da vontade de poder, muito menos afirmar que a vontade de poder quer um fim específico. As relações entre as forças não seguem uma

pauta pré-determinada. Não há uma direção para a qual elas precisam necessariamente apontar, como um *telos*. Como bem lembra Nietzsche,

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência da necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos [...] Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso” (NIETZSCHE, 2001, §110, p. 127-8).

Ainda a respeito da relação entre vontade de poder e pluralidade, causa espanto a afirmação de Nietzsche que “não há vontade alguma: há pontuações de vontade, que constantemente aumentam o seu poder ou o perdem” (NIETZSCHE, FP, 13, 11[73], p. 36). Como poderíamos conceber isto pacificamente, se em algumas páginas atrás dissemos que o mundo é vontade de poder?

Se não podemos falar em vontade, ao menos é permitido nos referir a “pontuações de vontade”, e isto nos interessa bastante aqui. Quando Nietzsche afirma que não há vontade, ele está se referindo à vontade enquanto um ente metafísico. Isto fica claro quando analisamos o fragmento mais detalhadamente. Dirá Nietzsche: “não há unidades últimas duradouras, átomos, mônadas: também aqui ‘o que é’ é antes *introduzido* por nós (por motivos práticos, utilmente perspectivos)” (NIETZSCHE, FP, 13, 11[73], p. 36). Por motivos que já expomos aqui, não nos é permitido substancializar qualquer conceito numa unidade última duradoura. O significado, portanto, da negação da vontade perfaz a mesma crítica, e insistimos aqui que vontade não é *a* vontade⁶⁸.

⁶⁸ Müller-Lauter (2009, p. 46-7) atenta para o esforço de Nietzsche em ultrapassar os pretensos antagonismos que a crença no dualismo pode causar e que apenas no plano da lógica metafísica se mostram como contradições, mas nunca como “diferença de grau”. Só há antagonismos, neste caso, se consideramos existentes aquelas unidades únicas duradouras. “Como se sabe, Nietzsche faz largo uso do método de derivação de um estado de coisas a partir de outro que lhe é oposto” (Ibid, p. 47). Isto nos importa para exemplificar o quanto é perigoso a separação da realidade em duas, pois nela se desconsideram a relação genealógica das coisas, suas relações de familiaridade. Não é nossa intenção fazer uma apreciação da ideia de Müller-Lauter sobre o caráter efetivo dos antagonismos dentro da filosofia de Nietzsche. Para nós, o que é imprescindível para darmos continuidade ao nosso raciocínio é perceber que para Nietzsche é vedado falar em oposições no sentido daquelas unidades últimas. “Vontade atua através de uma resistência à outra vontade” não pode ser interpretado como: a vontade (enquanto um substrato, idêntica a si mesma) resiste a uma outra vontade (também como substrato, idêntica a si mesma) que lhe é oposta. Isto abre a possibilidade para aquela metafísica que é preconceito original dos filósofos e que cai numa moralização do mundo: opor as coisas “boas” às “más”.

Entra em cena a ideia de que a vontade de poder, enquanto um aglomerado de outras vontades de poder, só pode ser pensada enquanto um *quantum* de poder⁶⁹. Aquelas pontuações de vontade de poder podem ser entendidas enquanto *quantidades* da vontade de poder. Este *quantum* pode tanto aumentar quanto diminuir, uma vez que sua relação é tensional. E como as vontades de poder estão a todo o momento conspirando por um *plus* de poder, e como para isso elas muitas vezes se organizam com outras vontades de poder, segue-se que através dessas “conspirações” as quantidades de vontade de poder crescem e decrescem, à medida que elas vão se agrupando ou se dissolvendo. Nenhuma “coisa”, apenas reunião de *quantas* dinâmicos: se não há unidades últimas é porque nunca há um repouso, as unidades mesmas são os *quanta*, e pode acontecer que algum dia ela se dissolva em unidades menores, ou se torne uma unidade maior. Pensemos um corpo através dessa perspectiva: ele nada mais é do que uma organização, no qual um grupo de outros “pequenos corpos” estão reunidos – permitam-nos não pensar, contudo, que eles se reúnem “com a finalidade de...”. Mas pode ocorrer uma situação adversa, e a organização se desfazer. Aquela unidade maior – o corpo – se dissipa em outros pequenos corpos, que não são mais o antigo corpo. A unidade, nesse caso, é temporária, só perdura enquanto aquele *quantum* permanece forte o suficiente para agregar todas as outras vontades. Como pensar o indivíduo tomando seriamente a afirmação nietzschiana do caráter tensional e relacional da vontade de poder? Poderíamos afirmar que ele é sempre o mesmo, ainda que num período de tempo relativamente pequeno? Por trás da silhueta constituída do indivíduo reside um aglomerado enorme, organizado, e que a todo o momento está assimilando (alimentação), perdendo e ganhando forças (morte celular, reprodução celular). Também não podemos dizer que um órgão é sempre o mesmo: trocamos inteiramente de pele a cada dez anos, nesse meio tempo células do sistema tegumentar antigas e novas se relacionam entre si. De uma certa distância, vemos um mesmo “ser”, mas essa organização aparentemente duradoura encobre essa dinâmica que há por trás. Mas estes são exemplos tacanhos, tentativas de interpretar a teoria da vontade de poder nietzschiana. Procuremos avançar no conceito.

⁶⁹ Cf. NIETZSCHE, FP, 13, 14[79], p. 257-60.

3.2.3 VIDA COMO VONTADE DE PODER

Até agora falamos da vontade de poder de forma indiferenciada, isto é, como um tipo de cosmologia na qual o filósofo quer explicar a dinâmica do devir a partir deste. Doravante, precisamos compreender especificamente a relação que há entre vida e vontade de poder. Teremos que visitar, antes, o arauto do filósofo, o advogado da vida: Zaratustra. Se Nietzsche anota e escreve uma quantidade considerável de reflexões sobre a vontade de poder, é apenas com *Assim falou Zaratustra* que o termo aparece numa obra publicada. Já falamos que não existe propriamente a obra capital de Nietzsche denominada *Vontade de Poder*, mas isto não significa que Nietzsche tenha desistido de tratá-la de modo mais acurado. Os esboços de um livro com uma aparência mais sistemática se encontram em várias datas diferentes, com diversos títulos e estruturas. Safranski⁷⁰ nos lembra que é da época de *Zaratustra* a adição de vários prefácios para as obras anteriormente publicadas. Seria apenas uma forma de atualizar o conteúdo, se não fosse pela intenção de atar os trabalhos anteriores ao intento de compreensão do mundo a partir da vontade de poder⁷¹.

Se oficialmente, portanto, o tema da vontade de poder entra nos escritos de Nietzsche a partir de Zaratustra, pensamos que é importante averiguar o que o filósofo tem a dizer pela boca de seu intérprete, sobretudo porque é por suas palavras que conseguiremos obter uma pista acerca do binômio vida/vontade de poder.

Se a vontade de poder é encontrada em todo o efetivar-se, não estranharemos que Zaratustra diga: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (NIETZSCHE, 2011b, p. 109). Não podemos separar o mundo orgânico do fluxo do devir que é a realidade. Não há antagonismo entre vida e mundo, homem e natureza. A vida se efetiva dentro do mundo, como parte dele, e não como sua contraposição. Se vontade de poder é o que mantém a dinâmica das relações que se dão na realidade, então ela deve se fazer presente também nas relações vitais: vida e vontade de poder estão, pois, de algum modo ligadas. A questão é agora saber como.

⁷⁰ Cf. SAFRANSKI, 2002, p. 283-4.

⁷¹ Alguns autores relatam o parentesco da noção de vontade de poder com o par Apolo-Dionísio, e mesmo com algumas outras ideias anteriores a ZA, como por exemplo a questão do mundo enquanto luta (A disputa em Homero). Entre eles, Safranski (2002, p. 286) e Kaufmann (1974, p. 189-207) acenam com essa possibilidade. De fato, não é desmedido afirmar que Nietzsche retoma muito das reflexões do então professor de filologia em trabalhos posteriores. Entendemos, contudo, que é preciso ter um cuidado neste ponto para não nos enganarmos e acreditarmos que o diálogo entre períodos distintos da produção nietzschiana conduz a uma linearidade, como se o filósofo se preocupasse em esclarecer, em trabalhos posteriores, o que já havia afirmado no passado, ou seja, como complemento a uma doutrina sistemática coerentemente posta e definitiva. Os escritos nietzschianos são, em última instância, experimentos, o que não quer dizer que não sejam coerentes.

Somos como ocupantes de um barco, no qual depositamos nossas valorações. Seguimos pelo rio do devir e cada vez que chegamos na borda desse barco e olhamos nas águas tempestuosas pelas quais navegamos, vemos nosso próprio reflexo: assim fala Zaratustra. Neste rio, apontamos aqui e ali o que nele é bom e o que é mau. As águas afloram a exuberância e o terror, a alegria e a tristeza, sins e não-s. Não hesitamos, porém, em acreditar que o rio reflete não nossa face em si mesmo, mas sua essência mais íntima. Contudo, olhamos apenas a superfície de algo que possui uma profundidade desconhecida para nós. Mas aqueles hóspedes que pusemos no barco – nossas valorações – são discretos e calados. Isto não significa que sejam passivos. São eles na verdade os responsáveis pelas imagens que vemos ao contemplar o rio. Mais uma vez, Zaratustra nos dirige a palavra: “Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e, lhes destes pompa e orgulhosos nomes — vós e vossa vontade dominadora!” (NIETZSCHE, 2011b, p. 109). É essa vontade dominadora que nos presenteia com as visões sublimes e temerosas. Mas quem as colocou no barco? Nós mesmos, ninguém mais.

Nosso ímpeto dominador, já podemos vislumbrar, é a vontade de poder. Nossas valorações, em todo o caso, são um reflexo dessa vontade, que quer (sempre com a cautela de separar o impulso de um pretense ato volitivo intencional) abarcar o rio, sugá-lo para dentro do barco e, assim, fazê-lo servo. Nós, humanos, enquanto seres vivos, temos essa propensão a abarcar aquilo que nos é exterior: isto é a vontade de poder atuando. Zaratustra, que foi atrás do que vive, nos mostra que na vida o jogo de comandar e ser comandado se repete, assim como no âmbito das forças atuantes do devir. A vida é um obedecer e ordenar, porque o que vive é também vontade de poder. Num fragmento póstumo Nietzsche é explícito em identificar vida e vontade de poder:

De que valem as nossas estimações e tábuas de valores elas mesmas? O que vem à luz em sua dominação? Para quem? Com referência a quê? – Resposta: para a vida. Mas o que é vida? Aqui, portanto, necessita-se de uma nova e mais determinada apreensão do conceito “vida”. Minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de poder (NIETZSCHE, FP, 12, 2[190], p. 161)⁷².

⁷² Cf. também NIETZSCHE, 2009a, p. 19: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força — a própria vida é vontade de poder”.

Zaratustra nos fala de nossos valores como formas de dominação. Ao estimarmos, queremos dominar o que ainda não é nosso. Valorar, portanto, é determinar que aquilo que identificamos como “isto” e “aquilo” agora nos pertence. Em todo o caso, é nossa vontade de poder que assim procede. Ressaltemos aqui um ponto: esta passagem de ZA tem uma implicação muito importante dentro do plano da genealogia. Uma vez compreendida a interação entre vida e vontade de poder, poderemos vislumbrar o quão significativo ela é para a construção do método genealógico nietzschiano, principalmente para o tema da origem e procedência dos valores.

O filósofo não apenas afirma que a vontade de poder se encontra no mesmo lugar onde há vida, mas aqui ele relaciona diretamente um termo ao outro. Poderíamos concluir então que a vida é o próprio efetivar-se? Se há uma aparente identidade entre os conceitos, então não seria estranho dizer que vida é aquele princípio organizador do mundo. Há, contudo, uma peculiaridade que precisamos ter em mente aqui: afirmar que vida é vontade de poder não é a mesma coisa de dizer que vontade de poder é vida. Pode parecer uma tautologia, mas não é bem assim. O que ocorre, na verdade, é que a vida é um *caso particular* da vontade de poder⁷³. “Não poderíamos denominar a vontade de poder como vontade de vida, pois tal vontade — não existe! Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência?” (NIETZSCHE, 2011b, p. 110). Zaratustra brinca com a vontade de vida schopenhaueriana, dizendo que ela não existe. Ora, como desejar algo que já se possui? Por isso nos adverte para não enveredarmos por este caminho.

Em ABM Nietzsche adiciona uma relevante informação: “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” (NIETZSCHE, 2009a, § 259, p. 154-5). Toda criatura viva quer dar vazão à sua força, por isso a vida é esse amálgama de opressão, incorporação, luta por mais e assimilação do que é mais fraco. Isto não significa que podemos colocar um selo moral nesse fluxo, categorizando-o como “cruel”, “mau”, entre tantos outros adjetivos que encobrem uma moralização do efetivar-se da força. Se a vida possui esse caráter, não podemos dizer que seja por uma intencionalidade própria. Já afirmamos que Nietzsche quer se afastar da ideia de que vontade de poder e livre-arbítrio possuem uma familiaridade. Não podemos exigir da força que não se manifeste enquanto força, isto já

⁷³ Cf. NIETZSCHE, FP, 13, 14[121], p. 300: “pois a vida é apenas um *caso isolado* da vontade de poder, — é completamente arbitrário afirmar que tudo anseia converter-se nessa forma da vontade de poder”.

escutamos da boca do autor de Zaratustra. Particularmente em relação à vida, isto significa que não se pode exigir do forte – aquele que possui uma vontade de poder mais forte do que outras – que ele não exerça sua força. Se a vontade de poder impulsiona o próprio efetivar, não há espaço para não escolha. Poderíamos nos questionar, a partir da perspectiva nietzschiana: alguma vez já escutamos alguém afirmar que “escolheu” amar uma pessoa? E ainda que haja alguém com uma romântica visão da vontade e da razão, ainda assim não podemos nos esquivar do fato de que essa “escolha” se trata antes de vontade de poder que atua contra uma vontade de poder contrária. A intencionalidade mascara as complexas forças que atuam por trás de nossas ações, é apenas superfície. No fundo, amor, ódio, bondade, maldade, são manifestações secundárias da vontade de poder, e não a causa das ações. Se digo que deixei de amar alguém é porque uma vontade em mim comanda outras que lhe estão fazendo oposição. Talvez ocorresse o contrário, e eu, por mais sofrimento que recebesse em um relacionamento, ainda desejasse amar quem me causou e causa algum dano e sofrimento. Portanto, se a vontade de poder se manifesta inevitavelmente, temos que desconsiderar as palavras moralizantes: não se trata, portanto, de uma vontade que “escolhe” não atuar. Ela simplesmente se efetiva, é o efetivar-se.

O que mais podemos aprender da fala de Zaratustra? Aquele que advoga a favor da vida nos conta um segredo: “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’” (NIETZSCHE, 2011b, p. 110). Se a vontade de poder busca a resistência como uma forma de superá-la, é porque no fundo ela tem a tendência de superar a si mesma. Logo, a vida desvenda seu mais precioso segredo: é também um eterno superar. Das adversidades retiramos o estímulo para vencermos o estado atual. Coisa não tão fácil, já que aquilo que nos enfrenta também quer a mesma coisa. O jogo segue sem vencedores definitivos. Isto é importante ter em mente, já que se não há resistência, então não há impulso a superação de si.

As representações e as percepções não travam uma luta pela existência, mas sim pelo domínio: – a representação superada *não é aniquilada*, mas somente *empurrada para trás* ou *subordinada*. *Não há, no espiritual, nenhuma aniquilação* (NIETZSCHE, FP, 12, 7[49], p. 311).

A luta se mantém pelas resistências, não pela destruição dos adversários: uma força única por trás da interpretação e da valoração deve ser considerada metafísica, porque absoluta. A questão fundamental é o domínio, por isso o jogo não cessa e o caráter tensional se mantém. E a superação não significa destruição, como bem podemos perceber. Este talvez seja o elo mais forte que ata a questão do perspectivismo nietzschiano com a vontade de poder. Moura (2014, p. 200) atenta para o fato de que a superação de si não permite a cristalização de um ideal de homem. Pelo fato das forças não se aniquilam, por conta de suas tendências a superarem a si mesmas, tudo o que ocorre é a substituição da organização prévia por uma posterior que supere a primeira. Isto também tem como consequência a destituição de qualquer fim. Se a vontade de poder deseja se superar, não é para atingir um estado perene. Não podemos dizer que a vontade de poder tende à felicidade, à virtude, à verdade: não há *telos*, mas apenas o ímpeto de superar o estágio em que se encontra. Pelo motivo de que esse superar não encontra descanso, não haverá qualquer ideal a ser alcançado ou, nas belas palavras do profeta: “O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade” (NIETZSCHE, 2011b, p. 109).

Do que foi exposto, podemos agora fazer uma relação com o capítulo anterior e perceber em que sentido a vontade de poder fundamenta o perspectivismo e atua como crítica radical da metafísica. Para o fim desse trabalho, analisamos a noção de vontade de poder sob duas frentes: a primeira, enquanto noção cosmológica, e a segunda tomada como caráter fundamental da vida. A visão cosmológica nos auxilia a compreender o motivo de Nietzsche rechaçar a metafísica, visto que a visão de mundo do filósofo – baseada na vontade de poder enquanto organização – é diametralmente oposta à que prega aquela do pensamento metafísico. Enquanto a visão nietzschiana entende que a realidade é dinâmica, sendo o vir a ser o único aspecto dela, a perspectiva metafísica – pautada na crença na oposição de valores – entende que o mundo é dividido em dois, o “verdadeiro”, suprassensível, e o ilusório, sensível. Avançando um pouco mais, a noção de vontade de poder assegura a tese perspectivista de Nietzsche, uma vez que determina que as forças interpretam através de sua atuação no mundo. Uma vez que o combate entre as forças nunca cessa, e que cada uma possui uma forma particular de apreender a realidade, segue-se que as interpretações também são múltiplas, ficando impossível de afirmar que o mundo pode ser visto objetivamente – ao menos no sentido metafísico.

A questão da vida como vontade de poder nos abre um certo horizonte: observar como procede a crítica nietzschiana à moral. Nela veremos que importância tem a vida, entendida como vontade de poder, na construção da genealogia em Nietzsche.

3.3 OS TIPOS E A VONTADE DE PODER

Quando tratamos da sistematização do pensamento nietzschiano, tínhamos em mente relacioná-la com os tipos. Qual seria, portanto, a ligação relevante para nosso estudo da tipologia? Podemos dizer que um sistema, nos moldes em que colocamos neste trabalho, é oposto ao que a tipologia parece pregar: que haja liberdade de considerar perspectivas, e que estas possam ser, ao fim de uma análise, somadas aos pontos de vista já conhecidos e estudados. Os tipos não podem fazer parte de um sistema porque eles são a manifestação do pluralismo na filosofia de Nietzsche. Se um sistema, na visão do filósofo, é uma imposição deliberada de um pensar sobre outros possíveis, em que as peças são encaixadas de maneira que o todo funcione perfeitamente através de uma disposição exata de suas partes, então uma das formas de se quebrar tal imposição – se desejamos uma filosofia pautada na pluralidade – é através da própria realocação dessas peças no mosaico.

A relação de Nietzsche com os tipos é conhecida: sua preferência é pelo tipo que procura a sua constante superação, que se veja de maneira positiva (não condenatória), saudável e que cultive valores que auxiliam na busca pelo fortalecimento e aumento de seu poder. Contudo, o filósofo não é cego aos benefícios das oposições nessa busca pela superação, muito menos às benesses oriundas de tipos considerados hostis ao crescimento de suas forças vitais, como o escravo. Veja-se, por exemplo, a análise que Nietzsche faz da chamada *interiorização do homem*. Ao analisar as consequências da má consciência, tratá-la enquanto doença de origem escrava em GM⁷⁴, o genealogista afirma que foi somente a partir da impotência do escravo de descarregar sua força exteriormente que surge no homem uma “alma”. Nietzsche quer dizer com isso que foi somente quando o tipo escravo volta sua ação para si mesmo como forma de redirecionar a impotente ação de descarga dos seus afetos é que o homem se torna um animal profundo.

Isto significa que o homem, aos poucos, se torna um animal refinado nos sentimentos, que, muitas vezes por conta de uma impotência, teve que rearranjar as

⁷⁴ Cf. NIETZSCHE, 2009b, II, p. 67-8.

formas com que ele lidava com as forças de sua constituição. Os próprios estados de alma se tornam, por isso, mais complexos. Claro que Nietzsche condenará a moralidade e a intenção insidiosa que há por trás dos discursos escravos acerca dos valores altruístas. Mas a interiorização, enquanto um acontecimento, é algo que o homem tem de lidar a partir de então. No *Crepúsculo dos Ídolos*, vemos como Nietzsche avalia a questão da espiritualização da paixão. Segundo o filósofo, a guerra feita pelo cristianismo, uma moral de rebanho, aos instintos, tinha como intenção a aniquilação total dos mesmos. Estamos falando, ironicamente, de uma moral mestra na interiorização de muitos instintos – como o do ressentimento – que combate a erradicação daquilo que ela considera como um pecado, um erro, fraqueza da natureza humana. Nietzsche lembra a famosa frase do sermão da montanha do *Novo Testamento*: “se teu olho te escandaliza, arranca-o de ti”. Este preceito moral demonstraria ser um ato insidioso da moral cristã. “Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez” (NIETZSCHE, 2017, p. 27).

Ao atacar os instintos pela raiz, o cristianismo ataca a própria vida pelo seu fundamento. Se Nietzsche dá o exemplo da espiritualização da sensualidade é porque mesmo sendo algo originado do ressentimento escravo, permitiu que alguns tipos de homens pudessem tomar essa espiritualização como forma de tornar um impulso “menos estúpido”, isto é, menos “nocivo”. É inegável que as relações humanas oferecem resistências ao descarregamento dos instintos. Normas, tábuas de leis morais, penas, castigos estão entre os instrumentos de amenização das consequências da ação cega desses impulsos. Enquanto o escravo, por sua impotência de criar, se nega a ver um valor nesses instintos, os tipos mais fortes enxergam neles uma forma de engendrar novas configurações e sentidos para eles. Por isso pode Nietzsche acreditar que o amor-paixão é uma invenção nobre (ele admirava Stendhal, aliás), porque sublima um instinto puramente corporal e, através de uma espiritualização, o coloca num novo nível de sentimento. São adicionados sentidos, interpretações. O sentimento é adornado por uma infinidade de coisas que dão, enfim, uma nova cara a ele.

Vemos com esse exemplo que algo nascido do ressentimento pode ser ressignificado. A espiritualização, obra de uma moral escrava, permitiu que o homem, ainda que com todas as suas condições doentias, pudesse ascender a uma nova configuração de si, em que seus instintos, através de uma espiritualização (no sentido de

atribuição de um sentido mais elevado do que o de um puro descarregamento cego), se transformam para além da mera atitude fisiológica.

Posto isto, temos claramente um rigor no pensamento nietzschiano que cobre também sua tipologia. Os tipos, imersos no conflito incessante originado pela vontade de poder, lutam a todo o momento pelo prevalectimento de sua perspectiva e de seus valores. Razão pela qual as interpretações dos instintos, como vimos, são diversas, levando-se em consideração qual o tipo está valorando. Os tipos, portanto, não são categorias fixas. Há mesmo uma complexidade em delimitá-los, visto que podemos encontrá-los amalgamados até mesmo num mesmo indivíduo. Estas nuances impossibilitam enquadrá-los enquanto ideais, isto é claro. Mas além disso, não podemos vê-los como peças de um sistema, muito menos dizer que a tipologia que os estuda deve ser absoluta: afirmamos já neste capítulo que o pensamento de Nietzsche exige que ele mesmo seja colocado em questão constantemente. Esta é uma premissa do experimentalismo nietzschiano, e aponta sempre para a superação da limitação que uma interpretação possui, ao pensar novas formas de refletir sobre um problema. Com a tipologia deve acontecer o mesmo, portanto.

Dando prosseguimento à nossa análise, podemos afirmar que a existência dos tipos segue aquilo que analisamos por conta do caráter belicoso da vontade de poder: espalhados no plano histórico e geográfico, a coexistência entre os tipos é tensional. Não é difícil perceber esse fato, uma vez que nas páginas de GM ele é constantemente evidenciado quando Nietzsche pensa a história sob a perspectiva tipológica. A análise dos valores morais do nobre e do escravo servem para exemplificar esse ponto. Vimos que o nobre parte de si para a criação de seus valores, tento o exterior apenas como contraponto para balizar sua força; enquanto isso, o escravo realiza o movimento oposto: parte dos valores exteriores para criar uma moral. A coexistência entre ambas não é pacífica. Vimos isso quando analisamos o que foi, segundo Nietzsche, a rebelião escrava na moral, momento em que o escravo ganha a guerra contra os ideais nobres e impõe com muita sagacidade a sua moralidade.

Esse evento demonstra que o conflito faz parte da relação tipológica. Aliás, ao retomarmos os últimos dois aforismos da primeira dissertação de GM perceberemos que ali Nietzsche demonstra a complexidade contida entre as duas morais: existem momentos de prevalectimento de uma moral sobre outra, reviravolta, derrota da moral dominante, transvalorização de valores de um tipo, apropriação de certas classes dos valores que são caros a outras e consequente inversão dos mesmos. Mas uma

informação é importante aqui: os tipos são, na verdade, expressões de “uma” vontade de poder. Esta se encontra em todo o acontecer, inclusive nos próprios tipos, que atuam como resistências para o prevalecimento de outros. É essa resistência que Nietzsche crê, desde *A disputa de Homero*, existir a responsável pela tensão entre os valores tipológicos. Sendo assim, podemos afirmar que o que a tipologia analisa é, no fundo, a relação das configurações de vontades de poder em conflito. Voltando nossa atenção novamente para GM, podemos perceber essa dinâmica tipológica quando Nietzsche suspeita de que:

a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (NIETZSCHE, 2009b, II, p. 60-1).

A tensão não é apenas uma forma de conflito, é também a ocasião em que os valores são reinterpretados por forças diferentes, que tipos sucumbem ao surgimento de outros, que tábuas morais são substituídas por outras. A força – no caso, um tipo – se apossa de algo e lhe atribui um sentido, mas esse algo também pode ser assimilado por outro tipo, obtendo dois sentidos diferentes, razão pela qual Nietzsche afirma que sempre que algo é assimilado é porque uma vontade mais forte ali exerceu seu poder de comando.

A segunda dissertação da *Genealogia* estuda a origem de sentimentos como a culpa e má consciência. O parágrafo treze oferece relevantes dados para nossa reflexão acerca dos tipos enquanto expressões de vontades de poder atribuindo sentido. O castigo, tendo seu sentido fluido pelas muitas interpretações que pode receber, pode passar por algo duradouro, se consideramos apenas a sua manifestação enquanto um costume. Se esquecemos que o sentido é efêmero, então damos as mãos ao procedimento metafísico e creditamos ao castigo uma existência absoluta dentro de um sistema, seja ele moral, legal ou de qualquer outra natureza. Nietzsche chega a afirmar que já essa profusão de empregos do costume já é um indício do sentido fluido: “Hoje é impossível dizer ao certo *por que* se castiga: todos os conceitos em que um processo

inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição” (NIETZSCHE, 2009b, II, p. 63). O final do parágrafo oferece, para fins de compreensão da dimensão da elasticidade do sentido do castigo, uma lista de como pode ser interpretado o castigo: ele pode ser realizado para muitas coisas, para impedimento de novos danos; como inspiração de temor; como compensação das vantagens que um criminoso desfrutou; castigo como festa; como criação de uma memória no castigado; com pagamento.

A lista, segundo Nietzsche, é incompleta, mas permite determinar o amplo campo de sentidos que uma coisa pode ter, se tomarmos as diferentes forças que a absorvem no processo de obtenção de mais força que é próprio das vontades de poder. Contudo, a análise do castigo oferece algo mais para nosso intento: podemos perceber nela o movimento dos tipos como expressões de vontade de poder, interpretando, imprimindo sentidos, mas também lutando contra a atuação das outras vontades. No fundo, Nietzsche afirma que o castigo é afixado pela moral escrava como um dispositivo para imprimir no interior dos homens uma má consciência, a ideia de culpa por algo que se realizou e era “proibido”. A estratégia do tipo escravo é essa: para se assegurar no mundo, ele precisa imprimir em seres mais fortes que ele o pensamento de que as violências que ele sofre são, no fundo, pecados que devem ser evitados a todo o custo. O castigo, para o escravo, tem um efeito psicológico muito forte, já que ele não precisa nem mesmo ser efetivado, uma vez que a consciência de culpa já se encarrega de fornecer o martírio (através da ideia de danação eterna, por exemplo) para quem quer que pense em ultrapassar os limites do que é permitido pela moral escrava.

Apesar da complexidade inerente à estrutura do castigo, no caso do escravo percebemos do que se trata, fundamentalmente: como afirmamos, de vontades de poder imprimindo sentidos. A importância da tipologia aqui é esta: de evidenciar quais os tipos de sentidos estão em jogo. São forças ativas, plenas de saúde e criatividade? São, ao contrário, sinais de degeneração, de um tipo cansado? A luta de Nietzsche contra o ideal aqui se faz presente nessa verificação de um mundo agonístico que não permite a solidificação de uma perspectiva única. Determinar qual dessas origens do castigo é a definitiva significa eliminar da realidade todas as outras atribuições de sentido da própria história. Já vimos como a metafísica trabalha e aqui não é diferente: a tipologia luta justamente contra o mascaramento dos sentidos que são eliminados pela força da metafísica. Uma das tarefas da tipologia é justamente a de trazer à tona os personagens que anteriormente estavam ocultos, ou que tinham sua participação na história apenas como nêmesis da Verdade. A consideração dos tipos como expressão de vontades de

poder, portanto, é uma maneira de Nietzsche aplainar as origens e os sentidos das coisas. Sem uma metafísica que dê sustentação, as interpretações emergem agora enquanto possibilidades, não mais enquanto verdades ou erros.

Outra coisa podemos retirar da análise da vontade de poder: os tipos são organizações. A afirmação nietzschiana de que são cristalizações vivas obtêm uma melhor compreensão através dessa ideia. Nietzsche quer demonstrar que as simplificações metafísicas não passam de uma idiosincrasia. Nesse sentido, o ideal metafísico é idiosincrático porque simplifica algo que em sua natureza é muito mais complexo do que se imagina. A tipologia como forma de análise de tipos múltiplos admite justamente essa complexidade, por isso o filosofar histórico é tão importante para Nietzsche. Aquela reunião de material da qual o filósofo fala no aforismo 186 de ABM consiste justamente nessa direção: considera o procedimento metafísico enquanto moralização dos valores tipológicos, exige a modéstia de conceber a moral enquanto um fenômeno histórico, exige, ademais, o esforço de perceber os vários tipos morais enquanto manifestações também históricas. Tudo isso leva a uma tipologia de ordem descritiva, e não normativa. Aliás, a descrição já é um enorme trabalho, por conta da incipiente ciência moral que Nietzsche acredita existir. A desconsideração, portanto, da história da moral é que faz com que se perca o horizonte de perspectivas e declare a necessidade de tomar o homem e sua moral enquanto uma verdade eterna.

Ainda sobre os tipos enquanto cristalizações vivas, temos que levar em conta também que o caráter organizacional da vontade de poder só permite falar em tipos enquanto uma precária estrutura. A complexidade destes aumenta ao verificarmos que as pretensas unidades de vontades de poder são nada mais do que outros conjuntos de vontades de poder. Temos mais uma vez que nos remeter à crítica de Nietzsche ao conceito de unidade como compreendida pela metafísica. Se os tipos forem tomados como unidades nesse sentido, então não podemos diferenciá-los do ideal. As ditas unidades tipológicas só podem ser afirmadas desde que se tenha em mente que mesmo elas podem a qualquer momento se dissolver, modificar ou até mesmo expandir a sua estrutura.

Os tipos, enquanto unidades, só se mantêm na medida que o seu *quantum* de poder permanece o mesmo. A modificação desse *quantum* já evidencia uma modificação na estrutura tipológica. Uma vez que são aglomerações de vontades de poder que conspiram na mesma direção para o aumento de suas forças, os tipos seguem firmes, enquanto cristalizações. Na medida em que uma ou mais forças desse

aglomerado se opuserem, instaura-se a tensão, e a unidade é desfeita. Este é um importante dado para a análise da tipologia, já que explica a sutil diferença entre a forma como Nietzsche entende uma unidade e a maneira que a metafísica a trata.

Ainda uma palavra sobre a tipologia no contexto da noção de vontade de poder: os tipos, já afirmamos, são expressões da vontade de poder. Mas são expressões bem peculiares dessa vontade. Nietzsche pensa a existência desse conceito capital tanto no âmbito inorgânico quanto no orgânico. Os tipos são, portanto, expressões da própria vida, isto é, de uma forma particular de vontade de poder. A tipologia deve levar em conta isso ao analisar os valores que emergem: eles são as determinações utilizadas para dominar: isto fica claro com a dissertação inicial de GM. É ela que nos evidencia o movimento da luta entre escravos e nobres sob a perspectiva da vontade de poder. Toda a preocupação que Nietzsche tem em nos mostrar a emergência dos valores a partir da constituição de um ou outro tipo necessita que se leve em consideração isso: só podemos falar de valores enquanto manifestações de uma vontade de poder, e o tipo é essa vontade de poder. Ao construir sua tábua de bens, ele assimila para si o que é resistência ao dizer o que é “bom” e o que é “mau”. Da mesma forma que o pseudópode se lança para assimilar o seu alimento, não porque tem fome, mas porque quer mais, assim é o tipo e seus valores. Na determinação, portanto, tornamos o mundo conhecido e, portanto, “nosso”.

A verificação de que os tipos são, fundamentalmente, configurações de vontades de poder é importante para prevenir o genealogista que se embrenha no território moral de fazer uma análise já moralizante dos valores: o consentimento de que haja tipos e não *um* tipo específico de homem é muito relevante para a crítica à metafísica, mas ela só fica clara se compreendemos os tipos como vontades de poder. O ideal metafísico conflui para a teleologia, o tipo para o perspectivismo. O primeiro é *uma* configuração da vontade de poder que, por muito tempo se impôs como a visão dominante. O segundo, é a negação de que uma perspectiva aniquile as outras possibilidades de configuração. Ponto fundamental da crítica à moral em Nietzsche: a metafísica é a negação da superação de si que a vontade de poder demanda. Ela deseja o término do embate através da negação do perspectivismo. Em termos vitais, ou seja, considerando os tipos como expressões de determinados tipos de vida, a análise nietzschiana contribui para detectar de que forma de vida estamos falando, isto é, plena de força ou carente dela. Pelo fato de que a vida é vontade de poder é que podemos falar dos tipos nesses parâmetros orgânicos. Nietzsche quer com a tipologia identificar essas estruturas e as

formas como elas lidam com a vida. Ora, cessar o embate significa cessar a própria vida, já que ela busca sempre superar a si mesma. Um tipo de vida que acredita na verdade, em um mundo imutável, em uma natureza humana deseja, na análise de Nietzsche, a redução das perspectivas. E se existem perspectivas assim, também há aquelas que assimilam o devir em suas vivências e atuam de maneira diversa daquela em que estão inseridas as de característica metafísica, por exemplo: são tipos que aceitam o vir a ser e a pluralidade contida nele. A tipologia se distancia de uma avaliação moral para se assentar na investigação das características dos tipos. Sua principal pergunta não é, portanto, “o que é o bem?”, mas “qual o tipo que avalia isto dessa maneira?”. A diferença reside no fato de que não se investiga a origem essencial dos valores, uma vez que ela não existe por conta da característica perspectivista. Trata-se, ao contrário, de identificar sob quais circunstâncias é dito que algo é bom. A resposta a esse questionamento depende de saber se o valor dado a algo é indício de uma vontade de poder saudável (que aceita o devir, que almeja superar a si mesma, que quer assimilar mais, que deseja um *plus* de poder), ou uma vontade de poder enferma (em que as forças não são intensas o suficiente para ir além da própria sobrevivência, que querem o fim do combate, que precisam do descanso). Se Nietzsche fala de tipos é porque eles são essas configurações – muito peculiares porque são configurações de determinadas formas de vida – traduzidas para o ambiente orgânico. Por isso na tipologia trata-se em última análise de saber que tipo de vontade de poder está em ação.

Os valores morais, nesse sentido, são sintomas que evidenciam a relação dos tipos com a vida. É nos valores que reside o julgamento que cada um tem – ainda que isto seja implícito – acerca do que entendem ser esse fenômeno particular da vontade de poder. As morais são tão plurais quanto são as configurações tipológicas, por isso a tipologia se lança na empreita de identificá-las. Isso é importante de se mencionar, porque a crítica moral de Nietzsche tem como objeto não os valores – estes são expressões, sintomas, coisa secundária – mas *quem* valora. Esta é uma inversão importante de se considerar: a maneira de se pensar a moral. Para Nietzsche não se trata de pensar o homem enquanto um ser inerentemente moral, como se essa instância possuísse uma existência em si mesma. Na verdade, ela depende de qual estrutura domina e imprime seu sentido, isto é, qual tipo valora. Trata-se, portanto, de uma análise que se centra no “sujeito” moral, se colocarmos em termos tradicionais, e não nos valores em si. A moral é, assim, a expressão de um tipo, ou melhor, de uma das

muitas organizações de vontades de poder que existem e que imprimem sentido ao mundo através de seus valores.

Se fundamentalmente toda a vida é uma exploração do que é mais fraco, é violência contra o diferente, assimilação, então devemos ter o cuidado de não adicionar a esse acontecimento um selo moral. Talvez uma das mais importantes contribuições da tipologia seja, para Nietzsche, a constatação de que, intrinsecamente, nenhum valor tem supremacia a outro, se consideramos que o mundo é vontade de poder. A falsificação da metafísica é que fez com que se considerasse o homem enquanto um ser intrinsecamente moral. A reflexão axiológica desaguou com isso numa justificação, e não numa problematização. É justamente essa problematização que a tipologia vem colocar ao ver o homem como uma estrutura, em que o que importa são as formas de organização que lhe são particularmente próprias.

Fica visível que a questão moral é de grande relevância dentro da tipologia. Veremos a seguir a genealogia e sua relação com os tipos. Analisar genealogicamente só faz sentido se levamos em consideração o que falamos sobre a vontade de poder, isto porque a uma multiplicidade de morais segue uma multiplicidade de vontades de poder. A realidade enquanto vir a ser só é compreensível também a partir da dinâmica existente entre os embates das forças. Por isso observaremos que a genealogia seguirá essa tendência de analisar origens, e não a origem dos valores.

CAPÍTULO 4: A GENEALOGIA

O presente capítulo tem como objetivo mostrar a importância da genealogia para a análise tipológica feita por Nietzsche. Precisamos, primeiramente, compreender o que é propriamente a genealogia, pois o modo como o filósofo articula o seu pensamento – sobretudo nos últimos anos de atividade intelectual – carrega consigo a marca de um procedimento que busca incessantemente oferecer uma contraproposta de análise dos problemas filosóficos em geral ao pensar metafísico⁷⁵. Começemos vendo como alguns comentadores veem a genealogia de Nietzsche para obtermos, assim, uma prévia noção do que ela significa de uma maneira geral.

4.1 GENEALOGIA E CRÍTICA: A QUESTÃO DA(S) ORIGEM(NS)

Laurence Hatab define assim a genealogia de Nietzsche: “um tipo de história diferente daquelas que presumem inícios discretos, bases substantivas em condições ‘originais’ ou linhas de desenvolvimento simples [...] Genealogia é uma estratégia para crítica em face de convicções enraizadas” (2010, p. 44). Esta conceituação carrega o incômodo de interpretar a genealogia como sinônimo de história e, como veremos, Nietzsche tem suas suspeitas em relação a esta última, sobretudo o modo como ela é utilizada. Claro que o procedimento nietzschiano necessita da história – e de uma maneira bem específica – mas não podemos afirmar que são a mesma coisa. Contudo, já podemos ter uma ideia de que a genealogia tem relação com o perspectivismo, já que para ela não interessam termos como “original” ou “simples”⁷⁶. Além disso, a genealogia prescinde das convicções, das crenças e valores que sub-repticiamente se alojam no fundamento das comunidades humanas.

Granier descreve a genealogia como

uma pesquisa cujo fim, refletindo de alguma maneira sobre a normatividade essencial da interpretação, é *apreciar o valor dos valores* assim produzidos; em suma, é fazer a crítica das valorações reinantes num determinado momento da história. Ela tem a adequada

⁷⁵ Nosso objetivo se lança mais na direção de compreender *o que é* a genealogia de Nietzsche do que analisar a fundo o conteúdo do livro propriamente. Claro que só conseguiremos entender esse procedimento adentrando as páginas de GM, contudo, as referências serão pontuais, não se estendendo a uma exaustiva avaliação do conteúdo das três dissertações.

⁷⁶ Contanto que possamos compreender estes termos metafisicamente, isto é, como expressões de uma linearidade unívoca em que as coisas têm um significado apenas.

denominação de “genealogia” porque quer efetuar essa valoração remontando à origem dos atos normativos, isto é, quer assestar o juízo sobre o “centro de interpretação” de onde emanam os valores sob exame (2011, p. 67).

Na leitura do filósofo francês a genealogia é, portanto, uma crítica dos valores estabelecidos, seja em que época ou local eles se encontrem. Além disso, Granier relaciona a normatividade com as interpretações. Já tivemos oportunidade de ver que o interpretacionismo nietzschiano se baseia na apropriação, por parte de determinadas forças, de um objeto, realizando uma interpretação acerca deste. Ademais, o autor ainda afirma que a genealogia deve apontar o juízo do qual emanam as interpretações. Aqui ele toca num ponto muito importante da genealogia de Nietzsche: que é uma busca pelos juízos de valor que fundamentam as várias interpretações. Tocaremos mais fundo nesse ponto quando nos detivermos na própria genealogia.

Keith Ansell-Pearson delimita três aspectos da genealogia:

primeiro, uma crítica dos genealogistas morais por prejudicar seu objeto de estudo por uma falta de um genuíno sentido histórico; segundo, uma crítica da teoria da evolução moderna enquanto base para o estudo da moralidade; e terceiro, uma crítica dos valores morais que exigem uma minuciosa reavaliação dos mesmos (2012, p. 199).

A genealogia seria, portanto, basicamente uma crítica (aos genealogistas, à teoria da evolução, aos valores morais). Os genealogistas morais pecam em suas investigações justamente pelo fato de lhes faltar um sentido histórico. Nietzsche, obviamente, está se referindo ao procedimento metafísico, que ele crê ser o mesmo – ainda que eles nem sequer se deem conta disso – utilizado pelos genealogistas, criticados já no começo de GM. A questão da teoria evolucionista implica observar que em termos morais, não podemos considerar que haja um movimento em direção ao aperfeiçoamento do ser humano. Por fim, surge uma exigência, que é demanda da última crítica, a dos valores morais, que se relaciona com o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores. O peso de Ansell-Pearson é dado na questão da *crítica*: dos valores, da normatividade, das ações, das crenças. Ela adentra na história para procurar as origens escondidas desses fenômenos. As morais carregam consigo uma carga valorativa, consequência das vastas

interpretações que os homens impõem ao mundo. O papel crítico da genealogia é, portanto, uma de suas principais características⁷⁷.

É necessário, antes de prosseguirmos, evidenciar o que entendemos por crítica aqui. Nesse aspecto é de grande auxílio a análise de Geuss a esse respeito: crítica enquanto questionamento ou problematização de algo⁷⁸. O que significa propriamente isto? A crítica nietzschiana seria um combate contra as hipóteses auto evidentes que se proclamam “naturais, e também contra o caráter imutável e inevitável das identidades”⁷⁹. Nos discursos, as pessoas pressupõem tacitamente que aquilo que falam é verdadeiro. O plano de Nietzsche, portanto, é atacar essa base, realizando uma dissolução histórica das verdades supostamente auto evidentes. Isto não significa, contudo, que o filósofo esteja preocupado em negar “verdades”, “valores”, “discursos”. Para ele, eles estão ali, na história. São fruto das vicissitudes do tempo e, portanto, devem ser considerados como existentes. Todavia, afirmar que algo existiu não é a mesma coisa que considerá-la verdadeira. Lembremos que tudo se relaciona com a perspectiva que se tem de algo. Portanto, a crítica é direcionada para as atitudes que consideram *uma* perspectiva como absoluta, o que faz com que valores e crenças possam se ver como a única alternativa possível para se pensar um problema, por exemplo.

Dessa forma, a crítica dentro da genealogia segue esse direcionamento: problematizar os fundamentos que, pela fé, são considerados como verdadeiros e desvelar os valores que estão por trás deles, buscando a origem de formação dos mesmos. A propósito, o termo *origem* também merece uma explicação que, tradicionalmente, é buscada nas palavras de Foucault. É o filósofo francês que

⁷⁷ Poderíamos nos perder aqui em várias outras definições que tomam a genealógica como crítica: “O objetivo fundamental da genealogia é realizar uma crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna” (MACHADO, 1999, p. 62). Averiguar “a origem dos valores morais será mostrar as circunstâncias sofríveis de seu nascimento, circunstâncias nem um pouco louváveis. Já é criticar os valores morais mostrar que eles não têm qualquer origem sublime, mas nascem apenas de um conjunto de jogos de dominação” (MOURA, 2014, p. 116). “[Nietzsche] aprofunda e consolida a crítica da moral levada a efeito em seus escritos anteriores [...]. A genealogia nietzscheana não se contenta mais apenas com uma abordagem histórica dos sentimentos e conceitos morais. A gênese histórica é tarefa preparatória para uma questão mais incisiva, mais radical: aquela que se pergunta pelo próprio valor dos valores e avaliações da moral tradicional” (GIACÓIA, 2005, p. 37). “A *Genealogia* [...] dedica muito de sua energia para diagnosticar as origens do Cristianismo [...] e apresenta uma multifacetada crítica à influência dos valores cristãos na contemporaneidade” (JANAWAY, p. 7).

⁷⁸ Isto difere de outros conceitos de crítica, obviamente. Geuss tem em mente dois específicos: um, considerado como crítica num sentido cotidiano, vulgar, que é uma maneira de negar ou dizer não a algo. Pensemos nos jogos de linguagem de uma comunidade em que os discursos precisam se fixar enquanto verdadeiros ou perecer perante a força de outros mais fortes. Um segundo sentido seria do tipo kantiano, através do “Tribunal da Razão”, com autoridade universal e absoluta.

⁷⁹ Cf. GEUSS, 2002, p. 211.

demonstra uma diferença no uso de certas palavras em Nietzsche que possibilita que percebamos o que este compreende pelo termo origem. Foucault aponta que há dois empregos que Nietzsche utiliza a palavra *Ursprung* (origem, em alemão): o primeiro, em conformidade com outros termos, como *Herkunft*, *Entstehung*, *Abkunft* e *Geburt*⁸⁰. O segundo, de forma pontual, demarcando sempre uma relação direta com o pensamento metafísico:

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada de si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para enfim desvelar uma identidade primeira (FOUCAULT, 1979, p. 17).

Se Nietzsche se imbuí da tarefa de perscrutar a origem dos valores morais, certamente não é se atendo a esse significado do termo que fará a sua genealogia. Admitir uma origem única, como já pudemos perceber, é novamente cair nas teias de um pensamento dogmático que não conhece nada além de suas próprias suposições. Negar que existem outras possibilidades, outros valores e perspectivas também se encaixa no dogmatismo. Portanto, se a genealogia quer ser uma crítica no sentido em que marcamos nesse trabalho, então deve se afastar desse comportamento.

Muito mais próximo do pensamento de Nietzsche estão os termos *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência, ponto de surgimento). “Origem” enquanto proveniência entende que a realidade não se baseia na linearidade dos acontecimentos, nem mesmo na crença na finalidade: “é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1979, p. 21). Emergência é o aparecimento dos conflitos em localidades. É o florescimento das tensões que se dão pelas forças que pelejam para se apropriar – de um espaço, de um povo, de um indivíduo, de um valor.

⁸⁰ Cf. FOUCAULT, 1979, p. 12.

Foucault lembra do esforço de Nietzsche de determinar a origem do castigo⁸¹: nessa análise, emergem as intenções por trás do ato em si, que nunca são unívocas e se modificam através dos tempos. Saber detectar esses movimentos é parte importante da genealogia. *Entstehung* e *Herkunft* marcam, portanto, essa característica do procedimento nietzschiano, que já não procura a origem, mas sim uma multiplicidade delas. É porque a realidade consiste numa variedade enorme de perspectivas que devemos abandonar a ideia de atingir o núcleo dos valores. Também as próprias intencionalidades são variadas e vão depender das relações que se dão no momento em que um significado surge para um determinado conceito, como o castigo, por exemplo.

Todas as delimitações que fizemos até agora têm o incômodo de não mostrar o próprio Nietzsche como porta-voz de sua genealogia. Mas já nos prepararam para algo importante: compreender o lugar que a genealogia tem na filosofia nietzschiana: 1) é uma maneira de analisar a “origem” dos valores morais; 2) atua como crítica desses valores; 3) visa a dissolução do engano das verdades “naturalmente” aceitas, apontando a complexidade contida seu estabelecimento.

4.2 A GENEALOGIA NOS TEXTOS DE NIETZSCHE

Na obra de Nietzsche, o termo “genealogia” é empregado de forma bem delimitada nos escritos maduros de Nietzsche. Antes de 1887 – período em que escreve *Genealogia Moral* – ele emprega a palavra muito raramente⁸² e em poucos trechos.

⁸¹ Que ele faz na segunda dissertação de GM. Já tratamos dele, aliás, no capítulo sobre a vontade de poder, quando analisamos como as forças se apropriam de algo e lhe atribuem um sentido.

⁸² Vemos o termo “genealogia” pela primeira vez em 1871, na ocasião em que lemos: “O sacerdote como filósofo: a genealogia, os diferentes pensadores do mundo” (NIETZSCHE, NF, 1871, 14 [27]). O significado, obviamente (tanto deste quando dos citados neste texto) não se refere à genealogia. Mas Nietzsche desde cedo trabalha com a ideia de que o plano histórico não é necessariamente simulacro do suprassensível. Se ele procura genealogias ao analisar os mais diversos assuntos, portanto, é para a própria efetividade do devir que se dirige. Um exemplo dessa visão pode ser visto num aforismo de HDH, chamado *Inocuidade da metafísica no futuro*: “Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da ‘coisa em si’ e do ‘fenômeno’. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (NIETZSCHE, 2005, § 10, p. 20). No §39, por exemplo, narra a história de como *nos tornamos* responsáveis pelos nossos atos (*A fábula da liberdade inteligível*). Também no segundo volume de HDH encontramos mais dessa propensão de Nietzsche em recusar uma continuidade imutável: “Glorificar a gênese — esse é o broto metafísico que torna a rebenatar quando se considera a história, e faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (NIETZSCHE, 2009c, p. 126). Em *Aurora* vemos também esse espírito, como constatado no § 1: “Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável. Quase toda história exata de uma gênese não soa paradoxal e ultrajante para o nosso

Contudo, desde a primeira referência ele conservará fundamentalmente o seu significado⁸³. Numa das primeiras vezes em que Nietzsche utiliza o termo genealogia [meine philosophische *Genealogie*], ele a relaciona a um movimento antiteleológico, que liga diretamente com Espinosa. Conclui por não se utilizar de uma filosofia enquanto *dogma*, mas fala de “regulações provisórias da investigação” (NIETZSCHE, NF, 1884, 26 [432]). Num fragmento póstumo do mesmo ano, escreve: “Os muitos ‘opostos’ falsos (sobre a transformação de afetos, sua genealogia, etc.)” (NIETZSCHE, NF, 1884, 26 [391]). É a partir, porém, desse escrito polêmico, como já anuncia o subtítulo da *Genealogia da Moral*, que o termo genealogia se insere definitivamente na filosofia nietzschiana como um conceito fundamental para o pensamento da maturidade do filósofo.

Importante notar também o intrincado elo com ABM e os temas dos quais ele trata. Em GM, Nietzsche oferece ao seu leitor as linhas fundamentais de funcionamento de sua pesquisa genealógica. O prefácio é rico em indicações da maneira pela qual Nietzsche direciona seu pensamento sobre a crítica da moral – esta considerada como uma das instâncias metafísicas mais perigosas. Se está claro no livro de 1887 que Nietzsche trata da genealogia tanto para delimitar o que ela é como para empregá-la efetivamente, em *Além do bem e do mal* o filósofo sequer se refere ao termo explicitamente. Porém, o lugar da genealogia na filosofia nietzschiana é explicitado pela

sentimento? O bom historiador não contradiz continuamente, no fundo?” (NIETZSCHE, 2016, p. 15). No § 18, o filósofo fala do orgulho que “nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de ‘moralidade do costume’, que precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade” (NIETZSCHE, 2016, p. 23-5). Em GC chega a sugerir que até o momento não há história: “se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade?” (NIETZSCHE, 2001, § 7, p. 58). Estas passagens servem para observarmos que em Nietzsche o tratamento histórico tem uma continuidade, ao menos a respeito da distância entre metafísica e desenvolvimento histórico. Ademais, em GM o próprio Nietzsche nos oferece algumas passagens para explicitar a intrínseca ligação com seu pensamento passado: “Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 45) sobre a dupla pré-história do bem e do mal [...]; igualmente (§ 136) sobre valor e origem da moral ascética; igualmente (§ 96, 99, e vol. II, 89), sobre a ‘moralidade do costume’ [...]; igualmente (§ 92), *O andarilho* (§ 26), *Aurora* (§ 112), sobre a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais; do mesmo modo, *O andarilho* (§ 22, 33), sobre a origem do castigo” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 10). Seria interessante rastrear cada referência para compreender um pouco melhor do que Nietzsche está dizendo, até porque isto lança uma luz na *genealogia da genealogia*. Ver as nuances em que estão implicados os escritos nietzschianos é importante como comprovação de nossa ideia de um horizonte referencial para a genealogia. Neste trabalho, contudo, ficaremos contidos nesses apontamentos.

⁸³ A este respeito, é interessante observar a análise que faz Binoche (2014), afirmando que o termo genealogia manteve consigo certas características, como a preocupação com uma historicidade original (e a necessidade de confrontar outros conceitos de história, como o historicismo, por exemplo, ou de uma conseqüente teleologia), que compreenda os valores fora do contexto utilitarista e finalista, e que considere a história como plano de suas múltiplas origens.

própria página título do livro, conforme nos lembra Kaufmann⁸⁴ no prefácio à tradução de língua inglesa da *Genealogia*: o livro tem inserida a inscrição “Uma continuação para o meu último livro, Além do Bem e do Mal, para o qual ele se destina como suplemento e clarificação”. O tradutor alerta que estas palavras significavam que Nietzsche pretendia um conhecimento das suas obras prévias para a leitura de GM. Além disso, não seria apenas um conhecimento superficial, mas um estudo aprofundado das mesmas. Não é à toa que o próprio filósofo nos adverte sobre isso:

Se este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha. Ele é bastante claro, supondo-se – e eu suponho – que se tenha lido minhas obras anteriores, com alguma aplicação na leitura: elas realmente não são fáceis (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 13).

O aviso de Nietzsche nos fornece uma boa pista sobre o que pensar a respeito da genealogia em obras anteriormente publicadas ao seu livro homônimo. Se por um lado, a obra conserva sua integridade⁸⁵, por outro devemos ter o cuidado de pensá-la num contexto maior, que envolve o conhecimento do que o autor já havia escrito. Não é um cuidado fortuito: Nietzsche acredita realmente que GM é o acabamento de uma parte de um projeto filosófico. Numa carta a Franz Overbeck de 17 de setembro de 1887 o filósofo confessa para o amigo que com a *Genealogia* havia chegado ao fim sua atividade preparatória⁸⁶, e em outra, a Jacob Burckhardt, de 14 de novembro do mesmo ano escreve que se trata de “estudos histórico-morais sobre o título de *Genealogia da*

⁸⁴ NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1989, p. 3.

⁸⁵ Percebamos que em si mesma, a *Genealogia* possui uma coerência interna que autoriza pensá-la como um trabalho com um objetivo delimitado: suas três dissertações são em si mesmas (tomando-se as três juntas ou apenas uma separadamente) autossuficientes. Mas Nietzsche sabe da dificuldade que um olhar enviesado pode causar na interpretação da sua obra e, por isso, demanda que o leitor esteja já banhado por sua maneira peculiar de pensar e escrever. Não é ordinário que em *Ecce Homo* ele atente para o fato de que, mais importante do que compreender seus escritos, é vivê-los, ter uma experiência a partir de suas leituras. Nas palavras do próprio filósofo: “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 2008, p. 51). Ler Nietzsche é o primeiro passo para a compreensão de sua filosofia, contudo, a vivência fala tão alto ou talvez mais do que esse início. “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2011b, p. 38). Essa exigência de Zarathustra é importante para a compreensão da maneira que Nietzsche exige que nos aproximemos de suas obras: a questão não é meramente de aproximação puramente intelectual, mas fisiológica, psicológica, axiológica. Quanto mais aparentados de suas experiências, mais profundamente penetramos nas malhas de seus escritos. Sobre o que espera Nietzsche de seu leitor, cf. NASSER, E. Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 35, vol. 1, p. 33-56, 2014.

⁸⁶ Cf. NIETZSCHE, 2011c, p. 367.

Moral”, e que fora escrito em “íntima relação com *Além do bem e do mal*”. Além disso, afirma que “alguns pressupostos capitais daquele livro de difícil acesso estejam aqui expostos *com maior clareza*. – ao menos foi essa a minha *intenção*” (NIETZSCHE, 2012, p. 72). Esta carta, aliás, corrobora com o trecho da página título de GM citada anteriormente.

No prólogo da obra vemos um exemplo da exigência de se ter em mente o pensamento anterior do filósofo. Sua intenção é mostrar que seus pensamentos a respeito do tema da moral já eram antigos. Elucidativa é a confissão do genealogista sobre a retomada de suas ponderações nas dissertações de GM: os temas contidos nos três pequenos tratados seriam os mesmos de quando Nietzsche elaborava *Humano*: foi a partir de então que “pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 10). A genealogia pode ser compreendida neste contexto enquanto acabamento de um pensamento que Nietzsche carregava consigo desde muito tempo. A admissão de que ele precisava de uma linguagem própria para certas coisas próprias demonstra bem a preocupação do autor em englobar suas reflexões num terreno próprio. Era preciso se dar conta de que “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de *primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (NIETZSCHE, 2008, p. 76) [acerca de Aurora]; era necessário entender que a ciência deveria ser *gaya*, alegre, não depender dos fundamentos graníticos da metafísica; era preciso criar o arauto da boa nova: Zarathustra e a exigência de uma *grande saúde*, do aparecimento da vontade de poder e da valorização da vida com um superar-se constante; a partir disso é que se chega à crítica da modernidade que é ABM⁸⁷, e que teria sua expressão derradeira na obra de 1887.

⁸⁷ Uma “genealogia da genealogia” seria bastante interessante para podermos compreender como Nietzsche pôde chegar a sua concepção de *genealogia*. De fato, se pensarmos na filosofia nietzschiana fora de uma sistematicidade rígida que, como vimos, Nietzsche nega haver em seus escritos, então estamos autorizados a pensar os escritos do autor alemão como experimentos vivos que de forma alguma estão livres de mudanças na (s) forma (s) de considerar os seus temas internos. O próprio prefácio de GM nos dá uma ideia dessa dinâmica quando Nietzsche evidencia a transformação na sua maneira de pensar a origem dos valores morais. Contudo, entendemos que para nosso objetivo, a pesquisa da formação da própria genealogia se estenderia para além do que propomos aqui. Se pensarmos que a origem das preocupações de Nietzsche em relação à moral vem desde seus escritos primeiros, então temos razões para afirmar que a reconstrução dos passos de Nietzsche até chegar à genealogia é trabalho que exigiria uma atenção primária, que aqui, infelizmente, não é o caso. De qualquer maneira, reafirmamos aqui nossa posição sobre a genealogia: que ela é fruto das obras anteriores do filósofo, seja enquanto clarificação

Uma vez traçadas as exigências de leitura de GM, passemos a considerar propriamente o livro, em especial o seu prefácio, para compreendermos os movimentos que Nietzsche traçou para estruturar o universo próprio de suas pesquisas acerca da moral.

Nietzsche nos conta quando apareceu pela primeira vez a expressão de suas preocupações acerca da origem dos preconceitos morais. Já em HDH ele afirma que estariam já os pensamentos que ele retoma nas dissertações de 1887, mas adverte que eles são bem mais antigos. Percebamos que para o filósofo, a fala contida na *Genealogia* é fruto de uma certa continuidade, originada de uma *vontade fundamental* de conhecimento. E o que pede essa vontade? Segundo Nietzsche, ela demanda de uma exigência de constante aperfeiçoamento e precisão. Já vimos que para Nietzsche as verdades universais são ilusões das quais o próprio homem esqueceu sua origem. O filósofo não quer, aqui, um retorno à maneira de pensar metafísica, claro. Mas a determinação de que sua reflexão seja constantemente testada se dá por conta do rigor necessário para que as ideias se tornem consistentes o bastante para chegar ao ponto de considerá-las maduras, isto é, como um conhecimento firme que passou por um longo período tateando, buscando um terreno sólido para assentar suas raízes. Lembremos que Nietzsche não é adverso ao pensamento rigoroso: o que ele rejeita é a cristalização desse pensamento e a sua conversão numa crença absoluta. Nada impede, portanto, que ele esteja em busca das *suas* verdades, o que não significa que elas possam se ausentar de um escrutínio sério que garanta a sua existência. Contra as *certezas imediatas*⁸⁸, por

dessa ou daquela obra ou tema, seja enquanto um novo tipo de abordagem dos problemas morais que Nietzsche desenvolveu através de suas reflexões. Sobre a genealogia no contexto das obras anteriores de Nietzsche, ver, por exemplo, MARTON. S. O procedimento genealógico: vida e valor. In: _____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 67-94.

⁸⁸ Nem autoconhecimento e nem a filosofia são exercício de busca de verdades que se acham introjetadas em nós. A respeito do primeiro, cf. NIETZSCHE, 2009a, § 281, p. 172: “sempre pensei mal em mim, sobre mim, apenas em casos raros, apenas forçado, sempre sem prazer ‘na coisa’, pronto a me desviar ‘de mim’, sempre sem fé no resultado, graças a uma incoercível desconfiança frente à possibilidade de autoconhecimento, que me levou até o ponto de sentir uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo] na noção de ‘conhecimento imediato’ que os teóricos se permitem [...] Deve haver em mim uma espécie de aversão a *crer* algo determinado sobre mim”. Quanto ao segundo ponto, cf. NIETZSCHE, 2009a, §16, p. 21: “repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompinho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros

exemplo, o genealogista contrapõe sua visão epistemológica: o conhecimento é sempre uma fruta madura, que precisou de muito tempo para chegar a ser o que é.

A partir do parágrafo três do prólogo de GM Nietzsche começa a delinear melhor a história do desenvolvimento do seu pensamento em relação à genealogia. Este trecho é fundamental para entendermos as diretrizes por trás da pesquisa genealógica, e ele começa com uma confissão do filósofo sobre suas preocupações e curiosidades sobre o plano da moral:

Por um escrúpulo que me é peculiar, e que confesso a contragosto – diz respeito à *moral*, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral [...] tanto minha curiosidade quanto minha suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal. De fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal: a ele dediquei, numa idade em que se tem “o coração dividido entre brinquedos e Deus”, minha primeira brincadeira literária, meu primeiro exercício filosófico – quanto à “solução” que encontrei então, bem, rendi homenagem a Deus, como é justo, fazendo-o *Pai* do mal (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 8-9).

Conforme mostra o próprio Nietzsche, sua preocupação com o tema da moral surgiu já numa idade muito nova. Confessa a forte influência da religião em suas reflexões, ainda que aos treze anos já pensava ser Deus a origem de todo o mal. É apenas depois de algum tempo que a questão da moral se transforma dentro do pensamento do jovem alemão: “Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não busquei a origem do mal *por trás* do mundo” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 9). O então aspirante a pastor buscava suas respostas tendo como fundamento os ensinamentos religiosos que guiavam sua educação. E, como é natural nesses

estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata. – No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?’”. A complexidade que envolve um conhecimento, segundo Nietzsche, reside no fato de que ele sempre é resultado de uma cadeia de conhecimentos prévios que influenciam significativamente o pensamento futuro. Engana-se, portanto, quem acredita que uma afirmação como a cartesiana a respeito do *cogito* seja um processo de pura abstração. Ora, se a conhecida frase de Descartes surgiu na mente do filósofo é porque ela precisou passar por muitas interrogações, dúvidas e inquietações para se concretizar enquanto um conhecimento seguro para o filósofo francês. Não há nada de imediato numa certeza, e um “conhecimento” dessa natureza seria o mais equivocado possível, pois não passaria pelo processo de amadurecimento necessário para que se esteja seguro de sua “veracidade”.

casos, as aflições morais são sempre explicadas por algo que está “por trás do mundo” – no caso, Deus – progenitor dos valores que carregamos em nossos corações. Religião e moral andam juntas nas interrogações do garoto de treze anos, ainda que ele tenha elegido Deus não como a origem dos bons valores, mas do próprio mal. Contudo, a separação do preconceito teológico do moral é fundamental para o que decorre depois: se, na juventude Nietzsche ainda se percebe envolto pelo ar metafísico em suas reflexões, aos poucos ele começa a perceber que há uma diferença muito grande em se buscar a origem dos valores no âmbito religioso e no propriamente moral. A mudança de planos não é uma mera transferência de preferência, como se o genealogista apenas estivesse se decidindo tratar dos problemas morais por uma perspectiva diferente: ela reflete, na verdade, a própria crítica nietzschiana à metafísica. Simplesmente não há como procurar a origem dos valores morais na esfera metafísica porque ela não oferece fundamentação alguma, uma vez que os ideais eternos e absolutos perseguidos não existem. Há que se pensar a moral sob um aspecto totalmente diferente, não mais por trás do mundo, mas a partir de dentro dele.

Alguna educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 9).

O trecho citado é de suma importância para nos situarmos no terreno próprio da genealogia. Nele, Nietzsche fornece informações que esclarecem os rumos de suas investigações após perceber a ineficácia metafísica na busca por respostas. Ora, se não é para além do próprio mundo que a solução dos problemas que Nietzsche inquire está, o caminho correto é lançar-se para uma nova determinação investigativa: não mais procurar a origem do bem e do mal, mas as *condições* nas quais esses valores foram *inventados*. Isto significa uma virada radical na problemática moral dentro da perspectiva nietzschiana: se, como acredita Nietzsche, o pensamento tradicional é uma empreitada para encontrar as pilastras titânicas da realidade, bastaria, assim, fixar através da racionalidade quais seriam essas estruturas fundantes. Os valores morais estariam entre aqueles que caberiam aos homens a tarefa de retirar do fundo dos

escombros da ignorância. Bem e mal estariam, assim, definidos desde a origem do mundo, bastando apenas descobri-los.

Nietzsche quer inverter essa dinâmica, afirmando que esses valores, ao invés de entes reais são apenas ficções criadas através de certas condições. Não se trata de uma oposição qualquer: combater a metafísica requer sair do território que lhe é peculiar e isto demanda uma nova abordagem dos valores morais. “De onde se originam verdadeiramente nosso bem e mal” deve ser transformado em “sob que condições o homem inventou para si os valores bem e mal”. Isto significa não mais perseguir uma origem miraculosa para eles, mas sim, compreender como eles surgiram e se desenvolveram. É necessário delimitar um novo questionamento, que deve relacionar a origem aos valores, e aqui vemos surgir a pergunta própria do genealogista: os valores são indício de uma vida que cresce, que se desenvolve de maneira vigorosa? Ou se configuram como doença, degeneração da vida? Guardemos essas informações por ora. Precisamos ver o desenrolar da forma como Nietzsche constituiu sua genealogia.

“No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral [...] Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 10). Dos principais pontos de reflexão do pensamento nietzschiano, a moral certamente tem um lugar de destaque. Não por acaso, Nietzsche a designa como o “perigo entre os perigos”⁸⁹, acusando-a de ser uma instância de apequenamento e degeneração do homem. Esta acusação é o corolário de um pensamento que se voltou para as bases e os fundamentos morais até então valorizados e cultivados que, para o filósofo, seriam uma forma de domesticação do homem, e que em última análise enclausuraria toda a diversidade que comporta o viver.

Como bem mostra Moura (2014, p. 57-8), a urgência de uma reflexão sobre a moral reside no fato de que ela é a instância formadora de valores, e é através desses valores que os outros campos da civilização serão erguidos e fundamentados. E se nada deve ser levado mais a sério do que a moral, é porque até então ela nunca foi compreendida pelos filósofos como deveria.⁹⁰ Tomemos o exemplo que o próprio filósofo nos fornece – o de Schopenhauer. A exigência de se pensar a seara moral é, como fala Nietzsche num tom confessional, seu confronto com o cavaleiro solitário,

⁸⁹ Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 12.

⁹⁰ Acerca desse ponto, Hatab, (2010, p. 44-5) nota que “Não há objetivo ou ideias livres de valores no cerne da análise de Nietzsche, e sua questão sobre a importância dos valores morais vai muito mais além de uma consideração sobre em que medida a moral em si é valiosa para a existência humana. Para Nietzsche, a avaliação da moral tem um viés decididamente polêmico”.

principalmente com a moral da compaixão e do não-egoísmo. “Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo [esses valores] que afinal eles lhe ficaram como ‘valores em si’, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 11). Para Nietzsche, Schopenhauer havia dado um veredicto negativo à vida. Ele detectara a falta de sentido nos valores que a humanidade venerava até então, receitando uma moral da resignação e abnegação. A compaixão, o sofrer com o outro, era justamente uma tentativa de eliminar da vida o sofrimento. Contudo, para Nietzsche, extirpando o sofrimento, elimina-se a própria vida. Essa moral da compaixão, ao invés de oferecer um alívio à existência, se configura como um atentado contra ela.

Esta questão da moral da compaixão poderia ser um questionamento pontual, não fosse, para Nietzsche, crucial para detectar um sintoma nas avaliações morais: no diagnóstico do filósofo elas foram tomadas de modo muito simplista, preconceituoso e sequer foram consideradas como problema. Nenhum moralista foi honesto consigo mesmo ao determinar suas tábuas de valores sem considerar o imenso campo de perspectivas que há à sua frente. Caso considerasse, “uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 11). A surpresa de Nietzsche aqui reside no fato de que ele percebe um acontecimento elementar, e que a tradição metafísica acobertou por tanto tempo: a moral nunca foi problematizada. Voltemos um pouco em nossa reflexão, para a crítica nietzschiana feita contra a metafísica enquanto fundamento absoluto da totalidade. É de extrema relevância perceber que daquele discurso não emana nenhum tipo de objetividade, ele é, na realidade, uma perspectiva que, sob a máscara metafísica, tenta impor sua visão de mundo às custas de outras que lhe oponham. Importante termos em mente a análise que faz Machado (1999, p. 13), quando este afirma que a genealogia se debruça na tarefa de denunciar a verdade como mentira, apontar a contradição na crença da dualidade ontológica ao evidenciar a fábula dos dois mundos e, o mais importante, combater a ideia da oposição dos valores. Se a crítica à verdade como valor superior é pertinente para Nietzsche é porque neste conceito está implícita a crença, conforme já pudemos observar, na imutabilidade e na identidade. Temos que ter em mente que o projeto nietzschiano de crítica ao conceito de verdade não tem por finalidade erigir uma nova epistemologia. Não se trata de analisar os limites da racionalidade ou do conhecimento. Para Nietzsche importa mais problematizar a verdade, uma vez que para

ele isto nunca havia sido realizado. E esta problematização não pode ser feita internamente, pelos mecanismos próprios da razão, como a ciência ou o conhecimento.

O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem ou, em termos metodológicos, a extensão da análise genealógica da ordem moral até a ordem epistemológica. Só articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados (MACHADO, 1999, p. 52).

É somente depois que a verdade é compreendida como um valor moral que será possível realmente problematizar a metafísica. E se a epistemologia não é suficiente para empreender esta empreitada é porque a moral é a instância que considera os valores metafísicos como relevantes. É neste sentido que podemos pensar a genealogia: como um instrumento de combate direto à metafísica, e para realizar tal combate Nietzsche determina a exigência do que doravante deve ser feito em termos de análise moral: “Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 12).

Ao invés de procurar a origem dos valores morais numa instância metafísica, como fazia o jovem Nietzsche, a determinação da genealogia exige do pesquisador que se olhe para os problemas axiológicos de dentro do mundo, e não mais de fora, como faziam qual os moralistas:

para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 12).

Queremos destacar aqui a relação direta que tem a genealogia com o conceito de vontade de poder nietzschiano: uma vez que o mundo é organizado através da interação das forças e estas estão sempre se reestruturando, fazendo novas ligações e configurações, não caberá o papel de fundamentação, mas o de desvelamento. Falamos

aqui que os valores morais, sob a perspectiva nietzschiana, são inventados sob certas condições. Estes valores possuem uma história e um desenvolvimento e, além disso, coexistem com outros valores que também são criados sob condições diferentes. Pois se a metafísica dá os valores morais como dados e definitivos, a genealogia precisa partir de uma outra abordagem e trabalhar com *origens*. Mas que fique claro que esta palavra deve ser entendida naquele contexto específico de surgimento, desenvolvimento, transformação e destruição. Como os valores são contingentes a certas circunstâncias, eles se distanciam nessa medida do aparato metafísico de pesquisa da verdade (esta, como já vimos, apenas mais um valor moral entre outros). A genealogia se insere nesse projeto nietzschiano de denúncia da verdade como valor moral, mas também no da destruição da sua hegemonia, construído pelo esquecimento tardio de sua incipiente função na organização da vida em sociedade.

Granier⁹¹ chama a atenção para a contribuição da genealogia para auferir a devida crítica à metafísica: considerando que os valores metafísicos são um tipo de interpretação moralizante da realidade, caberá à genealogia o papel de fazer a apreciação dos valores produzidos, que são oriundos de uma interpretação pessoal e perspectiva⁹². Uma vez que todo o conhecimento produzido é baseado em interpretações dos fatos, Nietzsche não vê problema em acusar toda grande filosofia de ser derivada das intenções morais de seu autor. Afirmção radical, porquanto subverte a concepção tradicional de verdade. “De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (NIETZSCHE 2009a, p. 12).

91 Cf. GRANIER, 2011, p. 67-8.

92 É importante retomar o conceito de *interpretação* aqui, já que ele remete diretamente ao modo como o ser humano se relaciona com o mundo, ou seja, através da interpretação da realidade de acordo com seu modo particular de valorar – o que significa atribuir um sentido, um significado a algo. “Todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o 'sentido' e a 'finalidade' anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 2009b, II, p. 60-1). A genealogia precisa ter consciência dessa relação, pois cada interpretação denota uma tábua de valores. Retomemos também o conceito de *perspectiva*, pois convém notar que ele é totalmente oposto à ideia de um conhecimento absoluto. O perspectivismo de Nietzsche afirma que a realidade, por abarcar apenas interpretações dos fatos, só pode ser inteligida sob pontos-de-vista, nunca em sua totalidade. Por isso Nietzsche afirma na sua *Genealogia da Moral* que há “*apenas* uma visão perspectiva, apenas um 'conhecer' perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade’” (NIETZSCHE, 2009b, III, p. 101). Devemos tomar cuidado, pois o conhecer aqui difere totalmente do conhecer metafísico, pois ele se dá de forma perspectiva. A objetividade, vista desta maneira, seria o agrupamento do maior número de perspectivas possíveis sobre algo, ou seja, as diferentes interpretações – sempre carregadas de valores – atribuídas a esse algo.

Enfatizemos mais uma vez: para Nietzsche é a partir da moral que se estruturam os outros campos da cultura, aos quais são atribuídos os valores oriundos de uma determinada tábua axiológica. E se é necessária uma crítica dos valores até agora estabelecidos, é porque até hoje nunca houve verdadeiramente uma filosofia que ousasse descer até o porão de todo fundamento para compreender o que se desenvolve ali. A denúncia é grave, e surge da premissa de que

Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada” (NIETZSCHE, 2009a, p. 74)⁹³.

Fundamentar, neste caso, é elaborar uma série de argumentos a favor de certos valores. Uma vez que estes devem necessariamente se relacionar com um pensar metafísico, então estes valores encontrar-se-ão num mundo suprassensível, separado deste “mundo aparente” onde o que impera é o erro e a ilusão. Neste sentido, isto significa excluir a possibilidade da existência de outras morais. Para Nietzsche é claro o erro cometido pelos moralistas: ao conceber o mundo através do viés metafísico, eles esqueceram o que seria preciso verdadeiramente em uma reflexão sobre a moral: “precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação com *muitas* morais” (NIETZSCHE, 2009a, p. 74-5).

Se, para Nietzsche, mais importante do que justificar uma moral – o que não configura uma crítica moral propriamente dita – é realizar uma reflexão acerca dos fundamentos que a justificam, é porque essa justificação não passa de uma crença na moral vigente que, segundo o autor, acaba por deturpar o próprio intuito de problematização, já que a reflexão moral seria uma maneira mesmo de expressar a moral dominante, expressão esta que vai sempre ao encontro dos valores estabelecidos⁹⁴.

⁹³ O presente trecho tem correspondência direta com o prefácio de GM, onde se lê: “Tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 12)

⁹⁴ Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 75.

Deleuze coloca este movimento da filosofia nietzschiana como a “inversão crítica” realizada pelo genealogista. De acordo com o filósofo francês, a genealogia como crítica dos valores morais segue uma direção: se configura como diagnóstico dos valores, ao perceber como se dão as configurações que justificam uma ou outra moral como dominante – ou seja, como eles se dão enquanto princípios; e também como crítica da origem, ao analisar a procedência dos valores morais, tratando de identificar as avaliações das quais estes surgem, ou como quer Deleuze, o problema da sua criação⁹⁵. Nietzsche, portanto, contrapõe a ideia de valores absolutos à concepção de valores criados. Não existem valores eternos, o mundo como devir se reflete também na origem dos valores, e estes só podem ser considerados enquanto criação de uma época ou região. Surgem, desse modo, num determinado espaço e num certo tempo.

Em suma, desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de camaradas doutos, ousados e trabalhadores (ainda hoje olho). O objetivo é percorrer a imensa, longínqua região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região? (NIETZSCHE, 2009b, Prólogo, p. 12)

Deparamo-nos aqui novamente com o problema da origem dos valores. Se a genealogia nega a história metafísica sobre o surgimento destes, não poderá, se deseja realmente se opor ao modo de pensar metafísico, se utilizar das anedotas que este conta como se fossem efetivamente verdades. Portanto, o terreno da pesquisa genealógica será outro: aquele já mencionado no aforismo 186 de ABM, o das diferenças e sentimentos de valor que estão sempre a se modificar.

A tarefa da genealogia é muito mais modesta do que a da metafísica. Seu intento é averiguar as transformações que se dão na história no que se refere aos valores morais: quem se apropria dessa ou daquela moral, quem interpreta e dá significado aos valores, como eles se tornam o que são em determinado período. Contra a fundamentação moral, portanto, é necessário o estudo de tais movimentos. Conforme vimos acima, na apreciação deleuziana a genealogia se opõe tanto aos valores metafísicos como origens extramundanas, únicas e eternas da moralidade humana quanto a um relativismo de tipo niilista. Além do mais, é preciso enfatizar que o movimento da genealogia para

⁹⁵ Também MARTON, 2000, p. 72, que corrobora esta maneira de pensar a genealogia.

apreciação dos valores deve ter um critério avaliativo que valha como norte para analisar as diferentes valorações. Como nota Marton (2000, p. 86-7), caso não houvesse esse critério, haveria um círculo vicioso, uma vez que não sairíamos da cadeia “valores supõem avaliações que supõem valores”.

4.3 A VIDA COMO CRITÉRIO GENEALÓGICO

É importante percebermos como Nietzsche tenta sair desse embaraço. Para tanto, retomemos o prólogo de GM: nele, o filósofo, além de determinar a necessidade da crítica efetiva aos valores morais, também conclui pela preponderância de um tipo de pergunta, que é a pergunta do genealogista por excelência, para que a crítica não seja apenas uma mera confirmação da moral dominante: os valores analisados são indícios de força vital, de crescimento e fortalecimento? São decadentes, degenerativos, impedindo assim uma expansão da vida? Com esse questionamento, Nietzsche crê se desvencilhar tanto da metafísica quanto do relativismo niilista, uma vez que determina um critério do qual tanto as avaliações morais quanto os outros valores estão relacionados: e esse critério é a vida. Precisamos ver quais os argumentos por trás dessa afirmação que insere a questão da vida para além das colocações morais.

Retomemos a constatação nietzschiana: diferentes valorações engendram diferentes valores. A crítica efetiva é a que penetra radicalmente nesta relação. Retomemos o questionamento que é por excelência genealógico: qual o valor dos valores? A introdução desta inquirição é uma das coisas que separam as pesquisas metafísicas sobre os valores e a genealogia, uma vez que a metafísica se contenta em justificar os fundamentos e a preocupação do genealogista é justamente trazê-los para a frente da pesquisa e compreendê-los como sintomas de determinadas avaliações: “em si, tais juízos são bobagens” (NIETZSCHE, 2017, p. 15). É necessário descartar a relação entre verdade e juízos de valor, pois para Nietzsche esta relação é, se não arbitrária, ao menos falsa, por entrever a conexão metafísica com o supranatural mundo perfeito da razão. Descartando o mundo verdadeiro, que não passaria de uma fábula, os juízos de valor perdem seu centro de gravidade, ficando à mercê das perspectivas. Mas as perspectivas, assim como suas interpretações, só se dão em conformidade com um *tipo* de vida. A pergunta de genealogista: “os valores são indício de vida saudável ou de vida doente?” é necessária porque o fundamento dos valores não é mais a verdade, e sim a vida.

Precisamos, contudo, entender o motivo de Nietzsche eleger a vida como um valor tão fundamental a ponto de ser referencial para o restante. Em primeiro lugar, será preciso lembrar uma diferença radical entre a metafísica e a genealogia: a primeira está em busca da identidade das coisas, daquilo que as une num pensamento racional que não pode ser buscado no devir; a outra busca o elemento diferencial, ou seja, introduz na filosofia o conceito de *sintomatologia*. Em *Crepúsculo dos Ídolos*⁹⁶ Nietzsche sintetiza esse pensamento: a) não há fatos morais; b) a moral não passa de uma interpretação ruim de fenômenos, estes que são considerados realidades em si; c) o julgamento moral não pode ser tomado ao pé da letra, mas apenas como semiótica. Destas asserções é que Nietzsche infere que a moral é apenas uma sintomatologia, linguagem de signos. Mais importante do que perguntar se um valor é bom em si, é a pergunta sobre o que revela esta pergunta sobre quem a faz. Uma vez feita esta inversão, os valores se tornam aquilo que são: criações humanas, signos erigidos por um ou outro tipo de homem. Segundo Nietzsche, ao realizarmos esta troca de perguntas descemos do panteão metafísico dos valores absolutos e aterrissamos naquilo que realmente vale a pena refletir: o plano do devir, no qual vivemos.

Se o que vale para a genealogia é o elemento diferencial e não mais o identitário, podemos agora começar a perceber a importância que isso terá para a análise dos valores sob uma perspectiva diferente da metafísica. Vimos que as avaliações dependem de valores, e que elas acabam, em última análise, sendo sintomas. Ora, aqui é necessário esquivar-se da cadeia sem fim que é este processo. A genealogia, se quer ser mais do que apenas uma visão conivente dos valores, precisa quebrar o círculo vicioso. Para isto, é preciso relacionar as avaliações a um valor que as fundamente, mas que não seja ele apenas um sintoma. Para Nietzsche, como afirmamos, este valor é a vida. “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores” (NIETZSCHE, 2017, p. 30).

A questão da vida impondo valores é, para Nietzsche, o que determina, afinal, todas as interpretações e valorações, e para aqueles que veem nessa relação um quantum de metafísica, o filósofo adverte o seguinte:

96 A síntese se encontra no primeiro aforismo da seção VII do livro: “Os Melhoradores da Humanidade”. Veja-se também a este respeito o aforismo 187 de Além do Bem e do Mal.

É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. (NIETZSCHE, 2017, p. 15)

Se todos os valores podem e devem ser avaliados, a vida é o único deles que foge à regra. Isto porque o ser humano não possui o que é necessário para isto: a distância. Uma vez que vive, ele é parte interessada, está “muito próximo” da vida para ter dela uma visão que abarque todos seus aspectos. Como ser vivente, ele é parte do processo vital, e no tribunal da vida nunca atuará como juiz, pois como poderia ser assim, uma vez que ele é também objeto a ser apreciado? Seria o mesmo que um réu dar um veredicto a si mesmo.

Sendo assim, temos por um lado a crença metafísica que coloca a vida como um valor secundário, sob o manto dos conceitos abstratos de tal credo. A crítica nietzschiana desta esfera é direcionada ao esforço que a metafísica faz para delimitar conceitualmente a vida e a sua tentativa de transportá-la para o plano do suprassensível através da artimanha de categorizar a vida de forma definitiva. A partir da visão de Nietzsche do que é a vida, a questão se transporta para outro lugar: não se trata de atrelar mais a vida ao âmbito metafísico. A vida é caracteristicamente marcada pelo devir, e é nele que devemos considerá-la em sua característica de atribuição de valores. A vida se manifesta de maneira diferente em cada indivíduo, em cada povo. Mais uma vez precisamos enfatizar a questão da diferença na filosofia nietzschiana, e como ela é importante no combate à identificação sem critérios da metafísica.

Até aqui tentamos oferecer uma visão do que a genealogia pretende ser: instaura-se como crítica dos valores dominantes, questionando-os sobre sua origem (enquanto procedência, emergência), mas nunca como origem milagrosa da qual todos os valores provêm. A pesquisa pela origem se transfere do terreno metafísico dos valores eternos para se concentrar no desenvolvimento que eles sofrem no devir. Bem colocada é a afirmação de Giacóia (2000, p. 66) de que um dos procedimentos característicos da genealogia é o ato de demonstrar que por trás da pretensa simplicidade das coisas há sempre uma complexidade que é reduzida por uma questão de economia: assim também são as origens, e não há como simplificá-las porque na formação de algo há sempre uma multiplicidade de fenômenos que devem ser levados em consideração para sua genealogia. Lembremos que Nietzsche não se preocupa com a *origem* se esta faz menção a um núcleo único de derivação, mas está interessado nas

condições de formação, o que em última instância é a admissão de que as origens são, portanto, *formadas*, construídas. A crítica, portanto, se traduz na problematização das origens. Por fim, esta crítica dos valores deve ser pautada no fundamento da vida, critério a partir do qual as valorações são feitas.

4.4 A GENEALOGIA E OS TIPOS

Vimos até aqui que os tipos são uma contraposição ao ideal metafísico. O pensamento por trás desse levante nietzschiano reside na admissão de uma realidade plural e perspectiva. Os tipos estão dispostos no tempo e no espaço de maneira heterogênea e, por isso, implicam uma ressignificação do homem enquanto objeto de reflexão filosófica: a partir da tipologia procura-se destacar a diversidade e combater a pretensão de identificar a unidade de uma suposta natureza humana.

Com a hipótese da existência de tipos humanos estamos diante de uma cisão com uma forma de filosofia que Nietzsche crê imperar desde os tempos antigos. O filosofar metafísico, nesse sentido, através de sua busca pela verdade, por um conhecimento objetivo, pela consideração da existência de substâncias suprassensíveis, se torna o alvo principal de Nietzsche. A partir do conceito de vontade de poder, o filósofo procura combater uma visão de mundo que toma a ilusão como verdade. Em tal conceito, a realidade metafísica é dissolvida no campo de batalha das forças agonísticas. A vontade de poder, portanto, implica que se veja o vir a ser não mais como uma obstrução para o conhecimento verdadeiro, mas como o próprio plano que se deve tomar como objeto de análise.

A tipologia se vale da vontade de poder para justificar a existência dos tipos e de sua pluralidade. Trata-se de um conceito através do qual é possível descrever as características dos tipos e determinar suas diferenças em relação ao ideal metafísico. Acreditamos que sem esse conceito faltaria um fundamento para desvencilhar o tipo de uma possível vinculação com a metafísica. É através da dinâmica envolvida no mundo enquanto vontade de poder que podemos falar de tipos, e não de *um* tipo: como são múltiplos e diversos, as configurações que eles podem tomar cobrem um espectro muito grande, em que a abstração de uma identidade fica praticamente impossível. É por essa razão que o que mais importa na análise tipológica é o que em um tipo é distinto, e não o que nele é comum com outros.

Aliada à noção, portanto, de vontade de poder, a tipologia tem na genealogia um instrumento através do qual é possível uma crítica dos tipos. Ao averiguar uma moral, a

genealogia busca analisá-la sob a ótica da vida: isto significa classificar os valores a partir daquilo que exprimem (lembramos que no fundo os valores são sintomas), ou melhor, do *tipo de vida* da qual derivam. Tomemos um exemplo para explicarmos melhor: em CI, Nietzsche usa a figura de Sócrates enquanto um tipo propriamente. Nas páginas do *Crepúsculo* dedicadas ao ateniense é possível perceber a abordagem genealógica aplicada na análise nietzschiana.

A questão central no texto reside na afirmação de que Sócrates representava em seu tempo um tipo de vida decadente. Na perspectiva de Nietzsche, tanto Sócrates quanto Platão simbolizavam a dissolução da sociedade grega, uma vez que demonstravam um juízo negativo perante a vida. Nietzsche entendia que, já enquanto indivíduo, Sócrates encontrava-se num estado de degenerescência. O genealogista compreendia a famigerada “má” aparência do ateniense, bem como a conhecida história do seu *daemon*, como um sinal dessa degradação fisiológica. Contudo, o que mais marca a análise nietzschiana é seu foco na dialética socrática e a contraposição que ela faz ao que Nietzsche denomina de “gosto nobre”.

O problema da dialética é que com ela tudo se tornava uma questão de prova e justificação. O mote socrático “conhece-te a ti mesmo” impulsionava o gosto pelas explicações, pelos esclarecimentos, coisa que a antiga nobreza desprezava. “É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar” (NIETZSCHE, 2017, p. 16), diziam os gregos. A época pré-socrática era vista por Nietzsche como uma era em que os gregos se orgulhavam de seu caráter instintual. Essa era uma distinção que evidenciava uma sociedade cheia de vida, que se sentia feliz por carregar em seu corpo um tipo de vida afirmativa, que dizia Sim aos instintos e não os negava. Pelo contrário, tinham apreço por eles.

Se Nietzsche condena Sócrates é porque através dele a sociedade grega perde o apreço pelo corpo, pelos instintos, e passa a devotar seus esforços para a racionalidade, que vai gradativamente se opondo aos sentidos.

Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur*, era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única

escolha: sucumbir ou – ser *absolutamente racionais*... (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

Nietzsche inverte a virtude contida nos ensinamentos socráticos de uma busca da verdade pautada inteiramente na razão: para ele, se tratava de uma estratégia de um tipo de vida que via na racionalidade sua salvação. Mas para uma sociedade em que a vida jazia decadente, tudo o que a razão podia fazer era manter aquela forma de vida. A razão, então, era um instrumento de sobrevivência, já que não havia mais uma vontade de poder forte o bastante para seguir assimilando e superando a si mesma. Esta é uma questão importante na tipologia que aqui Nietzsche emprega mais uma vez: uma vida que não consegue superar a si mesma é uma vida doente que, em última instância, pode apenas tentar conservar seu estado, não mais do que isso. Desse modo, a razão não era a salvação do homem grego das amarras dos sentidos em direção a uma vida virtuosa. Era, sim, um artifício, um desesperado artifício de uma forma de vida que perecia.

Sócrates pode ser analisado em duas instâncias distintas: em primeiro lugar, como um tipo sintomático em que a vida pairava doente, através da hipertrofia da razão. Mas ele também soube diagnosticar a própria vida de sua época, através de seus ensinamentos dialéticos:

Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou *por trás* de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiosincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro *necessitava* de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação (NIETZSCHE, 2017, p. 17).

A própria sociedade grega estava doente, e Sócrates era o caso mais extremo, mais visível. O fato de que toda filosofia depois do ateniense se orientasse por uma busca pela verdade só revelava uma organização social doentia, cansada da grande batalha que é a vida. A exigência de uma vida racional se transformava na *exigência de uma vida racional a qualquer preço*, inclusive às custas da própria vida. É a partir dessa organização social que um tipo de homem prevaleceu: o homem racional. Ele esconde por trás de sua estrutura, e através da condenação moral do corpo e de seus instintos, a necessidade de um remédio, de uma ação paliativa.

É a partir da condenação dos instintos que nasce a equação: “Razão = virtude = felicidade”. Esta é, segundo Nietzsche, uma determinação patológica, guiada pela ideia de que “É preciso ser prudente, claro, límpido, a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*” (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

Através do exemplo de Sócrates percebemos como se instaura a questão da vida nos tipos. Ela remete ao tipo de pergunta que é feita pelo genealogista: “*quem* aqui interpreta?” ou “*que tipo de vida* é responsável por essa valoração?”. A genealogia enquanto crítica tem essa tarefa de desambiguação: não se trata mais daquelas hipóteses auto evidentes em que a tarefa é encontrar as identidades e as origens absolutas das coisas. A resposta da pergunta genealógica se dá através dos tipos. São eles que evidenciam as várias trilhas que algo pode percorrer. São eles a resposta de Nietzsche às hipóteses auto evidentes, justamente porque não existem coisas, fatos, valores que são tão claros e simples a ponto de apontar para certezas imediatas. Em toda a origem há uma complexidade de forças em ação, seria uma análise supérflua demais determinar que as hipóteses auto evidentes sejam tão simples de abstrair, como se fosse possível ignorar a ação das forças no desenvolvimento posterior de algo.

É nesse sentido que podemos dizer, por exemplo, que Sócrates é um tipo, ou melhor, que reflete um tipo. A equação que exprime o pensamento por trás da condenação dos sentidos – razão = virtude = felicidade – revela uma forma de interpretação: aquela que condena o corpo e valoriza a razão. Temos, portanto, um tipo que interpreta e imprime sentido, e através disso avalia. Por que a crítica é importante? Justamente porque ela desvela a multiplicidade por trás dos tipos, através do apontamento das origens diversas. Quando Nietzsche, em GM⁹⁷, aponta a divergência existente entre as aristocracias nobre e sacerdotal, por exemplo, o que está em jogo é essa característica genealógica: concomitantemente, podemos ver duas formas de vida coexistindo e atribuindo um sentido diferente para os valores. O fato de que não há certezas evidentes e simples na genealogia pode ser visto nessa diferenciação tipológica: tanto o sacerdote quanto o nobre ocupam um lugar hierárquico privilegiado na sociedade, mas ambos possuem uma constituição diferente e, por este motivo, têm uma percepção distinta acerca de alguns valores. Os nobres da casta cavalheiresca possuem uma moral pautada na sua constituição de saúde vigorosa, enquanto os sacerdotes são adversos à ação por conta de seu tipo mais fraco. Temos aqui já uma distinção cara à

⁹⁷ Cf. NIETZSCHE, 2009b, I, p. 21-3.

genealogia: são duas formas de vida que estão em jogo, a primeira que possui uma constituição vital forte e a segunda, na qual os instintos vitais estão enfraquecidos. Àquela pergunta genealógica Nietzsche neste ponto aponta para duas respostas e, portanto, para duas origens.

O problema da crítica se complexifica ainda mais quando Nietzsche segue sua reflexão em GM, detectando na rebelião escrava da moral uma transformação na própria composição organizacional dos tipos. Os valores que primeiramente tinham uma origem aristocrática são assimilados por um tipo em que a constituição psico-fisiológica é mais fraca e, posteriormente, se transformam numa moral que simboliza um tipo de vida doentio. Não há simplicidade nas origens porque não há apenas uma origem. Vemos nesse evento do levante escravo como são importantes as distinções entre uma origem miraculosa e a origem enquanto emergência e proeminência. No ideal metafísico essas características são desconsideradas para que se prevaleça a interpretação de um tipo. Na genealogia, são buscadas justamente os tipos que são negados pela metafísica. A crítica genealógica reside na necessidade de que o estreitamento das perspectivas seja colocado em questão.

O apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois *esta* visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto como temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto*?... Estamos *cansados* do homem (NIETZSCHE, 2009b, I, p. 32).

A reflexão sobre o homem moderno – o homem europeu – detecta o grande perigo que é a crença no homem atual enquanto exemplo definitivo para a humanidade: por se tratar de uma visão debilitada ela não pode servir de modelo para o futuro. Nietzsche faz questão de enfatizar que o que a modernidade acredita ser um movimento de melhoramento do homem é, na verdade, uma maneira de nivelamento, e de nivelamento por baixo, por aquilo que no homem é degenerado. A necessidade metafísica de um mundo plácido, manso, chinês, cristão, reflete aquela visão cansada, que deseja que o embate cesse. Mas a força, a riqueza, o principal motor da vida reside justamente no combate, e negá-lo é indício de uma força que perdeu sua intensidade.

Ora, se o homem deseja abraçar apenas uma faceta do que potencialmente pode ser, é porque já não consegue mais abarcar a pluralidade em sua realidade. O niilismo moderno se alimenta desse cansaço: nele, não é mais possível caminhar para a superação do estado doentio em que se encontra o homem. Pelo contrário, o que se prega é que a vida se estanque.

Qual a importância da genealogia nesse contexto niilista, portanto? De recuperação das perspectivas saudáveis em relação à vida. Se no decurso histórico Nietzsche encontra visões cansadas a respeito do homem, também detecta visões afirmativas sobre ele. Retomar essas perspectivas sob a forma de tipos é uma das tarefas da genealogia, uma tarefa que possibilita identificar quais os tipos têm uma melhor consideração sobre a vida. No capítulo um tratamos dessa questão quando falamos na preocupação de Nietzsche em delimitar os tipos ascendentes e descendentes de vida. Agora temos a chance de perceber que é com a análise genealógica que o filósofo pode identificar as características tipológicas tendo como fundamento a vida enquanto vontade de poder. Com o método genealógico, a reflexão se aprofunda para além do patamar moral, em que estão inseridas as várias tábuas de bens que recriminam o corpo. O niilismo dessas morais reside no fato de que elas negam todo acontecer no plano do devir para afirmar fundamentalmente uma realidade que não existe. A genealogia deve se pautar num movimento de naturalização dos valores, isto é, atribuir sentidos às coisas não mais através das lentes metafísicas, mas de acordo com o plano do devir – este que, sempre é bom lembrar, se insere no contexto organizacional das forças. O que está em jogo nesse naturalismo de Nietzsche é a oposição de dois tipos de vida: a vida inserida no plano metafísico, isenta de mutações e imperfeições, atemporal, eterna; e a vida dentro do curso do devir, passível de mudanças, temporal, perecível. Em CI, Nietzsche evidencia o motivo de acreditar que a verdadeira crítica só se dá com a genealogia. Ao falar na questão do naturalismo moral, o filósofo assim define o que entende pelo termo:

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos (NIETZSCHE, 2017, p. 29-30).

As morais de cunho metafísico, como tentamos mostrar são apenas julgamentos disfarçados sobre a vida, e um julgamento negativo. Nietzsche tenta demonstrar aqui que, ao contrário do que entende a metafísica, os valores, ainda que não explicitamente, sempre estão ligados a uma maneira de perceber a vida. Não estamos falando da vida supracensível, uma vez que ela é apenas uma ilusão, como os outros valores buscados pela filosofia de cunho transcendente. Esta é uma vida “antinatural”, pautada em ilusões erroneamente consideradas verdadeiras: tal concepção está relacionada a um determinado valor já imprimido à vida: ela não vale nada. A vida da qual falamos é aquela que está além do julgamento humano. Tenhamos o cuidado de considerar a palavra “além” apenas para determinar temporalmente o que vem antes do que: a vida inspira valores, só falamos de valores sob a ótica da vida, portanto, quando colocamos a vida em julgamento e acreditamos ter um veredicto objetivo sobre ela, no fundo o que acontece é uma avaliação muito particular proveniente da própria vida ou, genealógicamente falando, de uma forma de vida particular. Temos, então, as avaliações decorrentes de certos tipos que são positivas quando consideram os instintos de vida, e aquelas que os contrapõem. Seja como for, a vida mesma não está em questão nessa balança. Para Nietzsche, a pretensa crítica metafísica está inserida aquém do que é a crítica genealógica, sendo de espécie diferente, ademais: a crítica metafísica se trata de um julgamento moral, portanto, já é um sintoma de um determinado tipo de vida. A crítica genealógica, ao contrário, não está preocupada em avaliar a vida, mas ela centra seus esforços em apontar a parcialidade dos juízos de valor moral, sejam eles oriundos de uma vida afirmativa ou de uma vida negativa. Este é o além do qual falávamos: o colocar-se anteriormente aos valores e aos tipos, apontando a procedência desses valores (são indícios de que tipo de vida?).

Decorre desse fato que os tipos estão dispostos como configurações (as cristalizações vivas) da vida. O ideal metafísico é um dos tipos possíveis que reclama o prevailecimento de sua existência em detrimento de outras. A tipologia, ao contrário, identifica o tipo metafísico não mais na esteira do pensamento supracensível, mas na pluralidade. Esta é uma das maiores diferenças que Nietzsche pensa haver entre suas análises e as de cunho metafísico.

Os tipos não são bons nem ruins, no sentido específico em que a moral coloca. Isto é, à tipologia não cabe julgar a partir de valores já postos. O que se vê, nesse tipo de análise, é uma classificação de determinadas formas de vida humana sob o fundamento da vida. Apenas dessa forma podem a genealogia e a tipologia saírem do espectro da

falsa crítica, da moralização disfarçada de reflexão objetiva. Todo o esforço de Nietzsche em GM: sua descrição dos tipos, a história do desenvolvimento das duas morais – a nobre e a escrava –, a descrição de suas características, a maneira como valoram, tudo isso só é possível porque não se tratava de erigir tábuas de bens a partir da análise dos tipos, mas relacioná-los a um fundamento que, além de estar fora do escrutínio avaliativo, também servisse de guia para a consideração tipológica.

A vida é, como se pode perceber, tratada de formas diferentes, de acordo com o tipo em questão. Vimos que os tipos morais analisados na *Genealogia*, enquanto manifestações de determinada forma de vida, possuem uma maneira ímpar de avaliar. A avaliação nobre surge do Sim que o tipo aristocrata diz à vida. Isto significa que este tipo moral abraça sua vivência sem contestar sua realidade, ou seja, o nobre é aquele tipo que admite as transformações que acontecem no decorrer do tempo, ele assimila positivamente os sofrimentos que vivencia, utilizando suas experiências sempre para o fortalecimento de si mesmo, para a superação de um estado para outro no qual ele sai mais fortalecido ainda. O fato de que ele pode desprezar tipos que são diferentes de si não significa que o nobre deseje a aniquilação de outras formas de vida. Pelo contrário, por pensar que nas resistências é que ele encontra um estímulo para prosseguir é que podemos afirmar que para o nobre seria melhor que as adversidades não cessassem de surgir. O desprezo que o nobre possui pelo diferente é mais um indício de que para ele, o importante é a distância, como uma maneira de distinguir aquilo que é genuinamente seu do que não é. No desprezo, há implícita a ideia de que aquilo não tem forças para ameaçar a existência e, portanto, não necessita de preocupações maiores. A moral escrava, pelo contrário, demanda uma estratégia de dissolução dos tipos que são diferentes. Eles são uma ameaça à existência do escravo, porque este é um tipo reativo, passivo. Por isso a moral escrava é a moral do Não à vida: porque o que ela deseja é o nivelamento. O tipo escravo é incapaz de considerar o sofrimento positivamente, muito menos como estímulo para a vida. A construção de sua moral se pauta necessariamente naquilo que teme no forte. No escravo não existe desprezo, mas um ódio pelo constante perigo sofrido.

No caso do nobre, a existência de outros tipos é algo normal. Não há um desejo de contestar um determinado tipo porque ele seja diferente. Já para o escravo, a multiplicidade é sinal de perigo. É por isso que um tipo com essa característica preferirá a extinção das diferenças e buscará a todo o custo o aplainamento das perspectivas. É a

partir desse tipo que surgem as manobras metafísicas de uniformização, de absolutização.

Com a tipologia, Nietzsche pretende deslocar a perspectiva metafísica, apontando para a sua filiação moral e situando-a numa das possibilidades de configuração que a vontade de poder pode ter. Deixa-se de admitir uma categorização que almeja encontrar a verdade de um tipo específico, com uma natureza definida para além dos acidentes que estão no próprio corpo, para analisá-lo com outras formas de vida humana. A verdade é considerada, então, enquanto um valor moral, e não como critério de avaliação propriamente dito. Se da verdade é retirado o rótulo de fundamento crítico, é à vida que Nietzsche delega essa função. O tipo metafísico é uma expressão de vida, não uma verdade imutável. Ele tem uma relação determinada com a vida, que difere da relação que outros tipos possuem. A genealogia, ao perguntar pela procedência dos valores, deseja descobrir a especificidade dessa relação.

Qual a importância da comparação desses tipos? Ora, é através dessa acareação que Nietzsche crê que os filósofos do futuro teriam uma melhor compreensão do processo através do qual a metafísica impôs seus valores de maneira totalitária. Também é por meio dela que os genealogistas podem realizar um diagnóstico dos tipos de vida, atuando como um médico/criador. Médico, porque é através das análises dos tipos que o filósofo pode saber se uma determinada moral ou configuração tipológica está saudável ou doente. Criador, pelo fato de que o filósofo deve se preocupar sempre em criar novos horizontes, novas possibilidades. Ao confrontar a tarefa do filósofo com a dos trabalhadores filosóficos, Nietzsche diferencia o que compete a cada um. Estes últimos são aqueles que organizam os saberes, hierarquizam os valores já estabelecidos. “A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado” (NIETZSCHE, 2009a, p. 105). Esses trabalhadores operam com o conhecimento dado, efetivo, com valores já estabelecidos. Os filósofos têm outra tarefa:

os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos [...] tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder* (NIETZSCHE, 2009a, p. 105-6).

Por isso a genealogia é tão importante para o filósofo: através dela se obtém as condições em que se encontram os valores humanos. Dentro dela, encontram-se os tipos e suas configurações, que podem ser saudáveis ou não. O filósofo criador é aquele que, através da análise lançada à sua época, detecta quais são aqueles tipos que valem a pena cultivar e quais os que precisam perecer. O perecimento é a reordenação das organizações das forças que estão no comando. Um tipo perece porque sua vontade de poder não é forte o suficiente para assimilar o que lhe é diferente. Não se trata de aniquilar, mas de criar através do material que arduamente foi estudado. Tipologia como resultado daquela “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”⁹⁸. Os trabalhadores filosóficos correm um risco, se forem elencados para serem os arautos de Nietzsche: o perigo é que não tenham força para criar, que se dediquem à fundamentação daquilo que já está estabelecido e que Nietzsche percebe como doentio, degenerado. A criação deve ser realizada por aqueles que possuem uma plasticidade, mas também que saibam que ela apenas não é suficiente para que se possa sempre criar algo novo do que já está fundamentado, porque a dinâmica da vida enquanto vontade de poder é justamente um superar, e não apenas a conservação. Cria-se a partir daquilo que se tem porque a conservação é apenas uma faceta da vontade de poder, um efeito colateral. Se ela é hipertrofiada, o que se tem é uma luta para o prevaecimento do tipo superior, perfeito, imutável, como quer a metafísica. E isto, como já vimos, é indício de um tipo de vida, não a vida mesma.

A tipologia, dessa forma, se insere no contexto de criação de tipos mais saudáveis, em que os valores estejam de acordo com a afirmação da vida em seus aspectos mais diversos. É uma das ferramentas do filósofo, porque através dela ele tem como compreender a dinâmica das organizações de vontades de poder, averiguar quais são saudáveis e quais estão em declínio, e criar condições, valores, tipos que compartilhem desse Sim à vida e a tudo o que ela oferece.

⁹⁸ Cf. o já citado trecho do parágrafo 186 de ABM.

CONCLUSÃO

Quando os tipos surgiram enquanto um problema a ser pesquisado dentro do pensamento nietzschiano, não tínhamos necessariamente ideia da importância das discussões que emergem do estudo da tipologia. Inicialmente, a visão que tínhamos era de que os tipos refletiam necessariamente uma crítica direcionada à moral, coisa que é, de certa maneira, fácil de se perceber, dada a grande ênfase de Nietzsche em ABM e GM para eles e a consequente ligação com os temas morais – desde a premissa da origem moral das filosofias e ciências, até a exigência de uma transvaloração dos valores.

O que percebemos com o avanço das leituras foi que a tipologia se insere num patamar muito mais complexo do que aquele que apresentado nas páginas dos dois livros aqui mencionados. Podemos verificar que as ideias sobre os tipos já permeavam a cabeça do filósofo desde antes mesmo da instauração do período em que Nietzsche proclamou a exigência de uma crítica aos valores morais de maneira explícita e direta como fez em GM.

Foi a partir desse momento que começamos a compreender que a tipologia precisava ser inserida num âmbito mais amplo do que o campo moral: desse ponto em diante, a pesquisa se orientou no sentido de buscar um sentido para o emprego e a predileção por parte de Nietzsche dos tipos. Não se tratava mais de explicitar detalhadamente a história dos tipos morais – coisa já realizada de maneira recorrente. Para nós, ficou claro que precisaríamos abandonar esse direcionamento e buscar ponderar novos questionamentos a respeito dos tipos.

O que nos orientou nesse sentido foi a releitura do aforismo 186 tão citado neste trabalho de ABM: a problematização da moral, algo que os filósofos até então efetivamente não realizaram, era uma das tarefas do filósofo modesto. Ademais, estamos falando de *Além do bem e do mal*, em que o prólogo já nos oferece qual é a questão principal do livro: a verdade, mas não qualquer uma, a verdade dos dogmáticos. Entendemos que a tipologia, se realmente seguisse os caminhos desse preâmbulo, precisaria ser considerada como um confronto a essa verdade. *A tipologia seria, então, uma afronta ao ideal metafísico*, no qual se apoiam as morais e as filosofias desde os tempos platônicos.

Era preciso, portanto, saber de que filosofia Nietzsche fala quando lança suas críticas à metafísica. Vimos nessa crítica uma relação direta com os tipos: se eles são

uma contraposição ao ideal metafísico, não poderiam ser considerados como categorias imóveis e eternas. Os tipos, em nossa leitura, seria uma das armas das quais o filósofo Nietzsche se utiliza para se afastar da maneira metafísica de pensar, de modo que não mais é lícito falar do tipo em si – o ideal – mas de *tipos*, no plural, mas enquanto cristalizações vivas, que surgem, crescem, se desenvolvem e perecem. Retira-se da análise tipológica toda a pretensão de eternidade e absolutização: se hoje são analisados *estes* tipos, que não se retire disso que o futuro reserva um caráter pacífico para eles. O arco permanece teso, isto significa que o devir se encarregará de mudar os atores do jogo mais cedo ou mais tarde.

Mas os tipos não são apenas joguetes na mão do destino. O que, em Nietzsche, poderia explicar esse caráter dinâmico dos tipos? A vontade de poder: que vontade só pode atuar sobre vontade, é um mote já conhecido na filosofia nietzschiana. Mas isto não significa que a vontade de poder esteja alijada da realidade. Pelo contrário, esta é uma expressão do caráter tencional do conceito nietzschiano. Os tipos também são, em última instância, expressões da vontade de poder. Por isso eles não podem ser aparentados do ideal: este se caracteriza pela polarização: “bom *versus* mau”, “belo *versus* feio”, “verdade *versus* mentira”, etc. Em todo o caso, o ideal é excludente, no sentido de que não admite nenhuma configuração diversa daquela pregada por um pensamento de tipo metafísico. A tipologia quer, ao contrário, acabar com a verticalidade cimentada: deseja colocar na mesa as variedades que a vida oferece. É preciso analisá-las detidamente, somente assim é possível verificar quais os tipos são mais aptos a florescer e quais estão em decadência. A ideia balizadora é a necessidade de se perceber quais as configurações tipológicas são indícios de uma vida ascendente e quais não são.

Para isso é preciso escavar o passado de cada tipo presente, perceber os movimentos e as transformações em que estão inseridos. Numa palavra: genealogia. É ela a chave para desmascarar o ideal e demonstrá-lo como um tipo também. A história que a genealogia resgata serve para isso: apontar o dedo para as teorias metafísicas e dizer: “você não passam de falsificações, pensamentos pretensiosos que almejam eliminar os adversários ao condená-los moralmente. Vocês querem afirmar o caráter absoluto de seus ideais, mas desejam mais ainda esconder a origem humana que eles têm”, origem esta que, quando trazida à tona, revela o jogo das forças para vencer a luta contra as outras.

Em suma, o que marca a tipologia é a procura daquilo que é distintivo em cada uma das configurações, e não o que delimita a identidade comum. Nietzsche sempre atenta que por trás do radical da palavra “comum” encontramos apenas uma superfície que obriga o olho a acreditar que tudo é uno. Mas a unidade, como queríamos demonstrar, é apenas aparente. Resulta daquele preconceito dos filósofos – e teólogos, e psicólogos, e cientistas, e... – que *Além do bem e do mal* incisivamente quer denunciar. Qual o nosso medo do diferente? Qual nosso pavor do outro? De onde vem esse desejo de uma unidade? Estas questões já demonstram um novo direcionamento no pensamento de Nietzsche: não se trata de justificar um ideal ou outro, a questão é perceber o que cada um tem de distinto quando comparado a outras tantas possibilidades. Doravante, é preciso entender o ideal como uma configuração que no decorrer do tempo adquiriu força considerável para permanecer coesa, o que não exclui que essa coesão caia em ruínas algum dia, por algum outro ideal. Ou, se quisermos resumir estas palavras num dístico: “*pathos da distância versus ressentimento*”.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, K. Nietzsche: on the genealogy of morality. In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- ASTOR, D. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.
- BERRY, J. *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. New York: Oxford University Press, 2011.
- BINOCHE, B. Do valor da história à história dos valores. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, vol. 1, p. 35-62, 2014.
- BROBJER, T. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- CUNHA, S. R. B. Platão e a alma. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 37, vol. 24, p. 205-218, set. 2015.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DIDEROT, D., D'ALEMBERT, J, R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 2: O sistema dos conhecimentos. São Paulo: Unesp, 2015.
- DOYLE, T. *Nietzsche's on Epistemology and Metaphysics*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2009.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GEUSS, R. Genealogy as critique. *European Journal of Philosophy*, Oxford; Malden, n. 10, vol. 2, p. 209-215, 2002.
- GIACÓIA, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GRANIER, J. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.
- HATAB, L. *A genealogia moral de Nietzsche: uma introdução*. São Paulo: Madras, 2010.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias (primeira parte)*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HORSTMANN, R-P. Nietzsche: beyond good and evil. In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LÖWITH, K. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. California: University of California Press, 1978.

MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MAGNUS, B. HIGGINS, K. (Ed.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.

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

MATTIOLI, W. O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 128, p. 321-348, dez. 2013.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2009.

_____. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1999.

_____. O desafio Nietzsche. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 7-29, 1993.

NASSER, E. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 35, vol. 1, p. 33-56, 2014.

_____. O desafio Nietzsche. *Discurso*, São Paulo, n. 21, p. 7-29, 1993.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009a.

_____. *Assim Falou Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. São Paulo: Sette Letras, 1996.

_____. *Correspondencia V*. Madrid: Editorial Trotta, 2011c.

_____. *Correspondencia VI*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

- _____. *Crepúsculo dos Ídolos* ou: Como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- _____. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- _____. *Escritos sobre Educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011d.
- _____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- _____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.
- _____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009b.
- _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1989.
- PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ROCHA, S.P.V. *Os abismos da suspeita*: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche: a philosophical biography*. London: Granta Books, 2002.
- SCHACHT, R. "Nietzsche: human, all too human". In: PIPPIN, R. (Ed). *Introductions to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação* – 1 Tomo. São Paulo: Unesp, 2005.
- STACK, G. Nietzsche and Boscovich's natural philosophy. *Pacific Philosophical Quarterly*. Southern California, n. 62, p. 69-87, jan. 1981.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- STIEGLER, B. *Nietzsche e la biologia*. Mantova: Negretto Editore, 2010.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013.