

GILLES DELEUZE . NIETZSCHE E A FILOSOFIA

Tradução de *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962

por Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias

Editora Rio, 1976

SUMÁRIO

1 O Trágico.....	6
1. O CONCEITO DE GENEALOGIA.....	6
2. O SENTIDO.....	7
3. FILOSOFIA DA VONTADE.....	9
4. CONTRA A DIALÉTICA.....	10
5. O PROBLEMA DA TRAGÉDIA.....	12
6. A EVOLUÇÃO DE NIETZSCHE.....	13
7. DIONÍSIO E CRISTO.....	14
8. A ESSÊNCIA DO TRÁGICO.....	16
9. O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA.....	18
10. EXISTÊNCIA E INOCÊNCIA.....	20
11. O LANCE DE DADOS.....	21
12. CONSEQÜÊNCIAS PARA O ETERNO RETORNO.....	23
13. SIMBOLISMO DE NIETZSCHE.....	24
14. NIETZSCHE E MALLARMÉ.....	26
15. O PENSAMENTO TRÁGICO.....	27
16. A PEDRA DE TOQUE.....	28
2 Ativo e Reativo.....	30
1. O CORPO.....	30
2. A DISTINÇÃO DAS FORÇAS.....	31
3. QUANTIDADE E QUALIDADE.....	32
4. NIETZSCHE E A CIÊNCIA.....	33
5. PRIMEIRO ASPECTO DO ETERNO RETORNO: COMO DOCTRINA COSMOLÓGICA E FÍSICA.....	35
6. O QUE É A VONTADE DE PODER?.....	36
7. A TERMINOLOGIA DE NIETZSCHE.....	38
8. ORIGEM E IMAGEM INVERTIDA.....	40
9. PROBLEMA DA MEDIDA DAS FORÇAS.....	41
10. A HIERARQUIA.....	42
11. VONTADE DE PODER E SENTIMENTO DE PODER.....	44
12. O DEVIR REATIVO DAS FORÇAS.....	45
13. AMBIVALÊNCIA DO SENTIDO E DOS VALORES.....	46
14. SEGUNDO ASPECTO DO ETERNO RETORNO: COMO PENSAMENTO ÉTICO E SELETIVO.....	48
15. O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO.....	50
3. A Crítica.....	52
1. TRANSFORMAÇÕES DAS CIÊNCIAS DO HOMEM.....	52
2. A FÓRMULA DA QUESTÃO EM NIETZSCHE.....	53
3. O MÉTODO DE NIETZSCHE.....	55
4. CONTRA SEUS PREDECESSORES.....	56
5. CONTRA O PESSIMISMO E CONTRA SCHOPENHAUER.....	58
6. PRINCÍPIOS PARA A FILOSOFIA DA VONTADE.....	58
7. PLANO DE “A GENEALOGIA DA MORAL”.....	60

8. NIETZSCHE E KANT DO PONTO DE VISTA DOS PRINCÍPIOS.....	62
9. REALIZAÇÃO DA CRÍTICA.....	63
10. NIETZSCHE E KANT DO PONTO DE VISTA DAS CONSEQÜÊNCIAS.....	64
11. O CONCEITO DE VERDADE.....	65
12. CONHECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO.....	67
13. O PENSAMENTO E A VIDA.....	68
14. A ARTE.....	70
15. NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO.....	71
4. Do Ressentimento à Má Consciência.....	76
1. REAÇÃO E RESENTIMENTO.....	76
2. PRINCÍPIO DO RESENTIMENTO.....	76
3. TIPOLOGIA DO RESENTIMENTO.....	78
4. CARACTERES DO RESENTIMENTO.....	79
5. ELE É BOM? ELE É MAU?.....	81
6. O PARALOGISMO.....	83
7. DESENVOLVIMENTO DO RESENTIMENTO: O SACERDOTE JUDAICO.....	84
8. MÁ CONSCIÊNCIA E INTERIORIDADE.....	86
9. O PROBLEMA DA DOR.....	87
10. DESENVOLVIMENTO DA MÁ CONSCIÊNCIA: O SACERDOTE CRISTÃO.....	88
11. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA PRÉ-HISTÓRICO.....	90
12. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA PÓS-HISTÓRICO.....	91
13. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO.....	93
14. MÁ CONSCIÊNCIA; RESPONSABILIDADE, CULPA.....	95
15. O IDEAL ASCÉTICO E A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO.....	96
10. TRIUNFO DAS FORÇAS REATIVAS.....	98
5 O Super-Homem Contra a Dialética.....	99
1. O NIILISMO.....	99
2. ANÁLISE DA PIEDADE.....	100
3. DEUS ESTÁ MORTO.....	102
4. CONTRA O HEGELIANISMO.....	105
5. OS AVATARES DA DIALÉTICA.....	107
6. NIETZSCHE E A DIALÉTICA.....	108
7. TEORIA DO HOMEM SUPERIOR.....	110
8. O HOMEM É ESSENCIALMENTE “REATIVO”?.....	111
9. NIILISMO E TRANSMUTAÇÃO: O PONTO FOCAL.....	114
10. A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO.....	117
11. O SENTIDO DA AFIRMAÇÃO.....	120
12. A DUPLA AFIRMAÇÃO: ARIANA.....	123
13. DIONÍSIO E ZARATUSTRAS.....	125
Conclusão.....	129

1 O TRÁGICO

1. O CONCEITO DE GENEALOGIA

O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte, viveu e vive ainda de Nietzsche. Mas talvez não da maneira como ele teria desejado. Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra de Nietzsche. Ora, aconteceu que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões. Mesmo a fenomenologia contribuiu, com seu aparelho, para colocar uma inspiração nietzscheana, freqüentemente nela presente, a serviço do conformismo moderno. Entretanto, quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia a “marteladas”. Com efeito, a noção de valor implica uma inversão crítica. Por um lado os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, “pontos de vista de apreciação” dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema da sua criação. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo. As avaliações, referidas a seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam. Por isso temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida. Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar “baixamente”, de viver e pensar “baixamente”. Eis o essencial: *o alto e o baixo, o nobre e o vil* não são valores mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores.

A filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: referir todas as coisas e toda origem de alguma coisa a valores; mas também referir esses valores a algo que seja sua origem e que decida sobre o seu valor. Reconhecemos a dupla luta de Nietzsche. Contra aqueles que subtraem os valores à crítica contentando-se em inventariar os valores existentes ou em criticar as coisas em nome de valores estabelecidos: os “operários da filosofia”, Kant, Schopenhauer¹. Mas também contra aqueles que criticam ou respeitam os valores fazendo-os derivar de simples fatos, de pretensos fatos objetivos: os utilitaristas, os “eruditos”². Nos dois casos a filosofia flutua no elemento *indiferente* daquilo que vale em si ou daquilo que vale para todos. Nietzsche se dirige ao mesmo tempo contra a elevada idéia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de começo insípido que coloca uma origem indiferente aos valores. Nietzsche forma o conceito novo de genealogia. O filósofo é o genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista. O filósofo é Hesíodo, Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial). “Do alto deste sentimento de distância arrogaram-se o direito de criar valores ou de determiná-los: que lhes importa a utilidade?”³

¹ *BM*, 211.

² *BM*, VI Parte.

³ *GM*, 1, 2.

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim compreendida, a crítica é ao mesmo tempo o que há de mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma *reação*, mas sim como uma *ação*. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor ou ao ressentimento. Zaratustra será seguido por seu “macaco”, por seu “bufão”, por seu “demônio”, do começo ao fim do livro; mas o macaco se distingue de Zaratustra assim como a vingança e o ressentimento se distinguem da própria crítica. Confundir-se com seu macaco é o que Zaratustra sente como uma das horríveis tentações que lhe são armadas¹. A crítica não é uma re-ação do re-sentimento, mas a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser, a maldade divina sem a qual não se poderia imaginar a perfeição². Esta maneira de ser é a do filósofo porque ele se propõe precisamente a manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto, como um martelo. Eles pensam “baixamente”, diz Nietzsche sobre seus adversários. Nietzsche espera muitas coisas dessa concepção de genealogia: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro.

2. O SENTIDO

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. A dualidade metafísica da aparência e da essência e, também, a relação científica do efeito e da causa são substituídas por Nietzsche pela correlação entre fenômeno e sentido. Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade. Mesmo a percepção em seus aspectos diversos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Isto quer dizer que a própria natureza tem uma história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela. A história é a variação dos sentidos, isto é “a sucessão dos fenômenos de dominação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns dos outros”³. O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos — uma *constelação*, um complexo de sucessões, mas também de coexistências — que faz da interpretação uma arte, “toda subjugação, toda dominação, equivale a uma interpretação nova”.

A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial. E, na verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) e a filosofia são uma única coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da verdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo. Os Deuses morreram, mas eles morreram de rir ouvindo um Deus dizer que era o único. “Não será

¹ Z, III, “De passagem”.

² EH, I, 6-7.

³ GM, II, 12.

precisamente isto a divindade, que haja deuses, que não haja um Deus?¹ E a morte deste Deus que se dizia único é, ela mesma, plural: a morte de Deus é um acontecimento cujo sentido é múltiplo. Eis porque Nietzsche não acredita nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento². Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo. Alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças (os deuses) que delas se apoderam. Hegel quis ridicularizar o pluralismo identificando-o a uma consciência ingênua que se contentaria em dizer: “Isto, aquilo, aqui, agora” como uma criança balbuciando suas mais humildes necessidades. Na idéia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, a idéia de que há várias coisas, e “isto e depois aquilo” para uma mesma coisa, vemos a mais alta conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, sua maturidade e não sua renúncia e sua infância. Pois a avaliação disto e daquilo, a delicada pesagem das coisas e dos sentidos de cada uma, a avaliação das forças que definem a cada instante os aspectos de uma coisa e de suas relações com as outras, tudo isto (ou tudo aquilo) pertence à arte mais elevada da filosofia, a da interpretação. Interpretar, e mesmo avaliar, é pesar. A noção de essência não se perde aí, mas ganha uma nova significação; pois nem todos os sentidos se equivalem. Uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela. Mas a própria coisa não é neutra e se acha mais ou menos em afinidade com a força que se apodera dela atualmente. Há forças que só podem se apoderar de alguma coisa dando-lhe um sentido restritivo e um valor negativo. Ao contrário, chamar-se-á essência, entre todos os sentidos de uma coisa, aquele que lhe dá a força que apresenta mais afinidade com ela. Assim, num exemplo que Nietzsche gosta de citar, a religião não tem um sentido único, visto que dela serve sucessivamente a múltiplas forças. Mas qual é a força em afinidade máxima com a religião? Qual é a força da qual não se sabe mais quem domina, se é ela própria que domina a religião ou se é a religião que a domina³? “Procurem H,” Para todas as coisas tudo isso é ainda questão de pesagem, a arte delicada mais rigorosa da filosofia, a interpretação pluralista.

A interpretação revela sua complexidade quando pensamos que uma nova força só pode aparecer e se apropriar de um objeto usando, no início, a máscara das forças precedentes que já o ocupavam. A máscara ou a artimanha são leis da natureza, portanto, algo mais do que uma máscara ou uma artimanha. A vida, no início, deve imitar a matéria para ser simplesmente possível. Uma força não sobreviveria se, inicialmente, não tomasse emprestada a aparência das forças precedentes contra as quais luta⁴. É assim que o filósofo só pode nascer e crescer, com alguma chance de sobrevivência, aparentando o ar contemplativo do sacerdote, do homem ascético e religioso que dominava o mundo antes de seu aparecimento. A imagem ridícula que se tem da filosofia, a imagem do filósofo sábio amigo da sabedoria e da ascese, não é o único testemunho de que tal necessidade pesa sobre nós. Mais ainda, a própria filosofia não se desfaz de sua máscara ascética à medida que cresce; deve acreditar nela de uma certa maneira, só pode conquistar sua máscara dando-lhe um novo sentido no qual, finalmente, exprime-se a verdadeira natureza de sua força anti-religiosa⁵. Vemos entretanto que a arte de interpretar deve ser também uma arte de romper as máscaras, e de descobrir quem se mascara e porque, e com que sentido se conserva uma máscara remodelando-a. Isto quer dizer que a genealogia não aparece no início e que nos arriscamos a muitos contra-sensos procurando, desde o nascimento, qual é o pai da criança. A diferença na origem não aparece desde a origem, exceto, talvez, para um olho especialmente preparado, o olho que vê longe, o olho do Presbíope, do genealogista. Só se pode captar a essência ou a genealogia da filosofia e distinguir esta última de tudo aquilo com que

¹ Z, III, “Dos trãnsfugas”.

² Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

³ Nietzsche pergunta: qual é a força que dá à religião a possibilidade “de agir soberanamente por si mesma”? (BM, 62).

⁴ GM, III, 8, 9 e 10.

⁵ GM, III, 10.

no início tinha muito interesse em se confundir quando ela cresce. Isto se dá com todas as coisas. “*Em todas as coisas só os graus superiores importam*”¹. Não que o problema não seja o da origem, mas porque a origem concebida como genealogia só pode ser determinada em relação com os graus superiores.

Não temos que nos perguntar o que os gregos devem ao Oriente, diz Nietzsche². A filosofia é grega na medida em que é na Grécia que ela atinge pela primeira vez sua forma superior, que testemunha sua verdadeira força e seus objetivos que não se confundem com os do Oriente-sacerdote, nem mesmo quando ela os utiliza. *Philosophos* não quer dizer sábio, mas amigo da sabedoria. Ora, que maneira estranha é preciso interpretar “amigo” : o amigo, diz Zaratustra, é sempre um terceiro entre eu e mim, que me leva a me superar e a ser superado para viver³. O amigo da sabedoria é aquele que se vale da sabedoria, mas do modo como alguém se vale de uma máscara dentro da qual não se sobreviveria; aquele que faz a sabedoria sem ir a novos fins, estranhos e perigosos, muito poucos sábios na verdade. Ele quer que ela se supere e que seja superada. É certo que o povo se engana sempre com isto; ele pressente a essência do filósofo, sua anti-sabedoria, seu imoralismo, sua concepção de amizade. Humildade, pobreza, castidade, adivinhemos o sentido que tomam essas virtudes sábias e ascéticas quando são retomadas pela filosofia como por uma força nova⁴

3. FILOSOFIA DA VONTADE

A genealogia não interpreta simplesmente, ela avalia. Até agora apresentamos as coisas como se lutassem e se sucedessem em relação a um objeto quase inerte. Mas o próprio objeto é força, expressão de tina força. E é por isso que há mais ou menos afinidade entre o objeto e a força que dele se apodera. Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural; seria rigorosa mente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Eis o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a *distância* é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras. A crítica ao atomismo deve ser compreendida a partir deste princípio: consiste em mostrar que o atomismo é uma tentativa de emprestar à matéria uma pluralidade e uma distância essenciais que, de fato, só pertencem à força. Só da força se pode dizer que seu ser refere-se a uma outra força. (Como diz Marx, quando interpreta o atomismo: “Os átomos são os únicos objetos para eles mesmos e só podem se relacionar com eles próprios...⁵”. Mas a questão é a seguinte: a noção de átomo, em sua essência, pode prestar contas dessa relação essencial que se lhe atribui? O conceito só se torna coerente ao pensarmos força em algum lugar de átomo. Isto porque a noção de átomo não pode conter em si mesma a diferença necessária para a afirmação de tal relação, diferença na essência e segundo a essência. Sendo assim, o atomismo seria uma máscara para o dinamismo nascente).

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força. Sob este aspecto a força é denominada uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Daí resulta uma nova concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente sobre uma outra vontade. O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário e sim na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos. “A vontade bem compreendida só pode agir sobre uma vontade e não sobre

¹ NP

² NP

³ Z, I. “Do amigo”.

⁴ GM, III, 8.

⁵ MARX. *Diferença Demócrito-Epicuro*.

uma matéria (os nervos, por exemplo). E preciso chegar finalmente à idéia de que em toda parte onde se constatam efeitos é porque uma vontade age sobre uma vontade¹,” Diz-se que uma vontade é uma coisa *complexa* porque, enquanto ela quer, quer ser obedecida, mas só uma vontade pode obedecer àquilo que a comanda. Assim, o pluralismo encontra sua confirmação imediata e seu terreno favorável na filosofia da vontade. E o ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é uma ou múltipla. Todo o resto decorre daí; com efeito, se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade, segundo Schopenhauer, é uma em sua essência, que compete ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua própria vítima: é a consciência da identidade da vontade em todas as suas manifestações que leva a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo². Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade.

Nietzsche denuncia a alma, o eu, o egoísmo, como os últimos refúgios do atomismo. O atomismo psíquico não vale mais do que o físico: “Em todo querer, trata-se simplesmente de comandar e de obedecer no interior de uma estrutura coletiva complexa, feita de muitas almas³.” Quando Nietzsche canta o egoísmo, é sempre de uma maneira agressiva ou polêmica: contra as virtudes, contra a Virtude do desinteresse⁴. Mas de fato, o egoísmo não é uma boa interpretação da vontade, assim como o atomismo não é uma boa interpretação da força. Para que haja egoísmo ainda é necessário que haja um *ego*. O fato de toda força se relacionar com outra, seja para comandar, seja para obedecer, coloca-nos no caminho da origem: a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*, isto é, a relação de uma força dominante com uma força dominada, de uma vontade obedecida com uma vontade obediente. A hierarquia como inseparável da genealogia, eis o que Nietzsche chama de “nosso problema”⁵. A hierarquia é o fato originário, a identidade da diferença e da origem. Compreenderemos mais tarde porque o problema da hierarquia é precisamente o Problema dos “espíritos livres”. De qualquer modo, já podemos marcar a progressão do sentido do valor, da interpretação à avaliação, como tarefas da genealogia: o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela, o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo.

4. CONTRA A DIALÉTICA

Nietzsche é “dialético”? Uma relação, mesmo que seja essencial, entre o um e o outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche diz que a força tem por objeto uma outra força. Todavia, é precisamente com *outras* forças que a força entra em relação. É com uma *outra espécie* de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparências dialéticas; ele é seu inimigo mais esquivo, o único inimigo profundo. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche. Disseram que Nietzsche não conhecia bem Hegel. No sentido em que não se conhece bem o adversário. Acreditamos, ao contrário, que o movimento hegeliano, as diferentes correntes hegelianas, eram-lhe familiares; e, como Marx, nele escolheu seus alvos. O conjunto da filosofia de Nietzsche permanece abstrata e pouco compreensível se não se descobre contra quem ela é dirigida. Ora, a própria pergunta “contra quem”? exige várias respostas. Mas uma delas, particularmente importante, é que o super-homem é dirigido contra a concepção dialética do homem e a transvaloração contra a dialética da apropriação ou da

¹ *BM*, 36.

² SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e como Representação*, liv. IV

³ *BM*, 19.

⁴ *Z*, III, “Dos três males”

⁵ *HH*, Prefácio, 7.

supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche como o fio condutor da agressividade. Podemos segui-lo já na teoria das forças.

Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação. Quanto ao conceito negativo (isto é, a negação como conceito), “é apenas um pálido contraste, nascido tardiamente em comparação com o conceito fundamental, todo impregnado de vida e de paixão¹”. Nietzsche substitui o elemento especulativo da negação, da oposição ou da contradição, pelo elemento prático da *diferença*: objeto de afirmação e de gozo. É nesse sentido que existe um empirismo nietzscheano. A pergunta tão freqüente em Nietzsche: o que uma vontade quer? o que quer este? aquele? não deve ser compreendida como a procura de um objetivo, de um motivo nem de um objeto para esta vontade. O que uma vontade quer é afirmar sua diferença. Em sua relação essencial com a outra, uma vontade faz de sua diferença um objeto de afirmação. “O prazer de se saber diferente”, o gozo da diferença²: eis o elemento conceitual novo, agressivo e aéreo pelo qual o empirismo substitui as pesadas noções da dialética e, sobretudo, como diz o dialético, o *trabalho* do negativo. Dizer que a dialética é um trabalho e o empirismo um gozo basta para caracterizá-los. E quem nos diz que há mais pensamento num trabalho do que num gozo? A diferença é o objeto de uma afirmação prática inseparável da essência e constitutiva da existência. O “sim” de Nietzsche se opõe ao “não” dialético; a leveza, a dança, ao peso dialético; a bela irresponsabilidade, às responsabilidades dialéticas. O sentimento empírico da diferença, em suma, a hierarquia é o motor essencial do conceito, mais eficaz e mais profundo do que todo pensamento da contradição.

Além disso devemos perguntar; o que quer o próprio dialético? o que quer esta vontade que quer a dialética? Uma força esgotada que não tem força para afirmar sua diferença, uma força que não age mais, e sim reage às forças que a dominam; só uma força assim faz passar o elemento negativo para o primeiro plano em sua relação com o outro, ela nega tudo que ela não é e faz, desta negação, sua própria essência e o princípio de sua existência. “Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos é, desde o início, um não ao que não faz parte dela, ao que é diferente dela, ao que é seu não-eu; e o não é seu ato criador³.” Por isso Nietzsche apresenta a dialética como a especulação da plebe, como a maneira de pensar do escravo⁴: o pensamento abstrato da contradição prevalece sobre o sentimento concreto da diferença positiva. a reação sobre a ação, a vingança e o ressentimento tomam o lugar da agressividade. E, inversamente, Nietzsche mostra que o negativo no senhor é sempre um produto secundário e derivado de sua existência. Do mesmo modo, a relação do senhor e do escravo não é dialética em si mesma. Quem é dialético? quem dialetiza a relação? É o escravo, o ponto de vista do escravo. o pensamento do ponto de vista do escravo. Na verdade o célebre aspecto dialético da relação senhor-escravo depende de que o poder é aí concebido não como vontade de poder, mas como representação do poder, como representação da superioridade, como reconhecimento por “um” da superioridade do “outro”. O que as vontades querem, em Hegel, é fazer *reconhecer* seu poder, *representar* seu poder. Ora, segundo Nietzsche, aí reside uma concepção totalmente errônea da vontade de poder e de sua natureza. Tal concepção é a do escravo, ela é a imagem que o homem do ressentimento faz do poder. *É o escravo que só concebe o poder*

¹ GM, 1, 10.

² BM, 260

³ GM, 1, 10.

⁴ Cr. *Id.*, “O problema de Sócrates”, 3-7. — VP, 1, 70: “É a plebe que triunfa na dialética... A dialética só pode servir como arma de defesa.”

como objeto de uma reconhecimento, matéria de uma representação, o que está em causa numa competição e, portanto, o faz depender no fim do combate, de uma simples atribuição de valores estabelecidos¹. Se a relação do senhor e do escravo assume facilmente a forma dialética, a ponto de se ter tornado um arquétipo ou uma figura de escola para todo jovem hegeliano, é porque o retrato que Hegel nos propõe do senhor é, desde o início, um retrato feito pelo escravo, um retrato que representa o escravo, pelo menos tal como ele se imagina, no máximo um escravo realizado. Sob a imagem hegeliana do senhor é sempre o escravo que desponta.

5. O PROBLEMA DA TRAGÉDIA

O comentador de Nietzsche deve evitar principalmente “dialetrizar” o pensamento nietzscheano sob qualquer pretexto. Entretanto o pretexto é claro: é o da cultura trágica, do pensamento trágico, da filosofia trágica que percorrem a obra de Nietzsche. Mas o que Nietzsche chama exatamente de “trágico”? Ele opõe a visão trágica do mundo a duas outras visões: dialética e cristã. Ou melhor, contando bem, a tragédia tem três maneiras de morrer: ela morre uma primeira vez pela dialética de Sócrates. é sua morte “euripideana”. Morre uma segunda vez pelo cristianismo. Uma terceira vez, sob os golpes conjugados da dialética moderna e de Wagner em pessoa. Nietzsche insiste nos seguintes pontos: o caráter fundamentalmente cristão da dialética e da filosofia alemãs²; a incapacidade congênita do cristianismo e da dialética para viver, compreender, pensar o trágico. “Fui eu que descobri o trágico”, até mesmo os gregos o desconhecera³

A dialética propõe uma certa concepção do trágico; liga o trágico ao negativo, à oposição, à contradição. A contradição do sofrimento e da vida, do finito e do infinito na própria vida, do destino particular e do espírito universal na idéia; o movimento da contradição e também de sua solução: assim o trágico é representado. Ora, se considerarmos a *Origem da Tragédia*, vemos sem dúvida que aí Nietzsche nato é dialético, mas antes discípulo de Schopenhauer. Lembremos também que o próprio Schopenhauer apreciava pouco a dialética. Entretanto, neste primeiro livro, o esquema que Nietzsche nos propõe, sob a influência de Schopenhauer, só se distingue da dialética pela maneira pela qual aí são concebidas a contradição e sua solução. Isto permite a Nietzsche, mais tarde, dizer sobre a *Origem da Tragédia*: “Ela cheira a hegelianismo de uma maneira bastante escabrosa⁴.” Pois a contradição e sua resolução representam ainda o papel de princípios essenciais; “vê-se aí a antítese transformar-se em unidade”. Devemos seguir o movimento deste livro difícil para compreender como Nietzsche instaurará, em seguida, uma nova concepção do trágico:

1º) A contradição, na *Origem da Tragédia*, é a da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência, da vida e do sofrimento. Esta contradição “originária” testemunha contra a vida, coloca a vida em acusação, a vida precisa ser justificada, isto é, redimida do sofrimento e da contradição. A *Origem da Tragédia* se desenvolve à sombra destas categorias dialéticas cristãs: justificação, redenção, reconciliação;

2º) A contradição se reflete na oposição de Dionísio e de Apolo. Apolo diviniza o princípio de individuação, constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica e, assim, se liberta do sofrimentos “Apolo triunfa do sofrimento do indivíduo pela glória radiosa com a qual ele envolve a eternidade da aparência”, ele *apaga* a dor⁵. Dionísio, ao contrário, retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e absorve-o no ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação. mas resolve-as num prazer superior fazendo-nos participar da superabundância do ser único ou do querer universal. Dionísio e Apolo não se opõem como os termos de uma contradição, mas antes como duas maneiras antitéticas de resolvê-la: Apolo, mediatamente, na contemplação da

¹ Contra a idéia de que a vontade de poder seja vontade de fazer-se “reconhecer”, portanto, de fazer-se atribuir valores em curso: *BM*, 261: A. 113.

² *AC*, 10.

³ *VP*, IV, 534.

⁴ *EH*, III. “A origem da tragédia”, 1.

⁵ *OT*, 16.

imagem plástica; Dionísio, imediatamente, na reprodução, no símbolo musical da vontade¹. Dionísio é corno a tela sobre a qual Apolo borda a bela aparência; mas, sob Apolo, é Dionísio quem ruge. A própria antítese precisa então ser resolvida, “transformada em unidade”²;

3º) A *tragédia* é essa reconciliação, esta aliança admirável e precária dominada por Dionísio. Pois, na tragédia, Dionísio é o fundo do trágico. O único personagem trágico é Dionísio: “deus sofredor e glorificado”; o único tema trágico são os sofrimentos de Dionísio, sofrimentos da individuação, mas reabsorvidos no prazer do ser original; e o único espectador trágico é o coro, porque ele é dionisíaco, porque vê Dionísio como seu senhor e mestre³. Mas, por outro lado, a contribuição apolínea consiste em que, na tragédia, é Apolo que desdobra o trágico em *drama*, que exprime o trágico num drama. “A tragédia é o coro dionisíaco que se distende projetando fora de si um mundo de imagens apolíneas... No decorrer de várias explosões sucessivas, o fundo primitivo da tragédia produz, por irradiação, esta visão dramática que é essencialmente um sonho... O drama é portanto a representação de noções e de ações dionisíacas”, a objetivação de Dionísio sob uma forma e num mundo apolíneos.

6. A EVOLUÇÃO DE NIETZSCHE

É assim, então, que o trágico em seu conjunto é definido na *Origem da Tragédia*: a contradição original, sua solução dionisíaca e a expressão dramática desta solução. Reproduzir e resolver a contradição, resolvê-la reproduzindo-a, resolver a contradição original no fundo original, tal é o caráter da *cultura trágica* e de seus representantes modernos, Kant, Schopenhauer, Wagner. “Seu traço marcante é que ela substitui a ciência por uma sabedoria que fixa um olhar impassível sobre a estrutura do universo e procura apreender aí a dor eterna, onde ela reconhece com uma terna simpatia sua própria dor⁴,” Mas já na *Origem da Tragédia* afloram mil coisas que nos fazem sentir a aproximação de uma concepção nova, pouco conforme com este esquema. Inicialmente, Dionísio é apresentado com insistência como o deus *afirmativo e afirmador*. Ele não se contenta em “dissolver” a dor num prazer superior e suprapessoal, ele afirma a dor e dela faz o prazer de alguém. Por isso a *metamorfose* que Dionísio faz de si mesmo em afirmações múltiplas é mais importante do que a sua dissolução no ser original ou a absorção que ele faz do múltiplo num fundo primitivo. Ele afirma as dores *do crescimento*, mais do que reproduz os sofrimentos *da individuação*. É o deus que afirma a vida, para quem a vida deve ser afirmada, *mas não* justificada nem redimida. Entretanto, o que impede este segundo Dionísio de prevalecer sobre o primeiro é que o elemento suprapessoal sempre acompanha o elemento afirmador e, finalmente, atribui a si o que há de benefício nele. Há, sem dúvida, por exemplo, um pressentimento do eterno retorno: Demeter aprende que poderá gerar Dionísio de novo; mas esta ressurreição de Dionísio é interpretada somente como “o fim da individuação”⁵. Sob a influência de Schopenhauer e de Wagner, a afirmação da vida só é concebida ainda pela dissolução do sofrimento no seio do universal e de um prazer que ultrapassa o indivíduo. “O indivíduo deve ser transformado num ser impessoal, superior à pessoa. Eis o que se propõe a tragédia...⁶.”

Quando Nietzsche, no fim de sua obra, interroga-se sobre a *Origem da Tragédia*, reconhece aí duas inovações essenciais que transbordam o quadro semidialético, semi-schopenhaueriano⁷: uma é precisamente o caráter afirmador de Dionísio, afirmação da vida em lugar de sua solução superior ou de sua justificação. Por outro lado, Nietzsche se felicita por haver

¹ Sobre a oposição entre a imagem mediata e o símbolo (às vezes chamado de “imagem imediata do querer”) OT, 5, 16 e 17

² VP, IV, 556: “No fundo, esforcei-me apenas por adivinhar porque o apolinismo grego teve que surgir de um subsolo dionisíaco; porque o grego dionisíaco teve necessariamente que tomar-se apolíneo”.

³ OT, 8 e 10.

⁴ OT, 18.

⁵ OT, 10.

⁶ Co. In., II, “Schopenhauer educador”, cf. 3-4.

⁷ EH, III, “A origem da tragédia”, 1.4.

descoberto uma posição que deveria, em seguida, ganhar toda sua amplitude. Pois desde a *Origem da Tragédia* a verdadeira oposição não é a oposição bem dialética entre Dionísio e Apolo e sim a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou pelo qual o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisíaco¹. Sócrates é definido por uma estranha inversão: “Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora e a consciência uma força crítica e negativa, em Sócrates, o instinto torna-se crítico e a consciência criadora².” Sócrates é o primeiro gênio da *decadência*: ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é “o homem teórico”, o único verdadeiro contrário do homem trágico³.

Mas ainda aí alguma coisa impede este segundo tema de se desenvolver livremente. Para que a oposição de Sócrates e da tragédia ganhasse todo seu valor, para que se tornasse realmente a oposição do não e do sim, da negação da vida e de sua afirmação, era preciso primeiramente, que o elemento afirmativo na tragédia fosse destacado, exposto por si mesmo e liberado de toda subordinação. Ora, neste caminho, Nietzsche não poderá mais parar, será preciso também que a antítese Dionísio-Apolo pare de ocupar o primeiro lugar, que ela se atenuasse, ou mesmo desapareça, em proveito da verdadeira oposição. Será preciso enfim que a verdadeira oposição mude, que ela não se contente com Sócrates como herói típico pois Sócrates é muito grego, um pouco apolíneo no início, por sua clareza, um pouco dionisíaco no fim, “Sócrates estudando música”⁴. Sócrates não dá à negação da vida toda sua força; a negação da vida não encontra ainda nele sua essência. Será preciso então que o homem trágico, ao mesmo tempo que descobre seu próprio elemento na afirmação pura, descubra seu inimigo mais profundo como aquele que conduz verdadeiramente, definitivamente, essencialmente, a tarefa de negação. Nietzsche realiza este programa com rigor. A antítese Dionísio-Apolo, deuses que se reconciliam para dissolver a dor, é substituída pela complementaridade mais misteriosa Dionísio-Ariana; pois uma mulher, uma noiva, são necessárias quando se trata de afirmar a vida. A oposição Dionísio-Sócrates é substituída pela verdadeira oposição: “Compreenderam-me? — Dionísio contra o crucificado⁵.” A *Origem da Tragédia*, observa Nietzsche, silenciava sobre o cristianismo, não *identificara* o cristianismo. E é o cristianismo que não é nem apolíneo nem dionisíaco: “Ele nega os valores estéticos, os únicos que a *Origem da Tragédia* reconhece; ele é nihilista no sentido mais profundo, enquanto no símbolo dionisíaco o limite extremo da afirmação foi atingido”.

7. DIONÍSIO E CRISTO

Em Dionísio e em Cristo o martírio é o mesmo, a paixão é a mesma. É o mesmo fenômeno, mas são dois sentidos opostos⁶. Por um lado, a vida que justifica o sofrimento, que afirma o sofrimento; por outro, o sofrimento que acusa a vida, que testemunha contra ela, que faz da vida alguma coisa que deve ser justificada. Haver sofrimento na vida significa primeiramente, para o cristianismo, que ela não é justa, que é mesmo essencialmente injusta, que paga com sofrimento uma injustiça essencial: ela é culpada visto que sofre. Em seguida, significa que ela deve ser justificada, isto é, redimida de sua injustiça ou salva, salva por este mesmo sofrimento que há pouco a acusava: ela deve sofrer visto que é

¹ OT, 12.

² OT, 13

³ OT, 15

⁴ OT, 15

⁵ EH, IV, 9; VP, 413; IV, 464

⁶ VP, IV, 464.

culpada. Estes dois aspectos do cristianismo formam o que Nietzsche chama “a má consciência” ou a *interiorização da dor*¹. Eles definem o niilismo propriamente cristão, ou seja, a maneira pela qual o cristianismo nega a vida: por um lado a máquina de fabricar a culpa, a horrível equação dor-castigo; por outro lado, máquina de multiplicar a dor, a justificação pela dor, a fábrica imunda². Mesmo quando o cristianismo canta o amor e a vida, que imprecensões nesses cânticos, que ódio nesse amor! Ele ama a vida como a ave de rapina ama o cordeiro: tenra, mutilada, moribunda. O dialético coloca o amor cristão como uma antítese, por exemplo, como a antítese do ódio judaico. Estabelecer *antíteses* em toda parte onde há avaliações mais delicadas a serem feitas, *coordenações* a serem interpretadas, é o ofício e a missão do dialético. A flor é a antítese da folha, ela “refuta” a folha, eis aí uma descoberta célebre cara à dialética. É deste modo também que a flor do amor cristão “refuta” o ódio, isto é, de um modo inteiramente fictício. “Que não se imagine que o amor se desenvolveu, como antítese do ódio judaico. Não; exatamente ao contrário. O amor saiu deste ódio, expandindo-se como sua coroa, uma coroa triunfante que se alegra sob os quentes raios de tini sol de pureza, mas que, nesse domínio novo sob o reino da luz e do sublime. persegue sempre ainda os mesmos objetivos que o ódio: a vitória, a conquista, a sedução³.” A alegria cristã é à alegria de “resolver” a dor: a dor é interiorizada e, por este meio, oferecida a Deus, colocada em Deus. “Este paradoxo de um Deus crucificado, este mistério de uma inimaginável e última crueldade”⁴, é a mania propriamente cristã, mania já totalmente dialética.

Quão estranho se tornou este aspecto ao verdadeiro Dionísio! O Dionísio da *Origem da Tragédia* ainda “resolvia” a dor; a alegria que ele experimentava ainda era uma alegria de resolvê-la e também de levá-la à unidade primitiva. Mas agora Dionísio captou precisamente o sentido e o valor de suas próprias metamorfoses: ele é o deus para quem a vida não é para ser justificada, para quem a vida é essencialmente justa. Mais do que isso, é ela que se encarrega de justificar “ela afirma até mesmo o mais áspero sofrimento”⁵. Compreendamos: ela não resolve a dor interiorizando-a, afirma-a no elemento de sua exterioridade. E, a partir daí, a oposição entre Dionísio e Cristo se desenvolve ponto por ponto, como a afirmação da vida (sua extrema apreciação) e a negação da vida (sua depreciação extrema). A *mania** dionisíaca se opõe à mania cristã; a embriaguez dionisíaca, a uma embriaguez cristã; a laceração dionisíaca, à crucificação; a ressurreição dionisíaca, à ressurreição cristã; a transvalorização dionisíaca, à transubstanciação cristã. Pois há duas espécies de sofrimentos e de sofredores. “Aqueles que sofrem de superabundância de vida” fazem do sofrimento uma afirmação, assim como fazem da embriaguez uma atividade; na laceração de Dionísio eles reconhecem a forma extrema da afirmação, sem possibilidade de subtração, de exceção nem de escolha. “Aqueles que sofrem, ao contrário, de empobrecimento de vida” fazem da embriaguez uma convulsão ou torpor; fazem do sofrimento um meio de acusar a vida, de contradizê-la e também um meio de justificar a vida, de resolver a contradição⁶. Na verdade, tudo isso entra na idéia de um salvador; não há salvador mais belo do que aquele que é ao mesmo tempo carrasco, vítima e consolador, a santa Trindade o sonho prodigioso da má consciência. Do ponto de vista de um salvador, “a vida deve ser o caminho que leva à santidade,” do ponto de vista de Dionísio, “a existência parece bastante santa por si mesma para justificar ainda uma imensidão de sofrimento”⁷. A laceração dionisíaca é o símbolo imediato da afirmação múltipla; a cruz de

¹ GM, II.

² Sobre a “fabricação do ideal”, cf. GM, 1. 14.

³ GM, 1. 8. — Já era a crítica, em geral, que Feuerbach, dirigia à dialética hegeliana: o gosto pelas antíteses fictícias em detrimento das coordenações reais (cf. FEUERBACH, *Contribution à la critique de la philosophie hegelienne*, tradução de ALTHUSSER, *Manifestes Philosophiques*, Presses Universitaires de France). Nietzsche dirá igualmente: “A coordenação: no lugar da causa e do efeito” (VP, II, 346).

⁴ GM, I, 8.

⁵ VP, IV, 464

* Em grego no texto. N. do T.

⁶ NW, 5. Observar-se-á que nem toda embriaguez é dionisíaca: existe uma embriaguez cristã q se opõe à de Dionísio.

⁷ VP, IV, 464.

Cristo, o sinal da cruz, são a imagem da contradição e de sua resolução, a vida submetida ao trabalho do negativo. Contradição desenvolvida, resolução da contradição, reconciliação dos contraditórios: todas estas noções se tornaram estranhas a Nietzsche. É Zaratustra que grita: “*Alguma coisa mais elevada do que toda reconciliação*”¹ — a afirmação. Alguma coisa mais elevada do que toda contradição desenvolvida, resolvida, suprimida — a transvaloração. Este é o ponto comum de Zaratustra e Dionísio: “Eu coloco em todos os abismos minha afirmação que abençoa (Zaratustra)... Mas isto, ainda uma vez, é a própria idéia de Dionísio².” A oposição entre Dionísio ou Zaratustra e o Cristo não é dialética e sim oposição à própria dialética: a afirmação diferencial contra a negação dialética, contra todo niilismo e contra esta forma particular do niilismo.

Nada está mais longe da interpretação nietzscheana de Dionísio do que a apresentada mais tarde por Otto: um Dionísio hegeliano, dialético e que faz dialética!³

8. A ESSÊNCIA DO TRÁGICO

Dionísio afirma tudo o que aparece, “mesmo o mais áspero sofrimento”, e aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico. Compreenderemos melhor se pensarmos nas dificuldades existentes para fazer de tudo um objeto de afirmação. São necessários aí o esforço e o gênio do pluralismo, o poder das metamorfoses, a laceração dionisiaca. A angústia e a repulsa surgem em Nietzsche sempre neste ponto: será tudo passível de tornar-se objeto de afirmação, *isto é, de alegria*? Para cada coisa será preciso encontrar os meios particulares pelos quais ela é afirmada, pelos quais deixa de ser negativa³. Entretanto, na verdade o trágico não está nesta angústia ou nesta repulsa, nem numa nostalgia da unidade perdida. O trágico está somente na multiplicidade, na diversidade da afirmação *enquanto tal*. O que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. Esta alegria não é o resultado de uma sublimação, de uma purgação, de uma compensação, de uma resignação, de uma reconciliação: em todas as teorias do trágico Nietzsche pode denunciar um desconhecimento essencial, o da tragédia como fenômeno estético. *Trágico* designa a forma estética da alegria, não uma fórmula médica, nem uma solução moral da dor, do medo ou da piedade⁴. O que é trágico é a alegria. Mas isto quer dizer que a tragédia é imediatamente alegre, que ela só suscita o medo e a piedade do espectador obtuso, ouvinte patológico e moralizante, que conta com ela para assegurar o bom funcionamento de suas sublimações morais ou de suas purgações médicas. “O renascimento da tragédia acarreta o renascimento do *ouvinte artista* cujo lugar no teatro, por um estranho quiproquó, foi ocupado até agora pelas pretensões meio morais, meio eruditas, o crítico⁵.” E, com efeito, é preciso um verdadeiro renascimento para liberar o trágico de todo medo ou piedade dos maus ouvintes, que lhes deram um sentido medíocre saído da má consciência. Uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação. e uma ética da alegria que lhe corresponde, é o sonho anti-dialético e anti-religioso que atravessa toda a filosofia de Nietzsche, O trágico não está fundado numa relação entre o negativo e a vida, mas na relação essencial entre a alegria e o múltiplo, o positivo e o múltiplo, a afirmação e o múltiplo, “O herói é alegre, eis o que escapou até agora aos autores de tragédias⁶,” A tragédia, franca alegria dinâmica.

¹ Z, II, “Da redenção”.

² EH, III, “Assim Falou Zaratustra”, 6

*. Dialectique et dialéticien. N.T.

³ Cf. as angústias e as repulsas de Zaratustra a propósito do eterno retorno. — Desde as Considerações Intempestivas, Nietzsche coloca em princípio: “Toda existência que pode ser negada merece também sê-lo: se verídico equivale a acreditar numa existência que não pode absolutamente ser negada e que é, ela própria verdadeira e sem mentira” (Co. In. II “Schopenhauer educador”, 4).

⁴ Desde a *Origem da Tragédia*, Nietzsche se liga à concepção aristotélica da tragédia-catarsis. Assinala as duas interpretações possíveis de *catharsis*, sublimação moral, purgação médica (OT, 22). Mas, de qualquer modo que se a interprete, a catarsis compreende o trágico como o exercício das Paixões deprimente e dos sentimentos “reativos”. Cf. VP, IV, 460.

⁵ OT, 22.

⁶ VP, IV, 50.

Por isso Nietzsche renuncia à concepção do *drama* que sustentava na *Origem da Tragédia*; o drama é ainda um *pathos*, *pathos* cristão da contradição. O que Nietzsche reprova em Wagner é precisamente ter feito uma música dramática, ter renegado o caráter afirmador da música: “Eu sofro por ela ser uma música de decadência e não mais a flauta de Dionísio¹.” Do mesmo modo, contra a expressão dramática da tragédia, Nietzsche exige os direitos de uma expressão *heróica*: o herói alegre, o herói leve, o herói dançarino, o herói brincalhão². É tarefa de Dionísio tornar-nos leves, ensinar-nos a dançar, dar-nos o instinto de jogo. Até mesmo um historiador hostil ou indiferente aos temas nietzscheanos reconhece a alegria, a leveza aérea, a mobilidade e a ubiqüidade como aspectos particulares de Dionísio³. Dionísio leva Ariana ao céu; as pedrarias da coroa de Ariana são estrelas. Será este o segredo de Ariana? A constelação jorrada do famoso lance de dados? É Dionísio quem lança os dados. É ele que dança e se metamorfoseia, que se chama “Polygethes”, o deus das mil alegrias.

A dialética, em geral, não é uma visão trágica do mundo, mas, ao contrário, a morte da tragédia, a substituição da visão trágica por uma concepção teórica (com Sócrates). ou melhor ainda, por uma concepção cristã (com Hegel). O que se descobriu nos escritos de juventude de Hegel é também a verdade final da dialética: a dialética moderna é a ideologia propriamente cristã. Ela quer justificar a vida e a submete ao trabalho do negativo. Entretanto, entre a ideologia cristã e o pensamento trágico há um problema comum: o do sentido da existência. “A existência tem um sentido?” é, segundo Nietzsche, a mais importante questão da filosofia, a mais empírica e mesmo a mais “experimental”, porque coloca ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação. Bem compreendida ela significa: “Que é a justiça?”, e Nietzsche pode dizer sem exagero que toda sua obra é o esforço para bem compreendê-la. Existem então maneiras ruins de compreender a questão; desde há muito, até agora, só se procurou o sentido da existência colocando-a como algo faltoso ou culpado, algo injusto que devia ser justificado. Precisava-se de um Deus para interpretar a existência.

Precisava-se acusar a vida para redimi-la, redimi-la para justificá-la. Avaliava-se a existência, mas sempre colocando-se do ponto de vista da má consciência. Esta é a inspiração cristã que compromete a filosofia inteira. Hegel interpreta a existência do ponto de vista da consciência infeliz; mas a consciência infeliz é apenas a figura hegeliana da má consciência. Mesmo Schopenhauer... Schopenhauer fez ressoar a questão da existência ou da justiça de maneira ainda inaudita, mas ele próprio encontrou no sofrimento um meio de negar a vida e, na negação da vida, o único meio de justificá-la. “Schopenhauer, como filósofo, foi o primeiro ateu convicto e inflexível que tivemos na Alemanha: é o segredo de sua hostilidade para com Hegel. A não divindade da existência era para ele uma verdade dada, uma coisa tangível, indiscutível... Desde que rejeitamos assim a interpretação cristã, vemos erguer-se diante de nós, terrivelmente, a pergunta de Schopenhauer: a existência tem então um sentido? *Esta pergunta que requererá séculos antes de poder ser simplesmente compreendida de modo exaustivo nas dobras de suas profundezas.* A própria resposta de Schopenhauer foi, me perdoem, prematura; é um fruto verde; puro compromisso; ele parou apressadamente, capturado nas armadilhas das perspectivas morais que faziam parte do ascetismo cristão às quais, ao mesmo tempo que a Deus, fora retirada a crença⁴. “ Qual é então a outra maneira de compreender a pergunta, maneira realmente trágica na qual a existência *justifica* tudo

¹ EH, III, “O Caso Wagner”, 1.

² VP, III, 191, 220, 221; IV, 17-60.

³ M. Jeanmaire. *Dionysos* (Payot, édit.): “A alegria que é um dos mais marcantes traços de sua personalidade, e que contribui para comunicar-lhe este dinamismo ao qual é sempre necessário voltar para conceber o poder de expansão de seu culto”; “Um traço essencial da concepção que se faz de Dionísio é aquele que desperta a idéia de uma divindade essencialmente móvel e em perpétuo deslocamento, mobilidade da qual participa um séquito que é, ao mesmo tempo, o modelo ou a imagem das congregações ou *thiasas* nas quais se agrupam seus adeptos” 1273-274); “Nascido de uma mulher, escoltado por mulheres que são os êmulos de suas amas míticas. Dionísio é um deus que continua a freqüentar os mortais aos quais comunica o sentimento de sua presença imediata, que os eleva muito mais a si do que se abaixa em direção a eles, etc.” (339 sg.).

⁴ GC, 357

o que afirma, inclusive o sofrimento, em lugar de ela própria ser justificada pelo sofrimento, isto é, santificada e divinizada?

9. O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA

É longa a história do sentido da existência, Tem suas origens gregas, pré-cristãs. O sofrimento foi utilizado como um meio para provar a *injustiça* da existência, mas ao mesmo tempo como um meio para encontrar-lhe uma *justificação* superior e divina. (Ela é culpada visto que sofre; mas porque sofre, ela expia e é redimida.) A existência como desmedida, a existência como *hybris* e como crime, esta é a maneira como já os gregos a interpretavam e avaliavam. A imagem titânica (“a necessidade do crime se impõe ao indivíduo titânico”) é, historicamente, o primeiro sentido que se atribui à existência. Interpretação tão sedutora que Nietzsche, na *Origem da Tragédia*, não pode ainda resistir a ela e a coloca como privilégio de Dionísio¹. Mas bastará que descubra o verdadeiro Dionísio para ver a armadilha que ela oculta ou a finalidade à qual serve: ela faz existência um fenômeno moral e religioso! Parece que se concede muito à existência cometendo um crime, uma desmedida; confere-se-lhe uma dupla natureza: a de uma injustiça, desmesurada e a de uma expiação justificadora; ela é titanizada pelo crime divinizada pela expiação do crime². O que estaria no fim de tudo isso senão uma maneira sutil de depreciá-la de torná-la passível de julgamento, julgamento moral e, sobretudo, julgamento de Deus? Anaximandro foi, segundo Nietzsche, o filósofo que deu expressão perfeita e essa concepção da existência. Dizia: “Os seres pagam uns aos outros a pena e a reparação de sua injustiça, segundo a ordem do tempo.” Isto quer dizer: 1º) que o devir é uma injustiça (*adikia*) e a pluralidade das coisas que vêm à existência é uma soma de injustiças; 2º) que elas lutam entre si e expiam mutuamente sua injustiça pela *phthora*; 3º) que todas elas derivam de um ser original (“*Apeiron*”) que cai num devir, numa pluralidade. numa geração culpados, cuja injustiça ele redime eternamente destruindo-os (“*Teodicéia*”)³.

Schopenhauer é uma espécie de Anaximandro moderno. O que agradaria tanto a Nietzsche em ambos e explicaria que, na *Origem da Tragédia*, ainda fosse de modo geral fiel à interpretação deles? Sem dúvida é a diferença deles em relação ao cristianismo. Eles fazem da existência algo de criminoso, portanto culpável, mas não ainda algo de faltoso e responsável. Mesmo os Titãs ainda não conhecem a incrível invenção semítica e cristã, a má consciência, a falta e a responsabilidade. Desde a *Origem da Tragédia* Nietzsche opõe o crime titânico e prometéico ao pecado original. Mas ele o faz em termos obscuros e simbólicos porque esta oposição é seu segredo negativo, assim como o mistério de Ariana é seu segredo positivo. Nietzsche escreve: “No pecado original, a curiosidade, as astúcias, o arrebatamento, a concupiscência, em suma, uma série de defeitos femininos são considerados como a origem do mal... Assim, o crime para os arianos (gregos) é masculino: a falta, para os semitas é feminina⁴.” Não há misoginia nietzscheana: Ariana é o primeiro segredo de Nietzsche, a primeira potência feminina, a Anima, a noiva inseparável da afirmação dionisíaca⁵. Mas bem diferente é a potência feminina infernal, negativa e moralizante, a mãe terrível, a mãe do bem e do mal, aquela que deprecia e nega a vida. “Não há mais outro meio de recuperar a filosofia: é preciso começar por enforcar os moralistas. Enquanto falarem da felicidade e da virtude, eles só converterão à filosofia as velhas senhoras. Olhem-nos no rosto, todos esses sábios

¹ OT, 9.

² OT, 9: “Assim, o primeiro de todos os problemas filosóficos coloca de imediato uma antítese Penosa e irreconciliável entre homem e deus e rola esta antítese como uma rocha diante das portas de toda civilização. O bem, o melhor e o mais alto que a humanidade podia obter, conseguiu-o por um crime cujas conseqüências deve assumir, isto é, todo o dilúvio de dor que os imortais ofendidos infringem e devem infringir à raça humana sublevada num nobre esforço.” Vê-se até que ponto Nietzsche é ainda “dialético” na *Origem da Tragédia*: contabiliza, em Dionísio, os atos criminosos dos Titãs, Dionísio é portanto vítima. Da mune de Dionísio, ele faz uma espécie de crucificação.

³ NF.

⁴ OT, 9

⁵ EH, III, “Assim falou Zarathustra”, 8; “Quem então, além de mim, sabe quem é Ariana?”

ilustres, há milênios todos são velhas senhoras ou senhoras maduras, mães, para falar como Fausto. As mães, as mães! Palavra terrível!”¹ As mães e as irmãs: esta segunda potência feminina tem a função de acusar-nos, de tornar-nos responsáveis. É tua culpa, diz a mãe, tua culpa se não tenho um filho menor, mais respeitador de sua mãe e mais consciente de seu crime. É tua culpa, diz a irmã, tua culpa se não sou mais bela, mais rica e mais amada. A imputação dos erros e das responsabilidades, a amarga recriminação, a perpétua acusação, o *ressentimento*, eis aí uma piedosa interpretação da existência. É tua culpa, é tua culpa, até que o acusado diga por sua vez “é minha culpa” e que o mundo desolado ressoe com todas essas queixas e com seu eco. “Em toda parte onde se procurou responsabilidades, foi o instinto da vingança que as procurou. Este instinto da vingança apoderou-se de tal modo da humanidade, no curso dos séculos, que toda a metafísica, a psicologia, a história e sobretudo a moral trazem a sua marca. Desde que o homem pensa, introduziu nas coisas o bacilo da vingança.”² No *ressentimento* (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa) e em seu fruto comum (a responsabilidade), Nietzsche não vê simples acontecimentos psicológicos, mas as categorias fundamentais do pensamento semita e cristão, nossa maneira de pensar e de interpretar a existência em geral. Um novo ideal, uma nova interpretação, uma outra maneira de pensar, são as tarefas que Nietzsche propõe para si.³ “*Dar à irresponsabilidade seu sentido positivo*”. “Eu quis conquistar os sentimentos de uma total irresponsabilidade, tornar-me independente dos elogios e da reprovação, do presente e do passado.”⁴ A irresponsabilidade, o mais nobre e mais belo segredo de Nietzsche.

Em relação ao cristianismo os gregos são crianças. Sua maneira de depreciar a existência, seu “nihilismo”, não tem a perfeição cristã. Eles consideram a existência culpada, mas não inventaram ainda o refinamento que consiste em julgá-la faltosa e responsável. Quando os gregos falam da existência como criminosa e “hybrica”, pensam que os deuses tornaram os homens loucos; a existência é culpada, *mas são os deuses que assumem a responsabilidade da falta*. Esta é a grande diferença entre a interpretação grega do crime e a interpretação cristã do pecado. Esta é a razão pela qual, *na Origem da Tragédia*, Nietzsche crê ainda no caráter criminoso da existência, visto que este crime, pelo menos, não implica a responsabilidade do criminoso. “A loucura, a desrazão, um pouco de confusão no cérebro, eis o que admitiam os gregos da época mais vigorosa e mais brava para explicar a origem de muitas coisas incômodas e fatais. Loucura e não pecado! Entendem?... É preciso que um deus o tenha cegado, dizia para si um grego balançando a cabeça... Eis a maneira pela qual os deuses serviam então para justificar até um certo ponto os homens; mesmo em suas más ações eles serviam para interpretar a causa do mal, — naquele tempo, eles não tomavam a si o castigo, mas, o que é mais nobre, a falta.”⁵ Mas Nietzsche perceberá que esta grande diferença diminui com a reflexão. Quando a existência é colocada como culpada basta um passo para torná-la responsável, basta uma mudança de sexo, Eva em lugar dos Titãs, uma mudança nos deuses, um Deus único ator e justiceiro em lugar dos deuses espectadores e “juizes olímpicos”. Quer um deus assuma a responsabilidade da loucura que inspira aos homens, que os homens sejam responsáveis pela loucura de um Deus que se põe na cruz, ambas as soluções não são ainda bastante diferentes, embora a primeira seja incomparavelmente mais bela. Na verdade, a questão não é: a existência culpada é responsável ou não? E sim, a existência é culpada... ou inocente? Então Dionísio encontrou sua verdade múltipla, a inocência, a inocência da pluralidade, a inocência do devir e de tudo que é.⁶

¹ VP, III, 408.

² VP, III, 458.

³ GM, III, 23.

⁴ VP, III, 383 e 465.

⁵ GM, II, 23.

⁶ Se agruparmos então as teses da *Origem da Tragédia*, que Nietzsche abandonará ou transformará, veremos que são cinco: a) O Dionísio interpretado nas perspectivas da contradição e de sua resolução será substituído por um Dionísio afirmativo e múltiplo; b) a antítese Dionísio-Apolo se atenuará em benefício da complementaridade Dionísio-Ariana; c) a oposição Dionísio-Sócrates será cada vez menos suficiente e preparará a oposição mais profunda Dionísio-Crucificado; d)

10. EXISTÊNCIA E INOCÊNCIA

Que significa “inocência”? Quando Nietzsche denuncia nossa deplorável mania de acusar, de procurar responsáveis fora de nós ou mesmo em nós, ele funda sua crítica em cinco razões das quais a primeira é de que “nada existe fora do todo”¹. Mas a última, mais profunda, é de que “não existe todo”: “É preciso esfarelar o universo, perder o respeito pelo todo”². A inocência é a verdade do múltiplo. Ela decorre imediatamente dos princípios da filosofia da força e da vontade. Todas as coisas se relacionam com uma força capaz de interpretá-las; toda força se relaciona com aquilo que pode, do qual é inseparável. É esta maneira de se relacionar, de afirmar e de ser afirmado, que é particularmente inocente. O que não se deixa interpretar por uma força, nem avaliar por uma vontade, exige *uma outra* vontade capaz de avaliá-lo, *uma outra* força capaz de interpretá-lo. No entanto, preferimos salvar a interpretação que corresponde a nossas forças e negar a coisa que não corresponde à nossa interpretação. É grotesca nossa representação da força e da vontade: separamos a força do que ela pode, colocando-a em nós como “merecedora” porque ela se abstém do que ela não perde, e colocando-a como “culpada” na coisa, na qual ela manifesta precisamente a força que tem. Desdobramos a vontade, inventamos um sujeito neutro, dotado de livre arbítrio, ao qual emprestamos o poder de agir e de se conter³. Esta é a nossa situação em relação à existência: nem mesmo reconhecemos a vontade capaz de avaliar a terra (de “pesá-la”), nem a força capaz de interpretar a existência. Negamos então a própria existência, substituímos a interpretação pela depreciação, inventamos a depreciação como maneira de interpretar e de avaliar. “Uma interpretação entre outras naufragou, mas como ela era considerada como única interpretação possível, parece que a existência não tem mais sentido, que tudo é vão”⁴; “*Infelizmente somos maus jogadores*. A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, esta é a primeira aproximação da inocência”⁵.

Heráclito é o pensador trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um *instinto de jogo*, faz da existência um *fenômeno estético*, não um fenômeno moral ou religioso. Por isso Nietzsche o opõe ponto por ponto a Anaximandro, como o próprio Nietzsche se opõe a Schopenhauer⁶. Heráclito negou a dualidade dos mundos, “negou o próprio ser”. Mais ainda: *fez do devir uma afirmação*. Ora, é preciso refletir longamente para compreender o que significa fazer do devir uma afirmação. Sem dúvida significa em primeiro lugar, que só há o devir. Sem dúvida é afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir. Heráclito tem dois pensamentos que são como marcos: de acordo com um deles o ser não é, tudo está em devir; de acordo com o outro o ser é o ser do devir enquanto tal. Um pensamento trabalhador que afirma o devir, um pensamento contemplativo que afirma o ser do devir. Estes dois pensamentos não são separáveis, são o pensamento de um mesmo elemento, como Fogo e como Dikè, como Physis e Logos. Pois não há ser além do devir, não há o um além do múltiplo; nem o múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões. Mas também não há realidades múltiplas e eternas que seriam, por sua vez, como essências além da aparência. O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do um, o devir, a afirmação do ser. A afirmação do devir é, ela própria, o ser; a afirmação do

a concepção dramática da tragédia dará lugar a uma concepção heróica; e) a existência perderá seu caráter ainda criminoso para assumir um caráter radicalmente inocente.

¹ VP, III, 458: “Não se pode julgar o todo, nem medi-lo, nem compará-lo e muito menos negá-lo.”

² VP, III, 489.

³ GM, I, 13.

⁴ VP, III, 8.

⁵ VP, III, 457-496.

⁶ Para tudo que se segue, relativo a Heráclito, cf. NF.

* Segundo o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira: “V. int. Vir a ser; tomar-se, devenir. S.m. Devenir.” Utilizamos muitas vezes o substantivo e o verbo devir e outras vezes seus sinônimos. N.T.

múltiplo é, ela própria, o um; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o um se afirma. “O um é o múltiplo”. Se o um, justamente, não se afirmasse no múltiplo, como o múltiplo sairia do um e continuaria a sair dele após uma eternidade de tempo? “Se Heráclito só percebe um elemento único é, portanto, num sentido diametralmente oposto ao de Parmênides (ou de Anaximandro)... O único deve afirmar-se na geração e na destruição.” Heráclito olhou profundamente, não viu nenhum castigo do múltiplo, nenhuma expiação do devir, nenhuma culpa da existência. Nada viu de negativo no devir, ao contrário, viu a dupla afirmação do devir e do ser do devir, em suma, a justificação do ser. Heráclito é o obscuro porque nos conduz às portas do obscuro: qual é o ser do devir? Qual é o ser inseparável do que está em devir? *Tornar a vir é o ser do que devém*. Tornar a vir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser¹.

Daí se segue que a existência nada tem de responsável e nem mesmo de culpada. “Heráclito chegou mesmo a gritar: a luta dos seres inumeráveis é pura justiça! E, aliás, o um é o múltiplo.” A correlação do múltiplo e do um, do devir e do ser forma um *jogo*. Afirmar o devir, afirmar o ser do devir são os dois tempos de um jogo que se compõem com um terceiro termo, o jogador, o artista ou a criança². O jogador-artista-criança, Zeus-criança: Dionísio, que o mito nos apresenta rodeado por seus brinquedos divinos. O jogador abandona-se temporariamente à vida e temporariamente nela fixa o olhar: o artista se coloca temporariamente em sua obra e temporariamente acima dela: a criança joga, retira-se do jogo e a ele volta. Ora, é o ser do devir que joga o jogo do devir consigo mesmo: o Aiôn, diz Heráclito, é uma criança que joga, que joga malha. O ser do devir, o eterno retornar, é o segundo tempo do jogo, mas também o terceiro termo idêntico aos dois tempos e que vale para o conjunto. Isto porque o eterno retorno é o retorno distinto do ir, a contemplação distinta da ação, mas também o retorno do próprio ir e o retorno da ação, simultaneamente momento e ciclo do tempo. Devemos compreender o segredo da interpretação de Heráclito: à *hybris* ele opõe o instinto de jogo. “Não é um orgulho culpado, é o instinto do jogo sempre (espertado que cria novos mundos.” Não uma teodicéia, mas uma cosmodicéia; não uma soma de injustiças a serem expiadas, mas a justiça como lei deste mundo; não a *hybris*, mas o jogo, a inocência. “Esta palavra perigosa, a *hybris*, é a pedra de toque de todo heracliteano. É aí que ele pode mostrar se compreendeu ou nato seu mestre.”

11. O LANCE DE DADOS

O jogo tem dois momentos que são os de um lance de dados: os dados lançados e os dados que caem. Nietzsche chega a apresentar o lance de dados como sendo jogado sobre duas mesas distintas, a terra e o céu. A terra onde se lançam os dados, o céu onde caem os dados: “Se alguma vez joguei dados com os deuses, na mesa divina da terra, fazendo com que a terra tremesse e se quebrasse, projetando rios de chamas — pois a terra é uma mesa divina, que treme com novas palavras criadoras e com um ruído de dados divinos...³” — “o céu acima de mim, céu puro e alto! Tua pureza consiste agora para mim em não existir nenhuma eterna aranha, nem teia de aranha da razão: que tu sejas uma pista de dança para os acasos divinos, que sejas uma mesa divina para os dados e os jogadores divinos...⁴,” mas essas duas mesas não são dois mundos. São as duas horas de um mesmo mundo, os dois momentos do mesmo mundo, meia-noite e meio-dia, a hora em que se lançam os dados, a hora em que caem os dados. Nietzsche insiste nas duas mesas da vida que são

¹ Nietzsche modifica sua interpretação matizando-a. Por um lado, Heráclito não se desprende completamente das perspectivas do castigo e da culpa (cf. sua teoria da combustão total pelo fogo). Por outro lado, ele apenas pressentiu o verdadeiro sentido do eterno retorno. Por isso, em NF, Nietzsche só fala do eterno retorno em Heráclito por alusões e, em EH (III. “A origem da tragédia”, 3), seu julgamento não deixa de ser reticente.

² NF: “A *Diké* ou *gnomè* imanente; o *Polémos* que é seu lugar, o conjunto visto como um jogo; e julgando o todo, o artista criador, ele próprio idêntico à sua obra.”

³ Z, III, “Os sete selos”.

⁴ Z, III, “Antes do nascer do sol”.

também os dois tempos do jogador ou do artista: “Abandonar-nos temporariamente à vida para fixarmos temporariamente o olhar sobre ela.” O lance de dados afirma o devir e afirma o ser do devir.

Não se trata de vários lances de dados, que devido a seu número, chegariam a reproduzir a mesma combinação. Ao contrário, trata-se de um só lance de dados que, devido ao número da combinação produzida, chega a reproduzir-se como tal. Não é um grande número de lances que produz a repetição de uma combinação, é o número da combinação que produz a repetição do lance de dados. Os dados lançados uma só vez são a afirmação do *acaso*, a combinação que formam ao cair é a afirmação da *necessidade*. A necessidade se afirma com o acaso no sentido exato em que o ser se afirma no devir e o um no múltiplo. Em vão dir-se-á que os dados, lançados ao acaso, não produzem necessariamente a combinação vitoriosa, o doze que traz de volta o lance de dados. É verdade, mas apenas na medida em que o jogador não soube inicialmente *afirmar* o acaso. Isto porque, do mesmo modo que o um não suprime ou nega o múltiplo, a necessidade não suprime ou abole o acaso. Nietzsche identifica o acaso ao múltiplo, aos fragmentos, aos membros, ao caos: caos dos dados que sacudidos e que lançamos. *Nietzsche faz do acaso uma afirmação*. O próprio céu é chamado de “céu acaso”, “céu inocência”¹; o reino de Zarathustra é chamado de “grande acaso”² “Por acaso, esta é a mais antiga nobreza do mundo, eu a restitui a todas as coisas eu as libertei da servidão da finalidade... Encontrei em todas as coisas esta certeza bem-aventurada de que elas preferem dançar sobre os pés do acaso”. “Minha palavra é: deixem vir a mim o acaso, ele é inocente como uma criancinha³.” O que Nietzsche chama de *necessidade* (destino) nunca é, portanto, a abolição do acaso, mas sim sua própria combinação. A necessidade é afirmada com o acaso conquanto o próprio acaso seja afirmado. Pois há apenas uma única combinação do acaso enquanto tal, uma única maneira de combinar todos os membros do acaso, maneira que é como um do múltiplo, isto é, número ou necessidade. Há muitos números segundo probabilidades crescentes ou decrescentes, mas um único número do acaso enquanto tal, um único número fatal que reúna todos os fragmentos do acaso, como o meio-dia reúne todos os membros esparsos de meia-noite. Por isso basta ao jogador afirmar o acaso uma só vez para produzir o número que traz de volta o lance de dados⁴.

Saber afirmar o acaso é saber jogar. Mas nós sabemos jogar: “Tímido, envergonhado, desajeitado, semelhante a um tigre que errou seu bote: é assim, ó homens superiores, que freqüentemente os vi fugir. Vocês haviam errado um lance de dados. Mas que lhes importa, à vocês jogadores de dados! Vocês não aprenderam a jogar e a desafiar como se deve jogar e desafiar⁵.” O mau jogador conta com vários lances de dados, com um grande número de lances; assim ele dispõe da causalidade e da probabilidade para trazer uma combinação que declara desejável: ele coloca essa própria combinação como um objetivo a ser obtido, oculto atrás da causalidade. É isso que Nietzsche quer dizer quando fala da eterna aranha, da teia de aranha da razão. “Uma espécie de aranha de imperativo e de finalidade que oculta atrás da grande teia, a grande rede da causalidade — poderíamos dizer como Carlos, o Temerário, em luta com Luís XI: “Eu combato a aranha universal⁶.” Abolir o acaso pegando-o com a pinça da causalidade; em lugar de afirmar o acaso, contar com a repetição dos lances; em lugar de afirmar a necessidade, contar com uma *finalidade*; todas essas são operações do mau jogador. Elas têm sua raiz na razão, mas qual é a raiz da razão? O espírito de vingança, nada mais do que o espírito da

¹ Z, III, “Antes do nascer do sol”.

² Z, IV, “A oferenda do mel”. — E III, “Das velhas e das novas tábuas”: Zarathustra se nomeia “redentor do acaso”.

³ Z, III, “Antes do nascer do sol” e “No monte das Oliveiras”.

⁴ Não se acreditará portanto que, segundo Nietzsche, o acaso seja negado pela necessidade. Numa operação como a transmutação muitas coisas são negadas ou abolidas, por exemplo, o espírito de Peso é negado pela dança. A fórmula geral de Nietzsche a esse respeito é a seguinte: E negado tudo o que pode ser negado (isto é, o próprio negativo, o niilismo e suas expressões). Mas o acaso não é. como o espírito de peso, uma expressão do niilismo: ele é objeto de afirmação pura. Na própria transmutação existe uma correlação de afirmações: acaso e necessidade, devir e ser, múltiplo e um. Não se confundirá o que é afirmado correlativamente com o que é negado ou suprimido pela transmutação.

⁵ Z, IV, “Do homem superior”.

⁶ GM, III, 9.

vingança, a aranha ¹! O ressentimento na repetição dos lances, a má consciência na crença numa finalidade. Mas assim só serão obtidos números relativos, mais ou menos prováveis. O universo não tem finalidade, não existe finalidade a esperar, assim como não há causas a conhecer, é esta a certeza para jogar bem². Perde-se o lance de dados porque não se afirmou *bastante* o acaso em uma única vez. Ele não foi bastante afirmado para que se produzisse o número fatal que reúne necessariamente todos os seus fragmentos e que, necessariamente, traz de volta o lance de dados, Devemos portanto conceder a maior importância à seguinte conclusão: o par causalidade-finalidade, probabilidade-finalidade, a oposição e a síntese desses termos, a teia desses termos são substituídos por Nietzsche pela correlação acaso-necessidade, pelo par dionísio acaso-destino. Não uma probabilidade repartida em muitas vezes, mas todo o acaso em uma só vez; não uma combinação final desejada, querida, aspirada, mas a combinação fatal, fatal e amada, o *amor fati*; não o retorno de uma combinação pelo número de lances, mas a repetição do lance de dados pela natureza do número obtido fatalmente ³.

12. CONSEQÜÊNCIAS PARA O ETERNO RETORNO

Quando os dados lançados afirmam uma vez o acaso, os dados que caem afirmam necessariamente o número ou o destino que traz de volta o lance de dados. É nesse sentido que o segundo tempo do jogo é também o conjunto dos dois tempos ou o jogador que vale para o conjunto. O eterno retorno é o segundo tempo, o resultado do lance de dados, a afirmação da necessidade, o número que reúne todos os membros do acaso, mas também o retorno do primeiro tempo, a repetição do lance de dados, a reprodução e a re-afirmação do próprio acaso. O destino no eterno retorno é também a “boa-vinda” do acaso: “Faço ferver em minha marmitta tudo o que é acaso. E somente quando o acaso está no ponto, eu lhe desejo boas-vindas para com ele fazer minha alimentação, E na verdade, muito acaso se aproximou de mim como senhor; mas minha vontade lhe falou mais imperiosamente ainda e logo ele estava de joelhos diante de mim e me suplicava — suplicava para que lhe desse asilo e acolhida cordial, e me falava de maneira adúladora: veja então, Zaratustra, só um amigo vem assim a um amigo ⁴.” Isto quer dizer que existem muitos fragmentos do acaso que pretendem valer por si mesmos; eles invocam sua probabilidade, cada um solicita do jogador vários lances de dados; repartidos em vários lances, tornados simples probabilidades, os fragmentos do acaso são escravos que querem falar como senhores⁵; mas Zaratustra sabe que não é assim que se deve jogar nem se deixar jogar; é preciso, ao contrário, afirmar todo o acaso numa única vez (fazê-lo portanto ferver e cozinhar como o jogador que esquenta os dados em sua mão), para reunir todos os seus fragmentos e para afirmar o número que não é provável, mas fatal e necessário; somente então o acaso é um amigo que vem ver seu amigo e que este faz voltar, um amigo do destino, do qual o destino assegura o eterno retorno enquanto tal.

Num texto mais obscuro, carregado de significação histórica, Nietzsche escreve: “O caos universal, que exclui toda atividade de caráter finalista, não é contraditório com a idéia do ciclo; pois esta idéia é apenas uma necessidade

¹ Z, II, “das tarântulas”.

² VP, III, 465.

³ Em dois textos da *Vontade de Poder*, Nietzsche apresenta o eterno retorno na perspectiva das probabilidades e como deduzindo-se de um grande número de lances: “Se se supõe uma massa enorme de casos, a repetição fortuita de um mesmo lance de dados é mais provável do que uma não-identidade absoluta” (VP, II, 324); o mundo sendo colocado como grandeza de força definida e o tempo como meio infinito, “toda combinação possível seria realizada pelo menos uma vez, mais ainda, seria realizada um número infinito de vezes” (VP, II, 329). — Mas, 1º) estes textos dão uma exposição do eterno retorno apenas “hipotética”; 2º) são “apologéticos”, num sentido bastante próximo do que se atribuiu à aposta de Pascal. Trata-se de tomar ao pé da letra o mecanicismo, mostrado que ele desemboca numa conclusão que “não é necessariamente mecanicismo”; 3º) eles são “Polêmicos” de modo agressivo, trata-se de vencer o *mau jogador* em seu próprio terreno.

⁴ Z, III, “Da virtude que diminui”.

⁵ É somente nesse sentido que Nietzsche fala dos “fragmentos” como “acazos-terríveis”: Z, II, “Da redenção”.

irracional¹." Isso quer dizer: freqüentemente o caos e o ciclo, o devir e o eterno retorno foram combinados, mas como se pusessem em jogo dois termos opostos. Assim, para Platão, o devir é ele próprio um devir ilimitado, um devir louco, um devir híbrido e culpado que, para ser colocado em círculo, precisa sofrer a ação de um demiurgo que o envergue pela força, que lhe imponha o limite ou o modelo da idéia; o devir ou o caos são repelidos para o lado de uma causalidade mecânica obscura e o ciclo é referido a uma espécie de finalidade que se impõe de fora: o caos não subsiste no ciclo, o ciclo exprime a submissão forçada do devir a uma lei que não é a sua. Heráclito era talvez o único, mesmo entre os pré-socráticos, que sabia que o devir não é "julgado", que não pode ser julgado e não é para ser julgado, que ele não recebe sua lei de fora, que é "justo" e possui em si mesmo sua própria lei². Só Heráclito presentiu que o caos e o ciclo em nada se opunham. E, na verdade, basta afirmar o caos (acaso e não causalidade) para afirmar ao mesmo tempo o número ou a necessidade que o traz de volta (necessidade irracional e não finalidade). "Não houve inicialmente um caos, depois pouco a pouco um movimento regular e circular de todas as formas; tudo isso, ao contrário, é eterno, subtraído ao devir; se algum dia houve um caos das forças era porque o caos era eterno e reapareceu em todos os ciclos. O movimento circular não deveio, ele é a lei original, do mesmo modo que a massa de força é a lei original sem exceção, sem infração possível. Todo devir se passa no interior do ciclo e da massa de força³." Compreende-se que Nietzsche não reconheça de modo algum sua idéia do eterno retorno em seus predecessores antigos. Estes não viam no eterno retorno o ser do devir enquanto tal, o um do múltiplo, isto é, o número necessário, saído necessariamente de todo o acaso. Eles aí viam até mesmo o oposto: uma submissão do devir, uma confissão de sua injustiça e a expiação desta injustiça. Com exceção de Heráclito, talvez, eles não tinham visto "a presença da lei no devir e a presença do jogo na necessidade"⁴.

13. SIMBOLISMO DE NIETZSCHE

Quando os dados são lançados sobre a mesa da terra, esta "estremece e se quebra", pois o lance de dados é a afirmação múltipla, a afirmação do múltiplo. Mas todos os membros, todos os fragmentos são lançados de um golpe: todo o acaso de uma só vez. Esse poder, não de suprimir o múltiplo, mas de afirma-lo de uma só vez, é como o fogo: o fogo é o elemento que joga, o elemento das metamorfoses que não tem contrário. A terra que se quebra sob os dados projeta então "rios de chamas". Como diz Zaratustra, o múltiplo, o acaso, só são bons cozidos e fervidos. Fazer ferver, pôr no fogo, não significa abolir o acaso, nem encontrar o um por detrás do múltiplo. Ao contrário, a ebulição na panela é como o choque de dados na mão do jogador, o único meio de fazer do múltiplo ou do acaso uma afirmação. Os dados lançados formam então o número que traz de volta o lance de dados. Ao trazer de volta o lance de dados, o número recoloca o acaso no fogo, mantém o fogo que torna a cozer o acaso. O número é o ser, o um e a necessidade, mas o um afirmado do múltiplo enquanto tal, o ser afirmado do devir enquanto tal, o destino afirmado do acaso enquanto tal. O número está presente no acaso como o ser e a lei estão presentes no devir. E este número presente que mantém o fogo, este um afirmado do múltiplo quando o múltiplo é afirmado, é a estrela dançarina, ou melhor, a constelação saída do lance de dados. A fórmula do jogo é a seguinte: gerar uma estrela dançarina com o caos que se traz em si⁵. E quando Nietzsche se interrogar sobre as razões que o levaram a escolher o personagem de Zaratustra, encontrará três, muito diversas e de valor desigual. A primeira é Zaratustra como profeta do eterno retorno⁶; mas Zaratustra não é o único profeta, nem mesmo aquele que melhor presentiu a verdadeira natureza daquilo que anunciava. A segunda razão é

¹ VP, II, 326.

² NF.

³ VP, II, 325 (movimento circular = ciclo, massa de força = caos).

⁴ NF.

⁵ Z, Prólogo, 5.

⁶ VP, IV, 155.

polêmica: Zaratustra foi o primeiro a introduzir a moral na metafísica, fez da moral uma força, uma causa, um objetivo por excelência; portanto é ele quem está melhor colocado para denunciar a mistificação, o erro dessa própria moral¹. (Mas uma razão análoga valeria para Cristo: quem melhor que Cristo está apto para representar o papel do anticristo... e de Zaratustra em pessoa?) A terceira razão, retrospectiva, mas a única suficiente, é a bela razão do acaso: "Hoje aprendi, por acaso, o que significa Zaratustra, a saber, estrela de ouro. Este acaso me encanta"².

Este jogo de imagens caos-fogo-constelação reúne todos os elementos do mito de Dionísio, Ou melhor, estas imagens formam o jogo propriamente dionisíaco. Os *brinquedos* de Dionísio criança; a afirmação múltipla e os *membros* ou *fragmentos* de Dionísio lacerado; a *cocção* de Dionísio ou o um afirmando-se do múltiplo; a *constelação* levada por Dionísio, Ariana no Céu como estrela dançarina; o *retorno* de Dionísio, Dionísio "senhor do eterno retorno". Teremos, por outro lado, a oportunidade de ver como Nietzsche concebia a ciência física, a energética e a termodinâmica de seu tempo. É claro, desde agora, que ele sonha com uma máquina de fogo, bem diferente da máquina a vapor. Nietzsche tem uma certa concepção da física, mas nenhuma ambição de físico. Concede-se o direito poético e filosófico de sonhar com máquinas que a ciência talvez um dia seja levada a realizar por seus próprios meios. A máquina de afirmar o acaso, de cozinhar o acaso, de compor o número que traz de volta o lance de dados, a máquina de desencadear forças imensas a partir de pequenas solicitações múltiplas, a máquina de brincar com os astros, em resumo, a máquina de fogo heracliteana⁴.

Mas nunca um jogo de imagens substituiu para Nietzsche um jogo mais profundo, o dos conceitos e do pensamento filosófico. O poema e o aforismo são as duas expressões metafóricas de Nietzsche; mas estas expressões estão numa relação determinável com a filosofia. Um aforismo considerado formalmente se apresenta como um *fragmento*, é a forma do pensamento pluralista; e, em seu conteúdo ele pretende dizer e formular um *sentido*. O sentido de um ser, de uma ação, de uma coisa é o objeto do aforismo. Apesar de sua admiração pelos autores de máximas, Nietzsche vê bem o que falta à máxima como gênero: ela só está apta a descobrir motivos e por isso, em geral, ela só se refere aos fenômenos humanos. Ora, para Nietzsche, mesmo os motivos mais secretos não são apenas um aspecto antropomórfico das coisas, mas também um aspecto superficial da atividade humana. Só o aforismo é capaz de dizer o sentido, o aforismo é a interpretação e a arte de interpretar; o poema igualmente é a avaliação e a arte de avaliar: ele diz os *valores*, mas, precisamente, valor e sentido de noções tão complexas que o próprio poema deve ser avaliado e o aforismo interpretado. O poema e o aforismo são, por sua vez, objetos de uma interpretação, de uma avaliação. "Um aforismo, cuja fundição e a cunhagem são o que devem ser, não basta ser lido para ser decifrado; falta muito ainda, pois a interpretação apenas começou"⁵. isto porque, do ponto de vista pluralista, um sentido remete ao elemento diferencial de onde deriva sua significação, assim como os valores remetem ao elemento diferencial de onde deriva seu valor. Esse elemento, sempre presente, mas também sempre implícito e oculto no poema ou no aforismo, é como que a segunda dimensão do sentido e dos valores. É desenvolvendo esse elemento e desenvolvendo-se nele que a filosofia, em sua relação essencial com o poema e com o aforismo, constitui a interpretação e a avaliação completas, isto é, a arte de pensar, a faculdade de pensar superior ou "faculdade de ruminar"⁶. Ruminação e eterno retorno: dois estômagos não são demais para pensar. Existem

¹ EH, IV, 3.

² Z, I, "Da morte voluntária": "Acreditem-me, irmãos! Ele morreu muito cedo; ele próprio teria retratado sua doutrina se tivesse atingido minha idade!"

³ Carta a Gast. 20 de maio de 1883.

⁴ VP, II, 38 (sobre a máquina a vapor): 50, 60, 61 (sobre o desencadear de forças: "O homem testemunha forças inauditas que podem ser postas em ação por um pequeno ser de natureza compósita... *Seres que brincam com os astros*; "No interior da molécula produzem-se explosões, mudanças de direção de todos os átomos e súbitos desencadeamentos de força. Todo nosso sistema solar poderia, num único e breve instante, sentir uma excitação comparável à que o nervo exerce sobre o músculo").

⁵ GM, Prefácio, 8.

⁶ GM, Prefácio, 8.

duas dimensões da interpretação ou da avaliação, sendo a segunda também a volta da primeira, a volta do aforismo ou o ciclo do poema. Todo aforismo deve portanto ser lido duas vezes. Com o lance de dados, começa a interpretação do eterno retorno, mas ela apenas começa. É preciso ainda interpretar o próprio lance de dados ao mesmo tempo que ele retorna.

14. NIETZSCHE E MALLARMÉ

Não se pode exagerar as semelhanças evidentes entre Nietzsche e Mallarmé¹. Elas concernem quatro pontos principais e põem em jogo todo o aparelho das imagens: 1º) Pensar é emitir um lance de dados. Só um lance de dados, a Partir do acaso, poderia afirmar a necessidade e produzir “o único número que não pode ser um outro”. Trata-se de um único lance de dados, não de um êxito em vários lances; só a combinação vitoriosa em uma única vez pode garantir a volta do lançamento². Os dados lançados são como o mar e as vagas (mas Nietzsche diria: como a terra e o fogo). Os dados que caem são uma constelação, seus pontos formam o número “descendente estelar”. A mesa do lance de dados é portanto dupla, mar do acaso e céu da necessidade, meia-noite-meio-dia. Meia-noite, a hora em que se lançam os dados... 2º) O homem não sabe jogar. Mesmo o homem superior é impotente para produzir o lance de dados. O senhor é velho, não sabe lançar os dados no mar e no céu. O velho senhor é “uma ponte”, alguma coisa que deve ser ultrapassada. Uma “sombra pueril”, pluma ou asa, fixa-se no gorro de um adolescente, “estatura miúda, tenebrosa e de pé em sua pose de sereia”, apto a retomar o lance de dados. Seria o equivalente de Dionísio-criança, ou mesmo das crianças das ilhas bem-aventuradas, filhos de Zaratustra? Mallarmé apresenta Igitur criança invocando seus ancestrais que não são o homem, mas os Elohim: raça que foi pura, que “tirou do absoluto sua pureza, para sê-lo e deixar apenas uma idéia ela própria atingindo a necessidade”. 3º) Não só o lançamento dos dados é um ato insensato e irracional, absurdo e sobre-humano, mas constitui a tentativa trágica e o pensamento trágico por excelência. A idéia mallarmeana do teatro, as célebres correspondências e equações entre “drama”, “mistério”, “hino”. “herói” são testemunhas de uma reflexão aparentemente comparável à da *Origem da Tragédia*, pelo menos pela sombra eficaz de Wagner como predecessor comum. 4º) O número-constelação é, ou seria, também o livro, a obra-de-arte, como coroamento e justificação do mundo. (Nietzsche escrevia, a propósito da justificação estética da existência: observa-se no artista “como a necessidade e o jogo, o conflito e a harmonia se casam para gerar a obra-de-arte”³). Ora, o número fatal e sideral traz de volta o lance de dados de tal modo que o livro é, no mesmo tempo, único e móvel. A multiplicidade dos sentidos e das interpretações é explicitamente afirmada por Mallarmé; mas ela é o correlativo de uma outra afirmação, a da unidade do livro ou do texto “incorrutível como a lei”. O livro é o ciclo e a lei presente no devir.

Por mais precisas que sejam, essas semelhanças permanecem superficiais. *Mallarmé sempre concebeu a necessidade como a abolição do acaso*. Mallarmé concebe o lance de dados de tal maneira que o acaso e a necessidade se opõem como dois termos, sendo que o segundo deve negar o primeiro e o primeiro pode apenas imobilizar o segundo. O lance de dados só tem êxito se o acaso é anulado; ele fracassa precisamente porque o acaso subsiste de algum modo, “pelo simples fato de se realizar (a ação humana) toma os seus meios de empréstimo ao acaso.” Por isso, o número saído do lance de dados é ainda acaso. Frequentemente observou-se que o poema de Mallarmé insere-se no velho pensamento metafísico de uma

¹ THIBAUDET, em *La poésie de Stéphane Mallarmé* (p.424), assinala essa semelhança. Ele exclui, com razão, qualquer influência de um sobre o outro.

² Thibaudet, em uma estranha página (433), observa que o lance de dados, segundo Mallarmé, faz-se em uma vez; mas parece lamentá-lo, achando mais claro o princípio de vários lances de dados: “Duvido muito que o desenvolvimento de sua meditação tê-lo-ia levado a escrever um poema sobre esse tema: vários lances de dados abolem o acaso. Entretanto, isto é certo e claro. Que seja lembrada a lei dos grandes números...” — É claro, sobretudo, que a lei dos grandes números não introduziria nenhum desenvolvimento na meditação, mas somente um contra-senso. Hyppolite tem uma visão mais profunda quando aproxima o lance de dados de Mallarmé, não da lei dos grandes números, mas da máquina cibernética (cf. *Estudos Filosóficos*, 1958). A mesma aproximação valeria para Nietzsche e de acordo com o que precede.

³ NF

dualidade de mundos; o acaso é como a existência que deve ser negada, a necessidade é como o caráter da idéia pura ou da essência eterna; de tal modo que a última esperança do lance de dados é a de encontrar seu modelo inteligível no outro mundo, uma constelação que se responsabilize por ele “sobre alguma superfície vazia e superior” onde o acaso não exista. Enfim, a constelação é menos o produto do lance de dados do que sua passagem ao limite ou para um outro mundo. Não perguntaremos que aspecto prepondera em Mallarmé, se a depreciação da vida ou a exaltação do inteligível. Numa perspectiva nietzscheana esses dois aspectos são inseparáveis e constituem o próprio “niilismo”, isto é, a maneira pela qual a vida é acusada, julgada e condenada. Todo o resto decorre daí; a raça de Igitur não é o super-homem, mas uma emanção do outro mundo. A estatura miúda não é a das crianças das ilhas bem-aventuradas, mas a de Hamlet, “príncipe amargo do escolho”, do qual Mallarmé diz em outra parte “senhor latente que não pode devir”. Heródíada não é Ariana, e sim a fria criatura do ressentimento e da má consciência, o espírito que nega a vida, perdido em suas amargas reprovações à Ama. A obra-de-arte em Mallarmé é “justa”, mas sua justiça não é a da existência, é ainda uma justiça acusatória que nega a vida, que supõe seu fracasso e sua impotência¹. Até mesmo o ateísmo de Mallarmé é um curioso ateísmo que vai buscar na missa um modelo do teatro sonhado: a missa, não o mistério de Dionísio... Na verdade, raramente levou-se tão longe, em todas as direções, a eterna tarefa de depreciar a vida. Mallarmé é o lance de dados, mas revisto pelo niilismo, interpretado em perspectivas da má consciência e do ressentimento. Ora, desligado de seu contexto afirmativo e apreciativo, desligado da inocência e da afirmação do acaso, o lance de dados não é mais nada. O lance de dados não é mais nada se nele o acaso é *oposto* à necessidade.

15. O PENSAMENTO TRÁGICO

Será somente uma diferença psicológica? Uma diferença de humor e de tom? Devemos colocar um princípio do qual depende a filosofia de Nietzsche em geral: o ressentimento, a má consciência, etc., não são determinações psicológicas. Nietzsche chama de niilismo o empreendimento de negar a vida, de depreciar a existência; analisa as formas principais do niilismo: ressentimento, má consciência, ideal ascético; chama de espírito de vingança o conjunto do niilismo e de suas formas. Ora, o niilismo e suas formas não se reduzem absolutamente a determinações psicológicas, muito menos a acontecimentos históricos ou a correntes ideológicas e, menos ainda, a estruturas metafísicas². Sem dúvida o espírito de vingança se exprime biologicamente, psicologicamente, historicamente e metafisicamente; o espírito de vingança é um tipo, não é separável de uma tipologia, peça central da filosofia nietzscheana. Mas todo o problema é o de saber qual o caráter desta tipologia. Longe de ser um traço psicológico, o espírito de vingança é o princípio do qual depende nossa psicologia. Ressentimento não é psicologia, mas, sem o saber, toda nossa psicologia é a do ressentimento. Do mesmo modo, quando Nietzsche mostra que o cristianismo está cheio de ressentimento e de má consciência, ele não faz do niilismo um acontecimento histórico, mas antes o elemento da história enquanto tal, o motor da história universal, o famoso “sentido histórico” ou “sentido da história”, que encontra no cristianismo, num determinado momento, sua manifestação mais adequada. E quando Nietzsche realiza a crítica da metafísica, faz o niilismo o pressuposto de toda metafísica e não a expressão de uma metafísica particular: não há metafísica que não julgue e não deprecie a existência em nome de um mundo supra-sensível. Não se dirá nem mesmo que o niilismo e suas formas são categorias do pensamento pois as categorias do pensamento, como pensamento racional — a identidade, a causalidade, a finalidade —

¹ Quando Nietzsche falava da “justificação estética da existência”, tratava-se, pelo contrário, da arte como “estimulante da vida”: a arte afirma a vida, a vida se afirma na arte.

² Heidegger insistiu nesses pontos. Por exemplo: “O niilismo move a história à maneira de um processo fundamental, apenas reconhecido nos destinos dos povos do Ocidente. O niilismo não é, portanto, um fenômeno histórico entre outros, ou uma corrente espiritual que, no quadro da história ocidental, encontra-se ao lado de outras correntes espirituais...” (HOLZWEIGE “A palavra de Nietzsche Deus está morto”, trad. franc., *Arguments*, nº 15).

supõem, elas próprias, uma interpretação da força que é a interpretação do ressentimento. Por todas essas razões Nietzsche pode dizer: “O instinto da vingança se apoderou de tal modo da humanidade no curso dos séculos que toda a metafísica, a psicologia, a história e sobretudo a moral trazem sua marca. No momento em que o homem começou a pensar, introduziu nas coisas o bacilo da vingança¹.” Devemos compreender que o instinto de vingança é o elemento genealógico de nosso pensamento, o princípio transcendental de nossa maneira de pensar. A luta de Nietzsche contra o niilismo e o espírito de vingança significará, portanto, a derrubada da metafísica, fim da história como história do homem, transformação das ciências. E, na verdade, nem mesmo sabemos o que seria um homem desprovido de ressentimento. Um homem que não acusasse e não depreciasse a existência, seria ainda um homem, pensaria ainda como um homem? Já não seria algo distinto do homem, quase o super-homem? Ter ressentimento, não tê-lo: para além da psicologia, da história, da metafísica, esta é a maior diferença. É a verdadeira diferença ou tipologia transcendental — a diferença genealógica e hierárquica.

Nietzsche apresenta o objetivo de sua filosofia: liberar o pensamento do niilismo e de suas formas. Ora, isto envolve uma nova maneira de pensar, uma convulsão no princípio do qual depende o pensamento, uma retificação do próprio princípio genealógico, uma “transmutação”. Há muito tempo vimos pensando em termos de ressentimento e de má consciência. Não tivemos outro ideal além do ideal ascético. Opusemos o conhecimento à vida, para julgar a vida, para fazer dela algo culpado, responsável e errado. Fizemos da vontade uma coisa ruim, atingida por uma contradição original, dizíamos que era retificá-la, refreá-la, limitá-la e até negá-la, suprimi-la, Ela só era boa a este preço. Nenhum filósofo, ao descobrir aqui ou ali a essência da vontade, deixou de gemer sobre sua própria descoberta e deixou de ver aí, como o adivinho temeroso, ao mesmo tempo o mau presságio para o futuro e a fonte dos males no passado. Schopenhauer leva às últimas conseqüências essa velha concepção: a prisão da vontade, diz ele, e a roda de Ixião. Nietzsche é o único que não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito. “Nova maneira de pensar” significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é colocada como culpada nem a vontade se sente culpada por existir: é isto que Nietzsche chama sua *alegre mensagem*. “Vontade, é assim que se chama o liberador e o mensageiro da alegria².” A mensagem feliz é o pensamento trágico. pois o trágico não está nas recriminações do ressentimento, nos conflitos da má consciência, nem nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável. O trágico não está nem mesmo na luta contra o ressentimento, a má consciência ou o niilismo. Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo, pathos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência.

16. A PEDRA DE TOQUE

Quando nos acomete a vontade de comparar Nietzsche com outros autores que chamaram a si mesmos ou foram chamados “filósofos trágicos” (Pascal, Kierkegaard, Chestov), não nos devemos contentar com a palavra tragédia. Devemos levar em conta a última vontade de Nietzsche. Não basta perguntar: — o que o outro pensa é comparável com o que pensa Nietzsche? Mas sim: — como pensa esse outro? Qual é, em seu pensamento, a parte remanescente do ressentimento e da má consciência? O ideal ascético, o espírito de vingança subsistem no modo desse outro compreender

¹ VP, III, 458.

² Z, II, “Da redenção”. — EH, IV, 1: “Eu sou o oposto de um espírito negador. Sou um alegre mensageiro como jamais existiu”.

o trágico? Pascal, Kierkegaard, Chestov souberam genialmente levar a crítica mais longe do que se havia feito. Suspenderam a moral, derrubaram a razão. Mas, presos nas armadilhas do ressentimento, ainda tomavam suas forças do ideal ascético, eram poetas deste ideal. O que eles opõem à moral, à razão, ainda é este ideal no qual a razão mergulha, esse corpo místico onde ela enraíza, a *interioridade* — a aranha. Precisaram, para filosofar, de todos os recursos e do fio da interioridade, angústia, gemido, culpa, todas as formas do descontentamento¹. Eles próprios se colocam sob o signo do ressentimento: Abraão e Jó, Falta-lhes o senso da afirmação, o senso da exterioridade, a inocência e o jogo, “Não se deve esperar, diz Nietzsche, estar na infelicidade como o pensam aqueles que fazem a filosofia derivar do descontentamento. É na felicidade que é preciso começar, em plena maturidade viril, no fogo desta alegria ardente, que é a da idade adulta e vitoriosa².” De Pascal a Kierkegaard aposta-se e salta-se. Mas estes não são os exercícios de Dionísio nem de Zaratustra: saltar não é dançar e apostar não é brincar. Observar-se-á como Zaratustra, sem idéia preconcebida, opõe *jogar a apostar e dançar a saltar*: é mau jogador quem aposta e é sobretudo o bufão quem salta, quem acredita que saltar significa dançar, superar, ultrapassar³.

Se invocamos a aposta de Pascal é para concluir finalmente que ela nada tem de comum com o lance de dados. Na aposta, não se trata absolutamente de afirmar o acaso, todo o acaso, mas, *ao contrário*, de fragmentá-lo em probabilidades, de trocá-lo por “acazos de ganho e de perda”. Por isso é inútil perguntar se a aposta tem um sentido realmente teológico ou somente apologético. A aposta de Pascal não concerne em nada à existência ou à não existência de Deus. A aposta é antropológica, refere-se apenas a dois modos de existência do homem: a existência do homem que diz que Deus existe e a existência do homem que diz que Deus não existe. A existência de Deus, não estando em questão na aposta, é, ao mesmo tempo, a perspectiva que a aposta supõe, o ponto de vista segundo o qual o acaso se fragmenta em acaso de ganho e acaso de perda. A alternativa está inteiramente sob o signo do ideal ascético e da depreciação da vida. Nietzsche tem razão em opor seu próprio jogo à aposta de Pascal. “Sem a fé cristã, pensava Pascal, vocês serão para vocês mesmos como a natureza e a história, um monstro e um caos: *nós realizamos esta profecia*⁴.” Nietzsche quer dizer: soubemos descobrir um outro jogo, uma outra maneira de jogar; descobrimos o super-homem para além de dois modos de existência humanos — demasiado humanos; soubemos afirmar todo o acaso em lugar de fragmentá-lo e deixar um fragmento falar como senhor; soubemos fazer do caos um objeto de afirmação em lugar de colocá-lo como algo a ser negado⁵... E todas às vezes que Nietzsche é comparado com Pascal (ou Kierkegaard ou Chestov), impõe-se a mesma conclusão: a comparação só vale até um certo ponto, isto é, abstraindo-se o que é essencial para Nietzsche, abstraindo-se a maneira de pensar. Abstraindo-se o pequeno bacilo, o espírito de vingança que Nietzsche diagnostica no universo. Nietzsche dizia: “A hybris é a pedra de toque de todo heracliteano, é aí que ele pode mostrar se compreendeu ou não seu mestre.” O ressentimento, a má consciência, o ideal ascético, o niilismo, são a pedra de toque de todo nietzscheano. É aí que ele pode mostrar se compreendeu ou não o verdadeiro sentido do trágico.

¹ VP; 1, 406: “O que atacamos no cristianismo? É que ele queria quebrar os fortes, desencorajar sua coragem, utilizar seus maus momentos e suas fadigas, transformar em inquietude e em tormento de consciência sua arrogante segurança...: horrível desastre do qual Pascal é o mais ilustre exemplo.”

² NF

³ Z, III. “Das velhas e das novas tábuas”: “O homem é alguma coisa que deve ser superada. Pode-se chegar a superar-se por numerosos caminhos e meios: cabe a você consegui-lo. Mas só o bufão pensa: pode-se também saltar por cima do homem.” — Z, Prólogo, 4: “Amo aquele que tem vergonha de ver o dado cair em seu favor e que pergunta então: trapaceei?”

⁴ VP, III, 42

⁵ “... o movimento inaugurado por Pascal: um monstro e um caos, portanto, uma coisa é preciso negar” (VP, III, 42).

2 ATIVO E REATIVO

1. O CORPO

Spinoza abriu um caminho novo para as ciências e para a filosofia, Nem mesmo sabemos o que *pode* um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso mas não sabemos de que é capaz um corpo. quais são suas forças nem o que elas preparam¹, Nietzsche sabe que chegou a hora: “Estamos na fase em que o consciente se torna modesto².” Chamar a consciência à modéstia necessária, é tomá-la pelo que ela é: um sintoma, nada mais do que o sintonia de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem que não é espiritual. “Talvez se trate unicamente do corpo em todo desenvolvimento do espírito.” O que é a consciência? Como Freud, Nietzsche pensa que a consciência é a região do eu afetada pelo mundo exterior³. Entretanto, a consciência é menos definida em relação à exterioridade, em termos de real, do que em relação à *superioridade*, em termos de valores. Essa diferença é essencial numa concepção geral do consciente e do inconsciente. Em Nietzsche, a consciência é sempre consciência de um inferior em relação ao superior ao qual ele se subordina ou “se incorpora”, A consciência nunca é consciência de si. mas consciência de um eu em relação ao si que não é consciente. Não é consciência do senhor, mas consciência do escravo em relação a um senhor que não tem que ser consciente. Habitualmente a consciência só aparece quando um todo quer subordinar-se a um todo superior... A consciência nasce em relação a um ser do qual nós poderíamos ser função⁴.” Este é o servilismo da consciência, ela atesta apenas “a formação de um corpo superior”.

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras⁵, Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação; por isso o corpo é sempre o fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente na verdade do que a consciência e o espírito⁶. Mas o acaso, relação da força com a força, é também a essência da força; não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto “arbitrário” das forças que o compõem⁷. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de *hierarquia* esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas.

¹ SPINOZA, *Ética*, III, 2 escólio “Já mostrei que não se sabe o que o corpo pode, nem o que pode deduzir-se apenas da consideração de sua natureza e que, constata-se por experiência, apenas das leis da natureza provém um grande número de coisas que nunca se acreditaria poder produzir-se sem a direção do espírito...”

² VP, II, 261.

³ VP, II, 253; GC, 357.

⁴ VP, II, 227.

⁵ VP, II, 373.

⁶ VP, II, 173: “O corpo humano é um pensamento mais surpreendente do que a alma de outrora”; II, 226: “O mais surpreendente é o corpo; não nos cansamos de maravilhar-nos com a idéia de que o corpo humano tornou-se possível.

⁷ Sobre o falso problema de um começo da vida: VP, II, 66 e 68. — Sobre o papel do acaso: VP, II, 25 e 334.

2. A DISTINÇÃO DAS FORÇAS

As forças inferiores, apesar de obedecerem, não deixam de ser forças, distintas das que comandam. Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar: “Nenhuma força renuncia ao seu próprio poder. Do mesmo modo que o comando supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e comandar são as duas formas de um torneio¹.” As forças inferiores definem-se como reativas, nada perdem de sua força, de sua quantidade de força, exercem-na assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Este é o ponto de partida do conceito de reação cuja importância em Nietzsche nós veremos: as acomodações mecânicas e utilitárias, as *regulações* que exprimem todo o poder das forças inferiores e dominadas. Ora, devemos constatar o gosto imoderado do pensamento moderno por este aspecto reativo das forças. Acredita-se sempre já ter feito muito quando se compreende o organismo a partir de forças reativas. A natureza das forças reativas e seu estremecimento nos fascina. Assim, na teoria da vida, mecanismo e finalidade se opõem, mas são duas interpretações que valem apenas para as próprias forças reativas. É verdade, pelo menos, que compreendemos o organismo a partir de forças. Mas é verdade também que só podemos captar as forças reativas naquilo que são, isto é, como forças e não como mecanismos ou finalidades, se as referimos àquela que as domina e não é reativa. “Fecha-se os olhos para a preeminência fundamental das forças de uma ordem espontânea, agressiva, conquistadora, usurpadora, transformadora e que dão incessantemente novas direções; a adaptação está, de início, submetida à influência delas; é assim que a soberania das funções mais nobres do organismo é negada².”

Sem dúvida é mais difícil caracterizar essas forças ativas. Por natureza elas escapam à consciência: “A grande atividade principal é inconsciente³.” A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa⁴; por isso não sabemos o que um corpo pode, de que atividade é capaz. E o que dizemos da consciência devemos dizê-lo também da memória e do hábito. Mais ainda: devemos dizê-lo ainda da nutrição, da reprodução, da conservação, da adaptação. São funções reativas, especializações reativas, expressões de tais ou quais forças reativas⁵. É inevitável que a consciência veja o organismo de seu ponto de vista e o compreenda à sua maneira, isto é, de maneira reativa. E a ciência segue os caminhos da consciência, apoiando-se sobre *outras* forças reativas; sempre o organismo visto pelo lado menor, pelo lado de suas reações. Segundo Nietzsche, o problema do organismo não pertence ao debate entre o mecanismo e o vitalismo. o que vale o vitalismo enquanto crê descobrir a especificidade da vida em forças reativas, aquelas mesmas que o mecanicismo interpreta de um outro modo? O verdadeiro problema é a descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias reações não seriam forças⁶. A atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, a esta reação do eu que é chamada de consciência: “Todo esse fenômeno do corpo é, do ponto de vista intelectual, tão superior a nossa consciência, a nosso espírito, a nossas maneiras conscientes de pensar, de sentir e de querer, quanto a álgebra é superior à tabuada⁷.” As forças ativas do corpo fazem do corpo um si e definem o si como superior e surpreendente.

¹ VP, II, 91

² GM, II, 12.

³ VP, II, 227.

⁴ GC, 354.

⁵ VP, II, 43, 45, 187, 390.

⁶ O pluralismo de Nietzsche encontra aqui sua originalidade. Em sua concepção do organismo ele não se limita a uma pluralidade de forças constituintes. O que lhe interessa é a diversidade das forças ativas e reativas, a pesquisa das próprias forças ativas. Compare-se com o pluralismo admirável de Butler, que no entanto se contenta com a memória e com o hábito.

⁷ VP, II, 226.

“Um ser mais poderoso, um sábio desconhecido — que se chama si. Ele habita teu corpo, ele é teu corpo¹.” A verdadeira ciência é a da atividade, mas a ciência da atividade é também a ciência do inconsciente necessário. É absurda a idéia de que a ciência deva caminhar a passo com a consciência e nas mesmas direções. Sente-se nesta a idéia moral que aflora. De fato, só existe ciência onde não há e não pode haver consciência.

“O que é ativo? Tender ao poder².” Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são os caracteres da força ativa. Apropriar-se quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias³. Nietzsche critica Darwin por que este interpreta a evolução e o acaso na evolução de maneira totalmente reativa. Admira Lamarck por que este pressentiu a existência de uma *força plástica* verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações, uma força de metamorfose. Em Nietzsche, assim como na energética, chama-se “nobre” a energia capaz de se transformar. O poder de transformação, o poder dionísio, é a primeira definição da atividade. Mas cada vez que marcamos assim a nobreza da ação e sua superioridade sobre a reação, não devemos esquecer que a reação designa um tipo de forças tanto quanto a ação, com a ressalva de que as reações não podem ser captadas nem compreendidas cientificamente como forças se não as relacionarmos com as forças superiores que são precisamente de um outro tipo. Reativo é uma qualidade original da força mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo.

3. QUANTIDADE E QUALIDADE

As forças têm uma quantidade. mas também têm a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade; ativo e reativo são as qualidades das forças. Pressentimos que o problema da medida das forças é delicado porque põe em jogo a arte das interpretações qualitativas. O problema coloca-se assim: 1º) Nietzsche sempre acreditou que as forças eram quantitativas e deviam definir-se quantitativamente. “Nosso conhecimento, diz ele, tornou-se científico na medida em que pôde usar o número e a medida. Seria preciso tentar ver se não se poderia edificar uma ordem científica dos valores segundo uma escala numeral quantitativa da força. Todos os outros valores são preconceitos, ingenuidades, malentendidos. Em toda parte elas são redutíveis a essa escala numeral e quantitativa”⁴. 2º) — Entretanto, Nietzsche acreditou igualmente que uma determinação puramente quantitativa das forças permanecia ao mesmo tempo abstrata, incompleta, ambígua. A arte de medir as forças faz intervir toda uma interpretação e uma avaliação das qualidades: “A concepção mecanicista só quer admitir quantidades, mas a força reside na qualidade; o mecanicismo só pode descrever fenômenos, não pode esclarecê-los”⁵. “Não seria possível que todas as quantidades fossem os sintomas da qualidade?... Querer reduzir todas as qualidades a quantidades é loucura⁶.”

Existe contradição entre esses dois tipos de textos? Se uma força não é separável de sua quantidade, muito menos é separável das outras forças com as quais está em relação. *A própria quantidade não é portanto separável da diferença de quantidade.* A diferença de quantidade é a essência da força, a relação da força com a força. Sonhar com duas forças iguais, mesmo se lhes concedemos uma oposição de sentido, é um sonho aproximativo e grosseiro, sonho estatístico no qual mergulha o ser vivo, mas que a química dissipa⁷. Ora, cada vez que Nietzsche critica o conceito de quantidade, devemos compreender que a quantidade como conceito abstrato tende sempre e essencialmente a uma identificação, a

¹ Z, I. “Dos que desprezam o corpo”.

² VP, II, 43.

³ BM, 259 e VP, II, 63.

⁴ VP, II, 352.

⁵ VP, II, 46. — Texto quase idêntico, II, 187.

⁶ VP, II, 343.

⁷ VP, II, 86 e 87: “No mundo químico reina a percepção mais aguda da diferença das forças. Mas Protoplasma, que é uma multiplicidade de forças químicas, tem apenas uma percepção incerta e vaga de uma realidade estranha”. “Admitir que há percepções no mundo inorgânico, e percepções de uma exatidão absoluta, aí reina a verdade! Com o mundo orgânico começa a imprecisão e a aparência.”

uma igualação da unidade que a compõe, a uma anulação da diferença nesta unidade; o que Nietzsche reprova em toda determinação puramente quantitativa das forças é que as diferenças de quantidade aí se anulam, se igualam ou se compensam. Ao contrário, toda vez que ele critica a qualidade, devemos compreender que as qualidades nada mais são do que a diferença de quantidade à qual correspondem em duas forças supostas pelo menos em relação. Em suma, o que interessa a Nietzsche nunca é a irredutibilidade da quantidade, ou melhor, isto só lhe interessa secundariamente e como sintonia. O que lhe interessa principalmente é, do ponto de vista da própria quantidade, a irredutibilidade da diferença de quantidade à igualdade. A qualidade distingue-se da quantidade mas somente porque ela é o que há de inigualável na quantidade, de não anulável na diferença de quantidade. À diferença de quantidade é pois, num sentido, o elemento irredutível *da* quantidade, num outro sentido, o elemento irredutível à própria quantidade. A qualidade não é outra coisa senão a diferença de quantidade e corresponde a esta em cada força em relação. “Não nos podemos impedir de sentir simples diferenças de quantidade como alguma coisa de absolutamente diferente da quantidade, isto é, como qualidades que não são mais redutíveis umas às outras¹.” E o que ainda é antropomórfico nesse texto deve ser corrigido pelo princípio nietzscheano segundo o qual existe uma subjetividade do universo a qual, precisamente, não é mais antropomórfica e sim cósmica². “Querer reduzir todas as qualidades a quantidades é loucura...”

Com o acaso nós afirmamos a relação de *todas* as forças. E, sem dúvida, afirmamos todo o acaso numa única vez no pensamento do eterno retorno. Mas as forças, por sua própria conta, não entram todas em relação ao mesmo tempo. Seu poder respectivo é preenchido, com efeito, na relação com um pequeno número de forças. O acaso é o contrário de um continuum³. Os encontros de forças de tal e qual quantidades são, portanto, as partes concretas do acaso, as partes afirmativas do acaso e, como tais, estranhas a qualquer lei: os membros de Dionísio. Ora, é neste encontro que cada força recebe a qualidade que corresponde à sua quantidade, isto é, a afecção que preenche efetivamente seu poder. Nietzsche pode dizer portanto, num texto obscuro, que o universo supõe “uma gênese absoluta de qualidades arbitrarias”, mas que a própria gênese das qualidades supõe uma gênese (relativa) das quantidades⁴. A inseparabilidade das duas gêneses significa que não podemos calcular abstratamente as forças; devemos, em cada caso, avaliar concretamente sua qualidade respectiva e a nuance dessa qualidade.

4. NIETZSCHE E A CIÊNCIA

O problema das relações de Nietzsche com a ciência foi mal colocado.

Procede-se correntemente como se essas relações dependessem da teoria do eterno retorno, como se Nietzsche se interessasse pela ciência (e ainda vagamente) apenas enquanto ela favorece o retorno eterno e se desinteressasse enquanto ela se lhe opõe. Não é assim; a origem da posição crítica de Nietzsche em relação à ciência deve ser buscada numa direção totalmente distinta, se bem que esta direção abra-nos um ponto de visto para o eterno retorno. É verdade que Nietzsche tem pouca competência e pouco gosto pela ciência. Mas o que o separa da ciência é uma tendência, um modo de pensar. Com ou sem razão Nietzsche acredita que a ciência, em sua manipulação da quantidade, tende sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades. Nietzsche, crítico da ciência, jamais invoca os direitos da qualidade contra a quantidade; ele invoca os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades. Nietzsche concebe uma “escala numeral e quantitativa” cujas divisões, todavia, não são os múltiplos ou divisores uns dos outros. O que precisamente denuncia na ciência é a mania científica

¹ VP, II, 108.

² VP, II, 15.

³ Sobre o continuum, cf. VP, II, 356.

⁴ VP, II, 334.

de procurar compensações, o *utilitarismo e o igualitarismo* propriamente científicos¹". Por isso toda sua crítica se exerce em três planos: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico. *Contra as três formas do indiferenciado*². Segundo Nietzsche, é inevitável que a ciência fracasse e comprometa a verdadeira teoria da força.

O que significa essa tendência a reduzir as diferenças de quantidade? Ela exprime, em primeiro lugar, a maneira pela qual a ciência participa do *niilismo* do pensamento moderno. O esforço em negar as diferenças faz parte desse empreendimento mais geral que consiste em negar a vida, em depreciar a existência, em prometer-lhe uma morte (calorífica ou outra), em que o universo precipita-se no indiferenciado. O que Nietzsche reprova nos conceitos físicos de matéria, peso, calor, é o fato de eles serem também os fatores de uma igualação das quantidades, os princípios de uma "adiaphorie". É nesse sentido que Nietzsche mostra que a ciência pertence ao ideal ascético e a ele serve a seu modo³. Mas na ciência devemos também procurar qual é o instrumento deste pensamento niilista. A resposta é: a ciência, por vocação, compreende os fenômenos a partir das forças reativas e os interpreta deste ponto de vista. A física é reativa pela mesma razão que a biologia; vendo sempre as coisas do lado menor, do lado das reações. O triunfo das forças reativas é o instrumento do pensamento niilista. E é também o princípio das manifestações do niilismo: a física reativa é uma física do ressentimento, como a biologia reativa é uma biologia do ressentimento. Mas não sabemos ainda porque é precisamente a consideração das forças reativas que acaba por negar a diferença na força, nem como ela serve de princípio para o ressentimento.

A ciência afirma ou nega o eterno retorno conforme o ponto de vista em que se coloca. Mas a afirmação *mecanicista* do eterno retorno e sua negação *termodinâmica* têm algo em comum: trata-se da conservação da energia, sempre interpretada de tal maneira que as quantidades de energia não têm apenas uma soma constante, mas anulam suas diferenças. Nos dois casos passa-se de um princípio de finitude (constância de uma soma) para um princípio "niilista" (anulação das diferenças de quantidades cuja soma é constante). A idéia *mecanicista* afirma o eterno retorno supondo, porém, que as diferenças de quantidade se compensam ou se anulam entre o estado inicial e o estado final de um sistema reversível. O estado final é idêntico ao estado inicial o qual se supõe indiferenciado em relação aos intermediários. A idéia *termodinâmica* nega o eterno retorno, mas isto porque descobre que as diferenças de quantidade se anulam somente no estado final do sistema, em função das propriedades do calor. A identidade é então colocada no estado final indiferenciado, é oposta à diferenciação do estado inicial. As duas concepções comungam numa mesma hipótese que é a de um estado final ou terminal, estado terminal do devir. Ser ou nada, ser ou não-ser igualmente indiferenciados: as duas concepções se encontram na idéia de um devir que tem um estado final. "Em termos metafísicos, se o devir pudesse chegar ao ser ou ao nada..."⁴. Por isso nem o *mecanicismo* chega a colocar a existência do eterno retorno nem a *termodinâmica* chega a negá-lo. Ambos passam de lado, caem no indiferenciado, recaem no idêntico.

O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é absolutamente um pensamento do idêntico, mas sim um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que exige um princípio novo fora da ciência. Esse princípio é o da reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença, o contrário da "adiaphorie"⁵. E, com efeito, não compreendemos o eterno retorno enquanto dele fazemos uma consequência ou uma aplicação da identidade. Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opomos de uma certa maneira à identidade. O eterno retorno não é a

¹ Cf. as apreciações sobre Mayer nas cartas a Gast.

² Esses três temas têm um lugar essencial em VP, I e II.

³ GM, III, 25.

⁴ VP, II, 329.

⁵ VP, II, 374: "Não há adiaforia, se bem que se possa imaginá-la."

permanência do mesmo, o estado do equilíbrio, nem a morada do idêntico. No eterno retorno não é o mesmo ou o um que retornam, mas o próprio retorno é o um que se diz somente do diverso e do que difere.

5. PRIMEIRO ASPECTO DO ETERNO RETORNO: COMO DOCTRINA COSMOLÓGICA E FÍSICA

A exposição do eterno retorno, tal como o concebe Nietzsche, supõe a crítica do estado terminal ou estado de equilíbrio. Se o universo tivesse uma posição de equilíbrio, diz Nietzsche, se o devir tivesse um objetivo ou um estado final, ele já o teria atingido. Ora, o instante atual, como instante que passa, prova que ele não atingido, portanto, o equilíbrio das forças não é possível¹. Mas porque o equilíbrio, o estado terminal, deveria ser atingido se fosse possível? Em virtude do que Nietzsche chama a infinidade do tempo passado. A infinidade do tempo passado significa apenas o que o devir não pôde começar do devir, que ele não é algo que se tornou. Ora, não sendo algo que se tornou, também não é um devir algo. Não tendo sido tornado, já seria aquilo que ele se torna e se se tornasse algo. Isto é, o tempo passado sendo infinito, o devir teria atingido seu estado final se tivesse um estado final. E, com efeito, é a mesma coisa dizer que o devir teria atingido o estado final se tivesse algum e que não teria saído do estado inicial se tivesse algum. Se o devir torna-se alguma coisa, porque não acabou de tornar-se há muito tempo? Se ele é algo que se tornou, como pôde começar a tornar-se? “Se o universo fosse capaz de permanência e fixidez e se houvesse em todo seu curso um só instante de ser no sentido estrito, não poderia mais haver devir, portanto, não se poderia mais pensar nem observar um devir qualquer².” Este é o pensamento que Nietzsche declara haver encontrado “em autores antigos”³. Se tudo o que se torna, dizia Platão, jamais pode furtar-se ao presente por estar nele, pára de tornar-se e é então aquilo que ele estava em vias de tornar-se⁴. Mas esse pensamento antigo é comentado por Nietzsche: cada vez que o encontrei, “ele era determinado por outras segundas intenções geralmente teológicas”. Isto porque, obstinando-se a perguntar como o devir pôde começar e porque ainda não terminou, os filósofos antigos são falsos trágicos, invocando a Hybris, o crime, o castigo⁵. Com a exceção de Heráclito, eles não se põem em presença do pensamento do puro devir, nem da oportunidade desse pensamento. O instante atual não sendo um instante de ser ou de presente “no sentido estrito”, sendo o instante que passa, *força-nos* a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pôde começar e o que não pode acabar de tornar-se.

Como o pensamento do puro devir funda o eterno retorno? Basta esse pensamento para parar de crer no ser distinto do devir, oposto ao devir; mas basta também esse pensamento para crer no ser do próprio devir. Qual é o ser do que devém, do que nem começa nem acaba de devir? *Voltar, o ser do que devém*. “Dizer que tudo volta é aproximar ao máximo o mundo do devir e o devir do ser, cume da contemplação⁶.” Esse problema da contemplação devia ainda ser formulado de outra maneira: como o passado pode constituir-se no tempo? Como o presente pode passar? O instante que passa jamais poderia passar se já não fosse passado ao mesmo tempo que presente, ainda por vir ao mesmo tempo que presente. Se o presente não passasse por si mesmo, se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; não podemos esperar, é preciso que o instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e futuro para que ele passe (e passe em proveito de outros instantes). É preciso que o presente coexista consigo mesmo como passado e como futuro. É a relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e futuro que funda sua relação com os outros instantes. O eterno

¹ VP, II, 312, 322-324, 329-330.

² VP, II, 322. — Texto análogo, II, 330.

³ VP, II, 329.

⁴ Platão, *Parmênides*, cf. segunda hipótese. Entretanto, Nietzsche pensa mais em Anaximandro.

⁵ NF, “Então coloca-se a Anaximandro este problema: Porque tudo o que se tornou não pereceu há muito tempo, visto que já se passou uma eternidade de tempo? De onde vem a torrente sempre renovada do devir? Ele só consegue escapar deste problema por novas hipóteses místicas.”

⁶ VP, II, 170.

retorno é pois resposta para o problema da passagem¹. E, nesse sentido, não deve ser interpretado como o retorno de alguma coisa que é, que é um ou que é o mesmo. Na expressão “eterno retorno”, fazemos um contra-senso quando compreendemos retorno do mesmo, Não é o ser que retorna, mas o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o um que retorna, mas o próprio retornar é o um afirmado do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade no eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação. O próprio eterno retorno depende então de um princípio que não é a identidade, mas que deve, em todos esses pontos de vista, preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente.

Por que o mecanicismo é uma interpretação tão ruim do eterno retorno? Porque não implica nem necessariamente nem diretamente o eterno retorno. Porque acarreta somente a falsa conseqüência de um estado final, Este estado final é colocado como idêntico ao estado inicial e, nesta medida, conclui-se que o processo mecânico passa de novo pelas mesmas diferenças. Forma-se assim a hipótese cíclica tão criticada por Nietzsche². Não compreendemos como esse processo tem possibilidade de sair do estado inicial, nem de sair de novo do estado final, nem de passar de novo pelas mesmas diferenças, não tendo nem mesmo o poder de passar uma única vez por quaisquer diferenças. Existem duas coisas das quais a hipótese cíclica é incapaz de prestar contas: a diversidade dos ciclos coexistentes e, sobretudo, a existência do diverso no ciclo³. Por isso só podemos compreender o próprio eterno retorno como a expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução, da diferença e de sua repetição. Tal princípio é apresentado por Nietzsche como uma das descobertas mais importantes de sua filosofia. Ele lhe dá um nome: *vontade de potência*. Por vontade de potência “exprimo o caráter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar esta própria ordem”⁴.

6. O QUE É A VONTADE DE PODER?

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que entendia por vontade de potência é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei a vontade de potência⁵.” A vontade de potência é portanto atribuída à força, mas de um modo muito Particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno, Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito, se fazemos a pergunta: “Quem?”, não podemos dizer que a força seja quem quer. Só a vontade de potência é quem quer, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força⁶. Mas, então, como pode ser “atribuída”? Lembremo-nos de que a força está em relação essencial com a força. Lembremo-nos de que a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o elemento genético das qualidades dessas forças. A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. *A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a*

¹ A exposição do eterno retorno em função do instante que passa acha-se em Z, III, “Da visão e do enigma”.

² VP, II, 325 e 334.

³ VP, II, 334: “De onde viria a adversidade no interior de um ciclo?... Admitindo-se que existisse uma energia de concentração igual em todos os centros de forças do universo, pergunta-se de onde teria podido nascer a menor suspeita de diversidade...” 40) VP, II, 374.

⁴ VP, II, 374.

⁵ VP, II, 109.

⁶ VP, I, 204. — II, 54: “Quem então quer o poder? Questão absurda se o ser é por ele mesmo vontade de potência...”

qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças repassam pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de potência é o princípio. Ninguém se espantará com a palavra “vontade”. *Quem, senão a vontade, é capaz de sentir de princípio a uma síntese de forças determinando a relação da força com a força? Mas em que sentido é preciso considerar “princípio”?* Nietzsche reprova os princípios por serem sempre muito gerais em relação ao que condicionam, por terem sempre as malhas muito abertas em relação com o que pretendem capturar ou regular. Nietzsche gosta de opor a vontade de potência ao querer-viver schopenhaueriano, mesmo que seja em função da extrema generalidade deste último. Se a vontade de potência, ao contrário, é um bom princípio, se reconcilia o empirismo com os princípios, se constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente *plástico*, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina. A vontade de potência nunca é, na verdade, separável de tais ou quais forças determinadas, de suas quantidades, de suas qualidades, de suas direções; nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose¹.

Inseparável não significa idêntico. A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior, não se compreende mais a força enquanto força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade de potência é quem quer. O que significa esta distinção? O texto citado anteriormente convida-nos a comentar cada palavra. O conceito de força é, por natureza, *vitorioso*, porque a relação da força com a força, tal como é compreendida no conceito, é a da dominação: entre duas forças em relação, uma é dominante, a outra é dominada. (Mesmo Deus e o universo estão numa relação de dominação, por mais discutível que seja, neste caso, a interpretação desta relação.) Entretanto, esse conceito vitorioso precisa de um complemento e este complemento é algo interno, um querer interno. Ele não seria vitorioso sem este acréscimo, porque as relações de forças permanecem indeterminadas enquanto a própria força não se acrescenta um elemento capaz de determiná-las de um duplo ponto de vista. As forças relacionadas remetem a uma dupla gênese simultânea: gênese recíproca de sua diferença de quantidade, gênese absoluta de sua qualidade respectiva. A vontade de potência acrescenta-se portanto à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção, Ela nada tem de antropomórfico em sua natureza. Mais precisamente, ela se acrescenta à força como o princípio interno da determinação de sua qualidade numa relação ($x + dx$), e como o princípio interno da determinação quantitativa desta própria relação (dx/dy). A vontade de potência deve ser considerada ao mesmo tempo como elemento genealógico da força e das forças. Portanto, é sempre pela vontade de potência que uma força prevalece sobre outras, domina-as ou comanda-as. Além disso, é a vontade de potência (dy) ainda que faz com que uma força obedeça numa relação; é pela vontade de potência que ela obedece².

Encontramos, de algum modo, a relação do eterno retorno com a vontade de potência mas não a elucidamos nem a analisamos, A vontade de potência é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio da síntese das forças. Mas ainda não temos meios para compreender que esta síntese forma o eterno retorno, que as forças nesta síntese, e de acordo com seu princípio, reproduzem-se necessariamente. Por outro lado, a existência deste problema revela um

¹ VP, II, 23: “Meu principio é o de que a vontade dos psicólogos anteriores é uma generalização injustificada, que essa vontade não existe, que em lugar de conceber as diversas expressões de uma vontade determinada sob diversas formas apagou-se o caráter da vontade amputando-a de seu conteúdo, de sua direção; é eminentemente o caso em Schopenhauer: o que ele chama de vontade é apenas uma fórmula oca.”

² Z, II, “Da vitória sobre si mesmo”: “De onde então vem isso? perguntei-me. O que decide o ser vivo a obedecer, a comandar, a ser obediente mesmo ao comandar? Escutem minhas palavras, ó sábios entre os sábios! Examinem seriamente se entrei no coração da vida, até as raízes de seu coração! Em toda parte em que encontrei a vida, encontrei a vontade de potência; e mesmo na vontade de quem obedece encontrei a vontade de ser senhor” (cf. VP, II, 91).

aspecto historicamente importante da filosofia de Nietzsche: sua situação complexa em relação com o kantismo. O conceito de síntese está no centro do kantismo, é sua descoberta. Ora, sabe-se que os pós-kantianos reprovaram Kant por ter comprometido esta descoberta a partir de dois pontos de vista: do ponto de vista do princípio que regia a síntese e do ponto de vista da reprodução dos objetos na própria síntese. Exigia-se um princípio que não fosse somente condicionante em relação aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou de determinação interna); denunciava-se em Kant a sobrevivência de harmonias miraculosas entre termos que permaneciam exteriores. A um princípio de diferença ou de determinação interna pedia-se uma razão não somente para a síntese, mas para a reprodução do diverso na síntese enquanto tal ¹. Ora, Se Nietzsche se insere na história do kantismo, é pela maneira original pela qual participa destas exigências pós-kantianas. Fez da síntese uma síntese de forças, porque a síntese não sendo vista como síntese de forças, seu sentido, sua natureza e seu conteúdo permaneciam desconhecidos. Compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno, encontrou, portanto, no coração da síntese, a reprodução do diverso. Estabeleceu o princípio da síntese, a vontade de potência, e determinou esta última como o elemento diferencial e genético das forças em presença. Embora mais tarde tenhamos talvez que verificar melhor essa suposição, acreditamos que não há somente em Nietzsche uma descendência kantiana, mas uma rivalidade meio confessada, meio oculta. Nietzsche não tem, em relação a Kant, a mesma posição que Schopenhauer, não tenta, como Schopenhauer, uma interpretação que se proporia arrancar o kantismo de seus avatares dialéticos e abrir-lhe novas saídas. Isto porque, para Nietzsche, os avatares dialéticos não têm de fora e têm, como causa primeira, as insuficiências da crítica. Uma transformação radical do kantismo, uma reinvenção da crítica que Kant traía ao mesmo tempo que a concebia, uma retomada do projeto crítico em novas bases e com novos conceitos, é o que Nietzsche parece ter procurado (e ter encontrado no “eterno retorno” e na “vontade de potência”).

7. A TERMINOLOGIA DE NIETZSCHE

Mesmo antecipando as análises que devem ainda ser feitas, é tempo de fixar certos pontos da terminologia de Nietzsche. Disso depende todo o rigor dessa filosofia de cuja precisão sistemática desconfia-se erradamente, quer seja para alegrar-se com ela, quer seja para lamentá-la. Na verdade, Nietzsche emprega novos termos muito precisos para novos conceitos muito precisos: 1º) Nietzsche chama vontade de potência o elemento genealógico da força. Genealógico quer dizer diferencial e genético. A vontade de potência é o elemento diferencial das forças, isto é, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças que se supõe em relação. A vontade de potência é o elemento genético da força, isto é, o elemento de produção da qualidade que cabe a cada força nessa relação. A vontade de potência como princípio não suprime o acaso mas, ao contrário, implica-o porque sem ele, ela não teria nem plasticidade nem metamorfose. O acaso é o relacionamento das forças; a vontade de potência, o princípio determinante dessa relação. A vontade de potência acrescenta-se necessariamente às forças, mas só pode acrescentar-se a forças relacionadas pelo acaso. A vontade de potência compreende o acaso em seu coração, só ela é capaz de afirmar todo o acaso.

2º) Da vontade de potência como elemento genealógico decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças em relação e a qualidade respectiva dessas forças. Segundo sua diferença de quantidade as forças são referidas como dominantes ou dominadas. Segundo sua qualidade as forças são referidas como ativas ou reativas. Existe vontade de potência na força reativa ou dominada assim como na força ativa ou dominante. Ora, a diferença de quantidade sendo irreduzível em cada caso, é inútil querer medi-la se não se interpreta as qualidades das forças em presença. As forças são essencialmente diferenciadas e qualificadas. Expressam sua diferença de quantidade pela qualidade que cabe a

¹ Sobre esses problemas que se colocam depois de Kant, cf. M. GUÉROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon, La doctrine de la science chez Fichte*; e VUILLEMIN, *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*.

cada uma. É este o problema da interpretação: sendo dado um fenômeno, um acontecimento, estimar a qualidade da força que lhe dá um sentido e, a partir daí, medir a relação das forças em presença. Não esqueçamos de que, em cada caso, a interpretação se choca com todos os tipos de dificuldades e de problemas delicados. Necessita-se aí de uma percepção “extremamente fina”, do gênero daquela que se acha nos corpos químicos.

3º) As qualidades das forças têm seu princípio na vontade de potência. E se nós perguntamos: “Quem interpreta?”, respondemos: *A vontade de potência*; é a vontade de potência que interpreta¹. Mas para estar assim na fonte das qualidades da força, é preciso que a própria vontade de potência tenha qualidades particularmente fluentes, ainda mais sutis que as da força. “Quem reina é a qualidade totalmente momentânea da vontade de potência².” Essas qualidades da vontade de potência que se referem pois imediatamente ao elemento genético ou genealógico, esses elementos qualitativos fluentes, primordiais, seminais, não devem ser confundidos com as qualidades da força. Por isso é essencial insistir nos termos empregados por Nietzsche: *ativo e reativo* designam as qualidades originais da força, mas *afirmativo e negativo* designam as qualidades primordiais da vontade de potência. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência assim como agir e reagir exprimem a força. (E assim como as forças reativas também são forças, a vontade de negar, o niilismo são vontade de potência: “...uma vontade de aniquilamento, uma hostilidade para com a vida, uma recusa em admitir as condições fundamentais da vida, mas pelo menos é e permanece sempre uma vontade”³.) Ora, se devemos atribuir a maior importância a esta distinção entre duas espécies de qualidades, é porque ela se encontra sempre no centro da filosofia de Nietzsche; entre a ação e a afirmação, entre a reação e a negação, há uma afinidade profunda, uma cumplicidade, mas nenhuma confusão. Além disso a determinação dessas afinidades põe em jogo toda a arte da filosofia. Por um lado é evidente que há afirmação em toda ação, que há negação em toda reação. Mas, por outro lado, a ação e a reação são antes meios, meios ou instrumentos da vontade de potência que afirma e que nega: as forças reativas, instrumentos do niilismo. Por outro lado ainda, a ação e a reação necessitam da afirmação e da negação como algo que as ultrapassa, mas que é necessário para que realizem seus próprios objetivos. Enfim, mais profundamente, a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são as qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, e sim o poder de se tornar ativo, o *dever ativo* em pessoa; a negação não é a simples reação, mas um *dever reativo*. Tudo se passa como se a afirmação e a negação fossem ao mesmo tempo imanentes e transcendentem em relação à ação e à reação; elas constituem a corrente do devir com a trama das forças. É a afirmação que nos faz entrar no mundo glorioso de Dionísio, o ser do devir; é a negação que nos precipita no fundo inquietante de onde saem as forças reativas.

4.º — Por todas essas razões, Nietzsche pode dizer que a vontade de potência não é apenas quem interpreta, mas quem avalia⁴. Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa. Os valores não se deixam pois abstrair do ponto de vista de onde tiram seu valor, assim também como o sentido não se deixa abstrair do ponto de vista de onde tira sua significação. É da vontade de potência, como elemento genealógico, que derivam a significação do sentido e o valor dos valores. Era dele que falávamos, sem nomeá-la, no início do capítulo precedente. A significação de um sentido consiste na qualidade da força que se exprime na coisa: esta força é ativa ou reativa? e de que nuança? O valor de um valor consiste na qualidade da vontade de potência que se exprime na coisa correspondente: a vontade de potência é afirmativa ou negativa? e de que nuança? A arte da filosofia é ainda mais complicada porquanto esses problemas de interpretação e de avaliação remetem um ao outro, prolongam-se

¹ VP, I, 204 e II, 130.

² VP, II, 39.

³ GM, III, 28.

⁴ VP, II, 29: “Toda vontade implica uma avaliação.”

um no outro. O que Nietzsche chama de *nobre, alto, senhor* é ora a força ativa, ora a vontade afirmativa. O que ele chama de *baixo, vil, escravo* é ora a força reativa, ora a vontade negativa. Compreenderemos mais tarde o porquê desses termos. Mas um valor tem sempre uma genealogia da qual dependem a nobreza e a baixaza daquilo que ela nos convida a acreditar, a sentir e a pensar. Só o genealogista está apto a descobrir que baixaza pode encontrar sua expressão num valor, que nobreza pode encontrá-la num outro, porque ele sabe manejar o elemento diferencial, é o mestre da crítica dos valores¹. Retiramos todo sentido à noção de valor enquanto não vemos nos valores receptáculos que é preciso romper, estátuas que é preciso quebrar para achar o que contêm, o mais nobre ou o mais baixo. Assim como os membros esparsos de Dionísio, só as estátuas de nobreza se reformam. Falar da nobreza dos valores em geral testemunha um pensamento que tem excessivo interesse em ocultar sua própria baixaza, como se valores inteiros não tivessem como sentido e, precisamente, como valor, servir de refúgio e de manifestação a tudo o que é baixo, vil, escravo. Nietzsche, criador da filosofia dos valores, se tivesse vivido mais tempo, teria visto a noção mais crítica servir e evoluir para o conformismo ideológico mais banal, mais baixo; as marteladas da filosofia dos valores tornarem-se bajulações; a polêmica e a agressividade, substituídas pelo ressentimento, guardião minucioso da ordem estabelecida, cão de guarda dos valores em curso; a genealogia, assumida pelos escravos: o esquecimento das qualidades, o esquecimento das origens².

8. ORIGEM E IMAGEM INVERTIDA

Na origem existe a diferença entre as forças ativas e as reativas. A ação e a reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria origem. De resto, a cumplicidade das forças ativas com a afirmação, das forças reativas com a negação revela-se no seguinte princípio: o negativo já está inteiramente do lado da reação. Inversamente, só a força ativa se afirma, ela afirma sua diferença, faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação. A força reativa, mesmo quando obedece, limita a força ativa, impõe-lhe limitações e restrições parciais, já está possuída pelo espírito do negativo³. Por isso a própria origem comporta, de algum modo, uma imagem invertida de si mesma: visto do lado das forças reativas, o elemento diferencial genealógico aparece ao contrário, a diferença tornou-se negação, a afirmação tornou-se contradição. Uma imagem invertida da origem acompanha a origem: o que é “sim” do ponto de vista das forças ativas torna-se “não” do ponto de vista das forças reativas, o que é afirmação de si torna-se negação do outro. A isto Nietzsche denomina “a inversão do olhar apreciador”⁴. As forças ativas são nobres, mas encontram-se diante de uma imagem plebéia refletida pelas forças reativas. A genealogia é a arte da diferença ou da distinção, a arte da nobreza, mas se vê ao contrário no espelho das forças reativas. Sua imagem aparece então como a de uma “evolução”. E esta evolução é compreendida ora à maneira alemã, como uma evolução dialética e hegeliana, como o desenvolvimento da contradição, ora à maneira inglesa, como uma derivação utilitária, como o desenvolvimento do lucro e dos juros. Mas sempre a verdadeira genealogia encontra sua caricatura na imagem que dela faz o evolucionismo essencialmente reativo: inglês, alemão, o evolucionismo é a imagem reativa da genealogia⁵. Assim, é próprio das forças reativas negarem desde a origem a diferença que se constitui na origem, inverterem o elemento diferencial do qual derivam, dar-lhe uma imagem deformada. “Diferença gera ódio⁶,” Por essa razão elas não se compreendem como forças e preferem voltar-se contra si

¹ GM, Introdução, 6: “Precisamos de uma crítica dos valores morais e o valor desses valores deve, inicialmente, ser posto em questão.”

² Quanto mais a teoria dos valores perde de vista o princípio = criar mais distancia-se de suas origens. A inspiração nietzscheana revive especialmente em pesquisas como as de Polin, concernentes à criação dos valores. Entretanto, do ponto de vista de Nietzsche o correlativo da criação dos valores não pode ser, em nenhum caso, sua contemplação, mas deve ser a crítica radical de todos os valores “em curso”.

³ GM, II, 11.

⁴ GM, I, 10. (Em lugar de afirmarem a si mesmas e de negarem por simples consequência, as forças reativas começam por negar o que é diferente delas, opõem-se inicialmente ao que não faz parte delas mesmas).

⁵ Sobre a concepção inglesa da genealogia como evolução: GM, Introdução, 7 e I, 1-4. Sobre a mediocridade desse pensamento inglês: BM, 253, Sobre a concepção alemã da genealogia como evolução e sobre sua mediocridade: GC, 357 e BM, 244.

⁶ BM, 263.

mesmas a compreenderem-se como tais e aceitar a diferença. A “mediocridade” de pensamento que Nietzsche denuncia remete sempre à mania de interpretar ou de avaliar os fenômenos a partir de forças reativas e cada espécie de pensamento nacional escolhe as suas. Mas esta própria mania tem sua origem na origem, na imagem invertida. A consciência e as consciências, simples aumento desta imagem reativa...

Mais um passo: suponhamos que, com a ajuda de circunstâncias favoráveis externas ou internas, as forças reativas sobrepujem e neutralizem a força ativa. Saímos da origem, não se trata mais de uma imagem invertida, e sim de um desenvolvimento desta imagem, de uma inversão dos próprios valores¹; o baixo se pôs em cima, as forças reativas triunfaram. Se elas triunfam, é pela vontade negativa, pela vontade de nada que desenvolve a imagem; mas seu triunfo não é mais imaginário. A questão é: como as forças reativas triunfam? Ou seja, as forças reativas, quando sobrepujam as forças ativas, tornam-se elas próprias dominantes, agressivas e subjugadoras? Todas elas, em conjunto, formam uma força maior que por sua vez seria ativa? Nietzsche responde que, mesmo se unindo, as forças reativas não compõem uma força maior que seria ativa. Procedem de modo totalmente diferente, elas decompõem; *elas separam a força ativa do que ela pode*; subtraem da força ativa uma parte ou quase todo seu poder; e por esse meio não se tornam ativas, mas, ao contrário, fazem com que a força ativa se junte a elas, torne-se, ela própria, reativa num novo sentido. Presentimos que, a partir de sua origem e ao desenvolver-se, o conceito de reação muda de significação: uma força ativa *torna-se reativa* (num novo sentido) quando forças reativas (no primeiro sentido) separam-na do que ela pode. Nietzsche analisará como tal separação é possível nos detalhes. Mas já é preciso constatar que Nietzsche, cuidadosamente, nunca apresenta o triunfo das forças reativas como a composição de uma força superior à força ativa, e sim como uma subtração ou uma divisão. Nietzsche consagrará todo um livro à análise das figuras do triunfo reativo no mundo humano: o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético. Mostrará em cada caso que as forças reativas não triunfam compondo uma força superior, mas “separando” a força ativa². E em cada caso, essa separação repousa sobre uma ficção, mistificação ou falsificação. É a vontade de nada que desenvolve a imagem negativa e invertida, é ela que faz a subtração. Ora, na operação de subtração, há sempre algo de imaginário testemunhado pela utilização negativa do número. Se queremos, então, dar uma transcrição numérica da vitória das forças reativas, não devemos apelar para uma adição pela qual as forças reativas, todas juntas, tornar-se-iam mais fortes do que a força ativa, mas para uma subtração que separa a força ativa do que ela pode, que nega sua diferença, para fazer dela uma força reativa. Não basta, desde então, que a reação vença para que deixe de ser uma reação. Ao contrário. A força ativa é separada do que ela pode por uma ficção, nem por isso deixa de tornar-se realmente reativa, é exatamente por este meio que ela se torna realmente reativa. Daí decorre, em Nietzsche, o emprego das palavras “vil”, “ignóbil”, “escravo”. Estas palavras designam o estado das forças reativas que se colocam no alto, que atraem a força ativa para uma armadilha, substituindo os senhores por escravos que não param de ser escravos.

9. PROBLEMA DA MEDIDA DAS FORÇAS

Por isso não podemos medir as forças com uma unidade abstrata, nem determinar sua quantidade e sua qualidade respectivas tomando como critério o estado real das forças num sistema. Dizíamos que as forças ativas são as forças superiores, as forças dominantes, as forças mais fortes. Mas as forças inferiores podem vencer sem deixarem de ser inferiores em quantidade, sem deixarem de ser reativas em qualidade, sem deixarem de ser escravos à sua maneira. Uma das maiores afirmações de *A Vontade de Potência* é: “Sempre se tem que defender os fortes contra os fracos³.” Não se pode

¹ Cf. GM, I, 7.

² cf. as três dissertações da GM.

³ VP, I, 395.

apoiar no estado de fato de um sistema de forças, nem no resultado da luta entre elas, para concluir: estas são ativas, aquelas são reativas. Contra Darwin e o evolucionismo Nietzsche observa: “Admitindo que essa luta exista (e ela se apresenta na verdade), ela termina infelizmente de modo contrário ao que desejaria a escola de Darwin e que talvez se ousaria desejar com ela: termina infelizmente em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das exceções felizes¹.” É nesse sentido, em primeiro lugar, que a interpretação é uma arte tão difícil; devemos julgar se as forças que vencem são inferiores ou superiores, reativas ou ativas; se elas vencem enquanto dominadas ou dominantes. Neste domínio não há fatos, só há interpretações. Não se deve conceber a medida das forças como um procedimento físico abstrato e sim como o ato fundamental de uma física concreta; não como uma técnica indiferente, mas como a arte de interpretar a diferença e a qualidade independentemente do estado de fato (Nietzsche diz às vezes: “Fora da ordem social existente².”) Esse problema desperta uma antiga polêmica, uma discussão célebre entre Cálicles e Sócrates. Quanto a Nietzsche nos parece próximo de Cálicles e Cálicles imediatamente completado por Nietzsche! Cálicles se esforça por distinguir natureza e lei. Chama lei tudo o que separa uma força do que ela pode; a lei, nesse sentido, exprime o triunfo dos fracos sobre os fortes. Nietzsche acrescenta: triunfo da reação sobre a ação. Na verdade é reativo tudo o que separa uma força; é reativo ainda o estado de uma força separada do que ela pode. Ao contrário, é ativa toda força que vai até o fim de seu poder. Ir até o fim não é uma lei, é até mesmo o contrário da lei³. Sócrates responde a Cálicles que não há razão para distinguir natureza e lei, pois se os fracos vencem é enquanto formam, reunidos, uma força mais forte do que a do forte; a lei triunfa do ponto de vista da própria natureza. Cálicles não se queixa por não ter sido compreendido, recomeça: o escravo não deixa de ser escravo ao triunfar; quando os fracos triunfam não é formando uma força maior, mas separando a força do que ela pode. Não se deve comparar as forças abstratamente; a força concreta, do ponto de vista da natureza, é aquela que vai até as últimas conseqüências, até o fim do poder ou do desejo. Sócrates objeta uma segunda vez: o que conta para ti, Cálicles, é o prazer... Defines todo bem pelo prazer...

Observaremos o que se passa entre o sofista e o dialético, de que lado está a boa-fé e também o rigor do raciocínio. Cálicles é agressivo, mas não tem ressentimento. Prefere renunciar a falar; é claro que na primeira vez Sócrates não compreende e que na segunda fala de outra coisa. Como explicar a Sócrates que o “desejo” não é a associação de um prazer e de uma dor, dor de senti-lo, prazer de satisfazê-lo? Que o prazer e a dor são somente reações, propriedades das forças reativas, atestados de adaptação ou de desadaptação? E como fazê-lo entender que os fracos não compõem uma força mais forte? Por um lado Sócrates não compreendeu, por outro não ouviu, excessivamente animado pelo ressentimento dialético e pelo espírito de vingança. Logo ele, tão exigente para com os outros, tão minucioso quando lhe respondem...

10. A HIERARQUIA

Nietzsche também encontra seus Sócrates. São os livres-pensadores. Eles dizem: “De que você se queixa? como os fracos triunfariam se não formassem uma força superior?” “Inclinemo-nos diante do fato consumado⁴.” Este é o positivismo moderno: pretende-se realizar a crítica dos valores, pretende-se recusar todo apelo aos valores transcendentais, declara-se que estão fora de moda, mas apenas para reencontra-los, como forças que conduzem o mundo atual. Igreja, moral, Estado, etc.: só se discute seu valor para admirar sua força humana e seu conteúdo humano. O livre-pensador tem a

¹ Cr. Id., “Divagações de um intempestivo”, 14.

² VP, III, 8.

³ VP, II, 85: “Constata-se que em química, todo corpo estende seu poder tão longe quanto pode”; II, 374: “Não há lei: todo poder acarreta a todo instante suas últimas conseqüências”; II, 369: “Tenho o cuidado de não falar de leis químicas, a palavra tem um ressaibo moral. Trata-se antes de constatar de maneira absoluta relações de poder.”

⁴ GM, I, 9.

mania singular de querer recuperar todos os conteúdos, todo o positivo, mas sem nunca interrogar-se sobre a natureza desses conteúdos ditos positivos, nem sobre a origem ou a qualidade das forças humanas correspondentes. É o que Nietzsche chama o “fatalisme”¹. O livre-pensador quer recuperar o conteúdo da religião mas nunca se pergunta se a religião não conteria precisamente as forças mais baixas do homem as quais se deveria desejar que permanecessem no exterior. Por isso não é possível confiar no ateísmo de um livre-pensador, mesmo que seja democrata ou socialista: “A Igreja nos repugna, mas não seu veneno...”². O que caracteriza essencialmente o positivismo e o humanismo do livre-pensador é o “fatalisme”, a impotência em interpretar, a ignorância das qualidades da força. Desde que algo aparece como uma força humana ou como um fato humano, o livre-pensador aplaude, sem se perguntar se essa força não é de baixa extração e esse fato o contrário de um fato elevado: “Humano, demasiado humano.” Por não levar em conta as qualidades das forças o livre-pensador está, por vocação, a serviço das forças reativas e traduz seu triunfo. O fato é sempre o dos fracos contra os fortes; “o fato é sempre estúpido, tendo desde sempre se assemelhado mais a um bezerro do que a um deus”³. Ao livre-pensador Nietzsche opõe o *espírito livre*, o próprio espírito de interpretação que julga as forças do ponto de vista de sua origem e de sua qualidade: “Não há fatos, nada além de interpretações”⁴. A crítica do livre-pensamento é um tema fundamental na obra de Nietzsche. Sem dúvida porque essa crítica descobre um ponto de vista segundo o qual ideologias diferentes podem ser atacadas ao mesmo tempo: o positivismo, o humanismo, a dialética. O gosto pelo fato no positivismo, a exaltação do fato humano no humanismo, a mania de recuperar os conteúdos humanos na dialética.

A palavra *hierarquia* em Nietzsche tem dois sentidos. Significa inicialmente a diferença entre forças ativas e reativas, a superioridade das forças ativas sobre as forças reativas. Nietzsche pode então falar de um “nível imutável e inato na hierarquia”⁵; e o problema da hierarquia é ele próprio o problema dos espíritos livres⁶. Mas hierarquia designa também o triunfo das forças reativas, o contágio das forças reativas e a organização complexa que daí resulta, na qual os fracos venceram, na qual os fortes são contaminados, na qual o escravo, que não deixou de ser escravo, sobrepuja um senhor que deixou de sê-lo: o reino da lei e da virtude. Nesse segundo sentido a moral e a religião ainda são teorias da hierarquia⁷. Se os dois sentidos são comparados, vê-se que o segundo é como o inverso do primeiro. Fazemos da Igreja, da moral e do Estado os senhores ou detentores de toda hierarquia. Temos a hierarquia que merecemos, nós que somos essencialmente reativos, nós que tomamos os triunfos da reação por uma metamorfose da ação e os escravos por novos senhores — nós que só reconhecemos a hierarquia invertida.

Não é ao menos forte que Nietzsche chama de fraco ou escravo, mas àquele que, qualquer que seja sua força, está separado do que pode. O menos forte é tão forte quanto o forte se vai até o fim, porque a acústica, a sutileza, a espiritualidade, até mesmo o encanto, com os quais completa sua força menor, pertencem precisamente a essa força e fazem com que ela não seja menor⁸. A medida das forças e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, e sim da efetuação relativa. Não se pode julgar a força e a fraqueza tornando como critério o resultado da luta e o sucesso. Isto porque, repetimos, é um fato que os fracos triunfam, é até mesmo a essência do fato. Só se pode julgar as forças se se leva em conta em primeiro lugar sua qualidade: ativo ou reativo; em segundo lugar, a afinidade dessa

¹ GM, III, 24.

* N.T. Em francês no texto alemão – Jogo de palavras: Fatalisme-faitalisme (fait, fato), em português por: fatalismo-factualismo.

² GM, I, 9.

³ Co. In., I, “Utilidade e inconvenientes dos estudos históricos”, 8.

⁴ VP, II, 133.

⁵ BM, 263.

⁶ HH, Prefácio, 7.

⁷ VP, III, 385 e 391.

⁸ Os dois animais de Zarathustra são a águia e a serpente: a águia é forte e altiva: mas a serpente não é menos forte ao ser astuta e fascinante; cf. Prólogo, 10.

qualidade com o pólo correspondente da vontade de potência: afirmativo ou negativo; em terceiro lugar, a nuance de qualidade que a força apresenta em tal ou qual momento de seu desenvolvimento em relação com sua afinidade. Por conseguinte, a força reativa é: 1º) força utilitária, de adaptação e de limitação parcial; 2º) força que separa a força ativa do que ela pode, que nega a força ativa (trunfo dos fracos ou dos escravos); 3º) força separada do que ela pode, que nega a si mesma ou se volta contra si (reino dos fracos ou dos escravos). E, paralelamente, a força ativa é: 1º) força plástica, dominante e subjugadora; 2º) força que vai até o fim do que ela pode; 3º) força que afirma sua diferença, que faz de sua diferença um objeto de gozo e de afirmação. As forças só são determinadas concreta e completamente se se leva em conta esses três pares de caracteres ao mesmo tempo.

11. VONTADE DE PODER E SENTIMENTO DE PODER

Sabemos o que é a vontade de potência: o elemento diferencial, o elemento genealógico que determina a relação da força com a força e que produz a qualidade da força. Por isso a vontade de potência deve *manifestar-se* na força enquanto tal. O estudo das manifestações da vontade de potência deve ser feito com o maior cuidado porque dele depende inteiramente o dinamismo das forças. Mas o que significa dizer que a vontade de potência se manifesta? A relação das forças é determinada em cada caso na medida que uma força é *afetada* por outras, inferiores ou superiores. Daí se segue que a vontade de potência manifesta-se como um poder de ser afetado. Esse poder não é uma possibilidade abstrata, é preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação. Não nos espantaremos com o duplo aspecto da vontade de potência: ela determina a relação das forças entre si, do ponto de vista da gênese e da produção das forças, mas é determinada pelas forças em relação, do ponto de vista de sua própria manifestação. Por isso a vontade de potência é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica. Em primeiro lugar, portanto, a vontade de potência manifesta-se como o poder de ser afetado, como o poder determinado da força de ser ela própria afetada. É difícil, aqui, negar em Nietzsche uma inspiração spinozista. Spinoza, numa teoria extremamente profunda, queria que a toda quantidade de força correspondesse um poder de ser afetado. Quanto maior o número de maneiras pelas quais um corpo pudesse ser afetado tanto mais força ele teria. Era esse poder que media a força de um corpo, ou que exprimia seu poder. Por um lado, esse poder não era uma simples possibilidade lógica, era a cada instante efetuado pelos corpos com os quais estava em relação. Por outro lado, esse poder não era uma passividade física, só eram passivas as afecções das quais o corpo considerado não era causa adequada¹.

O mesmo se diz em Nietzsche: o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação. É nesse sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de potência e ter-lhe dado toda sua significação, já falava de um *sentimento de poder*; o poder foi tratado por Nietzsche como uma questão de sentimento e de sensibilidade, antes de sê-lo como uma questão de vontade. Mas quando elaborou o conceito completo de vontade de potência, essa primeira característica não desapareceu de modo algum, tornou-se a manifestação da vontade de potência. Por isso Nietzsche não pára de dizer que a vontade de potência é “a forma afetiva primitiva”, aquela da qual derivam todos os outros sentimentos². Ou melhor: “A vontade de potência não é um ser nem um dever, é um *pathos*”³. Isto é, a vontade de potência manifesta-se como a sensibilidade da força; o elemento diferencial das forças manifesta-se como sua sensibilidade diferencial. “A vontade de potência reina mesmo no mundo inorgânico, ou melhor, não há mundo inorgânico. Não se pode eliminar a ação à distância: uma coisa atrai outra, uma coisa sente-se atraída. Eis

¹ Se nossa interpretação é exata, Spinoza viu antes de Nietzsche que uma força não era separável de um poder de ser afetado e que este poder exprimia seu poder: Nietzsche nem por isso deixa de criticar Spinoza, mas num outro ponto: Spinoza não soube elevar-se até a concepção de uma vontade de potência, confundiu poder com a simples força e concebeu a força de maneira reativa (cf. o *conatus* e a conservação).

² VP, II, 42.

³ VP, II, 311

o fato fundamental... *Para que a vontade de potência possa manifestar-se ela precisa perceber as coisas que vê, ela sente a aproximação do que lhe é assimilável*¹." As afecções de uma força são ativas na medida que ela se apodera daquilo que lhe opõe resistência, na medida que se faz obedecer por forças inferiores. Inversamente, elas são sofridas, ou melhor, acionadas, quando a força é afetada por forças superiores às quais obedece. Obedecer é, ainda, aí, uma manifestação da vontade de potência. Mas uma força inferior pode acarretar a desagregação de forças superiores, sua cisão, a explosão da energia que haviam acumulado; nesse sentido. Nietzsche se apraz em aproximar os fenômenos de desagregação átomo, de cisão do protoplasma e de reprodução do ser vivo². Mas desagregar, cindir, separar exprimem sempre a vontade de potência, tanto quanto ser desagregado, ser cindido, ser separado: "A divisão aparece como a conseqüência da vontade de potência³." Dadas duas forças, uma superior e outra inferior, vê-se como o poder de ser afetado de cada uma é necessariamente realizado. Mas esse poder de ser afetado não é realizado sem que a própria força correspondente entre numa história ou num devir sensível: 1º) força ativa, poder de agir ou de comandar; 2º) força reativa, poder de obedecer ou de ser acionado; 3º) força reativa desenvolvida, poder de cindir, dividir, separar; 4º) força ativa tornada reativa, poder de ser separado, de voltar contra si⁴.

Toda sensibilidade é apenas um devir das forças: há um círculo da força em cujo decurso a força "devém" (por exemplo, a força ativa devém reativa). Há até mesmo vários vir-a-ser de forças que podem lutar uns contra os outros⁵. Assim, não basta confrontar nem opor os caracteres respectivos da força ativa e da força reativa. Ativo e reativo são as qualidades da força que decorrem da vontade de potência. Mas a própria vontade de potência tem qualidades, *sensibilia*, que são como os vir-a-ser de forças. A vontade de potência manifesta-se, em primeiro lugar, como sensibilidade das forças e, em segundo lugar, como devir sensível das forças — o pathos é o fato mais elementar do qual resulta um devir⁶. O devir das forças geralmente não deve confundir-se com as qualidades das forças, é o devir dessas próprias qualidades, a qualidade da vontade de potência em pessoa. Mas, justamente, não se poderá abstrair as qualidades da força de seu devir assim como não se poderá abstrair a força da vontade de potência. O estudo concreto das forças implica necessariamente uma dinâmica.

12. O DEVIR REATIVO DAS FORÇAS

Mas, na verdade, a dinâmica das forças nos conduz a uma conclusão desoladora. Quando a força reativa separa a força ativa do que ela pode, esta última, torna-se, por sua vez, reativa. *As forças ativas tornam-se reativas*. E a palavra devir deve ser tomada no sentido mais forte: o devir das forças aparece como um devir-reativo. Não há outros devir? É verdade, entretanto, que nós não sentimos, não experimentamos, não conhecemos outro devir a não ser o devir-reativo. Não constatamos apenas a existência de forças reativas, em toda parte constatamos seu triunfo. Através de que elas triunfam? Pela vontade de nada, graças à afinidade da reação com a negação. O que é a negação? É uma qualidade da vontade de potência, é ela que qualifica a vontade de potência como niilismo ou vontade de nada, é ela que constitui o devir-reativo das forças. Não se deve dizer que a força ativa torna-se reativa porque as forças reativas triunfam; ao contrário, elas triunfam porque, ao separarem a força ativa do que ela pode, abandonam-na à vontade de nada como a um devir-reativo mais profundo do que elas mesmas. Por isso as figuras do triunfo das forças reativas (ressentimento, má consciência, ideal ascético) são inicialmente as formas do niilismo. O devir-reativo da força, o devir niilista é o que parece

¹ VP, II, 89.

² VP, II, 45, 77, 187.

³ VP, II, 73.

⁴ VP, II, 171: "...essa força em sua plenitude que, voltando-se contra si mesma, uma vez que nada mais tem a organizar, emprega sua força em desorganizar."

⁵ VP, II, 170: "Em lugar da causa e do efeito, luta dos diversos vir-a-ser; freqüentemente o adversário é tragado; os vir-a-ser não são em número constante."

⁶ VP, II, 311.

essencialmente compreendido na relação da torça com a força. Existe um outro devir? Tudo nos convida a “pensá-lo” talvez. Mas seria preciso uma outra sensibilidade, como diz Nietzsche com freqüência, uma outra maneira de sentir. Não podemos ainda responder essa questão, podemos apenas considerá-la. Mas podemos perguntar porque só sentimos e só conhecemos um devir-reativo. Será que o homem é essencialmente reativo? Será que o devir-reativo é constitutivo do homem? O ressentimento, a má consciência, o niilismo não são traços de psicologia, mas como que o fundamento da humanidade do homem. São o princípio do ser humano como tal. O homem, “doença de pele” da terra, reação da terra...¹. É nesse sentido que Zaratustra fala do “grande desprezo” dos homens, e do “grande nojo”. Uma outra sensibilidade, um outro devir, seriam ainda do homem?

Essa condição do homem é da maior importância para o eterno retorno. Ela parece comprometê-lo ou contaminá-lo tão gravemente que ele próprio se torna objeto de angústia, de repulsão e de nojo. Mesmo se as forças ativas voltarem, voltarão reativas, eternamente reativas. O eterno retorno das forças reativas, mais ainda, o retorno do devir-reativo das forças. Zaratustra não apresenta o pensamento do eterno retorno apenas como misterioso e secreto, mas como nauseante, difícil de suportar². À primeira exposição do eterno retorno sucede uma estranha visão, a de um pastor “que se contorcia, engasgando e convulsionado, o rosto distorcido”, uma pesada serpente negra pendendo-lhe fora da boca³. Mais tarde, o próprio Zaratustra explica a visão: “O grande nojo pelo homem, foi isso que me sufocou e entrou-me na garganta... Ele retornará eternamente, o homem do qual estás cansado, o homem pequeno... Ai! o homem retornará eternamente... E o eterno retorno, também do menor, era a causa do meu fastio por toda a existência! Ai! nojo, nojo, nojo!”⁴ O eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas do pensamento do eterno retorno algo de insuportável; faz do próprio eterno retorno algo impossível, põe a contradição no eterno retorno. A serpente é um animal do eterno retorno; mas a serpente se desenrola, torna-se uma “pesada serpente negra” e pende fora da boca que se aprestava a falar, na medida que o eterno retorno é o das forças reativas. Como, pois, o eterno retorno, ser do devir, poderia afirmar-se de um devir niilista? Para afirmar o eterno retorno é preciso cortar e cuspir a cabeça da serpente. Então o pastor não é mais nem homem nem pastor: “ele estava transformado, aureolado, ele ria! Nunca ainda homem nenhum sobre a terra rira como ele riu”⁵. Um outro devir. uma outra sensibilidade: o super-homem.

13. AMBIVALÊNCIA DO SENTIDO E DOS VALORES

Um devir diferente do que conhecemos, um devir-ativo das forças, um devir-ativo das forças reativas, A avaliação desse devir levanta várias questões e deve servir-nos uma última vez para provar a coerência sistemática dos conceitos nietzscheanos na teoria da força. Uma primeira hipótese intervém. Nietzsche chama de força ativa aquela que vai até o fim de suas conseqüências; uma força atira, separada do que pode pela força reativa, torna-se então reativa por sua vez; mas esta própria força reativa não irá ela, a seu modo, até o fim do que pode? Se a força ativa, estando separada, torna-se reativa, a força reativa — que separa não se tornará, inversamente, ativa? Não seria essa a sua maneira de ser ativa? Concretamente, não há uma baixeza, uma vilania, uma tolice, etc., que se tornam ativas por força de irem até o fim do que podem? “Rigorosa e grandiosa tolice...”, escreverá Nietzsche⁶. Essa hipótese lembra a objeção socrática mas, de fato, dela se distingue. Não se diz mais como Sócrates, que as forças inferiores só triunfam formando uma força maior; diz-se que as forças reativas só triunfam indo até o fim de suas conseqüências, formando, portanto, uma força ativa.

¹ Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

² Cf. também VP, IV, 235 e 246.

³ Z, III, “Da visão e do enigma”.

⁴ Z, III, “O convalescente”.

⁵ Z, III, “Da visão e do enigma”.

⁶ BM, 188.

É certo que uma força reativa pode ser considerada de pontos de vista diferentes. A doença, por exemplo, separa-me do que posso; força reativa, torna-me reativo, reduz minhas possibilidades e condena-me a um meio diminuído ao qual desejo apenas adaptar-me. Mas, de um outro modo, ela me revela um novo poder, dota-me de uma nova vontade que posso fazer minha indo até o fim de um estranho poder. (Esse poder extremo põe em jogo muitas coisas, entre as quais a seguinte: “Observar conceitos mais sadios, valores mais sadios colocando-se de um ponto de vista de doente...”¹.) Reconhece-se uma ambivalência cara a Nietzsche: todas as forças cujo caráter reativo ele denuncia, exercem sobre ele, conforme confessa algumas páginas ou algumas linhas adiante, um fascínio, e são sublimes pelo ponto de vista que nos abrem e pela inquietante vontade de potência que testemunham. Elas nos separam de nosso poder, mas dão-nos ao mesmo tempo um outro poder, quão “perigoso”, quão “interessante”. Trazem-nos novas afecções, ensinam-nos novas maneiras de sermos afetados. Há algo de admirável no devir-reactivo das forças, admirável e perigoso. Não apenas o homem doente, mas também o homem religioso apresentam esse duplo aspecto: por um lado, homem reativo; por outro lado, homem de um novo poder², “A história da humanidade seria, na verdade, alguma coisa bem tola sem o espírito com o qual os impotentes a animaram³.” Cada vez que Nietzsche falar de Sócrates, de Cristo, do judaísmo, do cristianismo, de uma forma de decadência ou de degenerescência, descobrirá essa mesma ambivalência das coisas, dos seres e das forças.

Todavia, será exatamente a mesma, a força que me separa do que posso e a que me dota de um novo poder? Será a mesma doença, será o mesmo o doente que é escravo de sua doença e o que dela se serve como de um meio para explorar, para dominar, para ser poderoso? Será a mesma a religião dos fiéis que são como cordeiros balindo e a de certos sacerdotes que são como novas “aves de rapina”? De fato as forças reativas não são as mesmas e mudam de nuança conforme desenvolvam mais ou menos seu grau de afinidade com a vontade de nada. Uma força reativa que, ao mesmo tempo, obedece e resiste; uma força reativa que separa a força ativa do que ela pode; uma força reativa que contamina a força ativa, que a arrasta até o fim do devir-reactivo, na vontade do nada; uma força reativa que foi inicialmente ativa mas que se tornou reativa, separada de seu poder, depois arrastada para o abismo e voltando-se contra si: eis aí nuanças diferentes, afecções diferentes, tipos diferentes que o genealogista deve interpretar e que ninguém mais sabe interpretar. “Preciso dizer que tenho experiência de todas as questões que dizem respeito à decadência? Eu a soletei em todos os sentidos, para frente e para trás. Esta arte de filigrana, este sentido do tato e da compreensão, este instinto da nuança, esta psicologia do desvio, tudo o que me caracteriza...”⁴ Problema da interpretação: interpretar em cada caso o estado das forças reativas, isto é, o grau de desenvolvimento que elas atingiram na relação com a negação, com a vontade de nada. O mesmo problema de interpretação colocar-se-ia para as forças ativas. Em cada caso interpretar sua nuança ou seu estado, isto é, o grau de desenvolvimento da relação entre a ação e a afirmação. Há forças reativas que se tornam grandiosas e fascinantes por força de seguirem a vontade de nada; mas há forças ativas que caem porque não sabem seguir os poderes de afirmação (veremos que é o problema do que Nietzsche chama “a cultura” ou “o homem superior”). Enfim, a avaliação apresenta ambivalências ainda mais profundas do que as da interpretação. Julgar a própria afirmação do ponto de vista da própria negação e a negação do ponto de vista da afirmação; julgar a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade niilista e a vontade niilista do ponto de vista da

¹ EH, I, 1.

² GM, I, 6: “É sobre o próprio terreno dessa forma de existência, essencialmente perigosa, a existência sacerdotal, que o homem começou a tornar-se um animal interessante; é aqui que, num sentido sublime, a alma humana adquiriu a profundidade e a maldade...” — Sobre a ambivalência do sacerdote, GM, III, 15: “É preciso que ele próprio esteja doente, é preciso que seja intimamente filiado aos doentes, aos deserdados, para poder ouvi-los, para poder entender-se com eles; mas é preciso que seja forte, mais senhor de si mesmo do que dos outros, *inabalável sobretudo em sua vontade de potência*, a fim de possuir a confiança dos doentes e de ser temido por eles...”

³ GM, I, 7.

⁴ EH, I, 1.

vontade que afirma: esta é a arte do genealogista e o genealogista é médico. “Observar conceitos mais sadios, valores mais sadios, colocando-se do ponto de vista do doente e, inversamente, consciente da plenitude e do sentimento de si que a vida superabundante possui, mergulhar o olhar no trabalho secreto do instinto de decadência...” Porém, qualquer que seja a ambivalência do sentido e dos valores, não podemos concluir que uma força reativa torna-se ativa indo até o fim do que ela pode. Pois “ir até o fim”, “ir até as últimas conseqüências”, tem dois sentidos, conforme se afirme ou se negue, conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere. Quando uma força reativa desenvolve suas últimas conseqüências é em relação com a negação, com a vontade de nada que lhe serve de motor. O devir-ativo, ao contrário, supõe a afinidade da ação com a afirmação; para tornar-se ativa, não basta que uma força vá até o fim do que ela pode, é preciso que faça daquilo que ela pode, um objeto de afirmação. O devir-ativo é afirmador e afirmativo, assim como o devir-reativo é negador e niilista.

14. SEGUNDO ASPECTO DO ETERNO RETORNO: COMO PENSAMENTO ÉTICO E SELETIVO.

Um devir-ativo, não sendo nem sentido nem conhecido, só pode ser pensado como o produto de uma *seleção*. Dupla seleção simultânea: da atividade da força e da afirmação na vontade. Mas quem pode operar a seleção? Quem serve de princípio seletivo? Nietzsche responde: o eterno retorno. O eterno retorno, após ter sido objeto de nojo, supera o nojo e faz de Zarathustra um “convalescente”, um “consolidado”¹. Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiro porque na qualidade de pensamento, dá uma regra prática à vontade². O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto a regra kantiana. Havíamos observado que o eterno retorno, como doutrina física, era a nova formulação da síntese especulativa. Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que tu quiseses, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*. “Se em tudo o que tu quiseses fazer, começares por perguntar-te: é seguro que eu queira fazê-lo um número infinito de vezes, este será para ti o centro de gravidade mais sólido³.” Uma coisa no mundo enoja Nietzsche: as pequenas compensações, os pequenos prazeres, as pequenas alegrias, tudo o que se concede uma vez, nada mais do que uma vez. Tudo o que só se pode refazer no dia seguinte com a condição de se ter dito na véspera: amanhã não o farei mais — todo o cerimonial do obsessivo. E nós também somos como essas velhas senhoras que se permitem um excesso apenas uma vez, agimos como elas e pensamos como elas. “Ai! porque vocês não se desfazem de todo meio-querer, porque não se decidem pela preguiça ou pela ação! ai, porque não compreendem minhas palavras: façam sempre o que quiserem mas sejam primeiramente dos que podem querer⁴.” Uma preguiça que desejasse seu eterno retorno, uma tolice, uma baixeza, uma covardia, uma maldade que desejasse seu eterno retorno, não seria mais a mesma preguiça, não seria mais a mesma tolice... Vejamos melhor como o eterno retorno opera aqui a seleção. É o *pensamento* do eterno retorno que seleciona. Faz do querer algo de completo. O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar.

É claro que tal seleção permanece inferior às ambições de Zarathustra. Ela se contenta em eliminar certos estados reativos, certos estados de forças reativas entre os menos desenvolvidos. Mas as forças reativas que vão até o fim do que à sua maneira, e que encontram na vontade niilista um motor poderoso, resistem à primeira seleção. Longe de cair fora do eterno retorno entram no retorno e parecem retornar com ele. É preciso, por isso, contar com uma segunda seleção,

¹ Z, III, “O convalescente”.

² VP, IV, 229, 231: “O grande pensamento seletivo”.

³ VP, IV, 242.

⁴ Z, III, “Da virtude que diminui”. — II. “Dos misericordiosos”: “O que há de pior são os pensamentos mesquinhos. Na verdade, vale mais agir mal do que pensar pequenamente. Vocês dizem, é verdade: a alegria das pequenas maldades nos poupa de muitos grandes delitos. Mas, nesse domínio, não se deveria querer economizar.”

muito diferente da primeira. Mas essa segunda seleção põe em causa as partes mais obscuras da filosofia de Nietzsche e forma um elemento quase iniciático na doutrina do eterno retorno. Devemos portanto apenas recensear os temas nietzscheanos, com a possibilidade de desejar mais tarde uma explicação conceitual detalhada: 1º) Porque se diz que o eterno retorno é “a forma excessiva do niilismo”¹? E se o eterno retorno é a forma excessiva do niilismo, este, por seu lado, separado ou abstraído do eterno retorno, é sempre um “niilismo incompleto”², por mais longe que vá, por mais poderoso que seja. Só o eterno retorno faz da vontade niilista uma vontade completa e inteira. 2º) É que a vontade de nada, tal como a estudamos até agora, sempre nos apareceu em sua aliança com as forças reativas. Aí estava sua essência: ela negava a força ativa, levava a força ativa a se negar, a se voltar contra si mesma. Mas, ao mesmo tempo, fundara assim a conservação, o triunfo e o contágio das forças reativas. A vontade de nada era o devir-reactivo universal, o devir-reactivo das forças. Eis portanto em que sentido o niilismo por si mesmo é sempre incompleto, até mesmo o ideal ascético é o contrário do que se acredita, “é um expediente da arte de conservar a vida”; o niilismo é o princípio de conservação de uma vida fraca, diminuída, reativa; a depreciação da vida, a negação da vida formam o princípio à sombra do qual a vida reativa se conserva, sobrevive, triunfa e se torna contagiosa³. 3º) O que se passa quando a vontade de nada é relacionada com o eterno retorno? É somente aí que ela quebra sua aliança com as forças reativas. Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, *porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas*. O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua *autodestruição*. “Esse desaparecimento apresenta-se sob o aspecto de uma destruição, de uma seleção instintiva da força destrutiva... A vontade de destruir, expressão de um instinto ainda mais profundo da vontade de se destruir, expressão de um instinto ainda mais profundo da vontade de se destruir: a vontade do nada⁴.” Por isso, desde o prólogo, Zaratustra canta “Aquele que quer seu próprio declínio” : “pois ele quer perecer”, “pois não quer se conservar”, “pois transporá a ponte sem hesitar”⁵. O prólogo de Zaratustra contém como que o segredo prematuro do eterno retorno. 4º) Não se confundirá o voltar-se contra si mesmo com esta destruição de si, esta autodestruição. No voltar-se contra si, processo da reação, a força ativa torna-se reativa. Na autodestruição as próprias forças reativas são negadas e conduzidas ao nada. Por isso diz-se que a autodestruição é uma operação ativa, uma “*destruição ativa*”⁶. É ela, e somente ela, que exprime o devir-ativo das forças: as forças tornam-se ativas na medida que as forças reativas se negam, suprimem-se em nome do princípio que ainda outrora assegurava sua conservação e seu triunfo. A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que neles há de reativo, submetendo-o à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, com o risco de quererem o declínio de si mesmos; “é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, não lhes é possível fixar-se num juízo negativo, a *negação ativa* resulta de sua natureza profunda”⁷. Esta é a única maneira pela qual as forças reativas tornam-se ativas. Na verdade e além disso, a negação fazendo-se negação das próprias forças reativas não é apenas ativa, ela é como que *transmudada*. Ela exprime a afirmação, exprime o devir-ativo como poder de afirmar. Nietzsche fala então da “eterna alegria do devir, esta alegria que traz ainda nela a alegria do aniquilamento”; “a afirmação do aniquilamento e da destruição, o que há de decisivo numa filosofia dionisíaca...”⁸. 5º) A segunda seleção no eterno retorno consiste então no seguinte: o eterno retorno

¹ VP, III, 8.

² VP, III, 7.

³ GM, III, 13.

⁴ VP, III, 8.

⁵ Z, Prólogo.

⁶ VP, III, 8; EH, III, 1.

⁷ VP, III, 102.

⁸ EH, III, “Origem da tragédia”, 3.

produz o devir-ativo. Basta referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão e por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo não voltará. Pelo e no eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de potência, transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, um poder afirmativo. É isto que Nietzsche apresenta como a cura de Zaratustra e também como o segredo de Dionísio: “O niilismo vencido por si mesmo”, graças ao eterno retorno¹. Ora, esta segunda seleção é muito diferente da primeira: não se trata mais de eliminar do querer, pelo simples pensamento do eterno retorno, o que cai fora desse pensamento; trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção. (Seleção = hierarquia).

15. O PROBLEMA DO ETERNO RETORNO

Tudo isso deve ser considerado como um simples recenseamento de textos. Esses textos só serão elucidados em função dos seguintes pontos: a relação das duas qualidades de vontade de potência — a negação e a afirmação; a relação da própria vontade de potência com o eterno retorno; a possibilidade de uma transmutação como nova maneira de sentir, de pensar e, sobretudo, como nova maneira de ser (o super-homem). Na terminologia de Nietzsche, *inversão* dos valores significa o ativo no lugar do reativo (na verdade é a inversão de uma inversão, visto que o reativo havia começado por tomar o lugar da ação); mas a *transmutação* dos valores ou *transvaloração* significa a afirmação em lugar da negação, e mais ainda, a negação transformada em poder de afirmação, suprema metamorfose dionisíaca. Todos esses pontos, ainda não analisados, formam o ápice da doutrina do eterno retorno.

Vemos a custo de longe onde está esse ápice. O eterno retorno é o ser do devir. Mas o devir é duplo: devir-ativo e devir-reativo, devir-ativo das forças e devir-reativo das forças ativas. Ora, só o devir-ativo tem um ser; seria que o ser do devir fosse afirmado de um devir-reativo, isto é, de um devir ele próprio niilista. O eterno retorno tornar-se-ia contraditório se fosse o retorno das forças reativas. O eterno retorno nos ensina que o devir-reativo não tem ser. E, até mesmo, que é ele que nos ensina a existência de um devir-ativo. Reproduzindo o devir, ele produz necessariamente o devir-ativo. Por isso a afirmação é dupla: não se pode afirmar plenamente o ser do devir sem afirmar a existência do devir-ativo. O eterno retorno tem, portanto, um duplo aspecto — é o ser universal do devir, mas o ser universal do devir diz-se de um só devir. Somente o devir-ativo tem um ser, que é o ser do devir inteiro. Retornar é o todo, mas o todo se afirma num só momento. À medida que o eterno retorno é afirmado como o ser universal do devir, à medida que, além disso, o devir-ativo é afirmado como o sintoma e o produto do eterno retorno universal, a afirmação muda de nuance e torna-se cada vez mais profunda. O eterno retorno como doutrina física afirma o ser do devir. Mas, enquanto ontologia seletiva, afirma esse ser do devir como “afirmando-se” do devir-ativo. Vê-se que, no seio da convivência que une Zaratustra e seus animais, eleva-se um mal-entendido, como um problema que os animais não compreendem, não conhecem, mas que é o problema do nojo e da cura do próprio Zaratustra: “Ó marotos que vocês são, ó tocadores de realejo! respondeu Zaratustra sorrindo... vocês já fizeram um refrão².” O refrão é o ciclo e o todo, o ser universal. Mas a fórmula completa da afirmação é: o todo, sim, o ser universal, sim, mas o ser universal é afirmado de um só devir, o todo é afirmado de um só momento.

¹ VP, III.

² Z, III. “O convalescente”.

3. A CRÍTICA

1. TRANSFORMAÇÕES DAS CIÊNCIAS DO HOMEM

O balanço das ciências parece a Nietzsche um triste balanço: em toda parte o esforço para interpretar os fenômenos a partir das forças reativas. Já vimos isto na física e na biologia. Mas à medida que mergulhamos nas ciências do homem, assistimos ao desenvolvimento da interpretação reativa e negativa dos fenômenos; “a utilidade”, “a adaptação”, a “regulação”, até mesmo o “esquecimento” servem de conceitos explicativos¹. Em toda parte, nas ciências do homem e até mesmo nas ciências da natureza, aparece a ignorância das origens e da genealogia das forças. Dir-se-ia que o erudito tomou por modelo o triunfo das forças reativas e a ele quer subjugar o pensamento. Invoca seu respeito pelo fato e seu autor pela verdade. Mas o fato é uma interpretação; que tipo de interpretação? O verdadeiro exprime uma vontade; quem quer o verdadeiro? E o que quer aquele que diz: Eu procuro a verdade? Nunca como hoje viu-se a ciência levar tão longe, num certo sentido, a exploração da natureza e do homem, mas também nunca se viu a ciência levar tão longe a submissão ao ideal e à ordem estabelecidos. Os eruditos, mesmo os democratas e socialistas, não estão desprovidos de piedade; só que inventaram uma teologia que não depende mais do coração². “Vejam na evolução de um povo as épocas em que o erudito passa para o primeiro plano, são épocas de fadiga, muitas vezes, de crepúsculo, de declínio³.”

O desconhecimento da ação, de tudo o que é ativo, irrompe nas ciências do homem. Por exemplo, julga-se a ação por sua *utilidade*. Não nos apressemos em dizer que o utilitarismo é hoje uma doutrina ultrapassada, Em primeiro lugar, se ela o é, em parte é graças a Nietzsche. Em seguida, uma doutrina só se deixa ultrapassar com a condição de estender seus princípios, fazer deles postulados mais escondidos nas doutrinas que as ultrapassam. Nietzsche pergunta: a que remete o conceito de utilidade? Isto é, *para quem* uma ação é útil ou nociva? *Quem*, por conseguinte, considera a ação do ponto de vista de sua utilidade ou nocividade, do ponto de vista de seus motivos e de suas conseqüências? Não é aquele que age, este não “considera” a ação. Mas um terceiro, paciente ou espectador. É ele que considera a ação que não realiza (precisamente porque não a realiza) como algo a ser avaliado do ponto de vista da vantagem que tira ou pode tirar dela; ele, que não age, estima possuir um direito natural sobre a ação. merecer recolher dela uma vantagem ou um lucro⁴. Pressentimos a fonte da “utilidade”: é a fonte de todos os conceitos passivos em geral, o ressentimento, nada mais do que as exigências do ressentimento. — A utilidade serve-nos aqui de exemplo, Mas o que parece de qualquer modo pertencer à ciência, e também à filosofia, é o gosto por substituir as relações reais de forças por uma relação abstrata que se supõe exprimir todas elas, como uma “medida”. A este respeito, o espírito objetivo de Hegel não vale mais do que a utilidade, não menos “objetiva”. Ora, nessa relação abstrata, qualquer que seja, sempre se é levado a substituir as atividades reais (criar, falar, amar, etc..) pelo ponto de vista de um terceiro sobre essas atividades; confunde-se a essência da atividade com o lucro de um terceiro e pretende-se que este deva tirar proveito deste lucro ou que tenha direito de recolher seus efeitos (Deus, o espírito objetivo, a humanidade, a cultura ou até mesmo o proletariado...).

Vejamos um outro exemplo, o da lingüística. Existe o hábito de julgar a linguagem do ponto de vista de quem ouve. Nietzsche sonha com uma outra filosofia, unta filosofia ativa. O segredo do termo não está do lado de quem ouve, assim como o segredo da vontade não está do lado de quem obedece, ou o segredo da força do lado de quem reage. A filosofia ativa de Nietzsche só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz *quer alguma coisa ao dizê-lo*. E uma só regra: tratar a palavra como uma atividade real, colocar-se do ponto de vista de quem

¹ GM, 1, 2.

² GM, III, 23-25. — Sobre a psicologia do erudito, BM; 206-7.

³ GM, III, 25.

⁴ GM, 1, 2 e 10; BM, 260.

fala. “Esse direito do senhor, o direito de dar nomes, vai tão longe que se pode considerar a própria origem da linguagem como um ato de autoridade emanando dos dominantes. Eles disseram: isto é tal coisa, ligaram tal vocábulo a um objeto e a um fato e, deste modo, por assim dizer, deles se apoderaram¹.” A lingüística ativa procura descobrir quem fala e quem nomeia. Quem se serve de tal termo, a quem ele a aplica inicialmente, a si mesmo, a alguém que ouve, a alguma outra coisa, e com que intenção? O que ele quer ao pronunciar tal palavra? A transformação do sentido de um termo significa que um outro (uma outra força e uma outra vontade) dele se apodera, aplica-o a outra coisa porque quer algo diferente. Toda a concepção nietzscheana da etimologia e da filologia, muitas vezes mal compreendida, depende deste princípio e desta regra dos quais Nietzsche fará uma brilhante aplicação em *A Genealogia da Moral* onde se interroga sobre a etimologia do termo “bom”, sobre o sentido deste termo, sobre a transformação deste sentido, como o termo “bom” foi criado inicialmente pelos senhores que o aplicavam a si mesmos, posteriormente, captado pelos escravos que o tiravam da boca de seus senhores do quais diziam, ao contrário, “são maus”².

O que seria uma ciência verdadeiramente ativa, penetrada de conceitos ativos, como essa nova filologia? Só uma ciência ativa é capaz de descobrir as forças ativas, e também de reconhecer as forças reativas como o que elas são, isto é, como forças. Só uma ciência é capaz de interpretar as atividades reais e também as relações reais entre as forças. Ela se apresenta então sob três formas. Uma *sintomatologia*, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma *tipologia*, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista de sua qualidade, ativo ou reativo. Uma *genealogia*, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de potência e na qualidade dessa vontade. As diferentes ciências, mesmo as ciências da natureza, têm sua unidade nesta concepção. Mais ainda, a filosofia e a ciência têm sua unidade³. Quando a ciência deixa de utilizar conceitos passivos, ela deixa de ser um positivismo, mas a filosofia deixa de ser uma utopia, um devaneio sobre a atividade que compensa esse positivismo. A filosofia enquanto tal é sintomatologista, tipologista, genealogista. Reconhece-se a trindade nietzscheana do “filósofo do futuro”: *filósofo médico* (é o médico que interpreta os sintomas), *filósofo artista* (é o artista que modela os tipos), *filósofo legislador* (é o legislador que determina o nível, a genealogia)⁴.

2. A FÓRMULA DA QUESTÃO EM NIETZSCHE

A metafísica formula a questão da essência da seguinte forma: Que é...? Talvez nos tenhamos habituado a considerar óbvia essa pergunta; de fato, nós a devemos a Sócrates e a Platão. É preciso voltar a Platão para ver até que ponto a pergunta: “Que é...?” supõe um modo particular de pensar. Platão pergunta: que é o belo, que é o justo, etc.? Preocupa-se em opor a essa forma de pergunta qualquer outra forma. Opõe Sócrates ora a rapazes bem jovens, ora a velhos teimosos, ora aos famosos sofistas. Contudo, parece comum a todos responderem a pergunta citando o *que* é justo, o que é belo: uma jovem virgem, uma égua, uma panela... Sócrates triunfa; não se responde à pergunta: “Que é o belo?” citando o *que* é belo. Daí a distinção, cara a Platão, entre as coisas belas, que só são belas por exemplo, acidentalmente e segundo o *dever*; e o Belo que é apenas belo, necessariamente belo, *que é o belo* segundo o ser e a essência. Por isto, em Platão, a oposição entre a essência e a aparência, entre o ser e o *dever* depende inicialmente de um modo de questionar, de uma forma de pergunta. Entretanto, cabe perguntar se o triunfo de Sócrates, uma vez mais, é merecido. Não parece que o método socrático seja frutífero; precisamente porque ele domina os diálogos ditos aporéticos nos quais reina o niilismo.

¹ GM, 1, 2.

² GM, 1, 4, 5, 10, 11.

³ GM, I, nota final.

⁴ Cf. NF; VP, IV.

Sem dúvida, é uma tolice citar o que é belo quando lhes perguntam: o que é o belo? Mas não é tão seguro que a própria pergunta: Que é o belo? não seja uma tolice. Não é seguro que ela seja legítima e bem colocada, mesmo (e sobretudo) em função de uma essência a ser descoberta. Às vezes, nos diálogos, brilha um lampejo logo apagado, que nos indica por um instante qual era a idéia dos sofistas. Misturar os sofistas com os velhos e os rapazolas é um procedimento de amálgama. O sofista Hípias não era uma criança que se contentava em responder “o que” quando se lhe perguntava “que”. Ele pensava que a pergunta *O que?* era melhor enquanto pergunta, a mais apta a determinar a essência. Ela não remetia, como acreditava Sócrates, a exemplos isolados e sim à continuidade dos objetos concretos tomados em seu devir, no devir-belo de todos os objetos citáveis ou citados como exemplos. Perguntar o que é belo, o que é justo e não que é o belo, que é o justo, era então o fruto de um método elaborado que implicava uma concepção da essência original e toda uma arte sofisticada que se opunha à dialética. Uma arte empirista e pluralista.

“Que? gritei com curiosidade. — *Quem?* deverias perguntar! Assim falou Dionísio, depois calou-se da maneira que lhe é peculiar, isto é, como sedutor¹.” A pergunta “O que?”, segundo Nietzsche, significa o seguinte: considerando-se uma determinada coisa, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem se exprime, se manifesta, e mesmo se oculta nela? Só somos conduzidos à essência pela pergunta: O que? *Pois a essência é somente o sentido e o valor da coisa*; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças. Mais ainda, quando colocamos a pergunta: “Que é?”, além de cairmos na pior metafísica, de fato apenas colocamos a pergunta: *O que?* de um modo inábil, cego, inconsciente e confuso. “A pergunta: Que é isto? é um modo de colocar um sentido, visto de um outro ponto de vista. A essência, o ser, é uma realidade perspectiva e supõe uma pluralidade. No fundo está sempre a pergunta: Que é *para mim?* (para nós, para tudo o que vive, etc.)².” Quando perguntamos o que é o belo, perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas; e o que assim não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista tornar-se-ia belo? E com respeito a determinada coisa, quais são as forças que a tornam ou torná-la-iam bela ao se apropriarem dela, quais são as outras forças que se submetem às primeiras ou, ao contrário, que lhes resistem? À arte pluralista não nega a essência, ela a faz depender em cada caso de uma afinidade de fenômenos e de forças, de uma coordenação de força e de vontade. À essência de uma coisa é descoberta na força que a possui é que nela se exprime, desenvolvida nas forças em afinidade com esta, comprometida ou destruída pelas forças que nela se opõem e que podem prevalecer: a essência é sempre o sentido e o valor. E, assim, a pergunta “o que?” ressoa para todas as coisas e sobre todas as coisas: que forças, que vontade? É a questão *trágica*. No grau mais profundo ela está estendida inteiramente na direção de Dionísio, pois Dionísio é o deus que se esconde e se manifesta, Dionísio é querer, Dionísio é aquele que... À pergunta: O que? encontra sua instância suprema em Dionísio ou na vontade de potência; Dionísio, a vontade de potência, é quem a preenche todas vezes em que é colocada. Não se perguntará “quem quer?”, “quem interpreta?”, “quem avalia?”, pois sempre e em toda parte a vontade de potência é *quem*³. Dionísio é o deus das metamorfoses, o um do múltiplo, o um que afirma o múltiplo e se afirma do múltiplo. “Quem então?”, é sempre ele. Por isso Dionísio se cala sedutoramente, a tempo de ocultar-se, de tomar uma outra forma e mudar de forças. Na obra de Nietzsche, o admirável poema *Lamentação de Ariana* exprime uma relação fundamental entre um modo de perguntar e a personagem divina presente sob todas as perguntas — entre a pergunta pluralista e a afirmação dionisiaca ou trágica⁴.

¹ VS, projeto de prefácio, 10 (trad. ALBERT, II, p.226).

² VP, I, 204.

³ VP, I, 204.

⁴ DD, “Lamentação de Ariana”.

3. O MÉTODO DE NIETZSCHE

Desta forma de pergunta deriva um método. Sendo dados um conceito, um sentimento, uma crença, serão tratados como os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. O que quer *aquele que* diz isso, que pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de mostrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo se não tivesse tal vontade, tais forças, tal maneira de ser. O que quer aquele que fala, que ama ou que cria? E, inversamente, o que quer aquele que pretende o lucro de uma ação que não faz, aquele que apela para o “desinteresse”? E mesmo o homem ascético? E os utilitaristas com seu conceito de utilidade? E Schopenhauer, quando forma o estranho conceito de *negação da vontade*? Seria a verdade? Mas o que querem enfim os procuradores da verdade, aqueles que dizem: eu procuro a verdade?¹. — Querer não é um ato como os demais. Querer é a instância ao mesmo tempo genética e crítica de todas as nossas ações, sentimentos e pensamentos. O método consiste no seguinte: referir um conceito à vontade de potência para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (nem o sentimento ser experimentado, nem a ação ser empreendida). Tal método corresponde à questão trágica. Ele próprio é o *método trágico*. Ou, mais precisamente, se tiramos do termo “drama” todo o pathos dialético e cristão que compromete seu sentido, é o método da *dramatização*. “O que queres?”, pergunta Ariana a Dionísio. O que quer uma vontade, eis o conteúdo latente da coisa correspondente.

Não nos devemos enganar com a expressão: *o que* a vontade quer. O que uma vontade quer não é um objeto, um objetivo, um fim. Os fins e os objetos, até mesmo os motivos, são ainda sintomas. O que uma vontade quer, segundo sua qualidade, é afirmar sua diferença ou negar o que difere. O que se quer são sempre qualidades: o pesado, o leve... O que uma vontade quer é sempre sua própria qualidade e a qualidade das forças correspondentes. Como diz Nietzsche, a respeito da alma nobre, afirmativa e leve: “Não sei que certeza fundamental de si mesma, algo que é impossível procurar, encontrar e tampouco, talvez, perder ².” Portanto, quando perguntamos “o que quer aquele que pensa isso?“, não nos afastamos da pergunta fundamental. “O quê?, apenas lhe damos uma regra e um desenvolvimento metódicos. Pedimos, em verdade, que não se responda a pergunta por meio de *exemplos*, mas pela determinação de um *tipo*. Ora, um tipo é constituído precisamente pela qualidade da vontade de potência, pela nuance dessa qualidade e pela relação de forças correspondentes; todo o resto é sintoma. O que uma vontade quer não é um objeto, mas um tipo, o tipo daquele que fala, daquele que pensa, que age, que não age, que reage, etc. Só se define um tipo determinando o que quer a vontade nos exemplares desse tipo. O que quer aquele que procura a verdade? Essa é a única maneira de saber quem procura a verdade. O método da dramatização apresenta-se assim como o único método adequado ao projeto de Nietzsche e à forma das perguntas que coloca: método diferencial, tipológico e genealógico.

É verdade que esse método deve superar uma segunda objeção: seu caráter antropológico. Mas basta-nos considerar qual é o *tipo* do próprio homem. Se é verdade que o triunfo das forças reativas é constitutivo do homem, todo o método de dramatização tende para a descoberta de uma outra qualidade da vontade de potência capaz de transmutar suas nuances demasiado humanas. Nietzsche diz: o desumano e o sobre-humano, Uma coisa, um animal, um deus não são menos dramatizáveis do que um homem ou do que determinações humanas, Eles também são as metamorfoses de Dionísio, os sintomas de uma vontade que quer alguma coisa. Também exprimem um tipo, um tipo de forças desconhecido do homem. Uma vontade da terra; o que seria uma vontade capaz de afirmar a terra? O que quer essa vontade na qual a própria terra permanece um contra-senso? Qual é a sua qualidade, que se torna também a qualidade da terra? Nietzsche responde: “A leve...³”

¹ É o método constante de Nietzsche em todos os seus livros. Vemo-lo presente de maneira especialmente sistemática em GM.

² BM, 287.

³ Z, Prólogo, 3: “O super-homem é o sentido da terra. Que nossa vontade diga: que o super-homem seja o sentido da terra.” — III, “Do espírito de pesadume”: “Aquele que, um dia ensinar os homens a voar deslocará todos os limites; para ele os próprios limites voarão pelos ares, batizará de novo a terra, chamando-a de a

4. CONTRA SEUS PREDECESSORES

O que quer dizer “vontade de potência”? Acima de tudo não significa que a vontade queira o poder, que ela deseje ou busque o poder como um fim, nem que o poder seja seu móvel. A expressão “desejar o poder” é tão absurda quanto a expressão “querer viver”: “Por certo não encontrou a verdade quem falava da vontade de vida, essa vontade não existe. Pois o que não existe não pode querer; e como o que está na vida poderia ainda desejar a vida?”. “Desejo de dominar, mas quem quereria chamar a isso um desejo¹?” Por isso, apesar das aparências, Nietzsche estima que a vontade de potência é um conceito inteiramente novo que ele próprio criou e introduziu na filosofia. Ele diz, com a modéstia necessária: “Conceber a psicologia, como eu o faço, como uma morfologia e uma genética da vontade de potência, é uma idéia que nem sequer tocou o pensamento de ninguém, admitindo-se que se possa, em tudo o que foi escrito, adivinhar também o que foi deixado em silêncio².” Entretanto, não faltam autores que, antes de Nietzsche, falaram de uma vontade de potência ou de algo análogo; não faltam autores que, depois de Nietzsche, tornaram a falar disso. Mas estes últimos não são os discípulos de Nietzsche, assim como aqueles não são seus mestres. Falaram disso sempre no sentido formalmente condenado por Nietzsche: como se o poder fosse o objetivo último da vontade e, também, seu motivo essencial. *Como se o poder fosse o que a vontade queria.* Ora, tal concepção implica pelo menos três contra-sensos que comprometem a filosofia da vontade em seu conjunto:

1º) Interpreta-se então o poder como o objeto de uma *representação*. Na expressão: a vontade quer o poder ou deseja a dominação, a relação da representação com o poder é de tal forma íntima que todo poder é representação e toda representação é a do poder. O objetivo da vontade é também o objeto da representação e inversamente. Em Hobbes, o homem no estado de natureza quer ver sua superioridade representada e reconhecida pelos outros; em Hegel, a consciência quer ser reconhecida por um outro e representada como consciência de si; em Adler ainda, trata-se da representação de uma superioridade que compensa, se for o caso, a existência de uma inferioridade orgânica. Em todos esses casos o poder é sempre objeto de uma representação, de uma *reconhecimento*, que supõe materialmente uma comparação das consciências. Portanto, é necessário que à vontade de potência corresponda um motivo que sirva também de motor à comparação: a vaidade, o orgulho, o amor-próprio, a ostentação, ou mesmo um sentimento de inferioridade. Nietzsche pergunta: *Quem* concebe a vontade de potência como uma vontade de se fazer reconhecer? Quem concebe o próprio poder como o objeto de uma reconhecimento? Quem quer essencialmente representar-se como superior e até mesmo representar sua inferioridade como uma superioridade? É o doente que quer “representar a superioridade de uma forma qualquer”³. “É o escravo que procura persuadir-nos de ter uma boa opinião sobre ele; é também o escravo que em seguida se prosterna diante dessas opiniões como se não tivessem sido produzidas por ele. E eu repito: a vaidade é um atavismo⁴.” O que nos é apresentado como o próprio poder é apenas a representação do poder que o escravo faz para si mesmo. O que nos é apresentado como o senhor é a idéia que dele faz o escravo, é a idéia que o escravo faz de si mesmo quando se imagina no lugar do senhor, é o escravo tal qual é quando triunfa efetivamente. “Essa necessidade de chegar à aristocracia é profundamente distinta das aspirações da alma aristocrática, é o mais eloqüente e o mais perigoso sintoma de sua ausência⁵.” Porque os filósofos aceitaram essa falsa imagem do senhor que se assemelha apenas ao escravo

leve...

¹ Z, II. “Da vitória sobre si mesmo”, III, “Dos três males”.

² BM, 23.

³ GM, III, 14.

⁴ BM, 261. — Sobre “a aspiração à distinção”, cf. A, I13: “Aquele que aspira à distinção tem incessantemente o olho sobre o seu próximo e quer saber quais são os sentimentos deste último; mas a simpatia e o abandono, dos quais essa inclinação necessita para satisfazer-se, estão bem longe de serem inspirados pela inocência, pela compaixão ou pela benevolência. Ao contrário, queremos perceber ou adivinhar de que maneira nosso próximo sofre interiormente ou exteriormente com o nosso contato, como ele perde seu poder sobre si mesmo e cede diante da impressão que nossa mão ou nossa visão exercem sobre ele”

⁵ BM, 287.

triumfante? Tudo está pronto para o golpe ilusionista eminentemente dialético: tendo colocado o escravo no senhor, percebe-se que a verdade do senhor está no escravo. Certamente tudo se passou entre escravos, vencedores ou vencidos. A mania de representar, de ser representado, de se fazer representar, de ter representantes e representados, é a mania comum a todos os escravos, a única relação que concebem entre si, a relação que impõem com eles, seu triunfo. A noção de representação envenena a filosofia; ela é o produto direto do escravo e da relação entre escravos, constitui a pior interpretação do poder, a mais medíocre e a mais baixa¹.

2º) Em que consiste esse primeiro erro da filosofia da vontade? Quando fazemos do poder um objeto de representação, forçosamente fazemo-lo depender do fator segundo o qual uma coisa é representada ou não, reconhecida ou não. Ora, somente valores já em curso, somente valores admitidos, dão critérios para a recongnição. Compreendida como vontade de fazer-se reconhecer, a vontade de potência é necessariamente vontade de fazer-se atribuir valores em curso numa sociedade dada (dinheiro, honras, poder, reputação)². Mas ainda aí, quem conhece o poder como a aquisição de valores atribuíveis? “O homem comum nunca teve um valor distinto do que lhe era atribuído; de nenhum modo habituado a estabelecer os valores, não atribuiu a si mesmo senão o que lhe reconheciam”, ou mesmo o que ele se fazia reconhecer³, Rousseau criticava Hobbes por ter feito do homem em estado de natureza um retrato do que supunha a sociedade. Com uma espírito muito diferente da vontade de potência, de Hobbes a Hegel, pressupõe a existência de valores estabelecidos que as vontades apenas procuram fazer atribuir a elas mesmas. Eis o que parece sintomático nessa filosofia da vontade: o conformismo, o desconhecimento absoluto da vontade de potência como criação de valores novos.

3º) Devemos ainda perguntar: como os valores estabelecidos são atribuídos? E sempre ao flui de um combate. de uma luta, qualquer que seja sua forma, secreta ou aberta, leal ou sorradeira. De Hobbes a Hegel a vontade de potência está engajada num combate precisamente porque o combate determina aqueles que receberão o benefício dos valores em curso. É próprio dos valores estabelecidos serem postos em jogo numa luta, mas é próprio da luta referir-se sempre a valores estabelecidos: a luta pelo poder, luta pelo reconhecimento ou luta pela vida, o esquema é sempre o mesmo. Ora, nunca é demais insistir no seguinte ponto: Quão estranhas são a Nietzsche e à sua concepção da vontade de potência as noções de luta, de guerra, de rivalidade ou mesmo de comparação. Não que ele negue a existência da luta, mas esta de modo algum lhe parece criadora de valores. Pelo menos os únicos valores que ela cria são os do escravo que triunfa; a luta não é o principio ou o motor da hierarquia mas sim o meio pelo qual o escravo inverte a hierarquia. A luta nunca é a expressão ativa das forças, nem a manifestação de uma vontade de potência que afirma; assim como seu resultado não exprime o triunfo do senhor ou do forte. Ao contrário, a luta é o meio pelo qual os fracos prevalecem sobre os fortes porque são a maioria. É por isso que Nietzsche se opõe a Darwin: Darwin confundiu luta e seleção. não viu que a luta tinha o resultado contrário ao que acreditava; que ela selecionava, mas só selecionava os fracos e assegurava seu triunfo⁴. Demasiado polido para lutar, diz Nietzsche sobre si mesmo⁵. Diz ainda a respeito da vontade de potência: “Abstração feita da luta⁶.”

¹ VP, III, 254.

² VP, IV, 522: “Até onde vai a impossibilidade de um demagogo representar-se claramente o que é uma natureza superior. Como se o traço essencial e o valor verdadeiro dos homens superiores consistissem em sua aptidão a levantar as massas, em suma, no efeito que eles produzem. Mas a natureza superior do grande homem reside em ser diferente dos outros. incomunicável, de um outro nível.” (Efeito que eles produzem = representação demagógica que se faz deles = valores estabelecidos que lhes são atribuídos).

³ BM, 261.

⁴ VP, I, 395; Cr. Id.

⁵ EH, II, 9: “Em toda minha vida não se encontra um único traço de luta, sou o oposto de uma natureza heróica; querer alguma coisa, aspirar a alguma coisa, ter em vista um objetivo, um desejo, nada disso conheço por experiência.”

⁶ VP, II, 72.

5. CONTRA O PESSIMISMO E CONTRA SCHOPENHAUER

Esses três contra-sensos nada seriam se não introduzissem na filosofia da vontade um “tom”, uma tonalidade afetiva extremamente lamentável. A essência da vontade é sempre descoberta com tristeza e desânimo. Todos os que descobrem a essência da vontade numa vontade de potência, ou em alguma coisa análoga, não param de gemer sobre sua descoberta, como se dela devessem tirar a estranha resolução de evitá-lo ou de conjurar-lhe o efeito. Tudo se passa como se a essência da vontade nos colocasse numa situação que não pode ser vivida, insuportável e enganadora. E isso se explica facilmente: ao fazerem da vontade uma vontade de potência no sentido de “desejo de dominar”, os filósofos divisam o infinito nesse desejo; ao fazerem do poder o objeto de uma representação, divisam o caráter irreal de tal representado; ao engajarem a vontade de potência num combate divisam a contradição na própria vontade. Hobbes declara que a vontade de potência é como um sonho do qual só o temor da morte a faz sair. Hegel insiste sobre o irreal da situação do senhor pois este depende do escravo para ser reconhecido. Todos colocam a contradição na vontade e também a vontade na contradição. O poder representado é apenas aparência; a essência da vontade não se coloca no que ela quer sem se perder na aparência. Por isso os filósofos prometem à vontade uma *limitação*, limitação racional ou contratual que é a única que poderá torná-la possível de ser vivida e resolver a contradição.

Em todos esses pontos de vista Schopenhauer não instaura uma nova filosofia da vontade; ao contrário, sua genialidade consiste em extrair as últimas conseqüências da antiga, em levá-la a suas últimas conseqüências. Schopenhauer não se contenta com uma essência da vontade, faz da vontade a essência das coisas, “o mundo visto de dentro”. A vontade tornou-se a essência em geral. Mas, conseqüentemente, o que ela quer (sua objetivação) tornou-se a representação, a aparência em geral. Sua contradição tornou-se a contradição original: como essência ela quer a aparência na qual se reflete. “A sorte que espera a vontade no mundo em que ela se reflete” é precisamente o sofrimento dessa contradição. Esta é a fórmula do querer-viver: o mundo como vontade e como representação. Reconhecemos aqui o desenvolvimento de uma mistificação que começou com Kant. Ao fazer da vontade a essência das coisas ou o mundo visto de dentro, recusa-se em princípio, a distinção de dois mundos: o mesmo mundo é sensível e supra-sensível. Mas embora negando essa distinção dos mundos, o que se faz é apenas substituí-la pela distinção entre o interior e o exterior que se ligam como a essência e a aparência, isto é, como os dois mundos se ligavam. Ao fazer da vontade a essência do mundo, Schopenhauer continua a compreender o mundo como uma ilusão, uma aparência, uma representação¹. — Uma limitação da vontade não bastará, portanto, para Schopenhauer. É necessário que a vontade seja negada, que ela própria se negue. A escolha schopenhaueriana: “Somos seres estúpidos ou, na melhor hipótese, seres que suprimem a si mesmos².” Schopenhauer nos ensina que uma limitação racional ou contratual da vontade não é o suficiente, que é preciso chegar à supressão mística. E o que se conservou de Schopenhauer, o que Wagner, por exemplo, conserva, não é a sua crítica da metafísica, “seu sentido cruel da realidade”, seu anticristianismo, suas análises profundas da mediocridade humana, a maneira pela qual mostrava que os fenômenos são os sintomas de uma vontade, mas sim, ao contrário, a maneira pela qual tornou a vontade cada vez menos suportável, cada vez menos possível de ser vivida, ao mesmo tempo que a batizava de querer-viver...³.

6. PRINCÍPIOS PARA A FILOSOFIA DA VONTADE

A filosofia da vontade, segundo Nietzsche, deve substituir a antiga metafísica: ela a destrói e a ultrapassa. Nietzsche acredita ter feito a primeira filosofia da vontade; todas as outras eram os últimos avatares da metafísica. Tal como a

¹ BM, 36; VP, I, 216: III. 325.

² VP, III, 40.

³ GC, 99.

concebe, a filosofia da vontade tem dois princípios que formam a alegre mensagem: querer = criar, vontade = alegria. “Minha vontade sempre sobrevem como liberadora e mensageira da alegria. Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade, é assim que Zaratustra a ensina a vocês”. “Vontade, assim se chama o liberador e o mensageiro da alegria. E o que lhes ensino, meus amigos. Mas aprendam isso também: a própria vontade ainda é prisioneira. Querer liberta...¹.” — “A menos que o querer se torne não-querer; entretanto, meus irmãos. vocês conhecem essa fábula da loucura! eu os conduzi para longe dessas cantigas quando lhes ensinei: a vontade é criadora”. “Criar valores é o verdadeiro direito do senhor².” Porque Nietzsche apresenta esses dois princípios, criação e alegria, como o essencial no ensino de Zaratustra, como os dois lados de um martelo que deve cravar e arrancar? Esses princípios podem parecer vagos ou indeterminados, adquirem uma significação extremamente precisa se compreendemos seu aspecto crítico, isto é, a maneira pela qual se opõem às concepções anteriores sobre a vontade. Nietzsche diz: concebeu-se a vontade de potência como se a vontade quisesse o poder, como se o poder fosse o que a vontade queria; conseqüentemente fazia-se do poder algo representado, fazia-se do poder uma idéia de escravo e de impotente, julgava-se o poder de acordo com a atribuição de valores estabelecidos já prontos, não se concebia a vontade de potência independentemente de um combate no qual o que se arriscava eram esses valores estabelecidos, identificava-se a vontade de potência com a contradição e com a dor da contradição. Contra esse *acorramento* da vontade, Nietzsche anuncia que querer *libera*; contra a *dor* da vontade, anuncia que a vontade é *alegre*. Contra a imagem de uma vontade que sonha fazer-se atribuir valores estabelecidos, Nietzsche anuncia que querer é *criar* os valores novos.

Vontade de potência não quer dizer que a vontade queira o poder. Vontade de potência não implica nenhum antropomorfismo nem em sua origem, nem em sua significação, nem em sua essência. Vontade de potência deve interpretar-se de modo totalmente diverso: o poder é quem quer na vontade: o poder é o elemento genético e diferencial na vontade. Por isso a vontade de potência é essencialmente criadora. Por isso também o poder jamais se proporciona com a representação: ele nunca é representado, não é sequer interpretado ou avaliado, ele é “quem” interpreta, “quem” avalia, “quem” quer. Mas o que ele quer? Ele quer precisamente o que deriva do elemento genético. O elemento genético (poder) determina a relação da força com a força e qualifica as forças em relação. Elemento plástico, ele se determina ao mesmo tempo que determina e se qualifica ao mesmo tempo que qualifica. O que a vontade de potência quer é tal relação de forças, tal qualidade de forças. E também tal qualidade de poder: afirmar, negar. Esse complexo, variável em cada caso, forma um tipo ao qual correspondem fenômenos dados. Todo fenômeno exprime relações de forças, qualidades de força e de poder, nuanças dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer. Devemos dizer de acordo com a terminologia de Nietzsche: todo fenômeno remete a um tipo que constitui seu sentido e seu valor, mas também remete à vontade de potência como ao elemento do qual derivam a significação de seu sentido e o valor e seu valor. *É assim que a vontade de potência é essencialmente criadora e doadora*: ela não aspira, não procura, não deseja, sobretudo não deseja o poder. Ela *dá*: o poder é, na vontade, algo inexprimível (móvel, variável, plástico); o poder é, na vontade, como “a virtude que dá”; a vontade, pelo poder, é ela própria doadora de sentido e de valor³. A questão de saber se a vontade de potência, afinal de contas, é uma ou múltipla não deve ser colocada; ela testemunharia um contra-senso geral sobre a filosofia de Nietzsche. A vontade de potência é plástica, inseparável de cada caso no qual se determina; assim como o eterno retorno é o ser, mas o ser que se afirma do devir, a vontade de potência é o um, mas o um que se afirma

¹ Z, II, “Sobre as ilhas bem-aventuradas”; II, “Da redenção”.

² Z, II., “Da redenção”; BM, 261.

³ Z, III, “Dos três males”: “Desejo de dominar, mas quem gostaria de chamar a isso um desejo...? Ó! quem banharia com seu verdadeiro nome tal desejo? Virtude que dá foi assim que Zaratustra chamou outrora essa coisa inexprimível.”

do múltiplo. Sua unidade é a do múltiplo e só se diz do múltiplo. O monismo da vontade de potência é inseparável de uma tipologia pluralista.

O elemento criador do sentido e dos valores define-se necessariamente também como o elemento *crítico*. Um tipo de forças não significa somente uma qualidade de forças, mas também uma relação entre forças qualificadas. O tipo ativo não designa somente forças ativas, mas um conjunto hierarquizado no qual as forças ativas preponderam sobre as forças reativas e no qual as forças reativas são acionadas; inversamente, o tipo reativo designa um conjunto no qual as forças reativas triunfam e separam as forças ativas do que elas podem. É nesse sentido que o tipo implica a qualidade de poder pela qual certas forças preponderam sobre outras. *Alto e nobre* designam para Nietzsche a superioridade das forças ativas, sua afinidade com a afirmação, sua tendência para subir, sua leveza. *Baixo e vil* designam o triunfo das forças reativas, sua afinidade com o negativo, seu peso. Ora, muitos fenômenos só podem ser interpretados como exprimindo esse triunfo pesado das forças reativas. Não seria o caso do fenômeno humano em seu conjunto? Há coisas que só podem ser ditas, sentidas, pensadas, há valores nos quais só pode crer quem for animado pelas forças reativas. Nietzsche precisa: se se tem a alma pesada e baixa. Para além do erro, para além da própria tolice, uma certa baixeza da alma¹. É nisto que a tipologia das forças e a doutrina da vontade de potência, por sua vez, não são separáveis de uma crítica apta a determinar a genealogia dos valores, sua nobreza ou sua baixeza. É verdade que se perguntará em que sentido e porque o nobre “vale mais” do que o vil, ou o alto mais do que o baixo. Com que direito? Nada permite responder essa questão enquanto consideramos a vontade de potência nela mesma, ou abstratamente, como dotada apenas de duas qualidades contrárias — afirmação e negação. Porque a afirmação valeria mais do que a negação²? Veremos que a solução só pode ser dada pela prova do eterno retorno: “vale mais” e vale absolutamente o que retorna, o que agüenta retornar, o que quer retornar. Ora, é prova do eterno retorno não deixar subsistirem as forças reativas nem o poder de negar. O eterno retorno transmuda o negativo: faz do pesado algo leve, faz passar o negativo para o lado da afirmação, faz da negação um poder de afirmar. Mas precisamente, a crítica é a negação sob essa forma nova: destruição tornada ativa agressividade profundamente ligada à afirmação, a crítica é a destruição como alegria a agressividade do criador. O criador de valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítico dos valores estabelecidos, crítico dos valores reativos, crítico da baixeza³.

7. PLANO DE “A GENEALOGIA DA MORAL”

A Genealogia da Moral é o livro mais sistemático de Nietzsche. Seu interesse é duplo — por um lado, não se apresenta nem como um conjunto de aforismos, nem como um poema, mas como uma chave para a interpretação dos aforismos e para a avaliação do poema⁴. Por outro lado, analisa detalhadamente o tipo reativo, a maneira pela qual as forças reativas triunfam e o princípio sob o qual triunfam. A primeira dissertação trata do ressentimento, a segunda da má consciência, a terceira do ideal ascético: ressentimento, má consciência, ideal ascético são as figuras do triunfo das forças reativas e também as formas do niilismo. — Esse duplo aspecto de *A Genealogia da Moral*, chave para a interpretação em geral e análise do tipo reativo em particular, não se deve ao acaso. Na verdade, o que é que opõe obstáculos à arte da interpretação e da avaliação, o que é que desnatura a genealogia e inverte a hierarquia senão a pressão das próprias forças reativas? Os dois aspectos de *A Genealogia da Moral* formam então a crítica. Mas ainda é preciso analisar tudo isto; o que é a crítica e em que sentido a filosofia é uma crítica.

¹ Cf. As apreciações de Nietzsche sobre Flaubert: ele descobriu a tolice, mas não a baixeza de alma que esta supõe (BM, 218).

² Não pode haver valores pré-estabelecidos que decidam quanto ao que vale mais; cf. VP, II, 530: “Distingo um tipo de vida ascendente e um tipo de decadência, de decomposição, de fraqueza. Acreditar-se-ia que a questão da primazia entre esses dois tipos ainda está na balança.”

³ Z, Prólogo, q: “... o destruidor, o criminoso — ora, é ele o criador”; I, 15: “Quem quer que crie destrói sempre”.

⁴ GM, prefácio, 8.

Sabemos que as forças reativas triunfam apoiando-se numa ficção. Sua vitória repousa sempre no negativo como em algo imaginário: elas separam a força ativa do que esta pode. A força ativa torna-se então realmente reativa, mas sob o efeito de uma mistificação. 1º) Desde a primeira dissertação Nietzsche apresenta o ressentimento como “uma vingança imaginária”, “uma vindita essencialmente espiritual”¹. Mais ainda, a constituição do ressentimento implica um paralogismo que Nietzsche analisa detalhadamente: *paralogismo* da força separada do que ela pode². 2º) A segunda dissertação sublinha, por sua vez, que a má consciência não é separável “de acontecimentos espirituais e imaginários”³. A má consciência é, por natureza, *antinômica*, exprimindo uma força que se volta contra si mesma⁴. Nesse sentido, ela está na origem do que Nietzsche chamará “o mundo invertido”⁵. Observar-se-á, em geral o quanto Nietzsche gosta de sublinhar a insuficiência da concepção kantiana das antinomias. Kant não compreendeu nem a sua fonte, nem sua verdadeira extensão⁶. 3º) O ideal ascético remete finalmente à mais profunda mistificação, a do *Ideal*, que compreende todas as outras, todas as ficções da moral e do conhecimento. *Elegantia syllogismi*, diz Nietzsche⁷. Trata-se, desta vez, de uma vontade que quer o nada, “mas pelo menos é, e permanece sempre, uma vontade”⁸.

Procuramos apenas destacar a estrutura formal de *A Genealogia da Moral*. Se renunciamos à idéia de que a organização das três dissertações é fortuita, precisamos concluir que Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, quis refazer a *Crítica da Razão Pura*. Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche acredita que a idéia crítica e a filosofia são a mesma coisa, mas que Kant precisamente não realizou essa idéia, que a comprometeu e estragou não apenas na aplicação mas no próprio princípio. Chestov comprazia-se em encontrar em Dostoiévski, nas *Memórias escritas de um Subterrâneo*, a verdadeira Crítica da Razão Pura. A idéia de que Kant não tenha realizado a crítica é, inicialmente, uma idéia nietzscheana. Mas Nietzsche não confia em ninguém além dele próprio para conceber e realizar a verdadeira crítica. E esse projeto é de grande importância para a história da filosofia pois não se volta apenas contra o kantismo, com o qual rivaliza, mas contra a descendência kantiana, à qual se opõe com violência. O que a crítica se tornou depois de Kant, de Hegel a Feuerbach passando pela famosa “crítica crítica”? Uma arte através da qual o espírito, a consciência de si, o próprio crítico se apropriavam das coisas e das idéias; ou ainda uma arte segundo a qual o homem reapropriava-se das determinações das quais, dizia-se, tinham-no privado; em resumo, a dialética. Mas essa dialética, essa nova crítica, evita cuidadosamente colocar a questão prévia: *Quem* deve conduzir a crítica, quem está apto a conduzi-la? Falam-nos da razão, do espírito, da consciência de si, do homem, mas *de quem* se trata em todos esses conceitos? Não nos dizem quem é o homem, quem é o espírito. O espírito parece esconder forças prontas a se reconciliarem com qualquer poder, Igreja ou Estado. Quando o homem pequeno se reapropria das coisas pequenas, quando o homem reativo se reapropria das forças reativas, acredita-se que a crítica tenha feito grandes progressos, que ela tenha, por isso mesmo, provado sua atividade? Com que direito ele conduziria a crítica se ele é o ser reativo? Deixamos de ser homens religiosos ao recuperarmos a religião? Ao fazermos da teologia uma antropologia, ao colocarmos o homem no lugar de Deus, suprimimos o essencial, isto é, o lugar? Todas essas ambigüidades têm seu ponto de partida na crítica kantiana⁹. A crítica em Kant não soube descobrir a instância realmente ativa, capaz de conduzi-la. Esgota-se em compromissos: nunca nos faz superar as forças

¹ GM, I, 7 e 10.

² GM, I, 13.

³ GM, II, 18.

⁴ GM, II, 18: “Noções contraditórias como o desinteresse, a abnegação, o sacrifício de si... sua volúpia é da mesma essência que a crueldade.”

⁵ GM, III, 14.

⁶ A fonte da antinomia é a má consciência (GM, II). A antinomia exprime-se como oposição entre moral e vida (VP, I, 304; NF, II; GM, III).

⁷ GM, III, 25.

⁸ GM, III, 28.

⁹ AC, 10: “Ente alemães, eu seria imediatamente compreendido se dissesse que a filosofia é corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o próprio protestantismo é seu *peccatum originale*... o sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo.”

reativas que se exprimem no homem, na consciência de si, na razão, na moral, na religião. Tem mesmo o resultado inverso: faz dessas forças algo ainda um pouco mais “nosso”. Finalmente, com Nietzsche em relação a Kant dá-se o mesmo que com Marx em relação a Hegel: trata-se para Nietzsche de recolocar a crítica de pé, como para Marx de recolocar a dialética de pé. Mas essa analogia, longe de aproximar Marx e Nietzsche, separa-os ainda mais profundamente. Isto porque a dialética nasceu da crítica kantiana tal qual era. Nunca teria havido a necessidade de recolocar a dialética de pé, nem de modo algum “fazer dialética”, se a própria crítica não estivesse inicialmente de cabeça para baixo.

8. NIETZSCHE E KANT DO PONTO DE VISTA DOS PRINCÍPIOS

Kant foi o primeiro filósofo a compreender a crítica como devendo ser total e positiva enquanto crítica: total porque “nada deve escapar a ela”; positiva afirmativa, porque não restringe o poder de conhecer sem liberar outros poderes até então negligenciados. Mas quais são os resultados de um projeto tão grande? será que o leitor acredita seriamente que, na *Crítica da Razão Pura*, “a vitória de Kant sobre a dogmática dos teólogos (Deus, alma, liberdade, imortalidade) tenha atacado o ideal correspondente”, e será que se pode mesmo acreditar que Kant tenha tido a intenção de atacá-lo¹? Quanto à *Crítica da Razão Prática*, Kant não confessa, desde as primeiras páginas, que ela não é absolutamente uma crítica? Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado. Nunca se viu crítica total mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso. Ora, essa oposição entre o projeto e os resultados) e mais do que isso, entre o projeto global e as intenções particulares explica-se facilmente. Kant nada mais fez do que levar até o fim uma concepção muito velha da crítica. Concebeu a crítica como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões do conhecimento e à verdade mas não o próprio conhecimento, não à própria verdade; conto uma força que devia ter por objeto todas as pretensões à moralidade, mas não a própria moral. Por conseguinte, a crítica total torna-se política de compromisso: antes de partir para a guerra, já se repartem as esferas de influência. Distinguem-se três ideais: o que posso saber? o que devo fazer? o que tenho a esperar? Os limites de cada um são estabelecidos, os maus usos e invasões mútuas são denunciados, mas o caráter incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme no fruto: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião. O que Kant, em sua linguagem, ainda chama fato é o fato da moral, o fato do conhecimento... O gosto kantiano por delimitar os domínios aparece enfim livremente, funcionando por si mesmo na *Crítica de Juízo*; aprendemos aí o que sabíamos desde o início: a crítica de Kant não tem outro objeto a não ser justificar, ela começa por acreditar no que ela critica.

Será essa a grande política anunciada? Nietzsche constata que ainda não houve “grande política”. A crítica nada é e nada diz enquanto se contenta em dizer: a verdadeira moral zomba da moral. A crítica nada faz enquanto não se dirigir à própria verdade, ao verdadeiro conhecimento, à verdadeira moral, à verdadeira religião². Cada vez que Nietzsche denuncia a virtude, não são as falsas virtudes que denuncia, nem os que se servem da virtude como de uma máscara. É a própria virtude, nela mesma, isto é, a pequenez da verdadeira virtude, a inacreditável mediocridade da verdadeira moral, a baixeza de seus valores autênticos. “Zaratustra não deixa aqui nenhuma dúvida: ele diz que foi o conhecimento dos homens bons, dos melhores, que lhe inspirou o terror pelo homem; foi dessa repulsa que lhe nasceram asas³.” Enquanto criticarmos a falsa moral ou a falsa religião, seremos pobres críticos, a oposição à sua majestade, tristes apologistas. É uma crítica de juiz de paz. Criticamos os pretendentes, condenamos as usurpações de domínios, mas o

¹ GC, 345: “Os mais sutis... mostram e criticam o que pode haver de louco nas idéias de um povo sobre a moral, ou as idéias dos homens sobre toda a moral humana, sobre a origem dessa moral, sua sanção religiosa, o preconceito do livre arbítrio, etc., e eles imaginam que com isso criticam a própria moral.”

² GC, 345: “Os mais sutis... mostram e criticam o que pode haver de louco nas idéias de um povo sobre a moral, ou nas idéias dos homens sobre toda a moral humana, sobre a origem dessa moral, sua sanção religiosa, o preconceito do livre arbítrio, etc., e eles imaginam que com isso criticam a própria moral.”

³ EH, IV, 5.

próprios domínios parecem-nos sagrados. O mesmo se dá com o conhecimento, uma crítica digna desse nome não deve ter por objeto o pseudoconhecimento do incognoscível, e sim, inicialmente, o verdadeiro conhecimento do que pode ser conhecido¹. Por isso Nietzsche, nesse domínio tanto quanto nos outros, pensa ter encontrado no que chama seu “perspectivismo” o único princípio possível de uma crítica total. Não há fato nem fenômeno moral, mas sim uma interpretação moral dos fenômenos². Não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação³. Nietzsche deve essa última proposição a Schopenhauer. (Era assim que Schopenhauer interpretava o kantismo, transformando-se radicalmente, num sentido oposto ao dos dialéticos. Schopenhauer soube portanto preparar o princípio da crítica mas tropeçou na moral, seu ponto fraco).

9. REALIZAÇÃO DA CRÍTICA

A genialidade de Kant, na *Crítica da Razão Pura*, foi a de conceber uma crítica imanente. A crítica não deveria ser uma crítica da razão pelo sentimento, pela experiência, por qualquer instância exterior. E muito menos o criticado era exterior à razão; não se deveria procurar na razão erros vindos de fora, corpo, sentidos, paixões, e sim ilusões provenientes da razão como tal. Ora, limitado por essas duas exigências, Kant concluiu que a crítica deveria ser uma crítica da razão pela própria razão. Não é essa a contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora a julgada⁴. — Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão de dentro, sem lhe confiar entretanto o cuidado de ser juiz de si mesma. E, de fato, Kant não realiza seu projeto de crítica imanente. A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípios de condicionamento e não de gênese interna. Nós pedimos uma gênese da própria razão e também uma gênese do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento? Qual é a vontade que se esconde e que se exprime na razão? Quem se mantém atrás da razão, dentro da própria razão? Com a vontade de potência e o método que dela decorre, Nietzsche dispõe do princípio de uma gênese interna. Quando comparávamos a vontade de potência a um princípio transcendental, quando comparávamos o niilismo na vontade de potência com uma estrutura *a priori*, desejávamos antes de tudo marcar sua diferença em relação às determinações psicológicas. É verdade, no entanto, que os princípios em Nietzsche nunca são princípios transcendentais; estes últimos são precisamente substituídos pela genealogia. Só a vontade de poder como princípio genético e genealógico, como princípio legislador, é capaz de realizar a crítica interna. Só ela torna possível uma transmutação.

O *filósofo-legislador*, em Nietzsche, aparece como o filósofo do futuro; legislação significa criação de valores. “Os verdadeiros filósofos são aqueles que comandam e legislam⁵.” Essa inspiração nietzscheana anima textos admiráveis de Chestov: “Todas as verdades para nós decorrem do parere, mesmo as verdades metafísicas. E, no entanto, a única fonte das verdades metafísicas é o jubere e, enquanto os homens não participarem do jubere, parecer-lhes-á que a metafísica é impossível.” “Os gregos sentiam que a submissão, a aceitação obediente de tudo o que se apresenta escondem ao homem o ser verdadeiro. Para atingir a verdadeira realidade, é preciso considerar-se como o senhor do mundo, é preciso aprender a comandar e a criar... Lá onde falta a razão suficiente e onde, segundo nós, cessa toda possibilidade de pensar, eles viam o começo da verdadeira metafísica⁶.” Não se quer dizer com isso que o filósofo deva acrescentar às suas atividades a do legislador por ser o mais abalizado para isso, como se sua própria submissão à sabedoria o habilitasse a

¹ VP, I, 189.

² VP, II, 550.

³ VP, I e II (cf. o conhecimento definido como “erro que se torna orgânico e organizado”).

⁴ VP, I, 185.

⁵ BM, 211 — VP, IV, 104.

⁶ CHESTOV, *La seconde dimension de la pensée*, N.R.F., setembro 1932.

descobrir as melhores leis possíveis às quais os homens, por sua vez, deveriam ser submetidos. O que se quer dizer é algo bem diverso: que o filósofo, enquanto filósofo, não é um sábio, que o filósofo, enquanto filósofo, pára de obedecer, que substitui a velha sabedoria pelo comando, que quebra os antigos valores e cria os valores novos, que toda sua ciência é legisladora nesse sentido, “Para ele, conhecimento é criação, sua obra consiste em legislar, sua vontade de verdade é vontade de potência¹.” Ora, se é verdade que essa idéia do filósofo tem raízes pré-socráticas, parece que seu reaparecimento no mundo moderno é kantiano e crítico. *Jubere* em lugar de *parere* — não é essa a essência da revolução copernicana e a maneira pela qual a crítica se opõe à velha sabedoria, à submissão dogmática ou teológica? A idéia da *filosofia legisladora enquanto filosofia* é a idéia que vem completar a da crítica interna enquanto crítica, as duas juntas formam a principal contribuição do kantismo, sua contribuição liberadora.

Mas ainda assim é preciso perguntar de que modo Kant compreende sua idéia de filosofia-legislação. Porque Nietzsche, no exato momento em que parece retomar e desenvolver a idéia kantiana, agrupa Kant entre os “operários da filosofia”, aqueles que se contentam em inventariar os valores em curso, o contrário dos filósofos do futuro²? Na verdade, para Kant, quem legisla (num domínio) é sempre uma das nossas faculdades: o entendimento, a razão. Nós mesmos somos legisladores contanto que observemos o bom uso dessa faculdade e fixemos para nossas outras faculdades uma tarefa conforme a esse bom uso. Somos legisladores contanto que obedeçamos a uma de nossas faculdades como a nós mesmos. Mas a quem obedecemos sob tal faculdade, a que forças em tal faculdade? O entendimento, a razão, têm uma longa história, formam as instâncias que ainda nos fazem obedecer quando não queremos mais obedecer à ninguém. Quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, a nossos pais, sobrevem a razão que nos persuade a sermos ainda dóceis porque ela nos diz: és tu que comandas. A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres admiráveis. Com o nome de razão prática “Kant tentou uma razão expressamente para os casos em que não se tem necessidade de preocupar-se com a razão, isto é, quando é a necessidade do coração, a moral, o dever que falam³.” E, finalmente, o que se oculta na famosa unidade kantiana de legislador e súdito? Nada além de uma teologia renovada, a teologia ao gosto protestante: encarregam-nos da dupla tarefa de sacerdote e fiel, de legislador e súdito. O sonho de Kant não é suprimir a distinção dos dois mundos, sensível e supra-sensível, mas sim assegurar a *unidade* do pessoal nos dois mundos. A mesma pessoa como legislador e súdito, como sujeito e objeto, como número e fenômeno, como sacerdote e fiel. Essa economia é um sucesso teológico: “O sucesso de Kant não passa de um sucesso teológico⁴.” Acredita-se que instalando-se em nós o sacerdote e o legislador deixemos de ser, antes de tudo, fiéis e súditos? Esse legislador e esse sacerdote exercem o ministério, a legislação, a representação dos valores estabelecidos; nada mais fazem do que interiorizar os valores em curso. O bom uso das faculdades em Kant coincide estranhamente com esses valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião...

10. NIETZSCHE E KANT DO PONTO DE VISTA DAS CONSEQÜÊNCIAS

Se resumimos a oposição entre as concepções nietzscheana e kantiana da crítica vemos que ela repousa sobre cinco pontos: 1º) Não existem princípios transcendentais, que são simples condições para pretensos fatos, mas princípios genéticos e plásticos que prestam contas do sentido e do valor das crenças, interpretações e avaliações. 2º) Não existe um pensamento que se acredita legislador porque só obedece à razão, mas sim um pensamento que pensa *contra* a razão: “O

¹ BM, 211.

² BM, 211.

³ VP, I, 78. — Texto análogo, AC, 12.

⁴ AC, 10.

que será sempre impossível, ser racional¹.” Há muitos enganos sobre o irracionalismo enquanto se acredita que essa doutrina opõe à razão algo que não seja pensamento: os direitos do dado, os direitos do coração, do sentimento, do capricho ou da paixão. No irracionalismo não se trata de algo que não seja o pensamento, que não seja pensar. O que é contraposto à razão é o próprio pensamento; o que é contraposto ao ser racional é o próprio pensador². Visto que a razão, por sua própria conta, recolhe e exprime os direitos daquilo que submete o pensamento, este reconquista seus direitos e faz-se legislador contra a razão; o lance de dados, era esse o sentido do lance de dados. 3º) Não o legislador kantiano, mas o genealogista. O legislador de Kant é um juiz de tribunal, um juiz de paz que fiscaliza ao mesmo tempo a distribuição dos domínios e a repartição dos valores estabelecidos. A inspiração genealógica se opõe à inspiração judiciária. O genealogista é o verdadeiro legislador. O genealogista é um pouco adivinho, filósofo do futuro. Ele nos anuncia não uma paz crítica, mas guerras como jamais conhecemos³. Para ele também pensar é julgar, mas julgar é avaliar e interpretar, é criar valores. O problema do juízo torna-se o da justiça e da hierarquia. 4º) Não o ser racional, funcionário dos valores em curso, ao mesmo tempo sacerdote e fiel, legislador e súdito, escravo vencedor e escravo vencido, homem reativo a serviço de si mesmo. Mas então, quem dirige a crítica? Qual é o ponto de vista crítico? A instância crítica não é o homem realizado, nem alguma forma sublimada do homem: espírito, razão, consciência de si. Nem Deus, nem homem, pois entre o homem e Deus não há ainda bastante diferença, cada um ocupa muito bem o lugar do outro. A instância crítica é a vontade de potência. Mas sob que forma? Não o super-homem que é o produto positivo da própria crítica. Mas há um “tipo relativamente sobre-humano”⁴: o tipo crítico, o homem *enquanto quer ser ultrapassado, superado...* “Vós poderíeis transformar-vos em pais e ancestrais do super-homem; que isto seja vossa melhor obra”⁵. 5º) O objetivo da crítica não são os fins do homem ou da razão e sim, finalmente, o super-homem, o homem superado, ultrapassado. Na crítica não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.

11. O CONCEITO DE VERDADE

“A verdade sempre foi colocada como essência, como Deus, como instância suprema... Mas a vontade de verdade precisa de uma crítica. — Determinemos assim nossa tarefa — é preciso tentar de uma vez por todas pôr em questão o valor da verdade⁶.” Por isso Kant é o último dos filósofos clássicos: jamais põe em questão o valor da verdade nem as razões de nossa submissão ao verdadeiro. Quanto a isso ele é tão dogmático quanto qualquer outro. Nem ele nem os outros perguntam: Quem procura a verdade? Isto é: o que quer quem procura a verdade? Qual é seu tipo, sua vontade de potência? Tentemos compreender a natureza dessa insuficiência da filosofia. Todos sabem que, de fato, o homem raramente procura a verdade; nossos interesses e também nossa estupidez, mais do que nossos erros, separam-nos do verdadeiro. Mas os filósofos pretendem que o pensamento, enquanto pensamento, procura o verdadeiro, que ele “de direito”, ama o verdadeiro, que, “de direito”, quer o verdadeiro. Ao estabelecer uma relação de direito entre o pensamento e a verdade, ao referir assim a vontade de um puro pensador à verdade, a filosofia evita relacionar a verdade com uma vontade concreta que seria a sua, com um tipo de forças, com uma qualidade da vontade de potência. Nietzsche aceita o problema no terreno em que ele é colocado: não se trata para ele de pôr em dúvida a vontade de verdade, não se trata de lembrar uma vez mais que os homens *de fato* não amam a verdade, Nietzsche pergunta o que

¹ Z.

² Cf. *Co. In.*, I, “David Strauss”, 1; II, “Schopenhauer educador”, 1: a oposição entre o pensador privado e o pensador público (o pensador público é um “filisteu cultivado”, representante da razão). — Tema análogo em Kierkegaard, Feuerbach, Chestov.

³ EH, IV, 1.

⁴ EH, IV, 5.

⁵ Z, II, “Sobre as ilhas bem-aventuradas”.

⁶ GM, III, 24.

significa a verdade como conceito, que forças e que vontade qualificadas esse conceito pressupõe *de direito*. Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal. Segundo o método de Nietzsche é preciso dramatizar o conceito de verdade. “A vontade do verdadeiro, que nos induzirá ainda a muitas aventuras perigosas, essa famosa veracidade da qual todos os filósofos sempre falaram com respeito, quantos problemas ela já nos colocou!... O que em nós quer encontrar a verdade? De fato, demoramo-nos muito diante do problema da origem desse querer e, para terminar, encontramos-nos completamente imobilizados diante de um problema mais fundamental ainda. Ao admitirmos que queríamos o verdadeiro, por que não, de preferência, o não-verdadeiro? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância?... E acreditar-se-ia que nos parece, em definitivo, que o problema nunca tinha sido colocado até agora, que somos os primeiros a lê-lo, considerá-lo, ousá-lo¹.”

O conceito de verdade qualifica um mundo como verídico. Mesmo na ciência a verdade dos fenômenos forma um “mundo” distinto do mundo dos fenômenos. Ora, um mundo verídico supõe um homem verídico ao qual ele remete como a seu centro². — Quem é esse homem verídico, o que ele quer? Primeira hipótese: quer não ser enganado, não se deixar enganar. Porque é “nocivo, perigoso, nefasto ser enganado”. Mas tal hipótese supõe que o próprio mundo já seja verídico, pois um mundo radicalmente falso é a vontade de não se deixar enganar que se torna nefasta, perigosa e nociva. De fato, a vontade de verdade deve ter-se formado “apesar do perigo e da inutilidade da verdade a qualquer preço”. Resta então uma outra hipótese: *eu quero a verdade significa não quero enganar* e “não quero enganar compreende, como caso particular, não quero enganar a mim mesmo”³. — Se alguém quer a verdade, não é em nome do que o mundo é, mas em nome do que o mundo não é. Está claro que “a vida visa a desviar, a enganar, a dissimular, a ofuscar, a cegar”. Mas aquele que quer o verdadeiro quer integralmente depreciar esse elevado poder do falso: ele faz da vida um “erro”, faz desse mundo uma “aparência”. Opõe, portanto, o conhecimento à vida, opõe ao mundo um outro mundo, um além-mundo, precisamente o mundo verídico. O mundo verídico não é separável dessa vontade, vontade de tratar este mundo como aparência. Por conseguinte, a oposição entre conhecimento e vida e a distinção dos mundos revelam seu verdadeiro caráter: é uma distinção de origem moral e uma *oposição de origem moral*. O homem que não quer enganar quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais. E sempre esbarramos com o *virtudismo* daquele que quer o verdadeiro; uma das suas ocupações favoritas é a distribuição dos erros, ele torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência. “Reconheci que em toda filosofia as intenções morais (ou imorais formam o verdadeiro germe do qual nasce a planta inteira... Não acredito portanto na existência de um instinto de conhecimento que seja o pai da filosofia⁴.” — Entretanto, essa oposição moral é apenas um sintoma. Aquele que quer um outro mundo, uma outra vida, quer algo mais profundo: “A vida contra a vida⁵.” Quer que a vida torne-se virtuosa, que ela se corrija e corrija a aparência, que sirva de passagem para o outro mundo. Quer que a vida renegue a si mesma e volte-se contra si mesma: “tentativa de usar a força para secar a força⁶.” Por trás da oposição moral, destaca-se assim uma contradição de uma outra espécie, a contradição religiosa ou ascética. *Da posição especulativa à oposição moral, da oposição moral à contradição ascética...* Mas a contradição ascética, por sua vez, é um sintoma que deve ser interpretado. O que quer o homem do ideal ascético? Aquele que renega a vida é ainda aquele que quer uma vida diminuída, *sua* vida degenerescente e diminuída, a conservação de *seu* tipo e, mais ainda, o poder e o triunfo de seu tipo, o triunfo das forças reativas e seu contágio. Nesse ponto as forças reativas descobrem o aliado

¹ BM, 1.

² VP, I, 107: “ Para poder imaginar um mundo do verdadeiro e do ser foi preciso inicialmente criar o homem verídico (inclusive o fato de que ele se crê verídico).”

³ GC, 344.

⁴ BM, 6.

⁵ GM, III, 13.

⁶ GM, III, 11.

inquietante que as conduz à vitória: o niilismo, a vontade de nada¹. É a vontade de nada que só suporta a vida em sua forma reativa. É ela que se serve das forças reativas como do meio pelo qual a vida *deve* contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. É a vontade de nada que, desde o início, anima todos os valores chamados “superiores” à vida. E eis aí o maior erro de Schopenhauer: acreditou que, nos valores superiores à vida, a vontade se negava. Na verdade a vontade não se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. Essa vontade de negar define “o valor” dos valores superiores. Sua arma: fazer passar a vida para a dominação das forças reativas de tal modo que a vida inteira role sempre mais longe, separada do que ela pode, diminuindo cada vez mais, “... para o nada, para o sentimento pungente de seu nada”². A vontade de nada e as forças reativas são os dois elementos constituintes do ideal ascético.

Assim, a interpretação ao escavar descobre três espessuras: o conhecimento, a moral e a religião; o verdadeiro, o bem e o divino como valores superiores à vida. Todos os três se encadeiam: o ideal ascético é o terceiro momento, mas também o sentido e o valor dos dois outros. Tem-se agora condições particularmente favoráveis para dividir as esferas de influência, pode-se até mesmo opor cada momento aos outros. Refinamento que não compromete ninguém, o ideal ascético é sempre reencontrado, ocupando todas as esferas no estado mais ou menos condensado. Quem pode acreditar que o conhecimento, a ciência e até mesmo a ciência do livre-pensador, “a verdade a qualquer preço”, comprometem o ideal ascético? “Desde que o espírito está em ação com seriedade, energia e probidade, ele não precisa do ideal...; com a ressalva de que ele quer a verdade. Mas essa vontade, esse resíduo de ideal é, se quiserem acreditar em mim, o próprio ideal ascético sob sua forma mais severa, mais espiritualizada, mais puramente ascética, mais despojada de qualquer envoltório superior³.”

12. CONHECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO

Todavia, talvez exista uma razão pela qual gostamos de distinguir e mesmo de opor conhecimento, moral e religião. Para descobrir a fonte do conceito de verdade remontávamos da verdade ao ideal ascético. Sejamos, por um momento, mais atentos à evolução do que à genealogia; desçamos do ideal ascético ou religiosos até a vontade de verdade. É preciso reconhecer então que a moral substituiu a religião como dogma e que a ciência tende cada vez mais a substituir a moral. “O cristianismo, enquanto dogma, foi arruinado por sua própria moral” ; “o que triunfou do Deus cristão foi a própria moral cristã”; ou, “afinal de contas o instinto de verdade proíbe-se a mentira da fé em Deus”⁴. Existem hoje coisas que um fiel ou mesmo um sacerdote não podem mais dizer nem pensar. Só alguns bispos ou papas: a providência e a bondade divinas, a razão divina, a finalidade divina, “eis aí maneiras de pensar que hoje estão ultrapassadas, que têm contra elas a voz de nossa consciência”, elas são *imortais*⁵.

Freqüentemente a religião precisa de livre-pensadores para sobreviver e receber uma forma adaptada, A moral é a continuação da religião, mas com outros meios; o conhecimento é a continuação da moral e da religião, mas com outros meios. O ideal ascético está em toda parte, mas os meios mudam, não são mais as mesmas forças reativas. Por isso confunde-se tão facilmente a crítica com um ajuste de contas entre forças reativas diversas.

“O cristianismo, enquanto dogma, foi arruinado por sua própria moral...” Mas Nietzsche acrescenta: “Assim o cristianismo, enquanto moral, deve também arruinar-se.” Querera ele dizer que a vontade de verdade deve ser a ruína da moral da mesma maneira que a moral, a ruína da religião? O ganho seria fraco: vontade de verdade é ainda ideal

¹ GM, III, 13.

² GM, III, 25.

³ GM, III, 27.

⁴ GM, III, 27 e GC, 357.

⁵ GM, III, 27.

ascético, a maneira continua ainda cristã. Nietzsche pede outra coisa: uma mudança de ideal, um outro ideal, “sentir de outro modo”, Mas como essa mudança é possível no mundo moderno? Enquanto perguntamos o que é o ideal ascético e religioso, enquanto colocamos essa pergunta a esse ideal, a moral ou a virtude adiantam-se para responder em seu lugar. A virtude diz: O que vocês atacam é a mim mesma pois eu respondo pelo ideal ascético; na religião há algo de ruim, mas há também algo de bom; eu recolhi esse bom, sou eu que quero esse bom. E quando nós perguntamos: mas essa virtude, o que ela é, o que ela quer? A mesma história recomeça. É a verdade que se adianta em pessoa, ela diz: Sou eu que quero a virtude, respondo pela virtude. Ela é minha mãe e minha finalidade. Não sou nada se não conduzo à virtude. Ora, quem negará que eu seja algo? Pretendem fazer-nos descer de novo de cabeça para baixo, rapidamente, os estágios genealógicos que havíamos percorrido — da verdade à moral, da moral à religião, sob pretexto de evolução. A virtude responde pela religião, a verdade pela virtude. Basta então prolongar o movimento. Não nos farão descer de novo os graus sem que reencontremos nosso ponto de partida que é também nosso trampolim: a própria verdade não está acima da crítica, nem é de direito divino, a crítica deve ser crítica da própria verdade. “O instinto cristão de verdade chegará finalmente, de dedução em dedução, de parada em parada, à sua dedução mais temível, à sua parada contra si mesmo; mas isso acontecerá quando ele colocar-se a questão: o que significa a vontade de verdade? *E eis-me aqui de volta a meu problema*, ó meus amigos desconhecidos (pois ainda não conheço nenhum amigo): o que seria para nós o sentido da vida inteira senão o de que, em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma enquanto problema? Uma vez consciente de si mesma, a vontade de verdade será, sem dúvida alguma, a morte da moral; é este o grandioso espetáculo em cem atos, reservado para os dois próximos séculos de história européia, espetáculo terrificante entre todos, mas talvez entre todos fecundo em magníficas esperanças¹.” Nesse texto de grande rigor cada termo é pesado. “De dedução em dedução”, “de parada em parada” significa os graus descendentes: do ideal ascético à sua forma moral, da consciência moral à sua forma especulativa. Mas “a dedução mais temível”, “a parada contra si mesmo” significa que o ideal ascético não tem mais esconderijo além da vontade de verdade, mais ninguém para responder em seu lugar. Basta continuar a dedução, descer ainda mais longe do que queriam fazer-nos descer. Então o ideal ascético é desalojado, desmascarado, não dispõe mais de nenhum personagem para desempenhar seu papel. Mais nenhum personagem moral, mais nenhum personagem erudito. Voltamos ao nosso problema, mas estamos no instante que preside a nova subida: o momento de sentir de outro modo, de mudar de ideal. Nietzsche não quer dizer, portanto, que o ideal de verdade deve substituir o ideal ascético ou mesmo o ideal moral; ele diz, ao contrário, que a colocação em questão da vontade de verdade (sua interpretação e sua avaliação) deve impedir que o ideal ascético se faça substituir por outros ideais que o continuariam sob outras formas. Quando denunciemos, na vontade de verdade, a permanência do ideal ascético, retiramos deste ideal a condição de sua permanência ou seu último disfarce. Nesse sentido nós também somos os “verídicos” ou os “procuradores de conhecimento”². Mas nós não substituímos o ideal ascético, não deixamos subsistir nada do próprio lugar, queremos queimar o lugar, queremos outro ideal em outro lugar, outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade que não se pressuponha numa vontade do verdadeiro, mas que se suponha uma *vontade totalmente diferente*.

13. O PENSAMENTO E A VIDA

Nietzsche freqüentemente censura o conhecimento por sua pretensão a se opor à vida, a medir e a julgar a vida, a considerar-se como fim. É já sob essa forma que a inversão socrática aparece na *Origem da Tragédia*. E Nietzsche não

¹ GM, III, 27.

² “Nós, os procuradores de conhecimento”. Do mesmo modo Nietzsche dirá que os senhores são homens verídicos”, num sentido diferente do anterior: GM, I, 5.

cessará de dizer: simples meio subordinado à vida, o conhecimento erigiu-se em fim, em juiz, em instância suprema¹. Mas devemos avaliar a importância desses textos; a oposição entre conhecimento e vida, a operação pela qual o conhecimento se faz juiz da vida, são sintomas e apenas sintomas. O conhecimento opõe-se à vida porque exprime uma vida que contradiz a vida, uma vida reativa que encontra no próprio conhecimento um meio de conservar e de fazer triunfar o seu tipo, (Assim, o conhecimento dá à vida leis que a separam do que ela pode, que a poupam de agir e proibem-na de agir, mantendo-a no quadro estreito das reações cientificamente observáveis: mais ou menos como o animal num jardim zoológico. Mas esse conhecimento que mede, limita e modela a vida é todo ele elaborado sobre o modelo de uma vida reativa, nos limites de uma vida reativa.) — Não será, portanto, de espantar, que outros textos de Nietzsche sejam mais complexos, não se atendo aos sintomas e penetrando na interpretação. Então Nietzsche censura o conhecimento não mais por tomar a si mesmo como fim, e sim por fazer do pensamento um simples meio a serviço da vida. Nietzsche censura então Sócrates não mais por ter posto a vida a serviço do conhecimento, mas, ao contrário, por ter posto o conhecimento a serviço da vida. “Em Sócrates o pensamento serve à vida enquanto que em todos os filósofos anteriores a vida servia ao pensamento².” Não vemos nenhuma contradição entre esses dois tipos de textos se, inicialmente, somos sensíveis às diferentes nuances da palavra vida. Quando Sócrates põe a vida a serviço do conhecimento, é preciso compreender a vida inteira, a qual, conseqüentemente, torna-se reativa; mas quando põe o pensamento a serviço da vida, é preciso entender essa vida reativa em particular, a qual torna-se o modelo de toda a vida e do próprio pensamento. E vemos ainda menos contradição entre os dois tipos de textos se somos sensíveis à diferença entre “conhecimento” e “pensamento”. (Não haverá de novo, aí, um tema kantiano profundamente transformado, voltado contra Kant?)

Quando o conhecimento se faz legislador é o pensamento que é o grande submisso. O conhecimento é o próprio pensamento, mas o pensamento submisso à razão bem como a tudo o que se exprime na razão. O instinto do conhecimento é então o pensamento, mas o pensamento em sua relação com as forças reativas que dele se apoderam ou o conquistam. Pois os limites que o conhecimento racional fixa para a vida são os mesmos que a vida racional fixa para o pensamento; a vida é submetida ao conhecimento ao mesmo tempo que o pensamento é submetido à vida. De todo modo a razão ora nos dissuade ora nos proíbe de ultrapassar certos limites, porque é inútil (o conhecimento está aí para prever), porque seria mau (a vida está aí para ser virtuosa), porque é impossível (nada há para ser visto nem para ser pensado atrás do verdadeiro)³. — Mas então a crítica, concebida como crítica do próprio conhecimento, não exprimiria novas forças capazes de dar um outro sentido ao pensamento? Um pensamento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que conduziria a vida até o fim do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que *afirme* a vida. A vida seria a força ativa do pensamento, e o pensamento seria o poder afirmativo da vida. Ambos iriam no mesmo sentido, encadeando-se e quebrando os limites, seguindo-se passo a passo um ao outro, no esforço de uma criação inaudita. Pensar significaria *descobrir, inventar novas possibilidades de vida*. “Existem vidas nas quais as dificuldades atingem ao prodígio; são as vidas dos pensadores. E é preciso prestar atenção ao que nos é narrado a seu respeito, pois aí descobrimos possibilidades de vida e sua simples narrativa dá-nos alegria e força e derrama uma luz sobre a vida de seus sucessores. Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança quanto nas viagens dos grandes navegadores; e, na verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais longínquos e mais perigosos da vida. O que essas vidas têm de surpreendente é que dois instintos inimigos, que puxam em sentidos

¹ VP, I e II.

² NF.

³ Já na *Origem da Tragédia*, Apolo aparecia sob essa forma: ele traça limites em torno dos indivíduos, “em seus preceitos relativos ao conhecimento de si e à medida e lembra-lhes em seguida incessantemente que são leis universais e sagradas” (OT, 9).

opostos, parecem ser forçados a andar sob o mesmo jugo: o instinto que tende ao conhecimento é incessantemente coagido a abandonar o solo em que o homem costuma viver e a lançar-se à incerteza, e o instinto que quer a vida se vê forçado a procurar continuamente tateando, um novo lugar onde se estabelecer¹.” Em outras palavras a vida ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa. O pensamento deixa de ser uma *ratio*, a vida deixa de ser uma *reação*. O pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche, não aparece apenas como o segredo pré-socrático por excelência, mas também como a essência da arte.

14. A ARTE

A concepção nietzscheana da arte é uma concepção trágica. Repousa em dois princípios que é preciso conceber como princípios muito antigos, mas também como princípios do futuro. Em primeiro lugar, a arte é o oposto de uma operação “desinteressada”, ela não cura, não acalma, não sublima, não compensa, não “suspende” o desejo, o instinto e a vontade. A arte, ao contrário, é “estimulante da vontade de potência”, “excitante do querer”, Compreende-se facilmente o sentido crítico desse princípio: ele denuncia toda concepção reativa da arte. Quando Aristóteles compreendia a tragédia como uma purgação médica ou como uma sublimação moral, dava-lhe um interesse, mas um interesse que se confundia com o das forças reativas. Quando Kant distingue o belo de todo interesse, mesmo moral, ainda se coloca do ponto de vista das reações de um espectador, mas de um espectador cada vez menos dotado, que só tem para o belo um olhar desinteressado. Quando Schopenhauer elabora sua teoria do desinteresse, ele próprio confessa que generaliza uma experiência pessoal, a experiência do jovem para o qual a arte (como o esporte para outros) tem o efeito de um calmante sexual². Mais do que nunca a questão de Nietzsche se impõe: Quem olha o belo de maneira desinteressada? A arte é sempre julgada do ponto de vista do espectador e de um espectador cada vez menos artista. Nietzsche exige uma estética da criação, a estética de Pigmaleão. Mas por que, precisamente desse novo ponto de vista, a arte aparece como estimulante da vontade de potência? Porque a vontade de potência tem necessidade de um excitante, ela que não precisa de motivo, de finalidade nem de representação? É porque ela só pode colocar-se como afirmativa em relação com forças ativas, com uma vida ativa. A afirmação é o produto de um pensamento que supõe uma vida ativa como sua condição e o que lhe é concomitante. Segundo Nietzsche ainda não se compreendeu o que significa a vida de um artista: a atividade dessa vida que serve de estimulante para a afirmação contida na própria obra-de-arte, a vontade de potência do artista enquanto tal.

O segundo princípio da arte consiste no seguinte: a arte é o mais alto poder do falso, ela magnifica “o mundo enquanto erro”, santifica a mentira, faz da vontade de enganar um ideal superior³. Esse segundo princípio traz, de algum modo, a recíproca do primeiro; o que é ativo na vida só pode ser efetuado em relação com uma afirmação mais profunda. A atividade da vida é como um poder do falso, enganar, dissimular, ofuscar, seduzir. Mas para ser efetuado, esse poder do falso deve ser selecionado, reduplicado, ou repetido, portanto, elevado a um poder mais alto. O poder do falso deve ser elevado até uma *vontade* de enganar, vontade artística que é a única capaz de rivalizar com o ideal ascético e a ele opor-se com sucesso⁴. A arte precisamente inventa mentiras que elevam o falso a esse poder afirmativo mais alto, ela faz da vontade de enganar algo que se afirma no poder do falso. *Aparência*, para o artista, não significa mais a negação do real

¹ NF.

² GM, III, 6.

³ VS (projeto de prefácio, 6): “Não é o mundo enquanto coisa em si (este é vazio, vazio de sentido e digno de um riso homérico!), é o mundo enquanto erro que é tão rico de significação, tão profundo, tão maravilhoso.” — VP, I, 453: “A arte nos é dada para impedir-nos de morrer por causa da verdade.” — GM, III, 25: “A arte, santificando precisamente a mentira e colocando a vontade de enganar do lado da boa consciência, opõe-se, por princípio, mais ao ideal ascético do que à ciência.”

⁴ GM, III, 25.

nesse mundo, e sim seleção, correção, reduplicação, formação¹. Então, verdade adquire talvez uma nova significação. Verdade é aparência. Verdade significa efetuação do poder, elevação ao mais alto poder. Em Nietzsche, nós os artistas = nós os procuradores de conhecimento ou de verdade = nós os inventores de novas possibilidades de vida.

15. NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO

A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1^o) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o *verdadeiro* (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da idéia, a *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-senso universalmente partilhado). 2^o) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por força; estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. *O erro*: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. 3^o) Dizem-nos finalmente que basta um *método* para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do “que vale em todos os tempos, em todos os lugares”.

O mais curioso nessa imagem do pensamento é a maneira pela qual o verdadeiro é, aí, concebido como universal abstrato. Nunca se faz referência às forças reais que *fazem* o pensamento, nunca se relaciona o próprio pensamento com as forças reais que ele supõe *enquanto pensamento*. Nunca se relaciona o verdadeiro com o que ele pressupõe. Ora, não há verdade que, antes de ser uma verdade, não seja a efetuação de um sentido ou a realização de um valor. A verdade como conceito é totalmente indeterminada. Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos. Pois um sentido pensável ou pensado é sempre efetuado na medida em que as forças que lhe correspondem no pensamento se apoderam também de alguma coisa fora do pensamento. É claro que o pensamento nunca pensa por si mesmo, como também não encontra, por si mesmo, o verdadeiro. A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada segundo as forças ou o poder que o determinam a pensar, e a pensar isso de preferência àquilo. Quando nos falamos da verdade “simplesmente”, do verdadeiro tal como é em si, para si, ou mesmo para nós, devemos perguntar que forças escondem-se no pensamento daquela verdade, portanto, qual é o seu sentido e qual é o seu valor. Fato perturbador: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento entendido como *ciência pura* nunca fizeram mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram aí constantemente seu melhor sustentáculo. “A verdade aparece como uma criatura bonachona e amiga das comodidades, que dá sem cessar a todos os poderes estabelecidos a segurança de que jamais causará a alguém o menor embaraço pois, afinal de contas, ela é apenas ciência pura².” A imagem dogmática do pensamento oculta o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si. A estranha declaração de Leibniz pesa ainda sobre a filosofia: produzir verdades novas, mas, sobretudo, “sem derrubar os sentimentos estabelecidos”, E, de Kant a Hegel, o filósofo permaneceu, afinal, um personagem muito civil e piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado. A ciência batizou-se de crítica

¹ Cr. Id., “A razão na filosofia”, 6: “Aqui a aparência significa a realidade repetida, mais uma vez, sob forma de seleção, de reduplicação, de correção. O artista trágico não é um pessimista, ele diz sim a tudo o que é problemático e terrível, ele é dionisíaco.”

² Co, In., II, “Schopenhauer educador”, 3

porque fazia comparecer diante dela os poderes do mundo, mas a fim de devolver-lhes o que ela lhes devia, a sanção do verdadeiro tal como ele é em si, para si ou para nós¹.

Uma nova imagem do pensamento significa inicialmente o seguinte: o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso e sim *o nobre e o vil, o alto e o baixo*, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento. Verdadeiro ou falso, sempre temos a parte que merecemos: existem verdades da baixaza, verdades que são as do escravo. Inversamente, nossos pensamentos mais elevados levam em conta a influência exercida pelo falso; mais ainda, nunca renunciam a fazer do falso um alto poder, um poder afirmativo e artístico que encontre na obra-de-arte a sua efetuação, sua verificação, seu devir-verdadeiro². Daí decorre uma segunda consequência: o estado negativo do pensamento não é o erro. A inflação do conceito de erro em filosofia testemunha a persistência da imagem dogmática. De acordo com esta, tudo o que se opõe de fato ao pensamento tem apenas um efeito sobre o pensamento como tal; induzi-lo ao erro. O conceito de erro exprimiria então, de direito, o que pode acontecer de pior ao pensamento, isto é, o estado de um pensamento separado do verdadeiro. Mais uma vez Nietzsche aceita o problema tal como é colocado *de direito*. Mas, justamente, o caráter pouco sério dos exemplos correntemente invocados pelos filósofos para ilustrar o erro (dizer: bom dia Teeteto, quando se encontra com Teodoro, dizer: $3+2=6$), bastam para mostrar que esse conceito de erro é apenas a extrapolação de situações de fato, elas próprias pueris, artificiais ou grotescas. Quem diz $3+2=6$ senão a criança numa escola? Quem diz “bom dia, Teeteto”, senão o míope ou o distraído? O pensamento, adulto e atento, tem outros inimigos, estados negativos muito mais profundos. A tolice é uma estrutura do pensamento como tal — não é uma maneira de se enganar, ela exprime de direito o contra-senso no pensamento. A tolice não é um erro nem um tecido de erros. Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis que são feitos inteiramente de verdades; mas essas verdades são baixas, são as de uma alma baixa, pesada e de chumbo. *A tolice e, mais profundamente, aquilo de que ela é um sintoma: uma maneira baixa de pensar*. Eis o que exprime de direito o estado de um espírito dominado por forças reativas. Tanto na verdade, quanto no erro, o pensamento estúpido só descobre o mais baixo, os baixos erros e as baixas verdades que traduzem o triunfo do escravo, o reino dos valores mesquinhos ou o poder de uma ordem estabelecida. Nietzsche, em luta contra seu tempo, não pára de denunciar: Quanta baixaza para poder dizer isso, para poder pensar aquilo!

O conceito de verdade só se determina em função de uma tipologia pluralista. E a tipologia começa por uma topologia. Trata-se de saber a que *região* pertencem tais erros e tais verdades, qual é o seu *tipo*, quem os formula e os concebe. Submeter o verdadeiro à prova do baixo, mas também submeter o falso à prova do alto é a tarefa realmente crítica e o único meio de reconhecer-se na “verdade”. Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para *entristecer*. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Ela serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso³. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixaza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, fora da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na

¹ Co. In., II, “Schopenhauer educador”, 3, 4, 8.

² HH, 146: “Quanto ao conhecimento da verdade, o artista tem uma moralidade mais fraca do que o pensador; ele não quer absolutamente deixar que lhe tirem as interpretações brilhantes da vida...”

³ Co. In., II, “Schopenhauer educador”, 8: “Diógenes objetou, quando louvaram um filósofo diante dele: O que ele tem de grandioso para mostrar, ele que se dedicou tanto tempo à filosofia sem nunca entristecer ninguém? Com efeito, seria preciso colocar como epitáfio sobre o túmulo da filosofia universitária: Ela não entristeceu ninguém.” — GC, 328: os filósofos antigos fizeram um sermão contra a tolice, “não nos perguntemos aqui se esse sermão é melhor fundamentado do que o sermão contra o egoísmo; o que é certo é que ele despojou a tolice de sua boa consciência: esses filósofos prejudicaram a tolice.”

mistificação, essa mistura de baixaza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos autores. Fazer enfim do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proeiro do Estado, da moral ou da religião. Vencer o negativo e seus falsos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia? A filosofia como crítica nos mostra o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação. E que não se apressem em proclamar o fracasso da filosofia a esse respeito. A tolice e a bizzaria por maiores que sejam, seriam ainda maiores se não subsistisse um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto desejariam, que lhes proibisse, mesmo que fosse por ouvir-dizer, de serem tão tola e tão baixa quanto cada uma desejaria por sua conta. Alguns excessos lhes são proibidos, mas quem lhes proíbe a não ser a filosofia? Quem as força a se mascararem, a assumirem ares nobres e inteligentes, ares de pensador? Certamente existe uma mistificação propriamente filosófica; a imagem dogmática do pensamento e a caricatura da crítica são testemunhos disso. Mas a mistificação da filosofia começa a partir do momento em que esta renuncia a seu papel... desmistificador e faz o jogo dos poderes estabelecidos, quando renuncia a contrariar a tolice, a denunciar a baixaza. É verdade, diz Nietzsche, que os filósofos de hoje tornaram-se *cometas*¹. Mas de Lucrécio aos filósofos do século XVIII, devemos observar esses cometas, segui-los se possível, reencontrar seu caminho fantástico. Os filósofos-cometas souberam fazer do pluralismo uma arte de pensar, uma arte crítica. Souberam dizer aos homens o que a má consciência e o ressentimento deles escondiam. Souberam opor aos valores e aos poderes estabelecidos pelo menos a imagem de um homem livre. Após Lucrécio, como é possível perguntar ainda: para que serve a filosofia?

É possível fazer essa pergunta porque a imagem do filósofo é constantemente obscurecida. Faz-se dele um sábio; ele que é apenas o amigo da sabedoria, amigo num sentido ambíguo, isto é, o anti-sábio, aquele que deve mascarar-se com a sabedoria para sobreviver. Faz-se dele um amigo da verdade, ele que faz o verdadeiro enfrentar a mais dura prova; da qual a verdade sai tão desmembrada quanto Dionísio, a praia do sentido e do valor. A imagem do filósofo é obscurecida por todos os seus disfarces necessários, mas também por todas as traições que fazem dele o filósofo da religião, o filósofo do Estado, o colecionador dos valores em curso, o funcionário da história. A imagem autêntica do filósofo não sobrevive àquele que soube encarná-la por algum tempo, em sua época. É preciso que ela seja retomada, reanimada, que encontre um novo campo de atividade na época seguinte. Se a tarefa crítica da filosofia não é ativamente retomada em cada época, a filosofia morre e com ela a imagem do filósofo e a imagem do homem livre. A tolice e a baixaza são sempre as de nosso tempo, de nossos contemporâneos, nossa tolice e nossa baixaza². Diferentemente do conceito intemporal de erro, a baixaza não se separa do tempo, isto é, dessa transposição do presente, dessa atualidade na qual se encarna e se move. Por isso a filosofia tem uma relação essencial com o tempo: sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e sem atualidade. A oposição na qual a filosofia se realiza é a do intempestivo com o atual, do intempestivo com nosso tempo³. E no intempestivo há verdades mais duráveis do que as verdades históricas e eternas reunidas: as verdades do tempo por vir. Pensar ativamente é “agir de maneira intempestiva, portanto contra o tempo e por isso mesmo sobre o tempo, em favor (eu o espero) de um tempo por vir”⁴. A corrente dos filósofos não é a corrente eterna dos sábios, ainda menos o encadeamento da história, mas uma corrente quebrada, a sucessão dos cometas: sua descontinuidade e sua repetição não se reduzem nem à eternidade do céu que eles atravessavam nem à historicidade da terra que sobrevoam. Nem há filosofia eterna, nem filosofia histórica.

¹ NF — Co. In., II, “Schopenhauer educador”, 7: “A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não mira, mas espera que a flecha prenda em algum lugar.”

² AC, 38: “Tal como todos os clarividentes eu sou de grande tolerância para com o passado, isto é, generosamente domino a mim mesmo... Mas meu sentimento se modifica, explode, a partir do momento em que entro no tempo moderno, em nosso tempo.”

³ Co. In., I, “Da utilidade e do inconveniente dos estudos históricos”, Prefácio.

⁴ Co. In., II, “Schopenhauer educador”, 3-4.

A eternidade, assim como a historicidade da filosofia reduzem-se ao seguinte: a filosofia, sempre intempestiva, intempestiva em cada época.

Ao colocar o pensamento no elemento do sentido e do valor, ao fazer do pensamento ativo uma crítica da tolice e da baixaza, Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento. Pensar nunca é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores, Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento. Enquanto nosso pensamento é ocupado pelas forças reativas, enquanto encontra seu sentido nas forças reativas, é preciso confessar que não pensamos ainda. Pensar designa a atividade do pensamento; mas o pensamento tem suas maneiras próprias de ser inativo, ele pode empenhar-se nisso inteiramente e com todas as suas forças. As ficções pelas quais as forças reativas triunfam formam o mais *baixo* no pensamento, a maneira pela qual ele permanece inativo e ocupa-se em não pensar. Quando Heidegger anuncia que não pensamos ainda, uma origem desse tema está em Nietzsche. Esperamos, as forças capazes de fazer do pensamento algo ativo e absolutamente ativo, o poder capaz de fazer dele uma afirmação. Pensar, como atividade, é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento. Pensar é uma n^a... potência do pensamento. É preciso ainda que ele seja elevado a essa potência, que se torne “o leve”, “o afirmativo”, “o dançarino”. Ora, ele nunca atingirá essa potência se as forças não exercerem uma violência sobre ele. É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que um poder *force-o a pensar*, lance-o num devir-ativo. Tal coação, tal formação, é o que Nietzsche chama “Cultura”. A cultura, segundo Nietzsche é essencialmente adestramento e seleção¹. Ela exprime a violência das forças que se apoderam do pensamento para dele fazer algo ativo, afirmativo. Esse conceito de cultura só será compreendido se forem captadas todas as maneiras pelas quais ele se opõe ao método, O método supõe sempre uma boa vontade do pensador, “uma decisão premeditada”. A cultura, ao contrário, é uma violência sofrida pelo pensamento, uma formação do pensamento sob a ação de forças seletivas, uma formação que põe em jogo todo o inconsciente do pensador. Os Gregos não falavam de método, mas de *paideia*; sabiam que o pensamento não pensa a partir de uma boa vontade, mas em virtude de forças que se exercem sobre ele para coagi-lo a pensar. Até mesmo Platão distinguia ainda o que força a pensar e o que deixa o pensamento inativo; e no mito da caverna subordinava a *paideia* à violência sofrida por um prisioneiro, quer para sair da caverna, quer para voltar a ela². É esta idéia grega de uma violência seletiva da cultura que Nietzsche reencontra em textos célebres. “Considerem nossa antiga organização penal e perceberão as dificuldades que há sobre a terra para educar um povo de pensadores...”: até mesmo os suplícios são necessários aí. “Aprender a pensar: em nossas escolas perdeu-se completamente a noção disso...” “Por mais estranho que possa parecer, tudo o que existe e sempre existiu sobre a terra, em questão de liberdade, fineza, audácia, dança e segurança magistral, jamais pôde florescer a não ser sob a tirania das leis arbitrárias³.

Certamente existe uma ironia nesses textos: o “povo de pensadores”, do qual Nietzsche fala, não é o povo grego, e sim o povo alemão. Entretanto onde está a ironia? *Não* está na idéia de que o pensamento só consegue pensar sob a ação de forças que o violentam. *Não* está na idéia da cultura como formação violenta. A ironia aparece mais numa idéia quanto ao devir da cultura. Começa-se como gregos, acaba-se como alemães. Em vários textos estranhos Nietzsche faz valer essa

¹ Co. In., II. “Schopenhauer educador”, 6. — VP, IV.

² PLATÃO, República, VII: Cf. não apenas o mito da caverna, mas também a famosa passagem sobre os “dedos” (distinção entre o que força a pensar e o que não força a pensar) — Platão desenvolve então uma imagem do pensamento diferente da que aparece em outros textos. Esses outros textos apresentam-nos uma concepção já dogmática: o pensamento como amor e desejo de verdadeiro, do belo, do bom. Não seria cabível opor em Platão essas duas imagens de pensamento sendo apenas a segunda particularmente socrática? Não é algo desse gênero que Nietzsche quer dizer quando aconselha: “Tentar caracterizar Platão sem Sócrates”? (cf. NF).

³ GM, II, 3 — Cr. Id., “O que os alemães estão em vias de perder”, 7. — BM, 188

decepção de Dionísio ou de Ariana: Achar-se diante de um alemão quando se queria um grego¹. — A atividade genérica da cultura tem um objetivo final: formar o artista, o filósofo². Toda sua violência seletiva está a serviço desse objetivo; “ocupo-me atualmente com uma espécie de homem cuja teleologia conduz um pouco mais acima do bem de um Estado”³. As principais atividades culturais das Igrejas e dos Estados formam o longo martirólogo da própria cultura. E quando o Estado favorece a cultura, “ele só a favorece para favorecer a si mesmo e jamais concebe que haja um objetivo superior a seu bem e sua existência”. Entretanto, por outro lado, a confusão da atividade com o bem do Estado repousa em algo real. O trabalho cultura das forças ativas arrisca, a cada instante, ser desviado de seu sentido: ocorre precisamente que ele beneficie as forças reativas. Por vezes essa violência da cultura pode ser assumida pela Igreja ou pelo Estado para realizarem fins que lhes são próprios. Por vezes as forças reativas desviam da cultura essa violência e a tornam uma força reativa, um meio de embrutecer ainda mais, de abaixar o pensamento. Por vezes confundem a violência da cultura com sua própria violência, sua própria força⁴.

Nietzsche chama esse processo de “degenerescência da cultura”. Em que medida ela é inevitável, em que medida é evitável, por que razões e por que meios, sabê-lo-emos mais tarde. Mas desde já podemos dizer que, Nietzsche sublinha assim a ambivalência da cultura: de grega ela se torna alemã...

Isto equivale a dizer até que ponto a nova imagem do pensamento implica relações de força extremamente complexas. A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos de acordo com o lugar onde colocamos nossa existência, a hora em que estamos despertos, o elemento que freqüentamos. A idéia de que a verdade sai do poço é a mais falsa de todas. Só encontramos as verdades aí onde elas estão, na sua hora e no seu elemento. Toda verdade é verdade de um elemento, de uma hora e de um lugar: o minotauro não sai do labirinto⁵. Não pensaremos enquanto não nos forcarmos a ir para onde estão as verdades que fazem pensar, ali onde atuam as forças que fazem do pensamento algo ativo e afirmativo. Não um método, mas uma *paideia*, uma formação, uma cultura. O método em geral é um meio para nos impedir de ir a tal lugar ou para garantir a possibilidade de sairmos dele (o fio do labirinto). “E nós, suplicamo-lhes com insistência, enforcem-se nesse fio!” Nietzsche diz: bastam três historietas para definir a vida um pensador⁶. Certamente uma para o lugar, uma para a hora, uma para o elemento. A historieta é, para a vida, o que o aforismo é para o pensamento: algo a ser interpretado. Empédocles e seu vulcão é uma historieta de pensador. O alto dos cumes e a caverna, o labirinto; meia-noite-meio-dia; o elemento aéreo, alcônico e também o elemento rarefeito do que é subterrâneo. Cabe a nós irmos para lugares extremos, em horas extremas, nas quais vivem e levantam-se as verdades mais altas, as mais profundas, os lugares do pensamento são as zonas tropicais, freqüentadas pelo homem tropical. Não as zonas temperadas, nem o homem moral, metódico ou moderado⁷.

¹ Cf. a) VP, II, 226: “Nesse momento Ariana perdeu a paciência...: “Mas meu senhor, disse ela, o senhor fala alemão como um porco! — Alemão, disse eu sem me aborrecer, nada mais do que alemão...” b) VS, projeto de prefácio, 10: “O Deus apareceu diante de mim, o deus que eu conhecia há muito tempo e começou a dizer: “Pois bem, caçador de ratos, o que vens fazer aqui? Tu que és metade jesuíta e metade músico e quase um alemão?”. c) Lembrar-se-ão também de que o admirável poema *Lamentação de Ariana* é em Zaratustra, atribuído ao *Encantador*, mas o encantador é um mistificador, um “falsificador” da cultura.

² Co. In., II. “Schopenhauer educador”. 8.

³ Co. In., II. “Schopenhauer educador”, 4.

⁴ Co. In., II. “Schopenhauer educador”. 6.

⁵ VP, III, 408.

⁶ NF.

⁷ BM, 197.

4. DO RESENTIMENTO À MÁ CONSCIÊNCIA

1. REAÇÃO E RESENTIMENTO

No estágio normal ou de saúde, as forças reativas têm sempre o papel de limitar a ação. Elas a dividem, retardam ou impedem, em função de uma outra ação cujo efeito sofremos. Mas, inversamente, as forças ativas fazem explodir a reação; precipitam-na num instante escolhido, num momento favorável, numa direção determinada, para uma tarefa de adaptação rápida e precisa. Assim se forma uma réplica, Por isso, Nietzsche pode dizer: “A verdadeira reação é a da ação”¹. O tipo ativo, nesse sentido, não é um tipo que conteria exclusivamente forças ativas; ele exprime a relação “normal” entre uma reação que retarda a ação e uma ação que precipita a reação. Diz-se que o senhor re-age precisamente porque aciona suas reações. O tipo ativo engloba então as forças reativas, mas num estado tal que elas se definem por um poder de obedecer ou de serem acionadas. O tipo ativo exprime uma relação tal entre as forças ativas e as forças reativas que estas últimas são elas próprias acionadas.

Compreende-se então que não basta uma reação para fazer um ressentimento. Ressentimento designa um tipo no qual as forças reativas preponderam sobre as forças ativas. Ora, elas só podem preponderar de um modo: deixando de ser acionadas. Não devemos de modo algum definir o ressentimento pela força de uma reação. Se perguntamos o que é o homem do ressentimento, não devemos esquecer este princípio: ele não re-age. E a palavra ressentimento dá uma indicação rigorosa: a reação deixa de ser acionada para tornar-se algo sentido. As forças reativas preponderam sobre as forças ativas porque elas se furtam à ação. Mas, neste ponto, surgem duas perguntas: Primeiro, como preponderam, como se furtam? Qual é o mecanismo dessa “doença”? Segundo e, inversamente, como as forças reativas são normalmente acionadas? Normal aqui não significa freqüente, mas, ao contrário, normativo e raro. Qual é a definição desta norma, desta “saúde”?

2. PRINCÍPIO DO RESENTIMENTO

Freqüentemente, Freud expõe um esquema da vida que chama de “hipótese tópica”. Não é o mesmo sistema que recebe uma excitação e que dela conserva um traço durável; um mesmo sistema não poderia, ao mesmo tempo, guardar fielmente as transformações que sofre e oferecer uma receptividade sempre fresca. “Suporemos portanto que um sistema externo do aparelho recebe as excitações perceptíveis, mas nada retém delas, não tem memória e que, atrás desse sistema, encontra-se um outro que transforma a excitação momentânea do primeiro em traços duráveis”. Esses dois sistemas ou registros correspondem à distinção entre a consciência e o inconsciente: “Nossas lembranças são, por natureza, inconscientes”; e, inversamente: “A consciência nasce onde o traço mnêmico pára”. É preciso então conceber a formação do sistema consciente como o resultado de uma evolução: no limite entre o fora e o dentro, entre o mundo interior e o mundo exterior, “ter-se-ia formado uma aresta tão amolecida pelas excitações recebidas sem parar que teria adquirido propriedades que a tornariam apta unicamente a receber novas excitações”, guardando, dos objetos, apenas uma imagem direta modificável, totalmente distinta do traço durável, ou mesmo imutável, no sistema inconsciente².

Freud está longe de assumir essa hipótese tópica e aceitá-la sem restrições. Encontramos em Nietzsche os elementos dessa hipótese. Nietzsche distingue dois sistemas do aparelho reativo: a consciência e o inconsciente³. O inconsciente reativo é definido pelos traços mnêmicos, pelas marcas duráveis. É um sistema digestivo, vegetativo, ruminante, que

¹ GM, I, 10.

² FREUD, *Ciência dos Sonhos* (trad. fr., pp.442-443): artigo sobre “o inconsciente” de 1915 (cf. *Metapsicologia*): *Para Além do Princípio do Prazer*.

³ GM, II, 1 e I, 10 — Observar-se-á que, em Nietzsche, há vários tipos de inconsciente: a atividade é inconsciente por natureza, mas esse inconsciente não deve ser confundido com o das forças reativas.

exprime “a impossibilidade puramente passiva de subtrair-se à impressão uma vez recebida”. E, certamente, mesmo nessa digestão sem fim, as forças reativas executam uma tarefa que lhes é destinada: fixar-se na marca indelével, investir o traço. Mas quem não veria a insuficiência dessa primeira espécie de forças reativas? Nunca seria possível uma adaptação se o aparelho reativo não dispusesse de um outro sistema de forças. É preciso um outro sistema no qual a reação cesse de ser uma reação aos traços para tornar-se reação à excitação presente ou à imagem direta do objeto. Essa segunda espécie de forças reativas não se separa da consciência, crosta sempre renovadora de receptividade sempre fresca, meio no qual “novamente há lugar para as coisas novas”. Lembremo-nos de que Nietzsche queria chamar a consciência à modéstia necessária: sua origem, sua natureza, sua função são apenas reativas. Mas nem por isso deixa de haver uma nobreza relativa à consciência. A segunda espécie de forças reativas mostra-nos de que forma e em que condições a reação pode ser acionada: quando forças reativas tomam por objeto a excitação na consciência, então a reação correspondente torna-se ela mesma algo acionado.

É preciso ainda que os dois sistemas, ou as duas espécies de forças reativas sejam separados. É preciso que os traços não invadam a consciência. É preciso que uma força ativa, distinta e delegada, apoie a consciência e reconstitua a cada instante sua frescura, sua fluidez, seu elemento químico móvel e leve. Essa faculdade ativa supraconsciente é a faculdade de esquecimento. O erro da psicologia foi o de tratar o esquecimento como uma determinação negativa, de não descobrir seu caráter ativo e positivo. Nietzsche define a faculdade de esquecimento: “Não uma *vis inertiae* como o acreditam os espíritos superficiais, mas, antes, uma faculdade de tratamento, no verdadeiro sentido da palavra”, “um aparelho de amortecimento”, “uma força plástica, regeneradora e curativa”¹. *É, então, ao mesmo tempo, que a reação torna-se algo acionado, porque toma como objeto a excitação na consciência, e que a reação aos traços permanece no inconsciente como algo insensível.* “O que nós absorvemos apresenta-se tão pouco à nossa consciência durante o estado de digestão quanto o processo múltiplo que se passa em nosso corpo enquanto assimilamos o alimento... Concluir-se-á imediatamente daí que nenhuma felicidade, nenhuma serenidade, nenhuma esperança, nenhum orgulho, nenhum gozo do instante presente poderiam existir sem a faculdade do esquecimento”. Mas notar-se-á a situação toda especial dessa faculdade: força ativa, ela é delegada pela atividade junto às forças reativas. Serve de “guardião” ou de “vigia”, impedindo que os dois sistemas do aparelho reativo se confundam. Força ativa, ela tem apenas atividade funcional. Ela emana da atividade, mas dela é abstraída, e, para renovar a consciência, ela deve constantemente tomar emprestado energia à segunda espécie de forças reativas, fazer sua essa energia, para devolvê-la à consciência.

Por isso, mais do que qualquer outra, ela está sujeita a variações, a distúrbios também funcionais, a malogros. “O homem, cujo aparelho de amortecimento está avariado e não pode mais funcionar, é semelhante a um dispéptico (e não apenas semelhante), ele não consegue solucionar nada”. Suponhamos uma falha da faculdade de esquecimento: a cera da consciência está como que endurecida, a excitação tende a confundir-se com seu traço no inconsciente e, inversamente, a reação aos traços sobe para a consciência e a invade. *É, então, ao mesmo tempo, que a reação aos traços torna-se algo sensível e que a reação à excitação cessa de ser acionada.* As conseqüências disso são imensas: não podendo mais acionar uma reação, as forças ativas são privadas de suas condições materiais de exercício, não têm mais oportunidade de exercerem sua atividade, *estão separadas do que elas podem.* Finalmente, vemos de que modo as forças reativas preponderam sobre as forças ativas: quando o traço toma o lugar da excitação no aparelho reativo, a própria reação toma o lugar da ação, a reação prepondera sobre a ação. Ora, é admirável que, nessa maneira de preponderar, tudo se passe efetivamente entre forças reativas; as forças reativas não triunfam formando uma força maior do que a das forças ativas. Mesmo a falha funcional da faculdade de esquecimento provém de que esta não encontra mais, numa espécie de forças

¹ GM, II, 1 e I, 10 — Tema já presente em Co. In., I, “Da utilidade e do inconveniente dos estudos históricos”, 1.

reativas a energia necessária para recalcar a outra espécie e renovar a consciência. *Tudo se passa entre forças reativas*: umas impedem as outras de serem acionadas, umas destroem as outras, Estranho combate subterrâneo que se desenrola inteiramente no interior do aparelho reativo, mas que, nem por isso deixa de ter conseqüências quanto à atividade inteira. Reencontramos a definição do ressentimento: o ressentimento é uma reação que, ao mesmo tempo, torna-se sensível e pára de ser acionada. Fórmula que define a doença em geral; Nietzsche não se contenta em dizer que o ressentimento é uma doença, a doença como tal é uma forma de ressentimento¹.

3. TIPOLOGIA DO RESENTIMENTO²

O primeiro aspecto do ressentimento é, portanto, topológico, Existe uma topologia das forças reativas: é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento. O que caracteriza o homem do ressentimento é a invasão da consciência pelos traços mnêmicos, a subida da memória para dentro da própria consciência. E, certamente, com isto, ainda não se disse tudo sobre a memória; será preciso perguntar-se como a consciência é capaz de construir uma memória à sua medida, uma memória acionada e quase ativa que não repouse mais em traços. Em Nietzsche, assim como em Freud, a teoria da memória será a teoria de duas memórias³. Mas enquanto nos restringimos à primeira; ficamos também nos limites do princípio puro do ressentimento; o homem do ressentimento é um cão, uma espécie de cão que só reage aos traços (limiar). Ele só investe traços: como a excitação para ele se confunde localmente com o traço, não pode mais acionar sua reação. Mas essa definição topológica deve introduzir-nos a uma “tipologia” do ressentimento, pois quando as forças reativas preponderam sobre as forças ativas por esse desvio, elas próprias formam um tipo. Vemos qual é o sintoma principal desse tipo: uma prodigiosa memória. Nietzsche insiste nessa incapacidade de esquecer qualquer coisa, nessa faculdade de nada esquecer, na natureza profundamente reativa dessa faculdade, que é preciso ser considerada de todos os pontos de lista⁴, Um tipo é, na verdade, uma realidade ao mesmo tempo biológica, psíquica, histórica, social e política.

Por que o ressentimento é um *espírito de vingança*? Poder-se-ia acreditar que o homem do ressentimento explica-se acidentalmente: tendo experimentado uma excitação muito forte (uma dor), ele deveria ter renunciado a reagir, não sendo bastante forte para replicar. Experimentaria então um desejo de vingança e, generalizando, desejaria exercer essa vingança sobre o mundo inteiro. Tal interpretação é errônea; ela leva em conta apenas quantidades, quantidade de excitação recebida que se compara “objetivamente” à quantidade de força de um sujeito receptivo. Ora, o que conta para Nietzsche não é a quantidade de força abstratamente, mas uma relação determinada no próprio sujeito entre forças de natureza diferente que o compõem: o que se chama um tipo. Qualquer que seja a força da excitação recebida, qualquer que seja a força total do próprio sujeito, o homem do ressentimento só se serve desta última para investir o traço da primeira, de tal modo que é incapaz de agir e mesmo de reagir à excitação. Por isso, não é necessário que ele tenha experimentado uma excitação excessiva. Isso pode ocorrer, mas não é necessário. Ele não precisa mais generalizar para conceber o mundo inteiro como objeto de seu ressentimento. Em virtude de seu tipo, o homem do ressentimento não

¹ EH, I, 6.

² Nota sobre Nietzsche e Freud: Do que precede, deve-se concluir que Nietzsche exerceu influência sobre Freud? Segundo Jones, Freud negava-o formalmente. A coincidência da hipótese tópica de Freud com o esquema nietzscheano explica-se suficientemente pelas preocupações “energéticas” comuns aos dois autores. Seremos ainda mais sensíveis às diferenças fundamentais que separam suas obras. Pode-se imaginar o que Nietzsche teria pensado de Freud: aí ainda, ele teria denunciado uma concepção muito “reativa” da vida psíquica, uma ignorância da verdadeira “atividade”, uma impotência em conceber e em provocar a verdadeira “transmutação.” Isso pode ser imaginado com mais verossimilhança visto que Freud teve entre seus discípulos um nietzscheano autêntico. *Otto Rank* devia ter criticado em Freud “a idéia insípida e tema de sublimação”. Ele reprovava Freud por não ter sabido liberar a *vontade* da má consciência ou da culpabilidade. Queria apoiar-se nas forças ativas do inconsciente, desconhecidas para o freudismo e substituir a sublimação por uma vontade criadora e artista. Isto o levava a dizer: sou para Freud o que Nietzsche era para Schopenhauer. Cf. RANK, *A Vontade de Felicidade*.

³ Essa segunda memória da consciência funda-se na *palavra* e manifesta-se como *faculdade de prometer*. Cf. GM, II, I. — Em Freud também existe uma memória consciente que depende de “traços verbais”, os quais se distinguem dos traços mnêmicos e “correspondem provavelmente a um registro particular” (cf. *O Inconsciente e O Ego e o Id*).

⁴ GM, I, 10, e II, 1.

“reage”: sua reação não tem fim, ela é sentida em lugar de ser acionada. Ela ataca então seu objeto, qualquer que seja ele, como um objeto do qual é preciso vingar-se, que é preciso fazer pagar por esse atraso infinito. *A excitação pode ser bela e boa e o homem do ressentimento pode experimentá-la como tal*, ela pode muito bem não exceder a força do homem do ressentimento, este pode ter uma quantidade de força abstrata tão grande quanto a de um outro, nem por isso ele deixará de sentir o objeto correspondente como uma ofensa pessoal e uma afronta, porque ele torna o objeto responsável por sua própria impotência em investir algo que não seja o traço, impotência qualitativa ou típica. O homem do ressentimento experimenta todo ser e todo objeto como uma ofensa na mesma proporção em que sofre seu efeito. A beleza, a bondade, são, necessariamente, para ele, ultrajes tão consideráveis quanto uma dor ou uma infelicidade experimentadas. “Não conseguem desembaraçar-se de nada, não conseguem rejeitar nada. Tudo fere. Os homens e as coisas aproximam-se indiscretamente demais; todos os acontecimentos deixam traços; a lembrança é uma chaga purulenta”¹. O homem do ressentimento é por si mesmo um ser doloroso: a esclerose ou endurecimento de sua consciência, a rapidez com a qual toda excitação solidifica-se e congela-se nele, o peso dos traços que o invadem são tantos sofrimentos cruéis. E, mais profundamente, *a memória dos traços é odienta nela mesma, por si mesma*. Ela é venosa e depreciativa porque ataca o objeto para compensar sua própria impotência e escapar dos traços da excitação correspondente. Por isso a vingança do ressentimento, mesmo quando se realiza, não é menos “espiritual”, imaginária e simbólica em seu princípio. Essa ligação essencial entre a vingança e a memória dos traços não deixa de ter semelhança com o complexo freudiano sádico-anal. O próprio Nietzsche apresenta a memória como uma digestão que não termina e o tipo do ressentimento como um tipo anal². Essa memória intestinal e venosa é chamada por Nietzsche de aranha, tarântula, espírito de vingança... Percebe-se onde Nietzsche quer chegar: fazer uma psicologia que seja verdadeiramente uma tipologia, fundar a psicologia “no plano do sujeito”³. Mesmo as possibilidades de uma cura serão subordinadas à transformação dos tipos (inversão e transmutação).

4. CARACTERES DO RESENTIMENTO

Não devemos nos deixar enganar pela expressão “espírito de vingança”. *Espírito* não faz da vingança uma intenção, um fim não realizado mas, ao contrário, dá à vingança um meio. Não compreendemos o ressentimento enquanto nele vemos apenas um *desejo* de vingança, um desejo de se revoltar e de triunfar. O ressentimento, em seu princípio topológico, acarreta um estado de forças real, o estado das forças reativas que não se deixam mais acionar, que se furtam à ação das forças ativas. Ele dá à vingança um meio: meio de inverter a relação normal das forças ativas e reativas. Por isso, o próprio ressentimento é já uma revolta e o triunfo dessa revolta. O ressentimento é o triunfo do fraco enquanto fraco, a revolta dos escravos e sua vitória enquanto escravos. É em sua vitória que os escravos formam um tipo. O tipo do senhor (tipo ativo) será definido pela faculdade de esquecer, bem como pelo poder de acionar as reações. O tipo do escravo (tipo reativo) será definido pela prodigiosa memória, pelo poder do ressentimento; vários caracteres decorrem daí e determinam esse segundo tipo.

*A impotência a admirar, a respeitar, a amar*⁴. A memória dos traços é raivosa por si mesma. A ira ou a vingança se escondem. Mesmo nas lembranças mais enternecedoras e mais amorosas, vê-se os ruminantes da memória disfarçarem essa ira por uma operação sutil, que consiste em reprovar a si mesmos tudo o que, de fato, eles reprovam no ser cuja

¹ EH, I, 6.

² EH, II, I: “O espírito alemão é uma indigestão, não consegue terminar nada... Todos os preconceitos vêm dos intestinos. O “cul de plomb”, já o disse, é o verdadeiro pecado contra o espírito santo”. — GM, I, 6: sobre a “debilidade intestinal” do homem do ressentimento.

³ N.T. — Em francês no texto alemão.

⁴ Expressão familiar a Jung, quando denuncia o caráter “objetivista” da psicologia freudiana. Mas precisamente, Jung admira Nietzsche por ter sido o primeiro a instalar a psicologia no plano do sujeito, isto é, a concebê-la como uma verdadeira tipologia.

⁴ BM, 260 e GM, I, 10.

lembrança fingem adorar. Por essa mesma razão devemos desconfiar daqueles que se acusam diante do que é bom ou belo, pretendendo não compreender, não serem dignos; sua modéstia dá medo. Que ódio do belo se oculta em suas declarações de inferioridade! Odiar tudo o que se sente como amável ou admirável, diminuir todas as coisas por força de palhaçadas ou de interpretações baixas, ver em todas as coisas uma armadilha na qual não se deve cair: não tentem me enganar. O mais surpreendente no homem do ressentimento não é sua maldade e sim sua repugnante malevolência, sua capacidade depreciativa. Nada lhe resiste. Ele não respeita seus amigos e nem mesmo seus inimigos. Nem mesmo a infelicidade ou a causa da infelicidade¹. Pensamos nos troianos que, em Helena, admiravam e respeitavam a causa de seu próprio infortúnio. Mas é preciso que o homem do ressentimento faça da própria infelicidade uma coisa medíocre, que recrimine e distribua as culpas: sua tendência em depreciar as causas, em fazer da infelicidade “o erro de alguém”. Ao contrário, o respeito aristocrático pelas causas da infelicidade faz corpo com a impossibilidade de levar a sério suas próprias infelicidades. O fato de o escravo levar a sério *suas* infelicidades testemunha uma digestão difícil, um pensamento baixo, incapaz de um sentimento de respeito.

A “*passividade*”. No ressentimento, a “felicidade aparece sobretudo sob a forma de entorpecentes, de torpor, de repouso, de paz, de sabá, de relaxamento para o espírito e o corpo. em suma, sob a forma passiva”², Passivo, em Nietzsche, não quer dizer não-ativo; não-ativo é reativo; mas passivo quer dizer não-acionado. O que é passivo é somente a reação enquanto não é acionada. Passivo designa o triunfo da reação, o momento em que, cessando de ser acionada, ela se torna precisamente um ressentimento. O homem do ressentimento não sabe e não quer amar, mas quer ser amado. Quer ser amado, alimentado, dessententado, acariciado, adormecido. Ele, o impotente, o dispéptico, o frígido, o insonioso, o escravo. Por isso o homem do ressentimento mostra uma grande suscetibilidade: face a todos os exercícios que é incapaz de realizar, estima que a menor compensação que lhe é devida é justamente a de recolher um benefício. Considera portanto como prova de notória maldade que não o amem, que não o alimentem. O homem do ressentimento é o homem do lucro e do proveito. Mais ainda, o ressentimento só pôde impor-se no mundo fazendo triunfar o lucro, fazendo do proveito não apenas um desejo e um pensamento mas um sistema econômico, social, teológico, um sistema completo, um mecanismo divino. Não reconhecer o proveito, eis aí o crime teológico e o único crime contra o espírito. É nesse sentido que os escravos têm uma *moral* e que essa moral é a da *utilidade*³. Nós perguntávamos: quem considera a ação do ponto de vista de sua utilidade ou de sua nocividade? E mesmo, quem considera a ação do ponto de vista do bem e do mal, do louvável e do censurável? Passem em revista todas as qualidades que a moral chama “louvável” em si, “boas” em si, por exemplo, a inacreditável noção de desinteresse, e perceberão que elas escondem as exigências e as recriminações de um terceiro passivo: é ele que exige um lucro das ações que não faz; gaba precisamente o caráter desinteressado das ações das quais tira um benefício⁴. A moral em si esconde o ponto de vista utilitário; mas o utilitarismo esconde o ponto de vista de um terceiro passivo, o ponto de vista triunfante de um escravo que se interpõe entre os senhores.

A imputação dos erros, a distribuição das responsabilidades, a acusação perpétua. Tudo isso toma o lugar da agressividade: “A inclinação a ser agressivo parte da força tão rigorosamente quanto o sentimento de vingança e de rancor à fraqueza⁵.” Por considerar o lucro um direito, por considerar um tirar proveito das ações que não faz, o homem do ressentimento

¹ Jules Vallès, revolucionário “ativo”, insistia nessa necessidade de respeitar as causas da infelicidade (*Tableau de Paris*).

² GM, I, 10.

³ BM, 260.

⁴ GC, 21: “O próximo louva o desinteresse porque dele tira seu proveito. Se o próximo, ele próprio, raciocinasse de maneira desinteressada, não desejaria esse sacrifício forçado, esse dano do qual aproveita, opor-se-ia ao nascimento dessas inclinações, manifestaria sobretudo seu próprio desinteresse dizendo que não são bons. A contradição fundamental dessa moral que se preconiza em nossos dias está indicada no seguinte: seus motivos estão em oposição com seu princípio”.

⁵ EH, I, 7.

explode amargas reprovações quando sua espera é em vão. E como não seria ela em vão, uma vez que a frustração e a vingança são como os *a priori* do ressentimento? É tua culpa se ninguém me ama, é tua culpa se estraguei minha vida, tua culpa também se estragas a tua; tuas infelicidades e as minhas são igualmente tua culpa. Reencontramos aqui o temível poder feminino do ressentimento: ele não se contenta em denunciar os crimes e os criminosos, quer os culpados, os responsáveis. Adivinhamos o que quer a criatura do ressentimento: quer que os outros sejam maus, precisa que os outros sejam maus para poder sentir-se boa. *Tu és mau, portanto eu sou bom*: esta é a fórmula fundamental do escravo, ela traduz o essencial do ressentimento do ponto de vista tipológico, resume e reúne todos os caracteres precedentes. Comparem essa fórmula com a do senhor: *eu sou bom, portanto tu és mau*. A diferença entre as duas é a medida da revolta do escravo e de seu triunfo: “Essa inversão do olhar apreciador pertence propriamente ao ressentimento; a moral dos escravos para nascer precisa sempre e antes de mais nada de um mundo oposto e exterior¹.” O escravo precisa, de início, colocar que o outro é mau.

5. ELE É BOM? ELE É MAU?

Eis as duas fórmulas: Eu sou bom, portanto tu és mau. Tu és mau, portanto eu sou bom. Disponho do método de dramatização. Quem pronuncia uma dessas fórmulas, quem pronuncia a outra? E o que quer cada um deles? Não pode ser um mesmo que pronuncia as duas, pois o bom de uma é precisamente o mau da outra. “O conceito de bom não é único”²; as palavras *bom*, *mau* e mesmo *portanto*, têm vários sentidos. Verificar-se-á ainda aí que o método de dramatização, essencialmente pluralista e imanente, dá sua regra à pesquisa. Esta não encontra em outra parte a regra científica que a constitui como uma semiologia e uma axiologia, que lhe permitem determinar o sentido e o valor de uma palavra. Perguntamos: quem é que começa por dizer: “Eu sou bom”? Certamente não é aquele que se compara aos outros, nem quem compara suas ações e suas obras a valores superiores ou transcendentais: ele não começaria... Aquele que diz: “Eu sou bom”, não espera ser chamado bom. Ele se chama assim, ele se nomeia e se diz assim, na própria medida em que age, afirma e goza. Bom qualifica a atividade, a afirmação, o gozo que se experimentam em seu exercício: uma certa qualidade de alma, “uma certa certeza fundamental que tinha alma possui a respeito dela mesma, alguma coisa que é impossível procurar, encontrar e talvez mesmo perder”³. O que Nietzsche chama freqüentemente a *distinção* é o caráter interno do que é afirmado (não se tem que procurá-lo), do que é posto em ação (não é encontrado), daquilo de que se goza (não se pode perdê-lo). Aquele que afirma e que age é ao mesmo tempo aquele que é: “A palavra *esthlos* significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, que é verdadeiro⁴.” “Ele tem consciência de que confere honra às coisas, de que cria os valores. Tudo o que ele encontra em si ele honra; tal moral consiste na glorificação de si mesmo. Ela põe em primeiro plano o sentimento da plenitude, do poder que quer transbordar, o bem-estar de uma alta tensão interna, a consciência de uma riqueza desejosa de dar e de se prodigalizar⁵.” “Foram os bons, eles próprios, isto é, os nobres, os poderosos, aqueles que são superiores por sua *situação* e sua elevação de alma que se consideraram a si mesmos como bons, que julgaram boas suas ações, isto é, de primeira ordem, estabelecendo essa taxa por oposição a tudo o que era baixo, mesquinho, vulgar⁶”. Entretanto, nenhuma comparação intervém no princípio. O fato de outros serem maus, na medida em que não afirmam, não agem, não gozam, é apenas uma conseqüência secundária, uma conclusão negativa. Bom designa inicialmente o senhor. Mau significa a conseqüência e designa o escravo. Mau é

¹ GM, I, 10

² GM, I, 11.

³ BM, 287.

⁴ GM, I, 5.

⁵ 22) BM, 260 (cf. a vontade de poder como virtude que dá”).

⁶ GM, I, 2.

negativo, passivo, ruim, infeliz. Nietzsche esboça o comentário do poema admirável de Teognis, inteiramente construído sobre a afirmação lírica fundamental: nós os bons, eles os maus, os ruins. Procurar-se-ia em vão a menor nuance moral nessa apreciação aristocrática; trata-se de uma ética e de uma tipologia, tipologia das forças, ética das maneiras de ser correspondentes.

“Eu sou bom, portanto tu és mau”: na boca dos senhores a palavra *portanto* introduz apenas uma conclusão negativa. O que é negativo é a conclusão. E esta é apenas colocada como a consequência de uma afirmação plena: “Nós os aristocratas, os belos, os felizes¹.” No que concerne ao senhor, todo o positivo está nas premissas. Ele precisa das premissas da ação e da afirmação e o gozo dessas premissas para concluir alguma coisa negativa que não é o essencial e não tem quase importância. É apenas um “acessório, uma nuance complementar”². Sua única importância é a de aumentar o teor da ação, da afirmação, de soldar sua aliança e de redobrar o gozo que lhes corresponde: o bom “só procura seu antípoda para se afirmar com mais alegria”³. Este é o estatuto da *agressividade*: ela é o negativo, mas o negativo como conclusão de premissas positivas, o negativo como produto da atividade, o negativo como consequência de um poder de afirmar. O senhor se reconhece num silogismo no qual são necessárias duas proposições positivas para fazer uma negação, a negação final sendo apenas um meio de reforçar as premissas. “Tu és mau, portanto eu sou bom”. Tudo mudou: o negativo passa para as premissas, o positivo é concebido rumo uma conclusão, conclusão de premissas negativas. É o negativo que contém o essencial e o positivo só existe pela negação. O negativo tornou-se “a idéia original, o começo, o ato por excelência”⁴. O escravo precisa das premissas da reação e da negação, do ressentimento e do niilismo para obter uma conclusão aparentemente positiva. E ainda assim ela só tem a aparência da positividade. Por isso Nietzsche esforça-se tanto em distinguir o ressentimento e a agressividade: eles diferem segundo a natureza. O homem do ressentimento precisa conceber um não-eu, em seguida opor-se a esse não-eu para colocar-se enfim como si. Estranho silogismo do escravo: precisa de duas negações para fazer uma aparência de afirmação. Nós já sentimos sob que forma o silogismo do escravo teve tanto sucesso em filosofia: *a dialética*. A dialética como ideologia do ressentimento.

“Tu és mau, portanto eu sou bom”. Nessa fórmula é o escravo que fala. Não se negará que ainda aí valores sejam criados, Mas que valores estranhos! Começa-se por colocar o outro como mau. Aquele que se dizia bom, eis que agora é dito mau. Esse mau é aquele que age, que não se contém em agir, portanto, que não considera a ação do ponto de vista das consequências que ela terá para terceiros. E o bom agora é aquele que se contém em agir: é bom precisamente nisto, porque refere toda ação ao ponto de vista daquele que não age, ao ponto de vista daquele que experimenta as *consequências* da ação, ou melhor ainda, ao ponto de vista mais sutil de um terceiro divino que perscruta suas *intenções*. “É bom quem não faz violência a ninguém, quem não ofende ninguém, nem ataca, nem usa de represálias e deixa a Deus o cuidado da vingança, quem fica escondido como nós, evita o encontro com o mal e, de resto, espera pouco da vida, como nós, os pacientes, os humildes e os justos”⁵. Eis o nascimento do bem e do mal: a determinação ética — do bom e do ruim — dá lugar ao julgamento moral. O bom da ética tornou-se o mau da moral. O ruim da ética tornou-se o bom da moral. O bem e o mal não são o bom e o ruim, mas, ao contrário, a troca, a inversão, a *subversão* de sua determinação. Nietzsche insistirá no seguinte ponto: “Para além do bem e do mal” não quer dizer: “Para além do bom e do ruim”. Ao contrário...⁶. O bem e o mal são valores novos, mas que estranheza na maneira de criar esses valores! Criam-nos, derrubando o bom e o ruim. Criam-nos, não agindo, mas contendo-se em agir. Não afirmando, mas começando por

¹ GM, I, 10.

² GM, I, 11.

³ GM, I, 10.

⁴ GM, I, 11.

⁵ GM, I, 13.

⁶ GM, I, 17.

negar. Por isso são ditos não criados, divinos, transcendentais, superiores à vida. Mas pensemos no que esses valores escondem, em seu modo de criação. Escondem um ódio extraordinário, ódio contra a vida, ódio contra tudo o que é ativo e afirmativo na vida. Não há valores morais que sobrevivam um só instante se estiverem separados dessas premissas das quais são a conclusão. E, mais profundamente, não há valores religiosos que sejam separáveis desse ódio e dessa vingança dos quais tiram a consequência. A positividade da religião é uma positividade aparente: conclui-se que os miseráveis, os pobres, os fracos, os escravos, são os bons visto que os fortes são “maus” e “malditos”. Inventou-se o bom infeliz, o bom fraco: não há melhor vingança contra os fortes e os felizes. O que seria o amor cristão sem o poder do ressentimento judaico que o anima e o dirige? O amor cristão não é o contrário do ressentimento judaico, mas sim sua consequência, sua conclusão, seu coroamento¹. A religião esconde mais ou menos (e, freqüentemente, nos períodos de crise, ela absolutamente não esconde mais) os princípios dos quais saiu diretamente: o peso das premissas negativas, o espírito de vingança, o poder do ressentimento.

6. O PARALOGISMO

Tu és mau; eu sou o contrário do que tu és; portanto, eu sou bom. — Em que consiste o paralogismo? Suponhamos um cordeiro lógico. O silogismo do cordeiro balante formula-se assim: as aves de rapina são más (isto é, as aves de rapina são todos os maus, os maus são aves de rapina); ora, eu sou o contrário de uma ave de rapina: portanto eu sou bom². É claro que, na premissa menor, a ave de rapina é tomada pelo que ela é: uma força que não se separa de seus efeitos ou de suas manifestações. Mas, na maior, supõe-se que a ave de rapina poderia não manifestar sua força, que ela poderia conter seus efeitos e separar-se do que ela pode: ela é má visto que não se contém. Supõe-se portanto que é uma só e mesma força que se contém efetivamente no cordeiro virtuoso, mas que tem livre curso na ave de rapina má. Como o forte poderia impedir-se de agir, o fraco é alguém que poderia agir se não se impedisse.

Eis aí em que repousa o paralogismo do ressentimento: *a ficção de uma força separada do que ela pode*. É graças a essa ficção que as forças reativas triunfam. Não lhes basta, com efeito, furtar-se à atividade; é preciso ainda que elas derrubem a relação das forças, que elas se oponham às forças ativas e se representem como superiores. O processo da acusação no ressentimento cumpre essa tarefa: as forças reativas “projetam” uma imagem abstrata e neutralizada da força; tal força separada de seus efeitos será *culpada* por agir, se, ao contrário, ela não age, será *meritória*; mais ainda, imaginar-se-á que é preciso mais força (abstrata) para se conter do que para agir. É muito importante analisar os detalhes dessa *ficção* visto que, através dela, as forças reativas adquirem, como veremos, um poder contagioso, as forças ativas tornam-se *realmente* reativas: 1º) Momento da causalidade: desdobra-se a força. Embora a força não se separe de sua manifestação, faz-se da manifestação um efeito que é relacionado com a força como a uma causa distinta e separada: “Considera-se o mesmo fenômeno primeiro como uma causa e, em seguida, como o efeito dessa causa. Os físicos não fazem melhor quando dizem que a força aciona, que a força produz tal ou tal efeito³”. Toma-se como causa “um simples signo mnemotécnico, uma fórmula abreviada”: quando se diz, por exemplo, que o relâmpago brilha⁴. Substitui-se a relação real de significação por uma relação imaginária de causalidade⁵. Começa-se por recalcar a força nela mesma, em seguida, faz-se de sua manifestação algo distinto que encontra na força uma causa eficiente distinta. 2º) Momento da substância: projeta-se a força assim desdobrada num substrato, num sujeito que seria livre para manifestá-la ou não. Neutraliza-se a força, faz-se dela o ato de um sujeito que poderia igualmente não agir. Nietzsche não pára de denunciar no “sujeito” uma ficção ou

¹ GM, I, 8.

² GM, I, 13: “Essas aves de rapina são ruins; e aquele que é o mínimo possível uma ave de rapina, até mesmo o oposto — um cordeiro — não seria bom?”

³ GM, I, 11.

⁴ VP, I, 100.

⁵ Cf. Cr. Id., “os quatro grandes erros”: crítica detalhada da causalidade.

uma função gramaticais. Quer seja o átomo dos epicuristas, a substância de Descartes, a coisa em si de Kant, todos esses sujeitos são a projeção de “pequenos incubos imaginários”¹. 3º) Momento da determinação recíproca: moraliza-se a força assim neutralizada. Pois, se se supõe que uma força pode muito bem não manifestar a força que “tem”, não é mais absurdo supor, inversamente, que uma força poderia manifestar a força que “não tem”. Uma vez que as forças são projetadas num sujeito fictício, esse sujeito mostra-se culpado ou meritório, culpado de que a força ativa exerça a atividade que ela tem, meritório se a força reativa não exerce a que ela... não tem: “Como se a própria fraqueza do fraco, isto é, sua essência, toda sua realidade única, inevitável e indelével, fosse uma realização livre, algo voluntariamente escolhido, um ato de mérito”². A distinção concreta entre forças qualificadas (o bom e o mau) é substituída pela oposição moral entre forças substancializadas (o bem e o mal).

7. DESENVOLVIMENTO DO RESENTIMENTO: O SACERDOTE JUDAICO

A análise nos fez passar do primeiro a um segundo aspecto do ressentimento. Quando Nietzsche falar da má consciência, nela distinguirá explicitamente dois aspectos: um primeiro no qual a má consciência está “em estado bruto”, pura matéria ou “questão de psicologia animal, não mais do que isso”: um segundo sem o qual a má consciência não seria o que ela é, momento que tira partido dessa matéria prévia e leva-a a tomar forma³. Essa distinção corresponde à topologia e à tipologia. Ora, tudo indica que ela já vale para o ressentimento. O ressentimento, também, tem dois aspectos ou momentos. O primeiro, topológico, questão de psicologia animal, constitui o ressentimento como matéria bruta: exprime a maneira pela qual as forças reativas se furtam à ação das forças ativas (*deslocamento* das forças reativas, invasão da consciência pela memória dos traços). O segundo, tipológico, exprime a maneira pela qual o ressentimento toma forma: a memória dos traços torna-se um caráter típico porque encarna o espírito de vingança e faz um trabalho de acusação perpétua; as forças reativas se opõem às forças ativas e as separam do que elas podem (*inversão* da relação de forças, *projeção* de uma imagem reativa). Observar-se-á que a revolta das forças reativas não seria ainda um triunfo, ou que esse triunfo local não seria ainda um triunfo completo, sem esse segundo aspecto do ressentimento. Observar-se-á também que, em cada um dos dois casos, as forças reativas não triunfam formando uma força maior do que a das forças ativas; no primeiro caso, tudo se passa entre as forças reativas (*deslocamento*); no segundo, as forças reativas separam as forças ativas do que elas podem, mas por uma ficção, por uma mistificação (*inversão por projeção*). Desde então, restam-nos dois problemas a resolver para compreendermos o conjunto do ressentimento: 1º) Como as forças reativas produzem essa ficção? 2º) Sob que influência a produzem? Isto é: quem faz as forças reativas passarem da primeira para a segunda etapa? Quem dá forma ao ressentimento, qual é “o artista” do ressentimento?

As forças não são separáveis do elemento diferencial do qual deriva sua qualidade. Mas as forças reativas dão uma imagem invertida desse elemento: a diferença das forças, vista do lado da reação, torna-se a oposição das forças reativas às forças ativas. Bastaria então que as forças reativas tivessem a oportunidade de desenvolver ou de projetar essa imagem para que a relação das forças e os valores que correspondem a essa relação fossem, por sua vez, invertidos. Ora, elas encontram essa oportunidade ao mesmo tempo que encontram o meio de se furtar à atividade. Cessando de ser acionadas, as forças reativas *projetam* a imagem invertida. E essa projeção reativa que Nietzsche chama uma ficção: ficção de um mundo supra-sensível em oposição com esse mundo, ficção de um Deus em contradição com a vida. É ela que Nietzsche distingue do poder ativo do sonho e mesmo da imagem positiva de deuses que afirmam e glorificam a vida: “enquanto o mundo dos sonhos reflete a realidade, o mundo das ficções nada mais faz do que falseá-la, depreciá-la e

¹ GM, I, 18: sobre a crítica do cogito cartesiano, cf. VP, I, 98.

² GM, I, 13.

³ GM, III, 20.

negá-la¹." É ela que preside a toda evolução do ressentimento, isto é, às operações pelas quais, ao mesmo tempo, a força ativa é separada do que ela pode (falsificação), acusada e tratada como culpada (depreciação), os valores correspondentes invertidos (negação). É nessa ficção, por essa ficção, que as forças reativas *se representam como superiores*. "Para poder dizer não em resposta a tudo o que representa o movimento ascendente da vida, a tudo o que é bem nascido, poder, beleza, afirmação de si sobre a terra, foi preciso que o instinto de ressentimento, tornado gênio, inventasse um outro mundo, a partir do qual essa afirmação da vida nos aparecesse como o mal, a coisa reprovável em si²."

Entretanto era preciso que o ressentimento se tornasse "gênio". Era preciso um artista da ficção, capaz de aproveitar a ocasião e dirigir a projeção, conduzir a acusação, operar a inversão. Não acreditemos que a passagem de um momento ao outro do ressentimento, por mais adequada que seja, reduza-se a um simples encadeamento mecânico. É preciso a intervenção de um artista genial. A questão nietzscheana "Quem?" ressoa mais urgente do que nunca. "*A Genealogia da Moral contém a primeira psicologia do sacerdote*³." Aquele que dá forma ao ressentimento, aquele que conduz a acusação e leva sempre mais longe o empreendimento de vingança, aquele que ousa a inversão dos valores, é o sacerdote. E, mais especialmente, o sacerdote judeu, o sacerdote sob sua forma judaica⁴. E ele, mestre em dialética, que dá ao escravo a idéia do silogismo reativo. É ele que forja as premissas negativas. É ele que concebe o amor, um novo amor, que os cristãos assumem, como a conclusão, o coroamento, a flor venenosa de um ódio inacreditável. É ele que começa dizendo "Se os miseráveis são bons; só os pobres, os impotentes, os pequenos são bons; aqueles que sofrem, os necessitados, os doentes, os disformes são também os únicos piedosos, os únicos abençoados por Deus; só a eles caberá a beatitude. Por outro lado, vocês outros, vocês que são nobres e poderosos, vocês são, para toda eternidade, os maus, os cruéis, os ávidos, os insaciáveis, os ímpios e, eternamente, permanecerão também os reprovados, os malditos, os condenados⁵!" Sem ele o escravo nunca teria sabido elevar-se acima do estado bruto do ressentimento. Então, para apreciar corretamente a intervenção do sacerdote, é preciso ver de que maneira ele é cúmplice das forças reativas, mas apenas cúmplice, não se confundindo com elas. Ele assegura o triunfo das forças reativas, precisa desse triunfo, mas persegue um objetivo que não se confunde com o delas. Sua vontade é a vontade de poder, sua vontade de poder é o niilismo⁶. O niilismo, poder de negar, precisa das forças reativas; consideramos essa proposição fundamental, mas sua recíproca também o é: o niilismo, o poder de negar, conduz as forças reativas ao triunfo. Esse jogo duplo dá ao sacerdote judeu uma profundidade, uma ambivalência inigualadas: "Ele toma partido, livremente, por uma profunda compreensão da conservação, a favor de todos os instintos de decadências; *não que ele seja dominado por eles*, mas neles adivinhou um poder que podia fazê-lo afirmar-se contra o mundo⁷."

Teremos que voltar a essas páginas célebres em que Nietzsche trata do judaísmo e do sacerdote judeu. Elas suscitaram, com freqüência, as interpretações mais duvidosas. Sabe-se que os nazistas tiveram relações ambíguas com a obra de Nietzsche; ambíguas porque gostavam de reiiindicá-la para si, mas não o podiam fazer sem truncar citações, falsificar edições, proibir textos principais. Por outro lado, o próprio Nietzsche não tinha relações ambíguas com o regime

¹ AC, 15, e também 16 e 18.

² AC, 24.

³ EH, III, "Genealogia da moral".

⁴ Nietzsche resume sua interpretação da história do povo judeu em AC, 24, 25, 26: o sacerdote judeu já é aquele que deforma a tradição dos reis de Israel e do Antigo Testamento.

⁵ GM, I, 7.

⁶ AC, 18: "Declarar guerra, em nome de Deus, à vida, à natureza, à vontade de viver. Deus, a fórmula para todas as calúnias do aquém, para todas as mentiras do além? o nada divinizado em Deus, a vontade de nada santificada..." — AC, 26: "o sacerdote abusa do nome de Deus: chama de reino de Deus um estado de coisas em que é o sacerdote que fixa os valores, chama de vontade de Deus os meios que emprega para atingir ou manter tal estado de coisas..."

⁷ AC, 24. — GM, I, 6, 7, 8: esse sacerdote não se confunde com o escravo, mas forma uma casta particular.

bismarckiano. Ainda menos com o pangermanismo e com o anti-semitismo. Desprezava-os, odiava-os. “Não freqüentar ninguém que esteja implicado nessa burla despudorada das raças¹.” E o grito do coração: “Mas afinal, o que vocês acham que sinto quando o nome de Zaratustra sai da boca dos anti-semitas ²!” Para compreender o sentido das reflexões nietzscheanas sobre o judaísmo, é preciso lembrar que a “questão judaica” tinha se tornado, na escola hegeliana, um tema dialético por excelência. Ainda aí Nietzsche retoma a questão, mas de acordo com seu próprio método. Pergunta: como o sacerdote se constituiu, condições que se mostrarão *decisivas para o conjunto da história européia*? Nada é mais evidente do que a admiração de Nietzsche pelos reis de Israel e pelo Antigo Testamento³. O problema judeu forma um todo com o problema da constituição do sacerdote nesse mundo de Israel: esse é o verdadeiro problema de natureza tipológica. Por isso Nietzsche insiste tanto no seguinte ponto: eu sou o inventor da psicologia do sacerdote⁴. É verdade que não faltam considerações raciais em Nietzsche. Mas a raça só intervém como elemento num cruzamento, como fator num complexo fisiológico e também psicológico, político, histórico e social. Esse complexo é precisamente o que Nietzsche chama um tipo. O tipo do sacerdote, não existe outro problema para Nietzsche. E esse mesmo povo judeu que, num momento de sua história, encontrou suas condições de existência no sacerdote, é hoje o mais apto a salvar a Europa, a protegê-la contra ela mesma, inventando novas condições⁵. As páginas de Nietzsche sobre o judaísmo não serão lidas sem que se evoque o que ele escrevia a Fritsch, autor anti-semita e racista: “Eu lhe peço a gentileza de não me enviar mais suas publicações: temo por minha paciência.”

8. MÁ CONSCIÊNCIA E INTERIORIDADE

Eis o objeto do ressentimento sob seus dois aspectos: privar a força ativa de suas condições materiais de exercício; separá-la formalmente do que ela pode. Mas se é verdade que a força ativa é separada do que ela pode ficticiamente, não é menos verdade que algo real lhe acontece como resultado dessa ficção. Deste ponto de vista, nossa pergunta não parou de repercutir: o que a força ativa realmente se torna? A resposta de Nietzsche é exatamente precisa: qualquer que seja a razão pela qual uma força ativa é falseada, privada de suas condições de exercício e separada do que ela pode, *ela se volta para dentro, volta-se contra si mesma*. Interiorizar-se, voltar-se contra si é a maneira pela qual a força ativa se torna realmente reativa. “Todos os instintos que não têm saída, que alguma força repressiva impede de explodir para fora, voltam-se para dentro: é o que eu chamo a interiorização do homem... E aí está a origem da má consciência⁶.” É nesse sentido que a má consciência substitui o ressentimento. Tal como nos apareceu, o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio. Esconde seu ódio sob os auspícios de um amor tentador: é para teu bem que te acuso; eu te amo, para que te juntes a mim, até que te juntes a mim, até que tu mesmo te tornes um ser doloroso, doente, reativo, um ser bom... “Quando é que os homens do ressentimento chegarão ao triunfo sublime, definitivo, total de sua vingança? Indubitavelmente quando chegarem a *lançar* na consciência dos felizes sua própria miséria e todas as misérias: de modo que esses começariam a corar por sua felicidade e a dizer, talvez, uns aos outros: há uma vergonha em ser feliz em presença de tantas misérias⁷.” No ressentimento, a força reativa acusa e

¹ *Obras Póstumas* (trad. BOLLE, Mercure).

² Cartas a Fritsch, 23 e 29 de março de 1887. — sobre todos esses pontos, sobre as falsificações de Nietzsche pelos nazistas, cf. o livro de M. P. NICOLAS, *De Nietzsche à Hitler* (Fasquelle, 1936), onde são reproduzidas as duas cartas a Fritsch. — Um belo caso de texto de Nietzsche utilizado pelos anti-semitas, embora seu sentido seja exatamente o inverso, encontra-se em BM, 251.

³ BM, 52: “o gosto pelo Antigo Testamento é uma pedra de toque da grandeza ou da mediocridade das almas... Ter colocado juntos, numa mesma capa, o Antigo Testamento e o Novo, que é, em todos os sentidos, o triunfo do gosto rococó, para fazer deles um único e mesmo livro, a Bíblia, o Livro por excelência, é talvez o maior despudor e o pior pecado contra o espírito do qual a Europa literária se tornou culpada.”

⁴ EH, III, “Genealogia da moral”.

⁵ Cf. BM, 251 (texto célebre sobre os judeus, os russos e os alemães).

⁶ GM, II, 16.

⁷ GM, III, 14.

se projeta. Mas o ressentimento nada seria se não levasse o próprio acusado a reconhecer seus erros, a voltar-se para dentro”: a *introjeção* da força ativa não é o contrário da *projeção*, mas a conseqüência e o Prosseguimento da projeção reativa. Não se verá na má consciência um tipo novo: no máximo encontramos no tipo reativo, no tipo do escravo, variedades concretas quais o ressentimento está quase em estado puro; outras nas quais a má-consciência, atingindo seu pleno desenvolvimento, recobre o ressentimento. As forças reativas não acabam de percorrer as etapas do seu triunfo: a má consciência prolonga o ressentimento, leva-nos ainda mais longe num domínio em que o contágio se propaga. A força ativa torna-se reativa, o senhor torna-se escravo.

Separado do que ela pode, a força ativa não se evapora. Voltando-se contra si, *ela produz dor*. Não mais fruir de si, mas produzir a dor: “Esse trabalho inquietante, cheio de uma alegria terrível, o trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que se faz sofrer pelo prazer de fazer sofrer”; “o sofrimento, a doença, a feiúra, o dano voluntário, a mutilação, as mortificações, o auto-sacrifício são procurados tanto quanto um gozo”¹. A dor, em vez de ser regulada pelas forças reativas, é produzida pela antiga força ativa. Daí resulta um fenômeno curioso, insondável: uma multiplicação, uma autofecundação, uma hiperprodução de dor. A má consciência é a consciência que multiplica sua dor, ela encontrou o meio de fazer fabricá-la: voltar à força ativa contra si mesma, a fábrica imunda. *Multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força*, esta é a primeira definição da má consciência.

9. O PROBLEMA DA DOR

Tal é, pelo menos, a definição do primeiro aspecto da má consciência: aspecto topológico, estado bruto ou material. A interioridade é uma noção complexa. O que é interiorizado em primeiro lugar é a força ativa, mas a força interiorizada torna-se fabricante de dor e, sendo a dor produzida com maior abundância, a interioridade ganha “em profundidade, em largura, em altura”, abismo cada vez mais voraz. Isto quer dizer, em segundo lugar, que a dor, por sua vez, é *interiorizada*, sensualizada, espiritualizada. O que significam essas expressões? *Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo; faz-se da dor a conseqüência de um pecado, de uma falta. Tu fabricaste tua dor porque pecaste, tu te salvarás fabricando tua dor. A dor concebida como a conseqüência de uma falta íntima e o mecanismo interior de uma salvação, a dor interiorizada à medida que é fabricada, “a dor transformada em sentimento da falta, de temor, de castigo”²: aí está o segundo aspecto da má consciência, seu momento tipológico, a má consciência como sentimento de culpabilidade.*

Para compreender a natureza dessa invenção é preciso estimar a importância de um problema mais geral: qual é o sentido da dor? O sentido da existência depende inteiramente dele; a existência tem um sentido enquanto a dor tem um sentido na existência³. Ora, a dor é uma reação. Parece que seu único sentido reside na possibilidade de acionar essa reação ou, pelo menos, de localizar, de isolar seu traço a fim de evitar qualquer propagação até que se possa de novo reagir. O sentido ativo da dor aparece então como um *sentido externo*. Para julgar a dor de um ponto de vista ativo, é preciso mantê-la no elemento de sua exterioridade. E é preciso toda uma arte que é a dos senhores. Os senhores têm um segredo. Sabem que a dor só tem um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a alguém que a inflige ou que a contempla. Se o homem ativo é capaz de não levar a sério sua própria dor, é porque sempre imagina alguém a quem ela dá prazer. Essa imaginação não é gratuita, na crença nos deuses ativos que povoam o mundo grego: “Todo mal está justificado desde que um deus se compraz em olhá-lo... Que sentido tinham, em última análise, a guerra de Tróia e

¹ GM, II, 18 e III, 11.

² GM, III, 20.

³ Co. In., II. “Schopenhauer educador”. 5.

outros horrores trágicos? Não há dúvida quanto a isto: eram jogos para alegrar os olhares dos deuses¹.” Existe hoje a tendência a invocar a dor como argumento contra a existência; essa argumentação atesta uma maneira de pensar que nos é cara, uma maneira reativa. Não nos colocamos apenas do ponto de vista de quem sofre, mas também do ponto de vista do homem do ressentimento que não aciona mais suas reações. Compreendamos que o sentido ativo da dor aparece em outras perspectivas: a dor não é um argumento contra a vida, mas, ao contrário, um excitante da vida, “uma isca para a vida”, um argumento em seu favor. Ver sofrer ou mesmo infligir o sofrimento é uma estrutura da vida como vida ativa, uma manifestação ativa da vida. A dor tem um sentido imediato em favor da vida: seu sentido externo. “Repugna... a nossa delicadeza, ou melhor nossa hipocrisia, representar-se com toda a energia desejada até que ponto a crueldade era o gozo preferido da humanidade primitiva e entrava como ingrediente em quase todos os seus prazeres... Sem crueldade não há gozo, é isso o que nos ensina a mais antiga e a mais longa história do homem. E o castigo tem também ares de festa².” Esta é a contribuição de Nietzsche ao problema particularmente espiritualista: qual é o sentido da dor e do sofrimento?

É preciso admirar muito a espantosa invenção da má consciência: um novo sentido para o sofrimento, *um sentido interno*. Não se trata mais de acionar sua dor, nem de julgá-la de um ponto de vista ativo. Ao contrário, atordoam-se contra a dor por meio da paixão. “Paixão das mais selvagens”: faz-se da dor a consequência de um erro e o meio de uma salvação; cura-se da dor fabricando ainda mais dor, interiorizando-a ainda mais; atordoam-se, isto é, curam-se da dor infeccionando o ferimento³. Já na *Origem da Tragédia*, Nietzsche indicava uma tese essencial: a tragédia morre ao mesmo tempo que o drama torna-se um conflito íntimo e que o sofrimento é interiorizado. Mas quem inventa e quer o sentido interno da dor?

10. DESENVOLVIMENTO DA MÁ CONSCIÊNCIA: O SACERDOTE CRISTÃO

Interiorização da força, depois, interiorização da própria dor: a passagem do primeiro para o segundo momento da má consciência não é mais automático do que era o encadeamento dos dois aspectos do ressentimento. Aí ainda é necessária a intervenção do sacerdote. Essa segunda encarnação do sacerdote é a encarnação cristã: “Foi apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista para o sentimento do erro, que esse sentimento começou a tomar forma⁴.” É o sacerdote cristão que faz a má consciência sair de seu estado bruto ou animal, é ele que preside à interiorização da dor. É ele, sacerdote-médico, que cura a dor infeccionando o ferimento. É ele, sacerdote-artista, que conduz a má consciência a sua ironia superior: a dor, consequência de um pecado. — Mas como ele procede? “Se quiséssemos resumir numa fórmula curta o valor da existência do sacerdote seria preciso dizer: o sacerdote é o homem que muda a direção do ressentimento⁵”. Lembremo-nos de que o homem do ressentimento, essencialmente doloroso, busca uma causa de seu sofrimento. Ele acusa, acusa tudo o que é ativo na vida. O sacerdote já surge aqui numa primeira forma: preside à acusação organiza-a. Vê esses homens que se dizem bons, e eu te digo: são maus. O poder do ressentimento é portanto dirigido sobre o outro, contra os outros. Mas o ressentimento é uma matéria explosiva: faz com que as forças ativas tornem-se reativas. É preciso, então, que o ressentimento se adapte a essas condições novas, que mude de direção. É *em si mesmo*, agora, que o homem reativo deve encontrar a causa de seu sofrimento. A má consciência lhe sugere que deve procurá-la “nele mesmo, num erro cometido no passado, que deve interpretá-lo como um castigo”⁶. E o sacerdote

¹ GM, II, 7.

² GM, II, 6.

³ GM, III, 15.

⁴ GM, III, 20.

⁵ GM, III, 15.

⁶ GM, III, 20.

aparece uma segunda vez para presidir a essa mudança de direção; “É verdade, minha ovelha, alguém deve ser causa do que tu sofres: mas tu mesmo és causa de tudo isso, tu mesmo és causa de ti mesmo¹”. O sacerdote inventa a noção de *pecado*: “O pecado permaneceu até o presente como o acontecimento capital da história da alma doente; representa para nós o golpe mais nefasto da interpretação religiosa²”. A palavra *falta* remete agora à falta que cometi, à minha própria falta, à minha culpa. Eis aí como a dor é interiorizada; conseqüência de um pecado, não tem mais outro sentido a não ser um sentido íntimo.

A relação entre cristianismo e judaísmo deve ser avaliada de dois pontos de vista. Por um lado, o cristianismo é o fim do judaísmo. Ele prossegue, termina sua obra. Todo poder do ressentimento finaliza no Deus dos pobres, dos doentes e dos pecadores. Em páginas célebres, Nietzsche insiste no caráter odioso de São Paulo, na baixaza do Novo Testamento³. Mesmo a morte de Cristo é um desvio que reconduz aos valores judaicos: por essa morte instaura-se uma pseudo-oposição entre o amor e o ódio, o amor é tornado mais sedutor como se fosse independente desse ódio, oposto a esse ódio, vítima desse ódio⁴. Deste modo é escamoteada a verdade que Pôncio Pilatos soubera descobrir, isto é, a de que o cristianismo é a conseqüência do judaísmo, nele encontra todas as suas premissas, é apenas a conclusão dessas premissas. — Mas é verdade que, de um outro ponto de vista, o cristianismo traz uma característica nova. Não se contente em finalizar o ressentimento, muda-lhe a direção. Impõe essa invenção nova, a má consciência. Ora aí também não se acreditará que a nova direção do ressentimento na má consciência se oponha à anterior. Trata-se ainda somente de uma tentação, de uma sedução suplementares. O ressentimento dizia “é tua culpa”, a má consciência diz “é minha culpa”. Mas, precisamente, o ressentimento não se acalma enquanto seu contágio não é propagado. Seu objetivo é o de que a vida toda se torne reativa, que os sadios se tornem doentes. Não lhe basta acusar, é preciso que o acusado se sinta culpado. Ora, é na má consciência que o ressentimento mostra o exemplo e atinge o ápice de seu poder contagioso: mudança de direção. É minha culpa, é minha culpa, até que o mundo inteiro repita esse refrão desolado, até que tudo o que é ativo na vida desenvolva esse mesmo sentimento de culpa. E não há outras condições para o poder do sacerdote: por natureza, o sacerdote é aquele que se torna senhor dos que sofrem⁵.

Em tudo isso encontra-se a ambição de Nietzsche: mostrar que, lá onde os dialéticos vêem antíteses ou oposições, existem diferenças mais sutis para descobrir, coordenações e correlações mais profundas para avaliar — não a consciência infeliz hegeliana, que é apenas um sintoma, mas a má consciência! A definição do primeiro aspecto da má consciência era: *multiplicação da dor por interiorização da força*. A definição do segundo aspecto é: *interiorização da dor por mudança de direção do ressentimento*. Já insistimos sobre pela qual a má consciência substitui o ressentimento. É preciso insistir também sobre o paralelismo da má consciência e do ressentimento. Não somente cada uma dessas variedades tem dois momentos, topológico e tipológico, mas a passagem de um momento para outro faz intervir o personagem do sacerdote. E o sacerdote age sempre por ficção. Analisamos a ficção sobre a qual repousa a inversão dos valores no ressentimento. Mas resta-nos um problema a resolver: sobre que ficção repousam a interiorização da dor e a mudança de direção do ressentimento na má consciência? A complexidade desse problema reside, segundo Nietzsche, em ele pôr em jogo o conjunto do fenômeno chamado *cultura*.

¹ GM, III, 15.

² GM, III, 20.

³ AC, 42-43, 46.

⁴ GM, I, 8.

⁵ GM, III, 15.

11. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA PRÉ-HISTÓRICO

Cultura significa adestramento e seleção. Nietzsche chama o movimento da cultura de “moralidade dos costumes”¹: esta não é separável dos grillhões, das torturas, dos meios atrozos que servem para adestrar o homem. Mas nesse adestramento violento, o olho do genealogista distingue dois elementos²: 1º) Aquilo a que se obedece, num povo, numa raça ou numa classe, é sempre histórico, arbitrário, grotesco, estúpido e estreito; isso representa na maioria das vezes as piores forças *reativas*. 2º) Mas no fato de que se obedeça a alguma coisa, pouco importa a que, aparece um princípio que ultrapassa os povos, as raças e as classes. Obedecer à lei porque é a lei: a forma da lei significa que uma certa *atividade*, uma certa força ativa se exerce sobre o homem e se atribui a tarefa de adestrá-lo. *Apesar de inseparáveis na história*, esses dois aspectos não devem ser confundidos: por um lado, a pressão histórica de um Estado, de uma Igreja, etc., sobre os indivíduos a serem integrados; por outro lado, a atividade do homem como ser genérico, a atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre indivíduo como tal. Daí o emprego por Nietzsche das palavras “primitivo” “pré-histórico”: a moralidade dos costumes *precede* a história universal³; cultura é atividade genérica, “o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho *pré-histórico...*, qualquer que seja aliás o grau de crueldade, de tirania, de estupidez, de idiotice que lhe é próprio”⁴. Toda lei histórica é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é a lei de obedecer a leis. (Bergson reencontra essa tese quando mostra em *As Duas Fontes* que todo hábito é arbitrário, mas que é natural o hábito de adquirir hábitos.)

Pré-histórico significa genérico. A cultura é a atividade pré-histórica do homem. Mas em que consiste essa atividade? Trata-se sempre de dar ao homem hábitos, de fazê-lo obedecer a leis, de adestrá-lo. Adestrar o homem significa formá-lo de tal modo que ele possa acionar suas forças reativas. A atividade da cultura se exerce, em princípio, sobre as forças reativas, dá-lhes hábitos e impõe-lhes modelos, para torná-las aptas a serem acionadas. A cultura, enquanto tal, exerce-se em várias direções. Ataca até mesmo as forças reativas do inconsciente, as forças digestivas e intestinais mais subterrâneas (regime alimentar e algo análogo ao que Freud chamará a educação dos esfíncteres)⁵. Mas seu objetivo principal é o de reforçar a consciência. É preciso dar a essa consciência que se define pelo caráter fugidio das excitações, a essa consciência que se apoia na faculdade do esquecimento, uma consistência e uma firmeza que ela não tem por si mesma. A cultura dota a consciência de uma nova faculdade que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória⁶. Mas a memória da qual se trata aqui não é a memória dos traços. Essa memória original não é mais função do passado, mas função do futuro. Não é memória da sensibilidade, mas da vontade. Não é memória dos traços, mas das palavras⁷. Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é lembrar-se de que foi feita em tal momento passado, mas de que se deve mantê-la em tal momento futuro. Eis aí precisamente o objetivo seletivo da cultura: formar um homem capaz de prometer, portanto dispor do futuro, um homem livre e poderoso. Só um homem assim é ativo; ele aciona suas reações, nele tudo é ativo ou acionado. A

¹ A, 9.

² BM, 188.

³ A, 18.

⁴ GM, II, 2.

⁵ EH, II: “Porque sou tão esperto”.

⁶ GM, II, 1: “Esse animal necessariamente esquecido, para o qual o esquecimento é uma força e a manifestação de uma saúde robusta, criou para si uma faculdade contrária, a memória, pela qual, em certos casos, fará o esquecimento fracassar.”

⁷ GM, II, I. — Sobre esse ponto, a semelhança entre Freud e Nietzsche se confirma, Freud atribui ao “pré-consciente” traços *verbais*, distintos dos traços mnêmicos, próprios do sistema inconsciente. Essa distinção permiti-lhe responder à pergunta: “Como tornar (pré) conscientes elementos recalçados?” A resposta é: “Estabelecimento desses membros intermediários pré-conscientes que são as lembranças verbais!” A pergunta de Nietzsche enuncia-se assim: como é possível “acionar” as forças reativas?

faculdade de prometer é o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem; o homem que pode prometer é o produto da cultura como atividade genérica.

Compreendemos porque a cultura não recua, em princípio, diante de nenhuma violência: “Talvez não haja nada mais terrível e mais inquietante na pré-história do homem do que sua mnemotécnica... Sempre havia suplícios, martírios e sacrifícios sangrentos, quando o homem julgava necessário criar uma memória para si¹. Antes de chegar ao objetivo (o homem livre, ativo e poderoso), quantos suplícios são necessários para adestrar as forças reativas, para constrangê-las a serem acionadas. A cultura sempre empregou o seguinte meio: fez da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida². A cultura referida a esse meio chama-se *justiça*; o próprio meio chama-se *castigo*. Dano causado = dor sofrida, eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem. Essa relação entre os homens é determinada, segundo a equação, como *relação de um credor e de um devedor*: a justiça torna o homem *responsável por uma dívida*. A relação credor-devedor exprime a atividade da cultura em seu processo de adestramento ou de formação. Correspondendo à atividade pré-histórica, essa própria relação é a relação do homem com o homem, “a mais primitiva entre indivíduos”, anterior mesmo “às origens de qualquer organização social”³. Mais ainda, serve de modelo “aos complexos sociais mais primitivos e mais grosseiros”. É no crédito, não na troca, que Nietzsche vê o arquétipo da organização social. O homem que paga com sua dor o dano que causa, o homem considerado responsável por uma dívida, o homem tratado como responsável por suas forças reativas: aí está o meio utilizado pela cultura para atingir seu objetivo. — Nietzsche nos apresenta então a seguinte linhagem genérica: 1º) A cultura como atividade pré-histórica ou genérica, tarefa de adestramento e de seleção; 2º) o meio utilizado por essa atividade, a equação do castigo, a relação da dívida, o homem responsável; 3º) o produto dessa atividade: o homem ativo, livre e poderoso, o homem que pode prometer.

12. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA PÓS-HISTÓRICO

Colocávamos um problema relativo à má consciência. A linha genética da cultura não parece de modo algum aproximar-se de uma solução. Ao contrário: a conclusão mais evidente é a de que nem a má consciência, nem o ressentimento intervêm no processo da cultura e da justiça. “A má consciência, essa planta, a mais estranha e a mais interessante de nossa flora terrestre, *não tem* sua raiz naquele solo⁴.” Por um lado, a origem da justiça não é de modo algum a vingança, o ressentimento. Moralistas e mesmo socialistas, fazem por vezes a justiça derivar de um sentimento reativo: sentimento da ofensa sentida, espírito de vingança, reação justiceira. Mas tal derivação não explica nada: faltaria mostrar como a dor de outrem pode ser uma satisfação da vingança, uma reparação para a vingança. Ora, nunca se compreenderá a cruel equação: dano causado — dor sofrida, se não se introduz um terceiro termo, o prazer que se sente em infligir uma dor ou em contemplá-la⁵. Mas esse terceiro termo, sentido externo da dor, tem uma origem que em absoluto não é de vingança ou reação: ele remete a um ponto de vista ativo, a forças ativas que assumem como tarefa e como prazer o adestramento das forças reativas. A justiça é a atividade genérica que adentra as forças reativas do homem, que as torna aptas a serem acionadas e considera o homem como responsável por essa aptidão. Opor-se-á à justiça a maneira pela qual o ressentimento e depois a má consciência se formam: pelo triunfo das forças reativas, por sua inaptidão a serem

¹ GM, II, 3.

² GM, II, 4.

³ GM, II, 8. — Na relação credor-devedor “a pessoa opor-se-á pela primeira vez à pessoa, medindo-se pessoa a pessoa”.

⁴ GM, II, 14.

⁵ GM, II, 6: “Aquele que, pesadamente, introduz aqui a idéia de vingança, apenas torna as trevas mais espessas em lugar de dissipá-las. A vingança leva ao mesmo problema: como fazer sofrer pode ser uma reparação?” Aqui está o que falta à maioria das teorias: mostrar de que ponto de vista “fazer sofrer” dá prazer.

acionadas, por seu ódio a tudo o que é ativo, por sua resistência, por sua injustiça fundamental. Por isso o ressentimento, longe de estar na origem da justiça, “é o último conquistado pelo espírito de justiça... O homem ativo, agressivo, mesmo violentamente agressivo, ainda está cem vezes mais próximo da justiça do que homem reativo”¹.

E do mesmo modo que a justiça não tem o ressentimento como origem, o castigo não tem a má consciência como produto. Qualquer que seja a multiplicidade dos sentidos do castigo, há sempre um sentido que o castigo *não tem*. O castigo não tem a propriedade de despertar no culpado o sentimento da falta. “O verdadeiro remorso é excessivamente raro, em particular entre os malfeitores e os criminosos: as prisões, as penitenciárias não são os lugares propícios para a eclosão desse verme roedor... Em tese geral, o castigo esfria e endurece, concentra, aguça os sentimentos de aversão, aumenta a força de resistência. Se acontece de ele quebrar a energia e levar a uma deplorável prostração, uma humilhação voluntária, certamente tal resultado ainda é menos edificante que o efeito comum do castigo: é mais geralmente uma gravidade seca e morna. Se nós nos reportamos agora a esses milhares de anos que *precedem* a história do homem, pretenderemos audaciosamente que foi o castigo que retardou mais poderosamente o desenvolvimento do sentimento de culpa, pelo menos entre as vítimas das autoridades repressivas”². O estado da cultura no qual o homem, às custas de sua dor, sente-se responsável por suas forças reativas será oposto, ponto por ponto, ao estado de má consciência no qual o homem, ao contrário, sente-se culpado por suas forças ativas e sente-as como culpadas. De qualquer maneira que consideremos a cultura ou a justiça, em toda parte vemos nelas o exercício de uma atividade formadora, o contrário do ressentimento, da má consciência.

Essa impressão ainda se reforça se consideramos o produto da atividade cultural: o homem ativo e livre, o homem que pode prometer. Assim como é cultura é o elemento pré-histórico do homem, o produto da cultura é o elemento pós-histórico do homem. “Coloquemo-nos no fim do enorme processo, no lugar onde a árvore amadurece enfim seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade dos costumes apresentam enfim o porquê elas eram apenas meios, e descobriremos que o fruto mais maduro da árvore é o *indivíduo soberano*, o indivíduo que só é semelhante a si mesmo, o indivíduo liberado da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo e super-moral (pois autônomo e moral se excluem), em suma, o homem de vontade própria, independente e persistente, o homem que pode prometer...”³! Nietzsche aqui nos ensina que não se deve confundir o produto da cultura com seu meio. A atividade genérica do homem o constitui como responsável por suas forças reativas: responsabilidade-dívida, Mas esta responsabilidade é apenas um meio de adestramento e seleção: mede progressivamente a aptidão das forças reativas a serem acionadas. O produto acabado da atividade genérica não é absolutamente o próprio homem responsável ou o homem moral, mas o homem autônomo e super-moral, isto é, aquele que aciona efetivamente suas forças reativas e no qual todas as forças reativas são acionadas. Só ele “pode” prometer, precisamente porque não é mais responsável diante de nenhum tribunal. O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pelo poder sobre si mesmo, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o leve, o *irresponsável*. Em Nietzsche, a noção de responsabilidade, mesmo em sua forma superior, tem o valor limitado de um simples meio: o indivíduo autônomo não é mais responsável por suas forças reativas diante da justiça, ele é seu senhor, o soberano, o legislador, o autor e o ator. É ele quem fala, não precisa mais *responder*. O único sentido ativo da responsabilidade-dívida é o de desaparecer no movimento pelo qual o homem se libera: o credor libera-se porque participa do direito dos senhores, o devedor libera-se, mesmo ao preço de sua carne e de

¹ GM, II, 11: “o direito sobre a terra é precisamente o emblema da luta contra os sentimentos reativos, da guerra que as potências ativas e agressivas realizam contra esses sentimentos.”

² GM, II, 14.

³ GM, II, 2.

sua dor; ambos liberam-se, desprendem-se do processo que os adestrou¹. Este é o movimento geral da cultura: que o meio desapareça no produto. A responsabilidade como responsabilidade diante da lei, a lei como lei da justiça, a justiça como meio da cultura, tudo isso desaparece no produto da própria cultura. A moralidade dos costumes produz o homem liberto da moralidade dos costumes, o espírito das leis produz o homem liberto da lei, por isso Nietzsche fala de uma autodestruição da justiça². A cultura é a atividade genérica do homem; mas visto que toda essa atividade é seletiva, ela produz o indivíduo como seu objetivo em que o próprio genérico é suprimido.

13. A CULTURA CONSIDERADA DO PONTO DE VISTA HISTÓRICO

Até aqui procedemos como se a cultura fosse da pré-história à pós-história. Consideramo-la como uma atividade genérica que, por um longo trabalho de pré-história, chegava ao indivíduo como seu produto pós-histórico. E, na verdade, aí está sua essência, em conformidade com a superioridade das forças ativas sobre as reativas. Mas negligenciamos um ponto importante: o triunfo, de fato, das forças inferiores e reativas. Negligenciamos a *história*. Sobre a cultura devemos dizer ao mesmo tempo que há muito desapareceu e ainda não começou. A atividade genérica perde-se na noite do passado, assim como se produto na noite do futuro. A cultura recebe na história um sentido muito diferente de sua própria essência, ao ser capturada por forças estranhas de uma natureza totalmente diferente. A atividade genérica na história não se separa de um movimento que a desnatura e que desnatura seu produto. Mais do que isso, a história é essa própria desnatura, ela se confunde com a “degenerescência da cultura”. — Em lugar da atividade genérica, a história nos apresenta raças, povos, classes, Igrejas e Estados. Sobre a atividade genérica se enxertam organizações sociais, associações, comunidades de caráter *reativo*, parasitas que vêm recobri-la e absorvê-la. Graças a atividade genérica, cujo movimento elas falseiam, as forças reativas formam coletividades, o que Nietzsche chama de “rebanhos”³. — Em lugar da justiça e de seu processo de autodestruição, a história nos apresenta sociedades que não querem perecer e que não imaginam nada superior a suas leis. Que Estado ouviria o conselho de Zarathustra: “Deixem-se derrubar⁴? A lei se confunde na história com o conteúdo que a determina, conteúdo reativo que lhe dá lastro e a impede de desaparecer, exceto em proveito de outros conteúdos mais estúpidos e mais pesados. — Em lugar do indivíduo soberano como produto da cultura, a história apresenta-nos seu próprio produto, o homem domesticado, no qual encontra o famoso sentido da história: “o aborto sublime”, “o animal gregário, ser dócil, doentio, medíocre, o Europeu de hoje”⁵. — A história nos apresenta toda a violência da cultura como a propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como a manifestação da força deles. E, de fato, todos os procedimentos de adestramento são empregados, mas revirados, desviados, invertidos, uma moral, uma Igreja, um Estado, são ainda empreendimento de seleção, teorias da hierarquia. Nas leis mais estúpidas, nas comunidades mais limitadas, trata-se ainda de adestrar o homem e de fazer com que suas forças reativas sirvam. Mas fazer com que sirvam para quê? Operar que adestramento, que seleção? Servem-se dos procedimentos de adestramento para, contudo, fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Servem-se dos procedimentos de seleção para, contudo, quebrar os fortes, triar os fracos, os sofrendores ou os escravos. A seleção e a hierarquia são colocadas ao contrário. A seleção torna-se o contrário do que era do ponto de vista da atividade: não é mais do que um meio de conservar, de organizar, de propagar a vida reativa⁶.

¹ GM, II, 5, 13 e 21.

² GM, II, 10: A justiça “como tudo o que é excelente nesse mundo, acaba por destruir a si mesma.”

³ GM, III, 18.

⁴ Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

⁵ BM, 62. — GM, I, 11.

⁶ GM, III, 13-20 — BM, 62.

A história aparece portanto como o ato pelo qual as forças reativas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito. O triunfo das forças reativas não é um acidente na história, mas o princípio e o sentido da “história universal”. Essa idéia de uma degenerescência histórica da cultura ocupa, na obra de Nietzsche, um lugar predominante: servirá de argumento na luta de Nietzsche contra a filosofia da história e contra a dialética: inspira a decepção de Nietzsche: de “grega” a cultura torna-se “alemã”... Desde as *Considerações Intempestivas*, Nietzsche tenta explicar porque e como a cultura passa para o serviço das forças reativas que a desnaturalizam¹. Zarathustra desenvolve mais profundamente um símbolo obscuro: o cão de fogo². O cão de fogo é a imagem da atividade genérica, exprime a relação do homem com a terra. Mas a terra, justamente, tem duas doenças, o homem e o próprio cão de fogo. Pois o homem é o homem domesticado; a atividade genérica deformada, desnaturada, que se põe a serviço das forças reativas, que se confunde com a Igreja, com o Estado. — “Igreja? é uma espécie de Estado e a espécie mais mentirosa. Mas cala-te, cão hipócrita, conheces tua espécie melhor do que ninguém! O Estado é um cão hipócrita como tu mesmo: como a ti agrada-lhe falar fumegando e uivando, para fazer acreditar, como tu, que sua fala sai das entranhas das coisas. Pois o Estado quer absolutamente ser o animal mais importante sobre a terra; e acreditem nele”. — Zarathustra invoca um outro cão de fogo: “Aquele fala realmente do coração da terra”.

Seria ainda a atividade genérica? Mas, desta vez, captada no elemento da pré-história, ao qual corresponde o homem enquanto é produzido no elemento da pós-história? Apesar de insuficiente, essa interpretação deve ser considerada. Nas *Considerações Intempestivas*, Nietzsche já confiava no “elemento não histórico e supra-histórico da cultura” (o que ele chamava o sentido grego da cultura)³.

Na verdade, existe um certo número de questões às quais não podemos ainda responder. Qual o estatuto desse duplo elemento da cultura? Ele tem uma realidade? É algo distinto de uma “visão” de Zarathustra? A cultura não se separa, na história, do movimento que a desnaturaliza e a coloca a serviço das forças reativas; mas a cultura também não se separa da própria história. A atividade da cultura, atividade genérica do homem, não é uma simples idéia? Se o homem é essencialmente (isto é, genericamente) um ser *reativo*, como poderia ter, ou mesmo ter tido, numa pré-história, uma atividade *genérica*? Como um homem ativo poderia aparecer, mesmo numa pós-história? Se o homem é essencialmente reativo, parece que a atividade deve concernir a um ser diferente do homem. Se o homem, ao contrário, tem uma atividade genérica, parece que ela só pode ser deformada de maneira acidental. Por enquanto, podemos apenas recensear as teses de Nietzsche, deixando para mais tarde o cuidado de buscar sua significação: o homem é essencialmente reativo: nem por isso deixa de existir uma atividade genérica do homem, todavia necessariamente deformada, fracassando necessariamente em seu objetivo, chegando ao homem domesticado; essa atividade deve ser retomada num outro plano, no qual ela produz, mas produz algo que não é o homem...

Todavia, já é possível explicar porque a atividade genérica cai necessariamente na história e muda em proveito das forças reativas. Se o esquema das *Considerações Intempestivas* é insuficiente, a obra de Nietzsche apresenta outras direções nas quais pode ser encontrada uma solução, a atividade da cultura propõe-se a adestrar o homem, isto é, a tornar as forças reativas aptas a servirem, a serem acionadas. Mas, no decorrer do adestramento, essa aptidão a servir permanece profundamente ambígua. Pois permite ao mesmo tempo às forças reativas colocarem-se a serviço de outras forças reativas, darem a estas uma aparência de atividade, uma aparência de justiça, formarem uma ficção que prepondera sobre as forças ativas. Lembremo-nos de que, no ressentimento, certas forças reativas impediam outras forças reativas de

¹ Co. In., II, “Schopenhauer educador”, 6 — Nietzsche explica o desvio da cultura invocando “três egoísmos”: o egoísmo dos que adquirem, o egoísmo do Estado, o egoísmo da ciência.

² Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

³ Co. In., I, “Da utilidade e do inconveniente dos estudos históricos”, 10 e 8.

serem acionadas. A má consciência emprega para o mesmo fim meios quase opostos: *na má consciência, forças reativas servem-se de sua aptidão a serem acionadas para darem a outras forças reativas uma aparência de ação*. Não há menos ficção nesse procedimento do que no procedimento do ressentimento. *É assim que se formam, graças à atividade genérica, associações de forças reativas*. Estas se enxertam na atividade genérica e a desviam necessariamente de seu sentido. As forças reativas, graças ao adestramento, encontram uma oportunidade prodigiosa: a oportunidade para se associarem, para formarem uma reação coletiva usurpando a atividade genérica.

14. MÁ CONSCIÊNCIA; RESPONSABILIDADE, CULPA

Quando as forças reativas se enxertam assim na atividade genérica, interrompem sua “linhagem”. Uma projeção intervém ainda aí: é a dívida, é a relação credor-devedor, que é projetada e que muda de natureza nessa projeção. Do ponto de vista da atividade genérica, o homem era considerado responsável por suas forças reativas: essas mesmas forças eram consideradas responsáveis diante de um tribunal ativo. Agora, as forças reativas aproveitam-se de seu adestramento para formar uma associação complexa com outras forças reativas: sentem-se responsáveis diante dessas outras forças, estas últimas sentem-se juízes e senhoras das primeiras. A associação das forças reativas é acompanhada assim por uma transformação da dívida; esta torna-se dívida para com a “divindade”, para com “a sociedade”, para com “o Estado”, para com instâncias reativas. Tudo se passa então entre forças reativas. A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma é inesgotável, *impagável*. “Será preciso que a perspectiva de uma liberação definitiva desapareça de uma vez para todas na bruma pessimista, será preciso que o olhar desesperado se desencoraje diante de uma impossibilidade férrea, será preciso que essas noções de dívida e de dever se voltem numa outra direção. Voltem-se contra quem então? Não há nenhuma dúvida: em primeiro lugar contra o devedor... em último lugar contra o credor”¹. Pensem no que o cristianismo chama de “redenção”. Não se trata mais de uma liberação da dívida, e sim de um aprofundamento da dívida. Não se trata mais de uma dor pela qual pagamos a dívida, mas de uma dor pela qual a ela nos aguilhoamos, pela qual nos sentimos devedores para sempre. A dor não paga mais do que os juros da dívida; *a dor é interiorizada, a responsabilidade-dívida tornou-se responsabilidade-culpa*. De tal modo que será preciso que o próprio credor assuma a dívida, que tome para si o corpo da dívida. Golpe genial do cristianismo, diz Nietzsche: “O próprio Deus oferecendo-se em sacrifício para pagar as dívidas do homem, Deus pagando-se a si mesmo. Deus conseguindo sozinho liberar o homem daquilo que, para o próprio homem, tornou-se irremissível”.

Existe uma diferença de natureza entre as duas formas de responsabilidade, a responsabilidade-dívida e a responsabilidade-culpa. Uma tem como origem a atividade da cultura; é apenas o meio dessa atividade, desenvolve o sentido externo da dor, deve desaparecer no produto para dar lugar à bela irresponsabilidade. Na outra, tudo é reativo: tem como origem a acusação do ressentimento, enxerta-se na cultura e a desvia de seu sentido, ela própria acarreta uma mudança de direção do ressentimento que não busca mais um culpado fora, eterniza-se ao mesmo tempo que interioriza a dor. — Dizíamos: o sacerdote é aquele que interioriza a dor mudando a direção do ressentimento; com isso ela dá uma forma à má consciência. Perguntávamos: como o ressentimento pode mudar de direção guardando suas propriedades de ódio e de vingança? A longa análise precedente dá-nos os elementos para uma resposta: 1º) Graças à atividade genérica, e usurpando essa atividade, as forças reativas constituem associações (rebanhos). Algumas parecem agir, outras servem de matéria: “Em toda parte onde há rebanhos, foi o instinto, de fraqueza quem os quis, a habilidade do sacerdote quem os organizou”². 2º) É nesse meio que a má consciência toma forma. Abstraída da atividade genérica, a dívida se projeta na associação reativa. A dívida torna-se a relação de um devedor que não acabará de pagar, com um credor, que não

¹ GM, II, 21.

² GM, III, 18.

acabará de esgotar os juros da dívida: “Dívida para com a divindade”. A dor do devedor é interiorizada, a responsabilidade da dívida, torna-se um sentimento de culpa. É assim que o sacerdote consegue mudar a direção do ressentimento: nós, seres reativos, não temos que procurar culpado fora, somos todos culpados para com ele, para com a Igreja, para com Deus¹. 3º) Mas o sacerdote não envenena somente o rebanho, ele o organiza, o defende. Inventa os meios que nos fazem suportar a dor multiplicada, interiorizada. Torna visível a culpa que injeta. Faz-nos participar de uma aparente atividade, de uma aparente justiça, o serviço de Deus; faz com que nos *interessemos* pela associação, desperta em nós “o desejo de ver a comunidade prosperar”². Nossa insolência de domésticos serve de antídoto a nossa má consciência. E, sobretudo, o ressentimento, ao mudar de direção, nada perdeu de suas fontes de satisfação, de sua virulência nem de seu ódio contra *os outros*. É minha culpa, este é o grito de amor com o qual, novas sereias, atraímos os outros e os desviamos de seu caminho. Mudando a direção do ressentimento, os homens de má consciência encontram o meio para satisfazer melhor a vingança, para espalhar melhor o contágio: “Eles próprios estão prontos a fazer expiar, têm sede de representar o papel de carrascos... 3º”. 4º) Observar-se-á em tudo isso que não menos que a forma do ressentimento, a forma da má consciência implica uma ficção. A má consciência repousa no desvio da atividade genérica, na usurpação dessa atividade, na *projeção* da dívida.

15. O IDEAL ASCÉTICO E A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

Por vezes, Nietzsche procede como se fosse conveniente distinguir dois e até mesmo muitos tipos de religião. Nesse sentido, a religião não estaria essencialmente ligada ao ressentimento nem à má consciência. Dionísio é um Deus. “Não posso duvidar de que existem numerosas variedades de deuses. Não faltam os que parecem inseparáveis de um certo alcionismo, de uma certa frivolidade. Os pés leves talvez façam parte dos atributos da divindade⁴”. Nietzsche diz repetidamente que há deuses ativos e afirmativos, religiões ativas e afirmativas. Toda seleção implica uma religião. Conforme o método que lhe é caro, Nietzsche reconhece uma pluralidade de sentidos para a religião, segundo as diversas forças que podem se apoderar dela; assim, há uma religião dos fortes cujo sentido é profundamente seletivo, educativo. Mais ainda, se se considera Cristo como tipo pessoal, distinguindo-o do cristianismo como tipo coletivo, é preciso reconhecer até que ponto Cristo não tinha ressentimento, má consciência; ele se define por uma alegre mensagem, apresenta-nos uma vida que não é a do cristianismo, tanto quanto o cristianismo apresenta uma religião que não é a de Cristo⁵.

Mas essas observações tipológicas arriscam esconder-nos o essencial. Não que a tipologia não seja o essencial, mas a tipologia só é boa quando leva em conta o seguinte princípio: o grau superior ou a afinidade das forças. (“Em todas as coisas só importam os graus superiores”). A religião tem tantos sentidos quantas são as forças capazes de se apoderarem dela. Mas a própria religião é uma força em afinidade maior ou menor com as forças que dela se apoderam ou das quais ela própria se apodera. Enquanto a religião está dominada por forças de uma outra natureza, não atinge seu grau superior, o único que importa, no qual cessaria de ser um meio. Ao contrário, quando é conquistada por forças da

¹ GM, II, 20-22.

² GM, III, 18-19.

³ GM, III, 14: “Eles passam entre nós como reprovações vivas, como se quisessem servir de advertência — como se a saúde, a robustez, a audácia, o sentimento do poder fossem apenas vícios que seria necessário expiar, amargamente expiar: pois, no fundo, eles próprios estão prontos a fazer expiar, têm sede de representar o papel de carrasco! Entre eles há uma quantidade de vingativos disfarçados em *juizes*, tendo sempre na boca, boca de lábios comprimidos, uma baba envenenada que chamam de *justiça* e que estão sempre prontos a lançar em tudo o que não parece descontente, em tudo o que, com o coração leve, segue seu caminho.”

⁴ VP, II, 580.

⁵ A religião dos fortes e sua significação seletiva: BM, 61. — As religiões afirmativas e ativas, que se opõem às religiões niilistas e reativas: VP, I, 332 e AC, 16. — Sentido afirmativo do paganismo como religião; VP, II, 464. — Sentido ativo dos deuses gregos: GM, II, 23. — o budismo, religião niilista, mas sem espírito de vingança nem sentimento de falta: AC, 20-23. VP, I, 342-343. o tipo pessoal de Cristo, ausência de ressentimento, de má consciência e de idéia de pecado: AC, 31-35, 40-41. — A famosa fórmula com a qual Nietzsche resume sua filosofia da religião: “No fundo, só o Deus *moral* é refutado”. VP, III, 482: III, 8. — É sobre todos esses textos que se apoiam os comentaristas que pretendem fazer do ateísmo de Nietzsche um ateísmo temperado ou que querem reconciliar Nietzsche com Deus.

mesma natureza ou quando, ao crescer, se apodera dessas forças e sacode o jugo das que a dominavam em sua infância, então descobre sua própria essência com seu grau superior. Ora, cada vez que Nietzsche fala de uma religião ativa, de uma religião dos fortes, de uma religião sem ressentimento nem má consciência, trata-se de um estado no qual a religião se acha precisamente subjugada por forças de uma natureza diferente da sua e não pode se desmascarar: a religião como “procedimento de seleção e de educação nas mãos dos filósofos”¹. Mesmo com Cristo, a religião como crença ou como fé permanece inteiramente subjugada pela força de uma prática que é a única que dá “o sentimento de ser divino”². Em contrapartida, quando a religião chega a “agir soberanamente por si mesma”, quando são as outras forças que devem tomar emprestado uma máscara para sobreviverem, isto sempre é pago “com um preço pesado e terrível”, ao mesmo tempo que a religião encontra sua própria essência. Por isso, segundo Nietzsche, *a religião por um lado e, por outro, a má consciência, o ressentimento, estão essencialmente ligados*. Considerados em seu estado bruto, o ressentimento e a má consciência representam as forças reativas que se apoderam dos elementos da religião para liberá-los do jugo sob o qual as forças ativas os mantinham. Em seu estado formal, o ressentimento e a má consciência representam as forças reativas que a própria religião conquista e desenvolve exercendo sua nova soberania. Ressentimento e má consciência são os graus superiores da religião como tal. O inventor do cristianismo não é Cristo, mas São Paulo, o homem da má consciência, o homem do ressentimento. (A pergunta “Quem”? aplicada ao cristianismo³).

A religião não é apenas uma forma. As forças reativas nunca triunfariam, levando a religião a seu grau superior, se a religião, por seu lado, não fosse animada por uma vontade, vontade que leva as forças reativas ao triunfo. Para além do ressentimento e da má consciência. Nietzsche trata do ideal ascético: terceira etapa. Mas *o ideal ascético também estava presente desde o início*. Num primeiro sentido, o ideal ascético designa o complexo do ressentimento e da má consciência: cruza um com o outro, reforça um pelo outro. Em segundo lugar, exprime o conjunto dos meios pelos quais a doença do ressentimento, o sofrimento da má consciência tornam-se vivíveis, organizam-se e se propagam; o sacerdote ascético é, ao mesmo tempo, jardineiro, criador de animais, pastor, médico. Enfim, e este é seu sentido mais profundo, o ideal ascético exprime a vontade que faz as forças reativas triunfarem. “O ideal ascético exprime uma vontade”⁴. Reencontramos a idéia de uma cumplicidade fundamental (não uma identidade, mas uma cumplicidade) entre forças reativas e uma forma da vontade de poder⁵. As forças reativas nunca preponderariam sem uma vontade que desenvolve as projeções, que organiza as ficções necessárias. A ficção de um além-mundo no ideal ascético é o que acompanha as diligências do ressentimento e da má consciência, é o que permite depreciar a vida e tudo o que é ativo na vida, é o que dá ao mundo um valor de aparência ou de nada. A ficção de um Outro mundo já estava presente nas outras ficções como a condição que as tornava possíveis. Inversamente, a vontade de nada precisa das forças reativas; não somente porque só suporta a vida sob forma reativa, mas também porque precisa da vida reativa como do meio pelo qual a vida *deve* contradizer-se, negar-se, anular-se. Que seriam as forças reativas separadas da vontade de nada? Talvez Se tornassem algo totalmente distinto daquilo que as vemos ser. O sentido do ideal ascético é portanto o de exprimir a afinidade das forças reativas com o niilismo, exprimir o niilismo como “motor” das forças reativas.

¹ IM, 62.

² AC, 33.

³ AC, 42: “A alegre mensagem foi seguida de perto pela pior de todas: a de São Paulo. Em São Paulo encarna-se o tipo contrário ao alegre mensageiro, o gênio no ódio, na visão do ódio, na implacável lógica de ódio. Quantas coisas esse dysangéliste sacrificou ao ódio! Antes de tudo o Salvador: ele o pregou em sua cruz.” Foi São Paulo que “inventou” o sentido da falta: “interpretou” a morte de Cristo como se Cristo morresse por nossos pecados (VP, I, 366 e 390).

⁴ GM, III, 23.

⁵ Lembremo-nos de que o sacerdote não se confunde com as forças reativas: ele as conduz, as faz triunfar, tira partido delas, insufla-lhes uma vontade de poder (GM, III, 15 e 18).

10. TRIUNFO DAS FORÇAS REATIVAS

A tipologia nietzscheana põe em jogo toda uma psicologia das “profundezas” ou das “cavernas”. Em especial, os mecanismos correspondentes a cada momento do triunfo das forças reativas formam uma teoria do inconsciente que deveria ser confrontada com o conjunto do freudismo. Evitar-se-á, entretanto, atribuir aos conceitos nietzscheanos uma significação exclusivamente psicológica. Não apenas porque um tipo é também uma realidade biológica, sociológica, histórica e política; não apenas porque a metafísica e a teoria do conhecimento dependem, elas próprias, da tipologia; mas porque Nietzsche, através dessa tipologia, desenvolve uma filosofia que deve, segundo ele, substituir a velha metafísica e a crítica transcendental, e dar às ciências do homem um novo fundamento: a filosofia genealógica, isto é, a filosofia da vontade de poder. A vontade de poder não deve ser interpretada psicologicamente, como se a vontade quisesse o poder em virtude de um móvel; a genealogia também não deve ser interpretada como uma simples gênese psicológica (cf. quadro recapitulativo).

1. O NIILISMO

Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção: é por ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida¹. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A idéia de um outro mundo, de um mundo supra-sensível com todas as suas formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a idéia de valores superiores à vida não é um exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito: a depreciação da vida, a negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio uma vontade de negar, de depreciar. Abstenhamo-nos de acreditar que os valores superiores formam um limiar no qual a vontade pára, como se, em face do divino, estivéssemos liberados da coerção de querer. Não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com uma vontade de negar, de aniquilar a vida. “Nada de vontade”: esse conceito de Schopenhauer é apenas um sintoma: significa inicialmente uma vontade de aniquilamento, uma vontade de nada... “Mas pelo menos é e permanece sempre sendo uma vontade².” *Nihil, em niilismo, significa a negação como qualidade da vontade de poder.* Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa portanto: valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores.

O niilismo tem um segundo sentido mais corrente. Não significa mais uma vontade e sim uma reação. Reage-se contra o mundo supra-sensível e contra os valores superiores, nega-se-lhes a existência, recusa-se-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores. Desvalorização não significa mais valor de nada assumido pela vida, mas sim nada dos valores, dos valores superiores. A grande nova se propaga: não há nada para ser visto atrás da cortina, “os sinais distintivos que se deram da verdadeira essência das coisas são os sinais característicos do não-ser, do nada”³. Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto. Nada de vontade não é mais apenas um sintoma para uma vontade de nada, mas sim, ao limite, uma negação de toda a vontade, um *toedium vitae*. Não há mais vontade do homem nem da terra. “Em toda parte há nele, a vida aqui está muda; as últimas gralhas, cujas vozes ouvimos grasnam: Para quê? Em vão! *Nada!* Nada mais brota ou cresce aqui⁴.” — Esse segundo sentido continuaria familiar, mas nem por isso deixaria de ser incompreensível, se não víssemos como decorre do primeiro e supõe o primeiro. Há pouco depreciou a vida do alto dos valores superiores, negava-se a vida em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que procede agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, rolando sempre para mais longe, em direção a seu próprio nada. Há pouco, opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas guarda-se a aparência. O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, “pessimismo da fraqueza”, encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas. O primeiro sentido é um *niilismo negativo*; o segundo é um *niilismo reativo*.

¹ AC, 15 (a posição entre o sonho e a ficção).

² GM, III, 28.

³ Cr. Id., “A razão na filosofia”, 6.

⁴ GM, III, 26.

2. ANÁLISE DA PIEDADE

A cumplicidade fundamental entre a vontade de nada e as forças reativas consiste no seguinte: é a vontade de nada que faz as forças reativas triunfarem. Quando, sob a vontade de nada, a vida universal torna-se irreal, a vida como vida particular torna-se reativa. A vida torna-se ao mesmo tempo irreal em seu conjunto e reativa em particular. Em sua tarefa de negar a vida, a vontade de nada por um lado, tolera a vida reativa, por outro lado tem necessidade dela. Tolerar-a como estado da vida próximo de zero, tem necessidade dela como do meio pelo qual a vida é levada a se negar, a se contradizer. Assim, em sua vitória, as forças reativas têm uma *testemunha*, pior ainda, um diretor. Ora, chega um momento em que as forças reativas triunfantes suportam cada vez menos esse diretor e essa testemunha. Querem triunfar sozinhas, não querem mais dever seu triunfo a ninguém. Talvez receiem o objetivo obscuro que a vontade de poder atinge por sua própria conta através da vitória delas, talvez temam que essa vontade de poder se volte contra elas e as destrua por sua vez. *A vida reativa rompe sua aliança com a vontade negativa*, quer reinar sozinha. Eis então que as forças reativas projetam sua imagem, mas, desta vez para tomar o lugar da vontade que as dirigia. Até onde irão neste caminho? Antes não ter nenhuma “vontade” do que essa vontade muito poderosa, muito vivaz ainda. Antes a estagnação de nossos rebanhos do que o pastor que nos leva ainda muito longe. Antes termos apenas nossas forças do que uma vontade da qual não temos mais necessidade. Até onde irão as forças reativas? *Antes extinguir-se passivamente!* O “niilismo reativo” prolonga de certo modo o “niilismo negativo”: triunfantes, as forças reativas tomam o lugar deste poder de negar que as levava ao triunfo. Mas o “niilismo passivo” é o fim extremo do niilismo reativo: melhor extinguir-se passivamente do que ser conduzido de fora.

Esta história também é narrada de uma outra maneira. Deus está morto, mas de que morreu? *Morreu de piedade*, diz Nietzsche. Ora essa morte é apresentada como acidental: velho e fatigado, cansado de querer, Deus “um dia, acaba por engasgar-se em sua piedade grande demais”¹, ora essa morte é o efeito de um ato criminoso: “Sua piedade não conhecia o pudor; ele se insinuava nos recantos mais imundos. Era mister que morresse, esse curioso entre todos os curiosos, esse indiscreto, esse misericordioso. Via-me sem parar; quis vingar-me de tal *testemunha* ou eu mesmo deixar de viver. O Deus que via tudo, até mesmo o homem: este Deus devia morrer! O homem não suporta que tal testemunha viva”². — O que é a piedade? E essa tolerância para com os estados da vida próximos de zero. A piedade é amor à vida, mas à vida fraca, doente, reativa. Militante, ela anuncia a vitória final dos pobres, dos sofrendores, dos impotentes, dos pequenos. Divina, dá-lhes essa vitória. *Quem* sente piedade? Precisamente aquele que só tolera a vida reativa, que precisa dessa vida e desse triunfo, que instala seus templos sobre o solo pantanoso de tal vida. Aquele que odeia tudo a que é ativo na vida, que se serve da vida para negá-la e depreciá-la, para opô-la a si mesma. A piedade, no simbolismo de Nietzsche, designa sempre esse complexo da vontade de nada e das forças reativas, essa afinidade de uma com as outras, essa tolerância de uma para com as outras. “A piedade é a prática do niilismo... A piedade persuade ao nada! Não se diz “nada”, diz-se, em vez disso, “além”, ou “Deus”, ou “a verdadeira vida”, ou Nirvana, salvação, beatitude. Essa inocente retórica que entra no domínio da idiosincrasia religiosa e moral, parecerá muito menos inocente ao compreendermos qual é a tendência que se enrola no manto de palavras sublimes: a inimizade à vida”³. Piedade para a vida reativa em nome dos valores superiores, piedade de Deus para o homem reativo: adivinha-se a vontade que se oculta nessa maneira de amar a vida, nesse Deus de misericórdia, nesses valores superiores.

¹ Z, II, “Fora de serviço”: versão do “último papa”.

² Z, II, “O mais horrível dos homens”: versão do “assassino de Deus”.

³ AC, 7.

Deus engasga-se em piedade: tudo se passa como se a vida reativa lhe entrasse pela garganta. O homem reativo condena Deus à morte porque não suporta mais sua piedade. O homem reativo não suporta mais nenhuma testemunha, quer estar sozinho como seu triunfo e apenas com suas forças. *Coloca-se no lugar de Deus*: não conhece mais valores superiores à vida, mas apenas uma vida reativa que se contenta consigo mesma, que pretende produzir seus próprios valores. As armas que Deus lhe deu, o ressentimento, e mesmo a má consciência, todas figuras de seu triunfo, ele as volta contra Deus, as opõe a Deus. O ressentimento torna-se ateísmo, mas esse ateísmo é ainda ressentimento, sempre ressentimento, sempre má consciência¹. O assassino de Deus é o homem reativo, “o mais horrível dos homens”, “gorgolejando fel e cheio de vergonha oculta”². *Reage* contra a piedade de Deus: “Também no domínio da piedade há bom gosto; e este acabou por dizer: Tirem-nos esse Deus. Melhor não ter nenhum Deus, melhor decidir sozinho sobre o destino, melhor ser louco, melhor ser seu próprio Deus³.” — Até onde ele irá nesse caminho? Até o grande nojo. Melhor não haver absolutamente valores do que haver os valores superiores, melhor não haver nenhuma vontade, melhor um nada de vontade do que uma vontade de nada. Melhor extinguir-se passivamente. É *o adivinho*, adivinho do grande cansaço”, que anuncia as conseqüências da morte de Deus: a vida reativa sozinha consigo mesma, não tendo nem mesmo vontade de desaparecer, sonhando com uma extinção passiva. “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo passou!... Todas as fontes secaram para nós e o mar se retirou. Todo solo escapa, mas o abismo não nos quer tragar. Ah! onde existe ainda um mar onde nos possamos afogar?... Na verdade já estamos muito fatigados para morrer⁴.” *O último dos homens* é o descendente do assassino de Deus: melhor não haver nenhuma vontade, melhor um único rebanho. “Uma pessoa não se torna mais nem pobre nem rica: é muito penoso. Quem ainda quereria governar? Quem ainda quereria obedecer? É muito penoso. *Nenhum pastor e um só rebanho!* Todos querem o mesmo, todos são iguais...⁵.”

Assim narrada, a história nos leva à mesma conclusão: o *niilismo negativo* é substituído pelo *niilismo reativo*, o niilismo reativo acaba no *niilismo passivo*. De Deus ao assassino de Deus, do assassino de Deus ao último dos homens. Mas esse resultado é o saber do adivinho. Antes de chegar lá, quantos avatares, quantas variações sobre o tema niilista. Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os valores novos que nos são propostos em lugar dos valores superiores, são esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus. Os últimos dos homens dizem ainda: “Nós inventamos a felicidade⁶.” Porque o homem teria matado Deus se não fosse para pegar o lugar ainda quente? Heidegger observa, comentando Nietzsche: “Se Deus abandonou seu lugar no mundo supra-sensível, este lugar, embora vazio, permanece. A religião vazia do mundo supra-sensível e do mundo ideal pode ser mantida. O lugar vazio exige mesmo, de algum modo, ser ocupado de novo e substituir o Deus desaparecido por outra coisa⁷.” Mais do que isso: é sempre a mesma vida, essa vida que se beneficia em primeiro lugar com a depreciação do conjunto da vida, que se aproveitava da vontade de nada para obter sua vitória, que triunfava nos templos de Deus, à sombra dos valores superiores; depois, em segundo lugar, essa vida que se põe no lugar de Deus, que se volta contra o princípio de seu próprio triunfo e não reconhece mais outros valores a não ser os seus próprios; enfim, essa vida extenuada que preferirá não querer, extinguir-

¹ Sobre o ateísmo do ressentimento: VP, III, 458; cf. EH, II, 1: como Nietzsche opõe ao ateísmo do *ressentimento* sua própria *agressividade* contra a religião.

² Z, II, “O mais horrível dos homens”.

³ Z, II, “Fora de serviço”.

⁴ Z, II, “O adivinho”. — GC, 125; “Não vamos vagando como por um nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio em nossa face? Não faz mais frio? Não vêm sempre noites, sempre mais noites?”

⁵ Z, Prólogo, 5.

⁶ Z, Prólogo, 5.

⁷ HEIDEGGER. *Holzwege* (“A palavra de Nietzsche: Deus está morto”, trad. franc., *Arguments*, nº 15).

se passivamente, a ser animada por uma vontade que a ultrapassa. É ainda e sempre a mesma vida: vida depreciada, reduzida à sua forma reativa. Os valores podem mudar, renovar-se ou mesmo desaparecer. O que não muda e não desaparece é a perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam todos esses valores tanto quanto sua ausência. Por isso Nietzsche pode pensar que o niilismo não é um acontecimento na história e sim o motor da história do homem como história universal. *Niilismo negativo, reativo e passivo*: para Nietzsche é uma só e mesma história pontuada pelo judaísmo, o cristianismo, a reforma, o livre-pensamento, a ideologia democrática e socialista, etc. Até o último dos homens¹.

3. DEUS ESTÁ MORTO

As proposições especulativas põem em jogo a idéia de Deus do ponto de vista da sua forma. Deus não existe *ou* existe, conforme sua idéia implique ou não contradição. Mas a fórmula “Deus está morto” é de outra natureza: faz a existência de Deus depender de uma síntese, opera a síntese da idéia de Deus com o tempo, com o devir, com a história. com o homem. Ela diz ao mesmo tempo: Deus existiu *e* está morto *e* ressuscitará, Deus tornou-se Homem *e* o Homem tornou-se Deus. A fórmula “Deus está morto” não é uma proposição especulativa, mas uma disposição dramática, a proposição dramática por excelência. Não se pode fazer de Deus o objeto de um conhecimento sintético sem nele colocar a morte. A existência ou a não-existência deixam de ser determinações absolutas que decorrem da idéia de Deus, mas a vida e a morte se tornam determinações relativas que correspondem às forças que entram em síntese com a idéia de Deus ou na idéia de Deus. A proposição dramática é sintética, portanto essencialmente pluralista, tipológica e diferencial. Quem morre, e quem condena Deus à morte? “Quando os deuses morrem, morrem sempre de vários tipos de morte².”

1º) *Do ponto de vista do niilismo negativo: momento da consciência judaica e cristã.* — A idéia de Deus exprime a vontade de nada, a depreciação da vida; “quando não se coloca o centro de gravidade da vida na vida, e sim no além, no nada, tirou-se da vida seu centro de gravidade”³. Mas a depreciação, o ódio da vida em seu conjunto, acarreta uma glorificação da vida reativa em particular: eles os maus, os pecadores... nós os bons. O princípio e a consequência. A consciência judaica ou consciência do ressentimento (após a bela época dos reis de Israel) apresenta esses dois aspectos: o universal aparece aí como esse ódio da vida, o particular, como esse amor pela vida, com a condição de que ela seja doente e reativa. Mas é muito importante esconder que esses dois aspectos estão numa relação de premissas à conclusão, de princípio à conclusão, que esse amor é a consequência desse ódio. E preciso tornar a vontade de nada mais sedutora, opondo um aspecto ao outro, fazendo do amor uma antítese do ódio. O Deus judeu condena seu filho à morte para torná-lo independente dele e do povo judeu: este é o primeiro sentido da morte de Deus⁴. Nem mesmo Saturno tinha essa sutileza nos motivos. A consciência judaica condena Deus à morte na pessoa do Filho: intenta um Deus de amor que sofreria com o ódio. em lugar de nele encontrar suas premissas e seu princípio. A consciência judaica torna Deus, em seu Filho, independente das próprias premissas judias. Condenando Deus à morte, encontrou o meio de fazer se *seu* Deus um Deus universal “para todos” e verdadeiramente cosmopolita⁵.

¹ Nietzsche não se limita a uma história européia. O budismo lhe parece uma religião do niilismo passivo e até mesmo dá a ele uma nobreza. Por isso Nietzsche pensa que o Oriente está adiantado em relação à Europa: o cristianismo se atém ainda aos estágios negativo e reativo do niilismo (cf., VP, I, 343; AC, 20-23).

² Z, IV, “Fora de serviço”.

³ AC, 43.

⁴ GM, I, 8: “Não é pela oculta magia negra de uma política de vingança verdadeiramente grandiosa, de uma vingança previdente, subterrânea, lenta a captar e a calcular seus golpes, que o próprio Israel teve que renegar e crucificar diante do mundo o verdadeiro instrumento de sua vingança, como se esse instrumento fosse seu inimigo mortal, para que o mundo inteiro, isto é, os inimigos de Israel tivessem menos escrúpulos em morder essa isca?”

⁵ AC, 17: “Outrora Deus só tinha seu povo, seu povo eleito. Desde então ele foi para o estrangeiro, assim como seu povo, pôs-se a viajar sem nunca mais ficar no lugar: até que em toda parte estivesse em casa, o grande cosmopolita.”

O Deus cristão é então o Deus judeu tornado cosmopolita, conclusão separada de suas premissas. Na cruz, Deus deixa de aparecer como judeu. E também, na cruz, é o velho Deus que morre e o Deus novo que nasce. Nasce órfão e faz para si um pai à sua imagem: Deus de amor, mas esse amor é ainda o da vida reativa. Este é o segundo sentido da morte de Deus: o Pai morre, o Filho refaz para nós um Deus. O Filho nos pede apenas para acreditarmos nele, para amarmos-lo como ele nos ama, para tornarmos-nos reativos, para evitarmos o ódio. Em lugar de um pai que nos dava medo, um filho que pede um pouco de confiança, um pouco de crença¹. É preciso que o amor à vida reativa, aparentemente separado de suas premissas odientas, valha por si mesmo e se torne o universal para a consciência cristã.

Terceiro sentido da morte de Deus: São Paulo se apodera dessa morte, dá-lhe uma interpretação que constitui o cristianismo. Os Evangelhos tinham começado, São Paulo leva à perfeição uma grandiosa falsificação. Inicialmente Cristo estaria morto por nossos *pecados!* O credor teria dado seu próprio filho, teria pago a si mesmo com seu próprio filho, tão imensa era a dívida do devedor. O pai não mata mais o filho para torná-lo independente, mas para nós, por nossa causa². Deus põe seu filho na cruz por amor; responderemos a esse amor à medida que nos sentirmos culpados, culpados dessa morte, e à medida que a repararmos acusando-nos, pagando os juros da dívida. Sob o amor de Deus. sob o sacrifício de seu filho, toda a vida se torna reativa. — A vida morre, mas renasce como reativa. A vida reativa é o conteúdo da sobrevivência enquanto tal, o conteúdo da ressurreição. Só ela é eleita de Deus, só ela encontra a graça diante de Deus. diante da vontade de nada. O Deus crucificado *ressuscita*: esta é a outra falsificação de São Paulo, a ressurreição de Cristo e a vida futura para nós, a unidade de amor e da vida reativa. Não é mais o pai que mata o filho, não é mais o filho que mata o pai; o pai morre no filho, o filho ressuscita no pai, para nós, por nossa causa. “No fundo São Paulo não podia absolutamente se servir da vida do Salvador, precisava da morte na cruz, e de alguma coisa mais...”: a ressurreição³. — Na consciência cristã o ressentimento não é apenas escondido, sua direção é modificada: a consciência judaica era consciência do ressentimento, a consciência cristã é má consciência. A consciência cristã é a consciência judaica invertida, revirada: o amor à vida, mas como vida reativa, tornou-se o universal; o amor tornou-se princípio, o ódio sempre vivaz aparece apenas como uma consciência desse amor, o meio contra aquilo que resiste a esse amor. Jesus guerreiro, Jesus odiento, mas por amor.

2º) *Do ponto de vista do niilismo reativo: momento da consciência européia.* — Até aqui a morte de Deus significa a síntese, na idéia de Deus, da vontade de nada e da vida reativa. Essa síntese tem proporções diversas. Mas, à medida que a vida reativa torna-se o essencial, o cristianismo nos leva para uma estranha saída. Ensina-nos que somos nós que condenamos Deus à morte. Secreta assim seu próprio ateísmo, ateísmo da má consciência e do ressentimento. A vida reativa no lugar da vontade divina, o Homem reativo no lugar de Deus, o Homem-Deus e não mais o Deus-Homem, *o Homem europeu*. O homem matou Deus, mas quem matou Deus? O homem reativo, “o mais horrível dos homens”. A vontade divina, a vontade de nada, não tolerava outra vida a não ser a vida reativa; esta não tolera nem mais a Deus, não suporta a piedade de Deus, toma seu sacrifício ao pé da letra, sufoca-o na armadilha de sua misericórdia. Impede-o de ressuscitar, senta-se sobre a tampa. Não há mais correlação entre a vontade divina e a vida reativa, e sim deslocamento, substituição

¹ O tema da morte de Deus, interpretada como morte do Pai, é caro ao romantismo: por exemplo, Jean-Paul (*Choix de rêves*, trad. BÉGUIN). Nietzsche dá uma versão admirável em VS, 84: o guarda da prisão estando ausente, um prisioneiro sai das filas e diz em voz alta: “Eu sou o filho do guarda da prisão e tudo posso sobre ele. Posso salvá-los, quero salvá-los. Mas, bem entendido, só salvarei aqueles entre vocês que *acreditarem* que eu sou o filho do guarda da prisão.” Então espalha-se a notícia de que o guarda da prisão “acaba de morrer subitamente”. O filho de nojo: “Eu lhes disse, deixarei livre cada um dos que acreditarem em mim, eu o afirmo com tanta certeza quanto afirmo que meu pai ainda está vivo.” Nietzsche denuncia freqüentemente essa exigência cristã: ter crentes. Z, II. “Dos poetas”: “A fé não salva, a fé em mim ainda menos do que qualquer outra”. EH, IV, 1: “Não quero crentes, creio que sou muito mau para isso, não creio nem mesmo em mim, Nunca falo às massas... Tenho um medo horrível de que se queira um dia canonizar-me.”

² Primeiro elemento da interpretação de S. Paulo, AC, 42, 49; VP, I, 390.

³ AC, 42. Segundo elemento da interpretação de S. Paulo, AC, 42, 43; VP, I, 390.

de Deus pelo homem reativo. Este é o quarto sentido da morte de Deus: Deus se sufoca por amor à vida reativa, Deus é sufocado pelo ingrato a quem muito ama.

3º) *Do ponto de vista do niilismo passivo: momento da consciência budista.* — Se levamos em conta as falsificações que começam com os Evangelhos e que encontram sua forma definitiva com São Paulo, o que resta de Cristo, qual é seu *tipo pessoal*, qual o sentido de sua morte? O que Nietzsche chama “a contradição espantosa” do Evangelho deve guiar-nos. O que os textos nos deixam adivinhar do verdadeiro Cristo: *a alegre mensagem que trazia, a supressão da idéia de pecado, a ausência de todo ressentimento e de todo espírito de vingança, a recusa de toda guerra mesmo conseqüente, a revelação de um reino de Deus aqui embaixo como estado do coração e, sobretudo, a aceitação da morte como prova de sua doutrina*¹. Percebemos onde Nietzsche quer chegar: Cristo era o oposto do que São Paulo fez dele, o verdadeiro Cristo era uma espécie de Buda, um Buda em terreno pouco hindu². Estava muito adiante de sua época, de seu meio: já ensinava a vida reativa a morrer serenamente, a extinguir-se passivamente, mostrava à vida reativa sua verdadeira saída quando ela se debatia ainda com a vontade de poder. Dava um hedonismo à vida reativa, uma nobreza ao último dos homens, quando estes ainda se perguntavam se tomariam ou não o lugar de Deus. Dava uma nobreza ao niilismo passivo, quando os homens ainda estavam no niilismo negativo, quando o niilismo reativo apenas iniciava. Para além da má consciência e do ressentimento, Jesus dava uma lição ao homem reativo: ensinava-o a morrer. Era o mais doce dos decadentes, o mais interessante³. Cristo não era nem judeu nem cristão, mas budista; mais próximo do Dalai-Lama do que do papa. De tal modo adiantado em seu país, em seu meio, que sua morte teve que ser deformada, toda sua história falsificada, retrogradada, colocada a serviço dos estágios precedentes, mudada em proveito do niilismo negativo ou reativo. “Torcida e transformada por São Paulo numa doutrina de mistérios pagãos, que acaba por se conciliar com toda a organização política... e por ensinar a fazer a guerra, a condenar, a torturar, a blasfemar, a adiar”: o ódio transformado no instrumento deste Cristo muito doce⁴. Pois a diferença entre o budismo e o cristianismo oficial de São Paulo é a seguinte: o budismo é a religião do niilismo passivo, “o budismo é uma religião para o fim e a lassidão da civilização; o cristianismo ainda não encontra essa civilização, ele a cria se for necessário”⁵. É próprio da história cristã e européia realizar, a ferro e fogo, um fim que em outra parte, já foi dado e atingido naturalmente: a realização do niilismo. O que o budismo tinha chegado a viver como fim realizado, como perfeição atingida, o cristianismo vive apenas como motor. Isso não impede que ele atinja esse fim; que o cristianismo atinja “uma prática” desembaraçada de toda a mitologia paulina, que encontre a verdadeira prática de Cristo. “O budismo progride em silêncio em toda a Europa”⁶. Mas quanto ódio e quantas guerras para chegar aí. Cristo pessoalmente se instalara nesse fim último, o havia atingido com um bater de asas, pássaro de Buda num meio que não era budista. É preciso que o cristianismo, ao contrário, torne a passar por todos os estágios do niilismo para que esse fim se torne também o seu, ao cabo de uma longa e terrível política de vingança.

¹ AC, 33, 34, 35, 40. — O verdadeiro Cristo, segundo Nietzsche, não apela a uma crença, traz uma prática: “A vida do Salvador não era outra coisa senão essa prática, sua morte também não foi outra coisa... Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para afastar de si a coisa extrema, mais do que isso, ele a provoca. E reza, sofre e ama com aqueles que lhe fazem mal. Não se defender, não se encolerizar, não tornar responsável. Mas também não resistir ao mal, amar o mal... Por sua morte, Jesus não podia querer nada além de dar a prova mais clara de sua doutrina.”

² AC, 31. — AC, 42: “Um esforço novo, totalmente espontâneo, para um movimento de paz budista”: VP, I, 390: “O cristianismo é um ingênuo começo de pacifismo budista, surgido do próprio rebanho que anima o ressentimento.”

³ AC, 31.

⁴ VP, I, 390.

⁵ AC, 22.

⁶ VP, III, 87.

4. CONTRA O HEGELIANISMO

Nessa filosofia da história e da religião não se encontrará uma retomada, ou mesmo uma caricatura, das concepções de Hegel. A relação é mais profunda, a diferença é mais profunda. Deus está morto, Deus tornou-se Homem, o Homem tornou-se Deus: diferentemente de seus predecessores, Nietzsche não acredita nessa morte. Não aposta nessa cruz. Isto é, não faz dessa morte um acontecimento que teria seu sentido em si. A morte de Deus tem tantos sentidos quantos são as forças capazes de se apoderarem de Cristo e de fazê-lo morrer; mas precisamente esperamos ainda as forças ou o poder que levarão essa morte a seu grau superior e dela farão algo diferente de uma morte aparente e abstrata. Contra todo o romantismo, contra toda a dialética, Nietzsche desconfia da morte de Deus. Com ele acaba a idade da confiança ingênua na qual saudava-se ora a reconciliação do homem com Deus, ora a substituição de Deus pelo homem. Nietzsche não tem fé nos grandes acontecimentos ruidosos¹. São necessários muito silêncio e muito tempo para que um acontecimento encontre enfim as forças que lhe dão uma essência. — Sem dúvida, para Hegel também, é preciso tempo para que um acontecimento encontre sua verdadeira essência. Mas esse tempo é necessário somente para que o sentido tal qual é “em si” torne-se também “para si”. A morte de Cristo interpretada por Hegel significa a oposição superada, a reconciliação do finito com o infinito, a unidade de Deus e do indivíduo, do imutável e do particular. Ora, será preciso que a consciência cristã passe por outras figuras da oposição para que essa unidade se torne também para si o que já é em si. O tempo do qual Nietzsche fala é, ao contrário, necessário à formação de forças que dão à morte de Deus um sentido que ela não continha em si, que lhe trazem uma essência determinada como a esplêndida dádiva da exterioridade. Em Hegel, a diversidade dos sentidos, a escolha da essência, a necessidade do tempo são aparências, apenas aparências².

Universal e singular, imutável e particular, infinito e finito, o que é tudo isso? Nada além de sintomas. Quem é esse particular, esse singular, esse finito? E o que é esse universal, esse imutável, esse infinito? Um é sujeito, mas *quem* é esse sujeito, que forças? O outro é predicado ou objeto, mas *de que vontade* ele é “objeto”? A dialética nem mesmo aflora a interpretação, nunca ultrapassa o domínio dos sintomas. Confunde a interpretação com o desenvolvimento do sintoma não interpretado. Por isso, em matéria de desenvolvimento e de mudança, ela não concebe nada mais profundo do que uma permutação abstrata na qual o sujeito se torna predicado e o predicado, sujeito. Mas aquele que é sujeito e aquilo que é o predicado não mudaram, permanecem no fim tão pouco determinados quanto no início, tão pouco interpretados quanto possível; tudo se passou nas regiões intermediárias. Não é espantoso que a dialética proceda por oposição, desenvolvimento da oposição ou contradição, resolução da contradição. Ela ignora o elemento real do qual derivam as forças, suas qualidades e suas relações; conhece apenas a imagem invertida desse elemento a qual se reflete nos sintomas abstratamente considerados. A oposição pode ser a lei da relação entre os produtos abstratos, mas a diferença é o único princípio de gênese ou de produção que produz a oposição como simples aparência. A dialética alimenta-se de oposições porque ignora os mecanismos diferenciais diversamente sutis e subterrâneos: os deslocamentos topológicos, as variações tipológicas. Isto é bem nítido num elemento que Nietzsche aprecia: toda sua teoria da má consciência deve ser compreendida como uma reinterpretação da consciência infeliz hegeliana; essa consciência, aparentemente dilacerada, encontra seu sentido nas relações diferenciais de forças que se ocultam sob oposições fingidas. Do mesmo modo, a relação do cristianismo com o judaísmo não deixa subsistir a oposição a não ser como cobertura e como pretexto. Destituída de todas as suas ambições, a oposição deixa de ser informadora, motriz e coordenadora: um sintoma, nada

¹ Z, II. “Dos grandes acontecimentos”: “Perdi a fé nos grandes acontecimentos por haver muitos urros e fumaça em torno deles... E confessa-o então! Pouca coisa tinha sido realizada quando se dissipavam teu fragor e tua fumaça”, GC, 125.

² Sobre a morte de Deus e seu sentido na filosofia de Hegel, cf. os comentários essenciais de WAHL (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*) e de HYPPOLITE (*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*). — E também o belo artigo de BIRAULT (*L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958).

mais do que um sintoma a ser interpretado. Destituída de sua pretensão a prestar contas da diferença, a contradição aparece tal qual é: perpétuo contra-senso sobre a própria diferença, inversão confusa da genealogia. Na verdade, para o olho do genealogista, o trabalho do negativo é apenas uma grosseira aproximação dos jogos da vontade de poder. Ao considerar abstratamente os sintomas, ao fazer do movimento da aparência a lei genética das coisas, ao reter do princípio apenas unta imagem invertida, toda a dialética opera e se move no elemento da *ficção*. Como suas soluções não seriam fictícias se seus próprios problemas são fictícios? Não há sequer uma ficção da qual ela não faça um momento do espírito, um de seus próprios momentos. Andar com os pés para cima é algo que um dialético não pode criticar num terceiro, é o caráter fundamental da própria dialética. Como nessa postura ela ainda conservaria um olho crítico? A obra de Nietzsche dirige-se contra a dialética de três maneiras: esta desconhece o sentido porque ignora a natureza das forças que se apropriam concretamente dos fenômenos; desconhece a essência porque ignora o elemento real do qual derivam as forças, suas qualidades e suas relações; desconhece a mudança e a transformação porque se contenta em operar permutações entre termos abstratos e irrealis.

Todas essas insuficiências têm uma mesma origem: a ignorância da pergunta “Quem?” Sempre o mesmo desprezo socrático pela arte dos sofistas. Anunciam-nos, à maneira hegeliana, que o homem e Deus se reconciliam e também que a religião e a filosofia se reconciliam. Anunciam-nos, à maneira de Feuerbach, que o homem toma o lugar de Deus, que recupera o divino como seu bem próprio ou sua essência e também que a teologia torna-se antropologia. Mas *quem é Homem e o que é Deus? Quem é particular, o que é o universal?* Feuerbach diz que o homem ajudou, que se tornou Deus; Deus ajudou, a essência de Deus tornou-se a essência do homem. Mas aquele que é Homem não ajudou: o homem reativo, o escravo, que não deixa de ser escravo ao se apresentar como Deus, sempre o escravo, máquina de fabricar o divino. O que é Deus também não ajudou: sempre o divino, sempre o Ser supremo, máquina de fabricar o escravo. O que ajudou, ou melhor, o que mudou de determinação, foi o conceito intermediário, foram os termos médios que podem ser tanto sujeito quanto predicado um do outro: Deus ou o Homem¹.

Deus torna-se Homem, o Homem torna-se Deus. Mas quem é Homem? Sempre o ser reativo, o representante, o sujeito de unta vida fraca e depreciada. O que é Deus? Sempre o ser supremo como meio de depreciar a vida, “objeto” da vontade de nada, “predicado” do niilismo. Antes e depois da morte de Deus, o homem permanece “quem é” assim como Deus permanece “o que é”: forças reativas e vontade de nada. A dialética nos anuncia a reconciliação do Homem com Deus. Mas o que é essa reconciliação senão a velha cumplicidade, a velha afinidade da vontade de nada e da vida reativa? A dialética nos anuncia a substituição de Deus pelo homem. Mas o que é essa substituição senão a vida reativa no lugar da vontade de nada, a vida reativa produzindo agora seus próprios valores? Nesse ponto parece que toda a dialética se move nos limites das forças reativas, que evolui inteiramente na perspectiva niilista. Existe um ponto de vista a partir do qual a oposição aparece curto o elemento genético da força; é o ponto de vista das forças reativas. Visto do lado das forças reativas, o elemento diferencial é invertido, refletido ao contrário, tornado oposição. Existe uma perspectiva que opõe a ficção ao real, que desenvolve a ficção como o meio pelo qual as forças reativas triunfam: é o niilismo, a perspectiva niilista. O trabalho do negativo está a serviço de uma vontade. Basta perguntar: qual é essa vontade? Para pressentir a essência da dialética. A descoberta cara à dialética é a consciência infeliz. O aprofundamento da consciência infeliz, sua resolução. sua glorificação e a de seus recursos. *São as forças reativas que se exprimem na oposição, é a vontade de nada que se exprime no trabalho do negativo.* A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência. É o pensamento na perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas. De um lado ao outro, ela

¹ Feuerbach estava de acordo com as críticas de Stirner: deixo subsistir os predicados de Deus, “mas (me) é necessário deixar que subsistam, sem o que não poderia nem mesmo deixar subsistirem a natureza e o homem; pois Deus é um ser composto de realidades, isto é, dos predicados da natureza e da humanidade (Cf. *L'essence du christianisme dans son rapport avec l'Unique et sa propriété. Manifestes philosophiques*, trad. ALTHUSSER (Presses Universitaires de France)).

é pensamento fundamentalmente cristão: impotente para criar novas maneiras de pensar, novas maneiras de sentir. A morte de Deus, grande acontecimento dialético e ruidoso; mas acontecimento que se passa no fragor das forças reativas, na fumaça do niilismo.

5. OS AVATARES DA DIALÉTICA

Na história da dialética, Stirner ocupa um lugar à parte, o último, o lugar extremo. Stirner foi aquele dialético audacioso que tentou conciliar a dialética com a arte dos sofistas. Soube reencontrar o carrinho da pergunta “Quem?” Soube fazer dela a questão essencial ao mesmo tempo contra Hegel, contra Bauer, contra Feuerbach. “À pergunta: O que é o Homem? Torna-se: Quem é o Homem? e é a Ti que cabe responder. “O que é? visava o conceito a realizar; começando por “quem é”, a pergunta não é mais uma pois a resposta está presente pessoalmente naquele que interroga¹.” Em outras palavras, basta colocar a pergunta “Quem?” para conduzir a dialética à sua verdadeira saída: *saltus mortalis*. Feuerbach anunciava o Homem no lugar de Deus. Mas *eu* não sou o homem ou o ser genérico, não sou a essência do homem tanto quanto não era Deus e a essência de Deus. Permuta-se o Homem e Deus; mas o trabalho do negativo, uma vez desencadeado, está aí para nos dizer: ainda não és Tu. “Não sou nem Deus nem o Homem, não sou nem a essência suprema nem minha essência e conceber a essência em mim ou fora de mim é, no fundo, a mesma coisa.” “Como o homem representa apenas um outro ser supremo, o ser supremo só sofreu, em suma, uma simples metamorfose, e o temor do Homem é apenas um aspecto diferente do temor a Deus².” — Nietzsche dirá: o mais horrível dos homens, tendo matado Deus porque não suportava sua piedade, ainda é alvo da piedade do Homens³.

O motor especulativo da dialética é a contradição e sua resolução. Mas seu motor prático é a alienação e a supressão da alienação, a alienação e a reapropriação. A dialética revela aqui sua verdadeira natureza: arte chicaneira entre todas, arte de discutir sobre as propriedades e de mudar de proprietários, arte do ressentimento. Stirner fere a verdade da dialética no próprio título de seu grande livro: *O Único e sua Propriedade*. Considera que a liberdade hegeliana permanece um conceito abstrato; “nada tenho contra a liberdade, mas desejo-te mais do que a liberdade. Não deverias apenas ser desembaraçado do que não queres, deverias também possuir o que queres, não deverias apenas ser um homem livre, deverias também ser um proprietário”. — Mas quem se apropria ou se reapropria? Qual é a instância reapropriadora? O espírito objetivo de Hegel, o saber absoluto, não seria ainda uma alienação, uma forma espiritual e refinada de alienação? A consciência de si de Bauer à crítica humana, pura ou absoluta? O ser genérico de Feuerbach — o homem enquanto espécie, essência e ser sensível? Não sou *nada* disso. Stirner não tem dificuldade em mostrar que a idéia, a consciência ou a espécie não são menos alienações do que a teologia tradicional. As reapropriações relativas são ainda alienações absolutas. Rivalizando com a teologia, a antropologia faz de mim a propriedade do Homem. Mas a dialética não parará enquanto eu não me tornar finalmente proprietário... Com o risco de desembocar no nada, se for preciso. — Ao mesmo tempo que a instância reapropriadora diminui em comprimento, largura e profundidade, o ato de reapropriar muda de sentido, exercendo-se sobre uma base cada vez mais estreita. Em Hegel, tratava-se de uma reconciliação: a dialética estava pronta a se reconciliar com a religião, com a Igreja, com o Estado, com todas as forças que alimentavam a sua. Sabemos o que significam as famosas transformações hegelianas: elas não esquecem de conservar piedosamente. A transcendência permanece transcendente no seio do imanente. Com Feuerbach, o sentido de “reapropriar” muda: menos reconciliação do que recuperação, recuperação humana das propriedades transcendentais.

¹ STIRNER, L'Unique et sa propriété, p. 449. — sobre Stirner, Feuerbach e suas relações, cf. os livros de ARVON; Aux sources de l'existencialisme; Ludwig Feuerbach ou la transfiguration du sacré (Presses Universitaires de France).

² STIRNER, p. 36, p.220.

³ Z, IV, “O mais horrível dos homens”.

Nada é conservado, exceto todavia, o humano como “ser absoluto e divino”. Mas essa conservação, essa última alienação desaparece em Stirner: o Estado e a religião, e também a essência humana, são negados no EU que não se reconcilia com nada porque anula tudo por seu próprio “poder”, por seu próprio “comércio”, por seu próprio “gozo”. Superar a alienação significa pura e fria aniquilação, retomada que nada deixa subsistir do que retoma: “O eu não é tudo, mas destrói tudo¹.”

O eu que tudo aniquila é também o eu que nada é: “Só o eu que decompõe a si mesmo, o eu que nunca é, é realmente eu”. “Sou o proprietário de meu poder e o sou quando me sei único. No único, o possuidor retorna ao nada criador do qual saiu. Todo ser superior a mim, quer seja Deus ou o Homem, cede diante de minha unicidade e empalidece ao sol dessa consciência. Se baseio minha causa em mim, o único, ela repousa em seu criador efêmero e perecível que se autodevora e posso dizer: não baseei minha causa em Nada².” O interesse do livro de Stirner era triplo: *uma profunda análise da insuficiência das reapropriações em seus predecessores; a descoberta da relação essencial entre a dialética e uma teoria do eu, só o eu sendo instância reapropriadora; uma visão profunda do que era o coroamento da dialética, com o eu, no eu*. A história em geral e o hegelianismo em particular encontravam sua saída, mas também sua mais completa dissolução, num niilismo triunfante. A dialética gosta da história e a controla, mas ela própria tem uma história da qual sofre e a qual não controla. O sentido da história e da dialética reunidas não é a realização da razão, da liberdade, nem do homem enquanto espécie, mas o niilismo, nada além do niilismo. *Stirner é o dialético que revela o niilismo como verdade da dialética*. Basta-lhe colocar a pergunta: Quem? O eu único devolve ao nada tudo o que não é ele e este nada é precisamente seu próprio nada, o próprio nada do eu. Stirner é dialético demais para pensar de modo diferente do que em termos de propriedade, de alienação e de reapropriação. Mas exigente demais para não ver aonde esse pensamento conduz: ao eu que não é nada, ao niilismo. — Então o problema de Marx, na *Ideologia Alemã*, encontra um de seus sentidos mais importantes: trata-se, para Marx, de parar esse escorregador fatal. Ele aceita a descoberta de Stirner, a dialética como teoria do eu. Em um ponto dá razão a Stirner: a espécie humana de Feuerbach ainda é uma alienação. Mas o eu de Stirner, por sua vez, é uma abstração, uma projeção do egoísmo burguês. Marx elabora sua famosa doutrina sobre o eu condicionado: a espécie e o indivíduo, o ser genérico e o particular, o social e o egoísmo se reconciliam no eu condicionado segundo as relações históricas e sociais: Basta isso? O que é a espécie e *quem* é indivíduo? A dialética encontrou seu ponto de equilíbrio e de parada, ou apenas um último avatar, o avatar socialista, antes da finalização niilista? Na verdade é difícil parar a dialética e a história no declive comum no qual mutuamente se encadeiam: Marx faz algo diferente do que marcar uma última etapa antes do fim, a etapa proletária³?

6. NIETZSCHE E A DIALÉTICA

Temos todas as razões para supor em Nietzsche um conhecimento profundo do movimento hegeliano de Hegel ao próprio Stirner. Os conhecimentos filosóficos de um autor não se avaliam pelas citações que faz, nem segundo as listas de bibliotecas sempre fantasiosas e conjecturais, mas segundo as direções apologéticas ou polêmicas de sua própria obra. Compreende-se mal o conjunto da obra de Nietzsche se não se vê “contra quem” são dirigidos os principais conceitos. Os temas hegelianos estão presentes nessa obra como o inimigo que ela combate. Nietzsche não pára de denunciar: o

¹ STIRNER, p.216.

² STIRNER, p.216, p. 449.

³ MERLEAU-PONTY escreveu um belo livro sobre *Les aventures de la dialectique*. Entre outras coisas, denuncia a aventura objetivista que se apoia na “ilusão de uma negação realizada na história e em sua matéria” (p.123), ou que “concentra toda a negatividade em uma formação histórica, a classe proletária” (p.278). Essa ilusão acarreta necessariamente a formação de um corpo qualificado: “os funcionários do negativo” (p.184). — Mas querendo manter a dialética sobre o terreno de uma subjetividade e de uma intersubjetividade moventes, é duvidoso que se escape a esse niilismo organizado. Existem figuras da consciência que já são os funcionários do negativo. A dialética tem menos aventuras do que avatares: naturalista ou ontológica, objetiva ou subjetiva, ela é, diria Nietzsche, niilista por princípio; a imagem que dá da positividade é sempre uma imagem negativa ou invertida.

caráter teológico e cristão da filosofia alemã (o “Seminário de Tubinguen”); *a impotência dessa filosofia a sair da perspectiva niilista* (niilismo negativo de Hegel, niilismo reativo de Feuerbach, niilismo extremo de Stirner); *a incapacidade dessa filosofia para atingir outra coisa que não seja o eu, o homem ou as ilusões do homem* (o super-homem nietzscheano contra a dialética); *o caráter mistificador das pretensas transformações dialéticas* (a transvaloração contra a reapropriação, contra as permutações abstratas). É certo que, em tudo isso, Stirner representa o papel de revelador. Leva a dialética às suas últimas conseqüências, mostrando a que ela chega e qual é seu motor. Mas justamente por pensar ainda como dialético, por não abandonar as categorias da propriedade, da alienação e de sua supressão, Stirner lança-se no nada que escala sob os passos da dialética. Quem é homem? Eu, só eu. Ele se serve da questão “quem?” mas apenas para dissolver a dialética do nada desse eu. É incapaz de colocar essa questão em perspectivas diferentes das do humano, em condições diferentes das do niilismo; não pode deixar nenhuma questão desenvolver-se por si mesma, nem colocá-la num outro elemento que lhe daria uma resposta afirmativa. Falta-lhe um método, tipológico, que correspondesse à questão.

A tarefa positiva de Nietzsche é dupla: o super-homem e a transvaloração. Não mais “quem é homem?”, mas sim “*quem supera o homem?*”. “Os mais preocupados perguntam hoje: como conservar o homem? Mas Zarathustra é o primeiro e o único a perguntar: como o homem será superado? O super-homem me preocupa, *é ele que para mim é o Único*, e não o homem: não o próximo, o mais miserável, o mais aflito, o melhor¹.” Superar opõe-se a conservar mas também a apropriar e reapropriar. Transvalorar opõe-se aos valores em curso mas também às pseudo-transformações dialéticas. O super-homem nada tem em comum com o ser genérico dos dialéticos, com o homem enquanto espécie, nem com o eu. Não sou eu que sou o único, nem o homem. O homem da dialética é o mais miserável porque nada mais é do que homem, tendo anulado tudo o que não era ele. É também o melhor, porque suprimiu a alienação, substituiu Deus, recuperou suas propriedades. Não acreditemos que o super-homem de Nietzsche seja uma sobrelanço: difere do homem, do eu, por natureza. O super-homem define-se por *uma nova maneira de sentir*: um sujeito diferente do homem, um tipo diferente do tipo humano. *Uma nova maneira de pensar*, predicados diferentes dos predicados do divino, pois o divino ainda é uma maneira de conservar o homem e de conservar o essencial de Deus. Deus como atributo. *Uma nova maneira de avaliar*: não uma mudança de valores, não uma permutação abstrata ou uma inversão dialética, mas uma mudança e uma inversão no elemento do qual deriva o valor dos valores, uma “transvaloração”.

Do ponto de vista dessa tarefa positiva, todas as intenções críticas de Nietzsche encontram sua unidade. O amálgama, procedimento caro aos hegelianos, é voltado contra os próprios hegelianos. Uma mesma polêmica, Nietzsche engloba o cristianismo, o humanismo, o egoísmo, o socialismo, o niilismo, as teorias da história e da cultura, a dialética em pessoa. O combate a tudo isso forma a teoria do *homem superior*: objeto da crítica nietzscheana. No homem superior, a disparidade se manifesta como a desordem e a indisciplina dos próprios momentos dialéticos, como o amálgama das ideologias humanas e demasiado humanas. O grito do homem superior é múltiplo: “Era um grito longo, estranho e múltiplo, e Zarathustra distinguia perfeitamente que era composto por muitas vozes, embora, à distância, parecesse o grito de uma só boca².” Mas a unidade do homem superior é também a unidade crítica: todo feito de peças e de pedaços que a dialética recolheu por sua conta, tem conto unidade a do fio que retém o conjunto, fio do niilismo e da reação³.

¹ Z, IV, “Do homem superior”. — A alusão a Stirner é evidente.

² Z, IV, “A saudação”. — “Parece-me, entretanto, que vocês concordam muito mal uns com os outros quando estão reunidos aqui, vocês que dão gritos de angústia.”

³ cf. Z, II, “Do país da cultura”: *O homem desse tempo* é simultaneamente a representação do homem superior e o retrato do dialético. “Vocês parecem feitos de cores e de pedaços de papel juntados com cola... como poderiam acreditar, pintados como estão! Vocês que são pinturas de tudo o que sempre se acreditou.”

7. TEORIA DO HOMEM SUPERIOR

A teoria do homem superior ocupa o livro IV de Zaratustra que é o essencial do Zaratustra publicado. Os personagens que compõem o homem superior são: o adivinho, os dois reis, o homem do sanguessuga, o encantador, o último papa, o mais horrível dos homens, o mendigo voluntário e a sombra. Ora, através dessa diversidade de pessoas, descobre-se rapidamente o que constitui a ambivalência do homem superior: o ser reativo do homem, mas também a atividade genérica do homem. O homem superior é a imagem na qual o homem reativo se representa como “superior” e, melhor ainda, se deifica. Ao mesmo tempo, o homem superior é a imagem na qual aparece o produto da cultura ou da atividade genérica. – O *adivinho* é adivinho da grande lassidão, representante do niilismo passivo, profeta do último dos homens. Procura um mar para beber, um mar onde se afogar; mas toda morte lhe parece ainda muito ativa, estamos muito fatigados para morrer. Quer a morte, mas como uma extinção passiva¹. O *encantador* é a má consciência, “o moedeiro falso”, “o expiador do espírito”, “o demônio da melancolia” que fabrica seu sofrimento para excitar a piedade, para espalhar o contágio. “Tu disfarçarias até mesmo tua doença se te mostrasses nu diante do médico”: o encantador maquilha a dor, inventa-lhe um novo sentido, trai Dionísio, apodera-se da canção de Ariana; ele é o falso trágico². O mais horrível dos *homens* representa o niilismo reativo: o homem reativo voltou seu ressentimento contra Deus, colocou-se no lugar do Deus que matou, mas não cessa de ser reativo, cheio de má consciência e de ressentimento³.

Os *dois reis* são os costumes, a moralidade dos costumes e os dois extremos dessa moralidade, as duas extremidades da cultura. Representam a atividade genérica captada no princípio pré-histórico da determinação dos costumes, mas também no produto pós-histórico no qual os costumes são suprimidos. Desesperam porque assistem ao triunfo de um “populacho”: vêm enxertar-se nos próprios costumes forças que desviam a atividade genérica, que a deformam simultaneamente em seu princípio e em seu produto⁴. O *homem das sanguessugas* representa o produto da cultura enquanto ciência. É “o consciencioso do espírito”. Quis a certeza e quis apropriar-se da ciência, da cultura: “Mais vale não saber absolutamente nada do que saber muitas coisas pela metade.” E nesse esforço para a certeza, aprende que a ciência nem mesmo é um conhecimento objetivo da sanguessuga e de suas causas primeiras, mas apenas um conhecimento do “cérebro” da sanguessuga, um conhecimento que não é mais conhecimento porque deve identificar-se à sanguessuga, pensar como ela e submeter-se a ela. O conhecimento é a vida contra a vida, a vida que escarifica a vida, mas só a sanguessuga escarifica a vida, só ela é conhecimento⁵. O *último papa* fez de sua existência um longo serviço. Representa o produto da cultura como religião. Serviu a Deus até o fim e nisto perdeu um olho. O olho perdido é sem dúvida o olho que viu deuses ativos, afirmativos. O olho restante seguiu o deus judeu e cristão em toda sua história: viu o nada, todo o niilismo negativo e a substituição de Deus pelo homem. Velho lacaios que se desespera por ter perdido seu senhor: “Estou sem senhor e apesar disso não sou livre; e nunca também estou feliz, exceto em minhas recordações⁶.” O *mendigo voluntário* percorreu toda a espécie humana, dos ricos aos pobres. Procurava “o reino dos céus”, “a felicidade na terra” como recompensa, mas também como produto da atividade humana genérica e cultural. Queria saber a quem cabia esse reino e quem representava essa atividade. A ciência, a moralidade, a religião? Uma outra coisa, a pobreza, o trabalho? Mas o reino dos céus não se encontra mais nos pobres do que nos ricos: em toda parte o populacho, “populacho em cima, populacho embaixo”! O mendigo voluntário encontrou o reino dos céus como a única recompensa

¹ Z, II, “O adivinho”; IV, “O grito de angústia”.

² Z, IV, “O encantador”.

³ Z, IV, “O mais horrível dos homens”.

⁴ Z, IV, “conversações com os reis”.

⁵ Z, IV, “A sanguessuga”. — Lembrar-se-á também a importância do cérebro nas teorias de Schopenhauer.

⁶ Z, IV, “Fora de serviço”.

e o verdadeiro produto de uma atividade genérica: mas apenas nas vacas, somente na atividade genérica das vacas. Pois as vacas sabem ruminar e ruminar é o produto da cultura enquanto cultura¹. A *sombra* é o próprio viajante, a própria atividade genérica, a cultura e seu movimento. O sentido do viajante e de sua sombra é o de que só a sombra viaja. A sombra viageira é atividade genérica mas enquanto perde seu produto, enquanto perde seu princípio e os procura loucamente². — Os dois reis são os guardiões da atividade genérica, o homem das sanguessugas é o produto dessa atividade como ciência, o último papa é o produto dessa atividade como religião; o mendigo voluntário quer saber, para além da ciência e da religião, qual é o produto adequado dessa atividade; a sombra é essa própria atividade enquanto perde sua finalidade e procura seu princípio.

Procedemos como se o homem superior se dividisse em duas espécies. Mas, na verdade, é cada personagem do homem superior que tem os dois aspectos segundo uma proporção variável; ao mesmo tempo representante das forças reativas e de seu triunfo, representante da atividade genérica e de seu produto. Devemos levar em conta esse duplo aspecto a fim de compreender porque Zaratustra trata o homem superior de duas maneiras: ora como o inimigo que não recua diante de nenhuma armadilha, nenhuma infâmia, para desviar Zaratustra de seu caminho; ora como um hospedeiro, quase um companheiro que se lança numa empresa próxima da do próprio Zaratustra³.

8. O HOMEM É ESSENCIALMENTE “REATIVO”?

Essa ambivalência só pode ser interpretada com exatidão se colocamos um problema mais geral: em que medida o homem é essencialmente reativo? Por um lado, Nietzsche apresenta o triunfo das forças reativas como algo essencial no homem e na história. O ressentimento, a má consciência são constitutivos da humanidade do homem, o niilismo é o conceito *a priori* da história universal: por isso vencer o niilismo, liberar o pensamento da má consciência e do ressentimento, significa superar o homem, destruir o homem, mesmo o melhor⁴. A crítica de Nietzsche não combate um acidente, mas a própria essência do homem; é em sua essência que o homem é considerado doença de pele da terra⁵. Mas, por outro lado, Nietzsche fala dos senhores como de um tipo humano que o escravo teria apenas vencido, da cultura como de uma atividade genérica humana que as forças reativas teriam simplesmente desviado de seu sentido, do indivíduo livre e soberano como do produto humano dessa atividade que o homem reativo teria apenas deformado. Mesmo a história do homem parece comportar períodos ativos⁶. Por vezes Zaratustra evoca seus homens verdadeiros e anuncia que seu reino é também o reino do homem⁷.

Mais profundamente do que as forças, ou as qualidades de forças, existem devir de forças ou qualidades da vontade de poder. À pergunta: “o homem é essencialmente reativo?” devemos responder: o que constitui o homem é ainda mais profundo. O que constitui o homem e seu mundo não é apenas um tipo particular de forças, mas um devir das forças em geral. Não as forças reativas em particular, mas o devir-reativo de todas as forças. Ora, tal devir exige sempre, como seu *terminus a quo*, a presença da qualidade contrária, que passa para seu contrário ao vir-a-ser. Existe uma saúde que o genealogista bem sabe só existir como o pressuposto de um devir-doente. O homem ativo é esse homem belo, jovem e

¹ Z, IV, “O mendigo voluntário”.

² Z, IV, “A sombra”.

³ Z, IV, “A saudação”: “Não eram vocês que eu esperava nessas montanhas... Vocês não são meu braço direito... com vocês eu estragaria até mesmo minhas vitórias... Vocês não são aqueles a quem pertencem meu nome e minha herança.” Z, IV, “O canto da melancolia”: “Todos esses homens superiores, talvez, não cheirem bem.” Sobre a armadilha que preparam para Zaratustra, cf. Z, IV, “O grito de angústia”, “O encantador”, “Fora de serviço”. “O mais horrível dos homens”. — Z, IV, “A saudação”: “Isto é meu reino e meu domínio: mas serão de vocês por essa tarde e essa noite. Que meus animais lhes sirvam, que minha caverna seja seu lugar de repouso.” Os homens superiores são chamados “pontes”, “degraus”, “anunciadores”: “Pode ocorrer que de sua semente um dia nasça para mim um filho e um herdeiro perfeito.”

⁴ Z, IV, “Do homem superior”: “É preciso que pereçam sempre mais e sempre os melhores de sua espécie.”

⁵ Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

⁶ GM, 1, 16.

⁷ Z, IV, “O sinal”.

forte sobre cuja face decifram-se os sinais discretos de uma doença que ele ainda não tem, de um contágio que só o atingirá amanhã. É preciso defender os fortes contra os fracos, mas sabe-se o caráter desesperado desse empreendimento. O forte pode opor-se aos fracos, mas não ao devir-fraco que é o seu, que lhe pertence sob uma solicitação mais sutil. É com tristeza que Nietzsche fala dos homens ativos ao ver o destino que lhes está prometido como devir essencial: o mundo grego subvertido pelo homem teórico, Roma pela Judéia, o Renascimento pela Reforma. Existe portanto uma atividade humana, existem forças ativas do homem; mas essas forças particulares são apenas o alimento de um devir universal das forças, de um devir-reativo de todas as forças, que define o homem e o mundo humano. É assim que se conciliam em Nietzsche os dois aspectos do homem superior: seu caráter reativo, seu caráter ativo. À primeira vista, a atividade do homem aparece como genérica; forças reativas se enxertam sobre ela, desnaturam-na e desviam-na de seu sentido. Todavia, mais profundamente, o verdadeiro genérico é o devir reativo de todas as forças, a atividade é apenas o termo particular suposto por esse devir.

Zaratustra não cessa de dizer a seus "visitantes": vocês falharam, são naturezas falhas¹. É preciso compreender essa expressão no sentido mais forte: não é o homem que não consegue ser homem superior, não é o homem que falha ou malogra seu objetivo, não é a atividade do homem que falha ou malogra seu produto. Os visitantes de Zaratustra não se sentem como falsos homens superiores, sentem o homem superior que são como algo falso. O próprio objetivo é falhado, malgrado não em virtude de meios insuficientes, mas em virtude de sua natureza, em virtude do que ele é como objetivo. Não se falha o objetivo na medida em que não se o atinge; é como objetivo atingido que ele é também objetivo falhado. O próprio produto é malgrado, não em virtude de acidentes que sobreviriam, mas em virtude da atividade, da natureza da atividade da qual é o produto. Nietzsche quer dizer que a atividade genérica do homem ou cultura só existe como o término suposto de um devir-reativo que faz do princípio dessa atividade um princípio que malogra, do produto dessa atividade um produto malgrado. A dialética é o movimento da atividade enquanto tal; é também essencialmente malgradada e malogra essencialmente; o movimento das reapropriações, a atividade dialética, forma um todo com o devir-reativo do homem e no homem. Considere-se a maneira pela qual os homens superiores se apresentam: seu nojo, seu grito de angústia, sua "consciência infeliz". Todos sabem experimentam o caráter falho do objetivo que atingem, o caráter malgrado produto que são². A sombra perdeu o objetivo, não que ela não o tenha atingido, mas o objetivo que atinge é, ele mesmo, um objetivo perdido³. A atividade genérica e cultural é um falso cão de fogo, não que seja uma aparência de atividade, mas porque tem apenas a realidade que serve de primeiro termo ao devir reativo⁴. É nesse sentido que os dois aspectos do homem superior são conciliados: o homem reativo como a expressão sublimada ou divinizada das forças reativas, o homem ativo como o produto essencialmente fracassado de uma atividade que fracassa essencialmente em seu objetivo. Devemos portanto recusar toda interpretação que apresente o super-homem como tendo sucesso ali onde o homem superior fracassa. O super-homem não é um homem que se ultrapassa e consegue se ultrapassar. Entre o super-homem e o homem superior a diferença é de natureza, tanto na instância que os produz respectivamente como no objetivo que eles atingem respectivamente. Zaratustra diz: "*Vocês, os homens superiores, acreditam que eu esteja aqui para reparar o que fizeram mal feito*"⁵? Não podemos também seguir uma interpretação como a de Heidegger que faz do super-homem a realização e mesmo a determinação da essência humana⁶. Pois a essência humana não espera o super-homem para se determinar. Ela é determinada como humana, demasiado humana. O homem tem

¹ Z, IV, "Do homem superior"

² Por exemplo, a maneira pela qual os dois reis sofrem com a transformação dos "bons costumes" em "populacho".

³ Z, IV, "A sombra".

⁴ Z, II, "Dos grandes acontecimentos".

⁵ Z, IV, "Do homem superior".

⁶ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. HECKER e GRANDEL, Presses Universitaires de France), pp.53-55.

como essência o devir reativo das forças. Mais do que isso, dá ao mundo uma essência, esse devir como devir universal. A essência do homem e do mundo ocupado pelo homem é o devir reativo de todas as forças, o niilismo e nada além do niilismo. O homem e sua atividade genérica, eis aí as duas doenças de pele da terra¹.

Resta ainda perguntar: porque a atividade genérica, seu objetivo e seu produto são essencialmente fracassados? Porque só existem como malogrados? A resposta é simples se lembramos que essa atividade quer adestrar as forças reativas, torná-las aptas a serem acionadas, torná-las ativas. Ora, como esse projeto seria viável sem o poder de afirmar que constitui o devir-ativo? As forças reativas por sua conta souberam encontrar o aliado que as conduz à vitória: o niilismo, o negativo, o poder de negar, a vontade de nada que forma um devir-reativo universal. Separadas de um poder de afirmar, as forças ativas não podem nada por seu lado, exceto tornar-se reativas por sua vez ou voltar-se contra si mesmas. Sua atividade, seu objetivo e seu produto sempre malogrados. Falta-lhes unta vontade que as ultrapasse, uma qualidade capaz de manifestar, de apresentar sua superioridade. O devir-ativo só existe por uma e numa vontade que afirma, assim como o devir-reativo só existe pela e na vontade de nada. Uma atividade que não se eleva até os poderes de afirmar, uma atividade que se confia apenas ao trabalho do negativo está prometida ao fracasso; em seu próprio princípio torna-se seu contrário. — Quando Zaratustra considera os homens superiores como hospedeiros, companheiros, anunciadores, revela-nos assim que o projeto deles tem alguma semelhança com o seu: torna-se ativo. Mas logo aprendemos que essas declarações de Zaratustra só devem ser levadas a sério pela metade. Explicam-se pela piedade. De um lado a outro do livro IV, os homens superiores não escondem a Zaratustra que eles armam uma armadilha, que trazem uma última tentação. Deus sentiu piedade pelo homem, essa piedade foi a causa de sua morte; a piedade pelo homem superior é a tentação de Zaratustra que o faria morrer por sua vez². Isto corresponde a dizer que, qualquer que seja a semelhança entre o projeto do homem superior e o de Zaratustra, intervém uma instância mais profunda que distingue em natureza os dois empreendimentos.

O homem superior fica no elemento abstrato da atividade: mas não se eleva, nem mesmo em pensamento, até o elemento da afirmação. O homem superior pretende inverter os valores, converter a reação em ação. Zaratustra fala de outra coisa: transmutar os valores, converter a negação em afirmação. Ora, a reação nunca se tornará ação sem essa conversão mais profunda: é preciso inicialmente que a negação se torne poder de afirmar. Separada das condições que a tornariam viável, a empresa do homem superior fracassa, não acidentalmente, mas por princípio e na essência. Em lugar de formar um devir-ativo, ela alimenta o devir inverso, o devir-reativo. Em lugar de inverter os valores, muda-se de valores, faz-se com que permutem, mas conservando o ponto de vista niilista do qual derivam; em lugar de adestrar as forças e torná-las ativas, organizam-se associações de forças reativas³. Inversamente, as condições que tornariam viável o empreendimento do homem superior são condições que mudariam sua natureza: a afirmação Dionisíaca, não mais a atividade genérica do homem. O elemento da afirmação é o elemento do super-homem. O elemento da afirmação é o que falta ao homem, até mesmo e sobretudo ao homem superior. Nietzsche exprime simbolicamente de quatro maneiras essa falta como a insuficiência no coração do homem: 1º) existem coisas que o homem superior não sabe fazer: rir, brincar e dançar⁴. Rir é afirmar a vida e, na vida, até mesmo o sofrimento. Brincar é afirmar o acaso e, do acaso, a necessidade.

¹ Z, II, "Dos grandes acontecimentos".

² Z, IV, "O grito de angústia" : "O último pecado que me foi reservado, sabes como se chama? *Piedade*, respondeu o adivinho com o coração transbordante, e ergueu as duas mãos: Ó Zaratustra, eu venho arrastar-te para teu último pecado!" — Z, IV, "O mais horrível dos homens": "Tu mesmo, proteja-te de tua própria piedade!... conheço o machado que pode abatê-la." — e Z, IV, "O sinal": uma das últimas palavras de Zaratustra é: "Piedade, a piedade para o homem superior!... Pois bem, isso teve seu tempo."

³ Cf. Z, IV, "A saudação" : Zaratustra diz aos homens superiores: "Em vocês também há populacho escondido".

⁴ Z, IV, "Do homem superior". — *O jogo*: Vocês malograram o lance de dados. Mas que lhes importa, a vocês jogadores de dados! Não aprenderam a jogar e a zombar como é preciso jogar e zombar! — *A dança*: "Mesmo a pior das coisas tem boas pernas para dançar: aprendam então, ó homens superiores a manter-se retos sobre as pernas!" — *O riso*: "canonizei o riso: homens superiores, aprendam a rir!"

Dançar é afirmar o devir e, do devir, o ser. 2º) Os homens superiores, eles próprios, reconhecem o asno como seu “superior”. Adoram-no como se fosse um deus; através de sua velha maneira teológica de pensar presentem o que lhes falta e o que os ultrapassa, o que é o mistério do asno, o que seu grito e suas longas orelhas escondem: o asno é o animal que diz I-A, o animal afirmativo e afirmador, o animal dionisiaco¹. 3º) O simbolismo da sombra tem um sentido vizinho. A sombra é a atividade do homem, mas ela precisa da luz como de uma instância mais alta: sem ela a sombra se dissipa; com ela, a sombra se transforma e pode desaparecer de um outro modo, mudando de natureza quando é meio-dia². 4º) Dos dois Cães de fogo, um é a caricatura do outro. Um se ativa na superfície, no fragor e na fumaça. Alimenta-se na superfície, faz a lama entrar em ebulição: isto quer dizer que sua atividade só serve para alimentar, para esquentar, para entreter no universo um devir-reativo, um devir cínico. Mas o outro cão de fogo é animal afirmativo: “Aquele fala realmente do coração da terra... O riso volteia em torno dele como uma nuvem colorida³.”

9. NIILISMO E TRANSMUTAÇÃO: O PONTO FOCAL

O reino do niilismo é poderoso. Exprime-se nos valores superiores à vida, mas também nos valores reativos que lhes tomam o lugar e ainda no mundo sem valores do último dos homens. É sempre o elemento da depreciação que reina, o negativo como vontade de poder, a vontade como vontade de nada. Mesmo quando as forças reativas se dirigem contra o princípio de seu triunfo, mesmo quando chegam a um nada de vontade mais do que a uma vontade de nada, é sempre o mesmo elemento que se manifestava no princípio e que, agora, se matiza e se disfarça na consequência ou no efeito. Não existir absolutamente nenhuma vontade é ainda o último avatar da vontade de nada. Sob o império do negativo, é sempre o conjunto da vida que é depreciado e a vida reativa que triunfa em particular. A atividade nada pode apesar de sua superioridade sobre as forças reativas; sob o império do negativo ela não tem outra saída a não ser voltar-se contra si mesma; separada do que pode ela própria se torna reativa, serve apenas de alimento ao devir-reativo das forças. E, na verdade, o devir-reativo das forças é também o negativo como qualidade da vontade de poder. Sabe-se o que Nietzsche chama de transmutação, transvaloração: não é uma mudança de valores, mas uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores. A apreciação em lugar da depreciação, a afirmação como vontade de poder, a vontade como vontade afirmativa. Enquanto se permanecer no elemento do negativo, a mudança ou mesmo a supressão dos valores é inútil, é inútil matar Deus: guarda-se seu lugar e seu atributo, conserva-se os sagrados e o divino, mesmo se o lugar é deixado vazio e o predicado não é atribuído. Mas quando se muda o elemento, então, e só então, pode-se dizer que se inverteram todos os valores *conhecidos ou conhecíveis até hoje*. Venceu-se o niilismo: a atividade reencontra seus direitos, mas apenas em relação e em afinidade com a instância mais profunda da qual estes derivam. O devir-ativo aparece no universo, mas em idêntico à afirmação como vontade de poder. A pergunta é: como vencer o niilismo? Como mudar o próprio elemento dos valores, como substituir a negação pela afirmação?

Talvez estejamos mais próximos de uma solução do que poderíamos acreditar. Observar-se-á que, para Nietzsche, todas as formas do niilismo analisadas anteriormente, mesmo a forma extrema ou passiva, constituem um niilismo *inacabado, incompleto*. Não se poderia dizer inversamente que a transmutação, que vence o niilismo, é a única forma completa e acabada do próprio niilismo? Com efeito, o niilismo é vencido, mas vencido *por ele mesmo*⁴. Aproximar-nos-emos de uma solução à medida que compreendermos porque a transmutação constitui o niilismo acabado. — Uma primeira razão pode ser invocada: somente mudando o elemento dos valores destroem-se todos aqueles que dependem do velho

¹ Z, IV, “O despertar”, “A festa do asno”.

² VS, Cf. os diálogos entre “A sombra e o viandante”.

³ Z, II, “Dos grandes acontecimentos”.

⁴ VP, liv. III. — VP, I, 22: “Tendo levado nele mesmo o niilismo até seu término, colocou-o atrás dele, abaixo dele, fora dele.”

elemento. A crítica dos valores conhecidos até este dia, só será uma crítica radical e absoluta, que exclua todos os compromissos, se for conduzida em nome de uma transmutação, a partir de uma transmutação. A transmutação seria, então, um niilismo acabado, porque daria à crítica dos valores uma forma acabada, “totalizadora”. Mas tal interpretação não nos diz ainda porque a transmutação é niilista, não apenas por suas conseqüências, mas nela mesma e por ela mesma.

Os valores que dependem desse velho elemento do negativo, os valores que caem sob a crítica radical, são todos os valores conhecidos ou conhecíveis até este dia. “Até este dia” designa o dia da transmutação. Mas o que significa: todos os valores *conhecíveis*? O niilismo é a negação como qualidade da vontade de poder. Entretanto, essa definição permanece insuficiente se não se leva em conta o papel e a função do niilismo: a vontade de poder aparece no homem e nele se faz conhecer como uma vontade de nada. E, para dizer a verdade, pouco saberíamos sobre a vontade de poder se não captássemos sua manifestação no ressentimento, na má consciência, no ideal ascético, no niilismo que nos força a conhecê-la. A vontade de poder é espírito, mas que saberíamos do espírito sem o espírito de vingança que nos revela estranhos poderes? A vontade de poder é corpo, mas o que saberíamos do corpo sem a doença que faz com que o conheçamos? Assim também o niilismo, a vontade de nada, não é apenas uma vontade de poder, uma qualidade de vontade de poder, *mas a ratio cognoscendi da vontade de poder em geral*. Todos os valores conhecidos e conhecíveis são, por natureza, valores que derivam dessa razão. — Se o niilismo nos faz conhecer a vontade de poder, esta nos ensina, inversamente, que ela nos é conhecida sob uma única forma, sob a forma do negativo que constitui apenas uma de suas faces, uma *qualidade*. Nós “pensamos” a vontade de poder sob uma forma distinta daquela sob a qual a conhecemos (assim o *pensamento* do eterno retorno ultrapassa todas as leis de nosso *conhecimento*). Longínqua sobrevivência dos temas de Kant e de Schopenhauer: o que conhecemos da vontade de poder é também dor e suplício, mas a vontade de poder é ainda a alegria desconhecida, a felicidade desconhecida, o deus desconhecido. Ariana canta em sua queixa: “Eu me curto e me torço, atormentada por todos os martírios eternos, atingida por ti, caçador mais cruel, tu, o deus — desconhecido... Fala, enfim, tu que te escondes atrás dos relâmpagos? Desconhecido! fala! Que queres...? Ó volta, meu deus desconhecido! minha dor! minha última felicidade¹.” A outra face da vontade de poder, a face desconhecida, a outra qualidade da vontade de poder, a qualidade desconhecida: à afirmação. Esta, por sua vez, não é apenas uma vontade de poder, uma qualidade de vontade de poder, ela é *ratio essendi da vontade de poder em geral*. Ela é *ratio essendi* de toda a vontade de poder, portanto razão que expulsa o negativo dessa vontade, como a negação era *ratio cognoscendi* de toda a vontade de poder (portanto razão que não deixava de eliminar o afirmativo do conhecimento dessa vontade). Da afirmação derivam os valores novos: valores desconhecidos até este dia, isto é, até o momento em que o legislador toma o lugar do “erudito”, a criação toma o lugar do próprio conhecimento, a afirmação o lugar de todas as negações conhecidas. — Vemos então que, entre o niilismo e a transmutação, existe uma relação mais profunda do que a que indicávamos no início. O niilismo exprime a qualidade do negativo como *ratio cognoscendi* da vontade de poder; mas ele não se acaba sem se transmutar na qualidade contrária, na afirmação como *ratio essendi* dessa mesma vontade. Transmutação dionisíaca da dor em alegria, que Dionísio, em resposta a Ariana, anuncia com o mistério conveniente: “Não é preciso primeiro odiarmo-nos quando nos devemos amar²?” Quer dizer: não deves conhecer-me como negativo se deves sentir-me como afirmativo, esposar-me como o afirmativo, pensar-me como a afirmação⁶⁹?

Mas por que a transmutação seria o niilismo acabado se é verdade que ela se contenta em substituir um elemento pelo outro? Aqui deve intervir uma terceira razão a qual arrisca passar despercebida à medida que as distinções de Nietzsche

¹ DD, “Lamentação de Ariana”.

² DD, “Lamentação de Ariana”.

⁶⁹ DD, “Lamentação de Ariana”.

se tornam tão sutis ou minuciosas. Retomemos a história do niilismo e de seus estágios sucessivos: negativo, reativo, passivo. As forças reativas devem seu triunfo à vontade de nada; uma vez conquistado o triunfo, rompem sua aliança com essa vontade, querem, sozinhas, fazer valer seus próprios valores. Eis o grande acontecimento ruidoso: o homem reativo no lugar de Deus. Sabe-se qual é o resultado: o último dos homens, aquele que prefere um nada de vontade (extinguir-se passivamente) a uma vontade de nada. Mas este é um resultado para o homem reativo, não para a própria vontade de nada. Esta prossegue sua obra, desta vez em silêncio, além do homem reativo. *Quando as forças reativas rompem sua aliança com a vontade de nada, esta, por sua vez, rompe sua aliança com as forças reativas.* Inspira ao homem um novo gosto: destruir-se, mas destruir-se ativamente. Não se deve confundir o que Nietzsche chama autodestruição, destruição ativa, com a extinção passiva do último dos homens. Não se deve confundir, na terminologia de Nietzsche, “o último dos homens” com “o homem que quer perecer”¹. Um é o último produto do devir reativo, a última maneira pela qual o homem reativo se conserva, quando está cansado de querer, o outro é o produto de uma seleção, que sem dúvida passa pelos últimos homens, mas que não pára aí. Zaratustra canta o homem da destruição ativa: ele quer ser superado, vai além do humano, já no caminho do super-homem, “ultrapassando a ponte”, pai e ancestral do super-homem. “Amo aquele que vive para conhecer e que quer conhecer, para que um dia viva o super-homem. *Por isso ele quer seu próprio declínio*”². Zaratustra quer dizer: amo aquele que se serve do niilismo como da *ratio cognoscendi* da vontade de poder, mas que encontra nesta uma *ratio essendi* na qual o homem é superado e, portanto, o niilismo vencido.

A destruição ativa significa o ponto, o momento de transmutação na vontade de nada. A destruição torna-se *ativa* no momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta última se converte e passa para o lado da *afirmação*, relaciona-se com um *poder de afirmar* que destrói as próprias forças reativas. A destruição torna-se ativa à medida que o negativo é transmutado, convertido em poder afirmativo: “eterna alegria do devir” que se declara num instante, “alegria do aniquilamento”, “*afirmação do aniquilamento*”³. Este é o “ponto decisivo” da filosofia dionisíaca: o ponto no qual a negação exprime uma afirmação da vida, destrói as forças reativas e restaura a atividade em seus direitos. O negativo torna-se o trovão e o relâmpago de um poder de afirmar. Ponto supremo focal ou transcendente, Meia-noite, que Não é definido em Nietzsche por um equilíbrio ou uma reconciliação dos contrários, mas por uma conversão. Conversão do negativo em seu contrário, conversão da *ratio cognoscendi* na *ratio essendi* da vontade de poder. Perguntávamos: porque a transmutação é o niilismo acabado? Porque, na transmutação, não se trata de uma simples substituição, mas de uma conversão. É passando pelo último dos homens, mas indo além, que o niilismo encontra seu acabamento: no homem que quer perecer, que quer ser superado, a negação rompeu tudo o que ainda a retinha, venceu a si mesmo, tornou-se poder de afirmar, já é poder do super-homem, poder que anuncia e prepara o super-homem. “Vocês poderiam se transformar em pais e ancestrais do Super-homem: que isto seja o melhor de sua obra”⁴. *Sacrificando* todas as forças reativas, tornando-se “destruição impiedosa de tudo o que apresenta caracteres degenerados e parasitários”, passando para o serviço de um *excedente da vida*⁵: somente aí a negação encontra seu acabamento.

¹ Sobre a destruição ativa, VP, III, 8 e 12. — Como Zaratustra opõe “o homem que quer perecer” aos últimos homens ou “pregadores da morte”: Z, Prólogo, 4 e 5; I, “Os pregadores da morte”.

² Z, Prólogo, 4.

³ EH, III, “Origem da Tragédia”, 3.

⁴ Z, II, “Sobre as ilhas bem-aventuradas”

⁵ EH, III, “Origem da tragédia”, 3-4.

10. A AFIRMAÇÃO E A NEGAÇÃO

Transmutação, transvaloração significam: 1º) *Mudança de qualidade na vontade de poder*. Os valores, e seu valor, não derivam mais do negativo, e sim da afirmação como tal. Afirma-se a vida em lugar de depreciá-la e a própria expressão “em lugar” ainda é falha. É o próprio lugar que muda, não há mais lugar para um outro mundo. O elemento dos valores muda de lugar e de natureza, o valor dos valores muda de princípio, toda a avaliação muda de caráter. 2º) *Passagem da ratio cognoscendi à ratio essendi na vontade de poder*. A razão sob a qual a vontade de poder é conhecida não é a razão sob a qual ela está. Pensaremos a vontade de poder tal como é, pensá-la-emos como ser, contanto que nos sirvamos da razão de conhecer como uma qualidade que passa para seu contrário e contanto que encontremos nesse contrário a razão de ser desconhecida. 3º) *Conversão do elemento na vontade de poder*. O negativo torna-se poder de afirmar: subordina-se à afirmação, passa para o serviço de um excedente da vida. A negação não é mais a forma sob a qual a vida conserva tudo o que é reativo nela mas, ao contrário, o ato pelo qual ela sacrifica todas as suas formas reativas. O homem que quer perecer, o homem que quer ser superado: nele a negação muda de sentido, tornou-se poder de afirmar, condição preliminar para o desenvolvimento do afirmativo, sinal anunciador e servidor zeloso da afirmação como tal. 4º) *Reino da afirmação da vontade de poder*. Só a afirmação subsiste enquanto poder independente; o negativo emana dela como o relâmpago, mas também nela se reabsorve e desaparece como um fogo solúvel. No homem que quer perecer o negativo anunciava o super-homem, mas só a afirmação produz o que o negativo anuncia. Não há outro poder a não ser o de afirmar, não há outra qualidade, não há outro elemento: a negação inteira é convertida na substância transmutada em sua qualidade, *nada subsiste de seu próprio poder ou de sua autonomia*. Conversão do pesado em leve, do baixo em alto, da dor em alegria: essa trindade da dança, do jogo e do riso forma, ao mesmo tempo, a transubstanciação do nada, a transmutação do negativo, a transvaloração ou mudança de poder da negação. O que Zaratustra chama “a Ceia”. 5º) *Crítica dos valores conhecidos*. Os valores conhecidos até este dia perdem todo seu valor. A negação reaparece aqui, mas sempre sob a espécie de um poder de afirmar, como a consequência inseparável da afirmação e da transmutação. A afirmação soberana não se separa da destruição de todos os valores conhecidos, faz dessa destruição uma destruição total. 6º) *Inversão da relação de forças*. A afirmação constitui um devir-ativo como devir universal das forças. As forças reativas são negadas, todas as forças se tornam ativas. A inversão dos valores, a desvalorização dos valores ativos e a instauração de valores ativos são operações que supõem a transmutação dos valores, a conversão do negativo em afirmação.

Talvez já estejamos habilitados a compreender os textos de Nietzsche que concentrem a afirmação, a negação e suas relações. Em primeiro lugar, a negação e a afirmação se opõem como duas qualidades da vontade de poder, duas razões na vontade de poder. Cada uma é um contrário, mas é também o todo que exclui o outro contrário. Não basta dizer que a negação dominou nosso pensamento, nossos modos de sentir e de avaliar até este dia. Na verdade, ela é constitutiva do homem. E com o homem, é o mundo inteiro que se estraga e que se torna doente, é a vida toda que é depreciada, todo o conhecido escorrega em direção a seu próprio nada. Inversamente, a afirmação só se manifesta acima do homem, fora do homem, no sobre-humano que ela produz, no desconhecido que traz consigo. Mas o sobre-humano, o desconhecido também é o todo que rechaça o negativo. O super-homem como espécie é também “a espécie superior de tudo o que é”. Zaratustra diz sim e amém “de modo enorme e ilimitado”, ele próprio é “a eterna afirmação de todas as coisas”¹. “Abençoado e afirmo sempre, contanto que estejas em torno de mim, céu claro, abismo de luz! A todos os abismos devo minha abençoadora afirmação”². Enquanto reinar o negativo, procurar-se-á em vão aqui embaixo, ou no outro mundo, uma

¹ EH, III, “Assim falou Zaratustra”, 6.

² Z, III, “Antes do nascer do sol”.

parcela de afirmação: o que se chama afirmação é grotesco, triste fantasma agitando as correntes do negativo¹. Mas quando a transmutação, é a negação que se dissipa, *nada subsiste como poder independente*, nem em qualidade nem em razão; “Constelação suprema do ser, que nenhum voto atinge, que nenhuma negação macula, eterna afirmação do ser, eternamente sou tua afirmação².”

Mas então, porque Nietzsche apresenta às vezes a afirmação como separável de uma condição preliminar negativa e também de uma conseqüência próxima negativa? “Conheço a alegria de destruir num grau que está de acordo com minha força de destruição³.” 1º) Não há afirmação que não seja *imediatamente seguida* de uma negação não menos enorme e ilimitada. Zaratustra se eleva a esse “supremo grau de negação”. *A destruição como destruição ativa de todos os valores conhecidos* é o traço do criador: “Vejam os bons e os justos! Quem eles mais odeiam? Aquele que quebra suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; ora, ele é o criador.” 2º) Não existe afirmação que não se faça *preceder* também por uma imensa negação: “Uma das condições essenciais da afirmação é a negação e a destruição.” Zaratustra diz: “Tornei-me aquele que abençoa e que afirma e durante muito tempo lutei por isso.” O leão torna-se criança, mas o “sim sagrado” da criança deve ser precedido pelo “não sagrado” do leão⁴. *A destruição como destruição ativa do homem que quer perecer e ser superado* é o anúncio do criador. Separada dessas duas negações a afirmação nada é, ela própria é impotente para se afirmar⁵.

Poder-se-ia acreditar que o asno, o animal que diz I-A, era o animal dionisíaco por excelência. Na verdade não é isso; sua aparência é dionisíaca, mas toda sua realidade é cristã. Ele só é apropriado a servir de deus para os homens superiores: sem dúvida representa a afirmação como o elemento que ultrapassa os homens superiores, desfigura-a, entretanto, à imagem deles e para suas necessidades. Diz sempre sim, *mas não sabe dizer não*. “Honro as línguas e os estômagos recalcitrantes e difíceis que aprenderam a dizer: eu, sim e não. Mastigar tudo e tudo digerir é bom para os porcos! Dizer sempre I-A é o que só os asnos e os de sua espécie aprenderam⁶!” Dionísio diz uma vez a Ariana, por brincadeira, que ela tem orelhas muito pequenas: ele quer dizer que ela não sabe ainda afirmar nem desenvolver a afirmação⁷. Mas realmente o próprio Nietzsche se vangloria de ter a orelha pequena: “Isto não deixará de interessar um pouco as mulheres. Parece-me que se sentirão mais compreendidas por mim. Eu sou o anti-asno por excelência, o que faz de mim um monstro histórico. Sou em grego, e não apenas em grego, o anti-cristão⁸.” Ariana e o próprio Dionísio têm orelhas pequenas, pequenas orelhas circulares, propícias ao eterno retorno. Pois as longas orelhas pontudas não são as melhores: não sabem recolher “a palavra sensata” nem lhe dar todo seu eco⁹. A palavra sensata é sim, mas um eco a precede e a segue: é o não. O sim do asno é um falso sim: sim que não sabe dizer não, sem eco nos ouvidos do asno, afirmação separada das duas negações que deveriam circundá-la. O asno não sabe formular a afirmação, tanto quanto suas orelhas não sabem recolhê-la nem recolher seus ecos. Zaratustra diz: “Meus versos não serão para as orelhas de todo mundo. Há muito que desaprendi ter consideração com as orelhas longas¹⁰.”

¹ VP, IV, 14: “será preciso avaliar com o maior rigor os únicos aspectos até então *afirmados* da existência; compreender de onde vem essa afirmação e quão pouco convincente ela é desde que se trata de uma avaliação dionisíaca da existência.”

² DD, “Glória e eternidade”.

³ EH, IV, 2.

⁴ Z, I, “Das três metamorfoses”.

⁵ Cf. EH: como a negação sucede à afirmação (III, “Para além de bem e mal”): “Após ter realizado a parte afirmativa dessa tarefa, era a vez da parte negativa...” — Como a negação *precede* a afirmação (III, “Assim falou Zaratustra”, 8; e IV, 2 e 4).

⁶ Z, III, “Do espírito de pesadume”.

⁷ Cr. id., “O que os alemães estão em vias de perder”, 19: “Ó Dionísio divino, por que me puxas as orelhas? perguntou um dia Ariana a seu filosófico amante, num dos célebres diálogos na ilha de Naxos. — Acho engraçadas tuas orelhas. Ariana: porque elas ainda não estão mais longas?”

⁸ EH, III, 2.

⁹ DD, “Lamentação de Ariana”: “Dionísio: Tens orelhas pequenas, tens minhas orelhas: põe aí uma palavra sensata.”

¹⁰ Z, IV: “Conversação com os reis”. — e IV, “Do homem superior”: “As orelhas longas do populacho.”

Não perceberemos contradição no pensamento de Nietzsche. Por um lado, ele anuncia a afirmação dionisíaca que nenhuma negação macula. Por outro lado, denuncia a afirmação do asno que não sabe dizer não, que não comporta nenhuma negação. Num caso a afirmação nada deixa subsistir da negação *como poder autônomo ou como qualidade primeira*: o negativo é inteiramente expulso da constelação do ser, do círculo do eterno retorno, da própria vontade de poder e de sua razão de ser. Mas no outro caso a afirmação nunca seria real nem completa se não se fizesse preceder e suceder pelo negativo. Trata-se então de negações, mas de negações *como poderes de afirmar*. Nunca a afirmação afirmaria a si mesma se, inicialmente, a negação não rompesse sua aliança com as forças reativas e não se tornasse poder afirmativo no homem que quer perecer; e, em seguida, se a negação não reunisse, não totalizasse todos os valores reativos para destruí-los de um ponto de vista que afirma. *Sob essas duas formas, o negativo cessa de ser uma qualidade primeira e um poder autônomo*. Todo o negativo tornou-se poder de afirmar, não é mais do que a *maneira de ser* da afirmação como tal. Por isso Nietzsche insiste tanto na distinção entre o ressentimento, poder de negar que se exprime nas forças reativas, e a agressividade, maneira de ser ativa de um poder de afirmar¹. Do começo ao fim de Zarathustra, o próprio Zarathustra é seguido, imitado, tentado, comprometido por seu “macaco”, seu “bufão”, seu “anão”, seu “demônio”². Ora, o demônio é o niilismo. Por tudo negar, tudo desprezar, ele acredita também levar a negação até o grau supremo. Mas vivendo da negação como de um poder independente, não tendo outra qualidade a não ser o negativo, ele é apenas a criatura do ressentimento, do ódio e da vingança. Zarathustra lhe diz: “Desprezo teu desprezo... Só do amor me pode vir a vontade de meu desprezo e de meu pássaro anunciador, não do pântano”³. Isso quer dizer que é somente como poder de afirmar (amor) que o negativo atinge seu grau superior (pássaro anunciador que precede e sucede a afirmação); enquanto o negativo for seu próprio poder ou sua própria qualidade, estará no pântano e será pântano (forças reativas). Somente sob o império da afirmação o negativo é elevado até seu grau superior ao mesmo tempo que vence a si mesmo: ele não subsiste mais como poder e qualidade, mas como maneira de ser daquele que é poderoso. Então, e somente então, o negativo é agressividade, a negação se torna ativa, a destruição se torna alegre⁴.

Vemos onde Nietzsche quer chegar e a quem se opõe. Opõe-se a todas as formas de pensamento que se confiam ao poder do negativo. Opõe-se a todos os pensamentos que se movem no elemento do negativo, que se servem da negação como de um motor, de um poder e de uma qualidade. Este pensamento é, e permanece, pensamento do ressentimento.* Para ele *são necessárias duas negações para fazer uma afirmação*, isto é, uma aparência de afirmação, um fantasma de afirmação. (Assim, o ressentimento precisa de suas duas premissas negativas para concluir a pretensa positividade de sua conseqüência. Ou o ideal ascético precisa do ressentimento e da má consciência como duas premissas negativas para concluir a pretensa positividade do divino. Ou a atividade genérica do homem precisa duas vezes do negativo para concluir a pretensa positividade das reapropriações.) Tudo é falso e triste nesse pensamento representado pelo bufão de Zarathustra: a atividade é aí apenas uma reação, a afirmação, um fantasma. Zarathustra lhe opõe a afirmação pura: *a afirmação é necessária e suficiente para fazer duas negações, duas negações que fazem parte dos poderes de afirmar, que são as maneiras de ser da afirmação como tal*. E, veremos mais tarde que são necessárias duas afirmações para fazer da negação em

¹ EH, I, 6 e 7.

² Z, Prólogo, 6, 7. 8 (primeiro encontro do bufão que diz a Zarathustra: “Falaste como um bufão”). II, “A criança do espelho” (Zarathustra sonha que, ao se olhar num espelho, vê o rosto do bufão. “Na verdade, compreendo muito bem o sentido e a advertência deste sonho: minha doutrina está em perigo, o joio quer se chamar trigo. Meus inimigos tornaram-se poderosos e desfiguraram a imagem de minha doutrina”). — III, “Da visão e do enigma” (segundo encontro com o anão-bufão, perto do pórtico do eterno retorno). — “De passagem” (terceiro encontro: “Tua fala de louco me faz mal, mesmo quando tens razão”).

³ Z, III, “De passagem”.

⁴ EH, III, “A origem da tragédia”, “Assim falou Zarathustra”.

* N.T. Foi suprimida a seguinte frase: “comme d'autres ont le vin triste, une telle pensée à la destruction triste, le tragique triste:...” Esta frase joga com a expressão “avoir le vin triste” que não tem correspondente em português e significa: ficar triste depois de muito beber.

seu conjunto um modo de afirmar. — Contra o ressentimento do pensador cristão, a agressividade do pensador dionísio. A famosa positividade do negativo, Nietzsche opõe sua própria descoberta: a negatividade do positivo.

11. O SENTIDO DA AFIRMAÇÃO

Segundo Nietzsche, a afirmação comporta duas negações, todavia exatamente da maneira contrária à da dialética. Nem por isso deixa de subsistir um problema: porque é preciso que a afirmação pura comporte essas duas negações? Por que a afirmação do asno é uma falsa afirmação, exatamente por ela não saber dizer não? — Voltemos a litania do asno tal como é cantada pelo mais horrível dos homens¹. Aí se distinguem dois elementos: por um lado, o pressentimento da afirmação como o que falta aos homens superiores (“Que sabedoria oculta são essas longas orelhas e que ele diga sempre sim e nunca não?... Teu reino está para além de bem e mal”). Mas, por outro lado, um contra-senso sobre a natureza da afirmação. tal como os homens superiores são capazes de fazer: “Ele carrega nossos fardos, tomou o aspecto de servidor, é paciente e nunca diz não.”

Por conseguinte, o asno é também camelo; era sob os traços do camelo que Zarathustra, no início do primeiro livro, apresentava “o espírito corajoso” que reivindica os fardos mais pesados². A lista das forças do asno e a das forças do camelo são semelhantes: a humildade, a aceitação da dor e da doença, a paciência para com aquele que castiga, o gosto pelo verdadeiro mesmo se a verdade dá como alimento glandes e cardos, o amor pelo real mesmo se esse real é um deserto. Ainda aí o simbolismo de Nietzsche deve ser interpretado, confirmado por outros textos³. O asno e o camelo não têm apenas forças para carregar os mais pesados fardos, têm um dorso para estimar, para avaliar-lhes o peso. Esses fardos parecem-lhes ter o peso do *real*. O real tal qual é, assim o asno sente sua carga. Por isso Nietzsche apresenta o asno e o camelo como impermeáveis a todas as formas de sedução e de tentação: são sensíveis apenas ao que têm sobre o dorso, ao que chamam de real. Adivinha-se portanto o que significa a afirmação do Asno, o sim que não sabe dizer não: *afirmar nada mais é aqui do que carregar, assumir*. Aquiescer ao real tal qual é, assumir a realidade tal qual é.

O real tal qual é, é uma idéia de asno. O asno sente como positividade do real o peso dos fardos com os quais foi carregado, com os quais se carregou: o espírito do pesadume é o espírito do negativo, o espírito conjugado de niilismo e de forças reativas; as todas as virtudes cristãs do asno, em todas as forças que lhe servem na tarefa de carregar, o olho experimentado não tem dificuldade em descobrir o reativo; em todos os fardos que ele carrega, o olho prevenido vê os produtos do niilismo; mas sempre o asno só capta conseqüências separadas de suas premissas, produtos separados do princípio de sua produção, forças separadas do espírito que as anima. Então os fardos lhes parecem ter a positividade do real, assim como as forças das quais é dotado, as qualidades positivas que correspondem a uma assunção do real e da vida. “Desde o berço, já nos dotam de pesadas palavras e de pesados valores; bem e mal, assim se chama esse patrimônio... E nós arrastamos fielmente a carga que nos dão, sobre ombros fortes e acima de áridas montanhas! E quando transpiramos, dizem: Sim, a vida é uma carga pesada⁴”. O asno é primeiramente Cristo: é Cristo que se carrega com os fardos mais pesados, é ele que sustenta os frutos do negativo como se contivessem o mistério positivo por excelência. Depois, quando os homens tomam o lugar de Deus, o asno se torna livre-pensador. Apropria-se de tudo que lhe é colocado sobre o dorso. Não é mais necessário carregá-lo, ele carrega a si mesmo. Recupera o Estado, a religião, etc., como seus próprios poderes. Tornou-se Deus: todos os velhos valores do outro mundo aparecem-lhe agora como forças que conduzem este mundo, como suas próprias forças. O peso do fardo se confunde com o peso de seus músculos

¹ Z, IV, “O despertar”.

² Z, I, “Das três metamorfoses”.

³ Dois textos retomam e explicam os temas do fardo e do deserto: Z, II, “Do país da cultura”, e III, “Do espírito de pesadume”.

⁴ Z, III, “Do espírito de pesadume”.

fatigados. Ele assume a si mesmo assumindo o real, assume o real assumindo a si mesmo. Um gosto assombroso pelas responsabilidades é toda a moral que volta a galope. Mas nesse resultado, o real e sua assunção permanecem tal e como são, falsa positividade e falsa afirmação. Face aos “homens deste tempo” Zaratustra diz: “Tudo o que é inquietante no futuro e tudo o que sempre afugenta os pássaros perdidos é na verdade mais familiar e mais tranqüilizador do que a *realidade* de vocês. Porque vocês dizem: Estamos inteiramente presas ao real, sem crença nem superstição. É assim que enchem o papo sem sequer ter papo! Sim, como poderiam acreditar, sarapintados como estão, vocês que sair pinturas de tudo o que sempre se acreditou... Seres efêmeros, é assim que os chamo, vocês, os homens da realidade!... Vocês são homens estéreis... São portas entreabertas diante das quais esperam os coveiros. E aí está a realidade de vocês...¹” Os homens deste tempo vivem ainda sob uma velha idéia: é real e positivo tudo o que pensa, é real e afirmativo tudo o que sustenta. Mas essa realidade, que reúne o camelo e seu fardo a ponto de confundi-los numa mesma miragem, é apenas o deserto, a realidade do deserto, o niilismo. Do camelo Zaratustra já dizia: “Tão logo carregado apressa-se para o deserto.” E do espírito corajoso, “vigoroso e paciente”: “até que a vida lhe pareça um deserto”². O real compreendido como objeto, objetivo e termo da afirmação; a afirmação compreendida como adesão ou aquiescência ao real, como assunção do real, este é o sentido do zurro. Mas essa é uma afirmação de conseqüência, conseqüência de premissas eternamente negativas, um sim como resposta ao espírito de pesadume e a todas as suas solicitações. O asno não sabe dizer não; mas em primeiro lugar ele não sabe dizer não ao próprio niilismo. Recolhe todos os seus produtos, carrega-os no deserto e lá os batiza: o real tal qual é. Por isso Nietzsche pode denunciar o sim do asno: o asno não se opõe de modo algum ao macaco de Zaratustra, não desenvolve outro poder a não ser o de negar, responde fielmente a esse poder. Não sabe dizer não, responde sempre sim, mas responde sim todas as vezes que o niilismo enceta a conversação.

Nessa crítica da afirmação como assunção, Nietzsche não pensa nem longinquamente nas concepções estoicas. O inimigo está mais próximo. Nietzsche dirige a Crítica contra toda concepção da afirmação que dela faz uma simples função, função do ser ou do que é. De qualquer modo que esse ser seja concebido: como verdadeiro ou real, como número ou fenômeno. E de qualquer modo que essa função seja concebida: como desenvolvimento, exposição, desvelamento, revelação, realização, tomada de consciência ou conhecimento. *Desde Hegel a filosofia se apresenta como uma estranha mistura de ontologia e antropologia, de metafísica e humanismo, de teologia e ateísmo, teologia da má consciência e ateísmo do ressentimento.* Pois, enquanto a afirmação é apresentada como uma função do ser, o homem lhe aparece como o funcionário da afirmação; o ser se afirma no homem ao mesmo tempo que o homem afirma o ser. Enquanto a afirmação é definida por uma assunção, isto é, uma tomada a cargo, ela estabelece entre o homem e o ser uma relação considerada fundamental, uma relação atlética e dialética. No oriente, com efeito, e pela última vez, não temos dificuldade em identificar o inimigo que Nietzsche combate: é a dialética que confunde a afirmação com a veracidade do verdadeiro ou a positividade do real: e essa veracidade, essa positividade, é inicialmente a dialética quem as fabrica com os produtos do negativo, o ser da lógica hegeliana é o ser apenas pensado, puro e vazio, que se afirma passando para seu próprio contrário. Mas esse ser nunca foi diferente desse contrário, nunca teve que passar para o que já era. O ser hegeliano é o nada puro e simples; e o devir que esse ser forma com o nada, isto é, consigo mesma, é um devir perfeitamente niilista; a afirmação passa aqui pela negação porque é somente a afirmação do negativo e de seus produtos. Feuerbach levou muito longe a refutação do ser hegeliano. Substituiu uma verdade apenas pensada pela verdade do sensível. Substituiu o ser abstrato pelo ser sensível, determinado, real, “o real em sua realidade”, “o real enquanto real”. Ele queria que o ser real fosse o objeto do ser real: a realidade total do ser como objeto do ser real e total do homem. Queria o pensamento

¹ Z, II, “Do país da cultura”.

² Z, I, “Das três metamorfoses”, e III, “Do espírito de pesadume”.

afirmativo e compreendia a afirmação como a colocação daquilo que é¹. Mas esse real tal qual é, em Feuerbach, conserva todos os atributos do niilismo como o predicado do divino; o ser real do homem conserva todas as propriedades reativas como a força e o gosto em assumir esse divino. Nos “homens deste tempo”, nos “homens da realidade”, Nietzsche denuncia a dialética e o dialético: pintura de tudo o que sempre se acreditou.

Nietzsche quer dizer três coisas: 1º) O ser, o verdadeiro, o real são avatares do niilismo. Maneiras de mutilar a vida, de negá-la, de torná-la reativa submetendo-a ao trabalho do negativo, *carregando-a como os fardos mais pesados*. Nietzsche não acredita nem na auto-suficiência do real nem na do verdadeiro: pensa-as como as manifestações de uma vontade, vontade de depreciar a vida, vontade de opor a vida à vida. 2º) A afirmação concebida como assunção, como afirmação do que é, como veracidade do verdadeiro ou positividade do real, é uma falsa afirmação. É o sim do asno. Este não sabe dizer não porque diz sim a tudo o que é não. O asno ou o camelo são o contrário do leão; neste a negação se tornava poder de afirmar, mas naqueles a afirmação permanece a serviço do negativo, simples poder de negar. 3º) Esta falsa concepção da afirmação é ainda um modo de *conservar o homem*. Enquanto o ser é penoso o homem reativo está aí para sustentá-lo. Onde o ser se afirmaria melhor do que no deserto? E onde o homem se conservará melhor? “O último homem vive mais tempo.” Sob o sol do ser ele perde até o gosto de morrer, afundando-se no deserto para aí sonhar longamente com uma extinção passiva². — Toda a filosofia de Nietzsche se opõe aos postulados do ser, do homem e da assunção. “O ser: dele não temos nutra representação a não se o fato de vivermos. Como o que está morto poderia ser³? O mundo não é nem verdadeiro, nem real, mas vivo. E o mundo vivo é a vontade de poder, *vontade do falso* que se efetua sob poderes diversos. Efetuar a vontade do falso sob um poder qualquer, a vontade de poder sob uma qualidade qualquer é sempre avaliar. Viver é avaliar. Não existe verdade do mundo pensado, nem realidade do mundo sensível, tudo é avaliação, até mesmo e sobretudo o sensível e o real, “A vontade de parecer, de dar ilusão, de enganar, a vontade de devir e de mudar (ou a ilusão objetivada) é considerada neste livro como mais profunda, mais metafísica do que a vontade de ver o verdadeiro, a realidade, o ser, sendo que esta última ainda é apenas uma forma de tendência à ilusão.” O ser, o verdadeiro, o real só valem como avaliações, isto é, como mentiras⁴. Mas, enquanto meios de efetuar a verdade sob um de seus poderes, eles serviram até agora ao poder ou qualidade do negativo. O ser, o verdadeiro, o próprio real são como o divino no qual a vida se opõe à vida. O que reina então é a negação como qualidade da vontade de poder a qual, opondo a vida à vida, nega-se em seu conjunto e a faz triunfar como reativa em particular. A outra qualidade da vontade de poder é, ao contrário, um poder sob o qual o querer é adequado a toda a vida, um poder do falso mais elevado, uma qualidade sob a qual a vida inteira é afirmada e sua particularidade tornada ativa. Afirmar ainda é avaliar, mas avaliar do ponto de vista de uma vontade que goza de sua própria diferença na vida em lugar de sofrer as dores da oposição que ela própria inspira a esta vida. *Afirmar não é tomar a carga, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive*. Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas *criar* valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa. Só há criação propriamente dita à medida que, longe de separarmos a vida do que ela pode, servimo-nos do excedente para inventar novas formas de vida. “E o que vocês chamaram de mundo, é preciso que comecem a criá-lo: sua razão, sua imaginação, sua vontade, seu amor devem tornar-se este mundo⁵.” Mas essa tarefa

¹ FEUERBACH, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel e Principes de la philosophie de l'avenir* (Manifestes philosophiques, trad. ALTHUSSER, Presses Universitaires de France).

² Heidegger dá uma interpretação da filosofia nietzscheana mais próxima de seu próprio pensamento do que do de Nietzsche. Na doutrina do eterno retorno e do super-homem, Heidegger vê a determinação “da relação do ser com o ser do homem como relação deste ser com o ser” (cf. *Qu'appelle-t-on penser?* p.81). Essa interpretação negligencia toda a parte crítica da obra de Nietzsche. Negligencia tudo contra o que Nietzsche lutou. Nietzsche se opõe a toda concepção da afirmação que encontra seu fundamento no ser e sua determinação no ser do homem.

³ VP, II, 8.

⁴ VP, IV, 8. — O “livro” ao qual Nietzsche alude é a *Origem da Tragédia*.

⁵ Z, II, “Sobre as ilhas bem-aventuradas”.

não encontra sua realização no homem. Por mais longe que possa ir, o homem eleva a negação até uma potência de afirmar. Mas *afirmar em todo seu poder, afirmar a própria afirmação é o que ultrapassa as forças do homem*. “Nem mesmo o leão pode ainda criar valores novos mas o poder do leão é capaz de tornar-se livre para criações novas¹”. O sentido da afirmação só pode ser destacado se levarmos em conta estes três pontos fundamentais na filosofia de Nietzsche: não o verdadeiro, nem o real, mas a avaliação; não a afirmação como assunção, mas como criação; não o homem, mas o super-homem como nova forma de vida. Se Nietzsche atribui tanta importância à arte é precisamente porque ela realiza todo este programa: o mais elevado poder do falso, a afirmação dionisíaca ou o gênio do sobre-humano².

A tese de Nietzsche resume-se assim: o sim que não sabe dizer não (sim do asno) é uma caricatura da afirmação. Precisamente por dizer sim a tudo o que é não, por suportar o niilismo, ele permanece a serviço do poder de negar, a serviço do demônio do qual carrega todos os fardos. O sim dionisíaco, ao contrário, é quem sabe dizer não: é a afirmação pura, venceu o niilismo e destituiu a negação de todo poder autônomo, mas isto porque colocou o negativo a serviço dos poderes de afirmar. Afirmar é criar, não carregar, não suportar, não assumir. Ridícula imagem de pensamento que se forma na cabeça do asno: “Pensar e levar a uma coisa a sério, assumir seu peso, é a mesma coisa para eles, não têm outra experiência³.”

12. A DUPLA AFIRMAÇÃO: ARIANA

O que é a afirmação em todo seu poder? Nietzsche não suprime o conceito de ser. Propõe uma nova concepção de ser. A afirmação é ser. O ser não é o objeto da afirmação, também não é um elemento que se ofereceria, que se daria como encargo à afirmação. A afirmação não é ao contrário, o poder do ser. A própria afirmação é o ser, o ser é apenas a afirmação em todo seu poder. Portanto, não nos espantaremos de não haver em Nietzsche nem a análise do ser por si mesmo, nem a análise do nada por si mesmo; evitaremos acreditar que, a este respeito, Nietzsche não tenha liberado seu último pensamento. *O ser e o nada são apenas a expressão abstrata da afirmação e da negação como qualidades (qualia) da vontade de poder⁴*. Mas toda a questão está em saber em que sentido a própria afirmação é o ser.

A afirmação não tem outro objeto a não ser ela mesma. Mas, precisamente, ela é o ser enquanto ela é seu próprio objeto. A afirmação como objeto da afirmação: este é o ser. Nela mesma e como afirmação primeira, ela é devir. Mas ela é o ser enquanto é o objeto de uma outra afirmação que eleva o devir ao ser ou que extrai o ser do devir. Por isso, em todo seu poder, a afirmação é dupla: afirma-se a afirmação. É a afirmação primeira (o devir) que é ser, mas ela só é como objeto da segunda afirmação. As duas afirmações constituem o poder de afirmar em seu conjunto. O fato desse poder ser necessariamente duplo é expresso por Nietzsche em textos de grande alcance simbólico: 1º) *Os dois animais de Zaratustra, a águia e a serpente*. Interpretados do ponto de vista do eterno retorno, a águia é como o grande ano, o período cósmico, e a serpente, como o destino individual inserido nesse grande período. Mas essa interpretação, embora exata, é insuficiente porque supõe o eterno retorno e nada diz sobre os elementos pré-constituídos dos quais deriva. A águia plana em amplos círculos, com uma serpente enrolada em torno do pescoço, “não semelhante a uma presa, mas como um amigo⁵”: nisto veremos a necessidade, para a afirmação mais audaciosa, de ser acompanhada, duplicada, por uma segunda afirmação que a tome por objeto. 2º) *O casal divino, Dionísio-Ariana*. “Quem além de mim sabe quem é Ariana⁶.”

¹ Z, I, “Das três metamorfoses”.

² VP, II, 8.

³ BM, 213.

⁴ Encontrar na afirmação e na negação as próprias raízes do ser e do nada não é novo; essa tese se inscreve numa longa tradição filosófica. Mas Nietzsche renova e subverte essa tradição com sua concepção da afirmação e da negação, com a teoria da relação e da transformação delas.

⁵ Z, Prólogo, 10.

⁶ EH, III, “Assim falou Zaratustra”, 8.

E sem dúvida o mistério de Ariana tem uma pluralidade de sentidos. Ariana amou Teseu. Este é uma representação do homem superior: é o homem sublime e heróico, aquele que assume os fardos e que vence os monstros. Mas falta-lhe precisamente a virtude do touro, quer dizer, o sentido da terra, quando ele é atrelado e também a capacidade de desatrelar, de lançar fora os fardos¹. Enquanto a mulher ama o homem, enquanto é mãe, irmã, esposa do homem, mesmo que seja do homem superior, ela é apenas a imagem feminina do homem: o poder feminino permanece acorrentado na mulher². Mães terríveis, irmãs e esposas terríveis, a feminilidade representa aqui o espírito de vingança e o ressentimento que animam o próprio homem. Mas Ariana, abandonada por Teseu, sente vir uma transmutação que lhe é própria: o poder feminino liberado, tornado benfazejo e afirmativo, a anima. “Que o reflexo de uma estrela brilhe em seu amor! Que sua esperança diga: Oh, que eu possa pôr no mundo o super-homem³!” Além disso, em relação a Dionísio, Ariana-Anima é como uma segunda afirmação. A afirmação dionisiaca exige outra afirmação que a toma por objeto. O devir dionisiaco é o ser, a eternidade, enquanto a afirmação correspondente é afirmada: “*Eterna afirmação do ser, eternamente sou tua afirmação*”⁴. O eterno retorno “aproxima ao máximo” o devir e o ser, afirma um do outro⁵; é preciso ainda uma segunda afirmação para operar essa aproximação. Por isso o eterno retorno é um anel nupcial⁶. Por isso o universo dionisiaco, o ciclo eterno é um anel nupcial, um espelho de núpcias o qual espera a alma (*anima*) capaz de mirar-se nele, mas também de refleti-lo ao mirar-se⁷. Por isso Dionísio quer uma noiva: “Sou eu, eu que tu queres? Eu inteira⁸?...” (Mais uma vez observaremos que, conforme o ponto no qual nos colocamos, as núpcias mudam de sentido ou de casais. Pois segundo o eterno retorno constituído, o próprio Zarathustra aparece como o noivo e a eternidade como uma mulher amada. Mas segundo o que constitui o eterno retorno. Dionísio é a primeira afirmação, o devir e o ser, mas exatamente o devir que só é ser como objeto de uma segunda afirmação; Ariana é esta segunda afirmação. Ariana é a noiva, o poder feminino que ama).

3º) *O labirinto ou as orelhas*. O labirinto é uma imagem freqüente em Nietzsche. Designa primeiramente o inconsciente, o si; só a Anima é capaz de nos reconciliar com o inconsciente, de nos dar o *fio* condutor para sua exploração. Em segundo lugar, o labirinto designa o próprio eterno retorno: circular, não é o caminho perdido, mas o caminho que nos reconduz ao mesmo ponto, ao mesmo instante que é, que foi e que será. Mais profundamente, do ponto de vista do que constitui o eterno retorno, o labirinto é o devir, a afirmação do devir. Ora, o ser sai do devir, afirma-se do devir, na medida em que a afirmação do devir é o objeto de uma outra afirmação (o fio de Ariana). Enquanto Ariana freqüentou Teseu, o labirinto era considerado ao contrário, abria-se para os valores superiores, o fio era do negativo e do ressentimento, o fio moral⁹. Mas Dionísio ensina a Ariana seu segredo: o verdadeiro labirinto é o próprio Dionísio, o verdadeiro fio é o da afirmação. “Sou teu labirinto¹⁰.” Dionísio é o labirinto e o touro, o devir e o ser, mas o devir que só é ser à medida em que sua afirmação é afirmada. Dionísio não pede a Ariana apenas para ouvir, mas para afirmar a afirmação: “Tens pequenas orelhas, tens minhas orelhas: põe aí uma palavra sensata”. A orelha é labiríntica, a orelha é o labirinto do devir ou o

¹ Z, II, “Dos homens sublimes”. — “Permanecer com os músculos inativos e a vontade de desatrelar: é o mais difícil para vocês, homens sublimes.”

² Z, III, “Da vontade amesquinhadora”.

³ Z, I, “Das mulheres jovens e velhas”.

⁴ DD, “Glória e eternidade”.

⁵ VP, II, 170.

⁶ Z, III, “Os sete selos”.

⁷ VP, II, 51: outro desenvolvimento da imagem do noivado e do anel nupcial.

⁸ DD, “Lamentação de Ariana”.

⁹ VP, III, 408: “Somos particularmente curiosos em explicar o labirinto, esforçamo-nos por conhecer o Sr. Minotauro do qual contam coisas tão terríveis; que nos importa o caminho de vocês que *sobe*, o fio que conduz *para fora*, que conduz para a felicidade e a virtude, que leva a vocês, eu o temo... vocês podem salvar-nos, com a ajuda desse fio? E nós suplicamo-lhes com insistência, enforcem-se nesse fio!”

¹⁰ DD, “Lamentação de Ariana”: “Sê prudente Ariana! Tens pequenas orelhas, tens minhas orelhas: põe aí uma palavra sensata! Não é preciso primeiro odiarmos se devemos nos amar?... Sou teu labirinto...”

dédalo da afirmação. O labirinto é o que nos conduz ao ser, só há ser do devir, só há ser do próprio labirinto. Mas Ariana tem as orelhas de Dionísio; a própria afirmação deve ser afirmada para que seja precisamente a afirmação do ser. Ariana põe uma *palavra sensata* nas orelhas de Dionísio. Isto é: tendo ouvido a afirmação dionisíaca, faz dela uma segunda afirmação que Dionísio ouve.

Se considerarmos a afirmação e a negação como qualidades da vontade de poder, vemos, que elas não têm uma relação unívoca. A negação *se opõe* à afirmação, mas esta *difere* da negação. Não podemos pensar a afirmação como “opondo-se”, por sua própria conta, à negação: isto equivaleria a colocar nela o negativo. A oposição não é apenas a relação da negação com a afirmação, mas a essência do negativo enquanto tal. A afirmação é gozo e jogo da oposição que lhe é própria. Mas qual é este jogo da diferença na afirmação? A afirmação é colocada uma primeira vez como o múltiplo, o devir e o acaso. Pois o múltiplo é a diferença de ambos, o devir é a diferença consigo mesma, o acaso é a diferença “entre todos” ou distributiva. Em seguida, a afirmação se duplica, a diferença é refletida na afirmação da afirmação: momento da reflexão na qual uma segunda afirmação toma a primeira por objeto. Mas assim a afirmação redobra: como objeto da segunda afirmação ela é a própria afirmação afirmada, a afirmação redobrada, a diferença elevada à sua maior potência. O devir é o ser, o múltiplo é o um, o acaso é a necessidade. A afirmação do devir é a afirmação do ser, etc., mas na medida em que ela é objeto da segunda afirmação que a leva para esse poder novo. O ser se diz do devir, o um do múltiplo, a necessidade do acaso, mas na medida em que o devir, o múltiplo e o acaso se refletem na segunda afirmação que os toma por objeto. Assim, é próprio da afirmação retornar, ou da diferença se reproduzir. Retornar é o ser do devir, o um do múltiplo, a necessidade do acaso: o ser da diferença enquanto tal, ou o eterno retorno. Se considerarmos a afirmação em seu conjunto, não devemos confundir, exceto por comodidade de expressão, a existência de dois poderes de afirmar com a existência de duas afirmações distintas. O devir e o ser são uma mesma afirmação, que apenas passa de um poder ao outro enquanto ela é o objeto de uma segunda afirmação. A primeira afirmação é Dionísio, o devir. A segunda afirmação é Ariana, o espelho, a noiva, a reflexão. Mas o segundo poder da primeira afirmação é o eterno retorno ou o ser do devir. É a vontade de poder como elemento diferencial que produz e desenvolve a diferença na afirmação, que reflete a diferença na afirmação, que a faz voltar na própria afirmação afirmada. Dionísio desenvolvido. refletido, elevado à mais alta potência; estes são os aspectos do querer dionisíaco que serve de princípio ao eterno retorno.

13. DIONÍSIO E ZARATUSTRA

A lição do eterno retorno é a de que não há retorno do negativo. O eterno retorno significa que o ser é seleção. Só retorna o que afirma ou o que é afirmado. O eterno retorno é a reprodução do devir, mas a reprodução do devir é também a produção de um devir-ativo; o super-homem, filho de Dionísio e Ariana. No eterno retorno o ser se diz do devir, mas o ser do devir se diz apenas do devir-ativo. O ensinamento especulativo de Nietzsche é o seguinte: o devir, o múltiplo, o acaso não contêm nenhuma negação; a diferença é a afirmação pura; retornar é o ser da diferença excluindo todo o negativo. Talvez esse ensinamento permanecesse obscuro sem a clareza prática na qual está imerso. Nietzsche denuncia todas as mistificações que desfiguram a filosofia: o aparelho da má consciência, os falsos prestígios do negativo que fazem do múltiplo, do devir, do acaso, da própria diferença tantas infelicidades da consciência, e das infelicidades da consciência, tantos momentos de formação, de reflexão ou de desenvolvimento. O ensinamento prático de Nietzsche é o de que a diferença é feliz, o múltiplo, o devir, o acaso são suficientes e por eles mesmos objetos de alegria; que só a alegria retorna. O múltiplo, o devir, o acaso são a alegria propriamente filosófica na qual o um goza consigo mesmo, como também o ser e a necessidade. Nunca, desde Lucrécio (exceção feita a Spinoza) se tinha levado tão longe a tarefa

crítica que caracteriza a filosofia. Lucrécio: denunciando a perturbação da alma e aqueles que dela precisam para instalar seu poder — Spinoza: denunciando a tristeza, todas as causas da tristeza, todos os que fundam seu poder no seio dessa tristeza — Nietzsche: denunciando o ressentimento, a má consciência, O poder do negativo que lhes serve de princípio; “inatualidade” de uma filosofia que tem na liberação seu objeto. Não há consciência infeliz que não seja simultaneamente a sujeição do homem, uma armadilha para o querer, a oportunidade de todas as baixezas para o pensamento. O reino do negativo, é o reino dos animais poderosos. Igrejas e Estados, que nos acorrentam aos seus próprios fins. O assassino de Deus tinha a tristeza do crime porque motivava seu crime tristemente: queria tomar o lugar de Deus, matava para “roubar”, permanecia no negativo assumindo o divino. É preciso tempo para que a morte de Deus encontre enfim sua essência e se torne um acontecimento alegre. O tempo de expulsar o negativo, exorcizar o reativo, o tempo de um devir-ativo. E este tempo é precisamente o ciclo do eterno retorno.

O negativo expira às portas do ser. A oposição cessa seu trabalho, a diferença inicia seus jogos. Mas onde está o ser que não é um outro mundo e como se faz a seleção? Nietzsche chama *transmutação* o ponto no qual o negativo é convertido. Este perde seu poder e sua qualidade. A negação deixa de ser um poder autônomo, isto é, uma qualidade da vontade de poder. A transmutação relaciona o negativo com a afirmação na vontade de poder, faz dela uma simples maneira de ser dos poderes de afirmar. Não existe mais trabalho da oposição nem dor do negativo e sim jogo guerreiro da diferença, afirmação e alegria da destruição. O não, destituído de seu poder, passado para a qualidade contrária, tornado afirmativo e criador: esta é a transmutação. E o que define Zaratustra essencialmente é esta transmutação dos valores. Se Zaratustra passa pelo negativo, como atestam seus nojos e suas tentações, não é para servir-se dele como um motor, nem para assumir-lhe a carga ou o produto. mas para atingir o ponto no qual o motor é trocado, o produto superado, todo o negativo vencido ou transmudado.

Toda a história de Zaratustra está contida em suas relações com o niilismo, isto é, com o demônio. O espírito do negativo, o poder de negar que representa papéis diversos, aparentemente opostos: o demônio. Ora *ele faz com que o homem o carregue* sugerindo-lhe que o peso com o qual o carrega é a própria positividade, ora, ao contrário, *salta por cima do homem*, retirando-lhe todas as forças e todo o querer¹. A contradição é apenas aparente: no primeiro caso, o homem é o ser reativo que quer se apoderar do poder, substituir por suas próprias forças o poder que o dominava. Mas, na verdade, o demônio encontra aqui a oportunidade de se fazer carregar, de se fazer assumir, de perseguir sua tarefa, disfarçado numa falsa positividade. No segundo caso, o homem é o último dos homens: ser ainda reativo, não tem mais forças para se apoderar do querer; é o demônio que retira do homem todas as forças, que o deixa sem forças e sem querer. Em ambos os casos o demônio aparece como o espírito do negativo que, através dos avatares do homem, *conserva seu poder e guarda sua qualidade*. Significa a vontade de nada que se serve do homem como de um ser reativo, que se faz carregar por ele, mas também que não se confunde com ele e “salta por cima”. Em todos esses pontos de vista a transmutação difere da vontade de nada, como Zaratustra de seu demônio. É com Zaratustra que a negação perde seu poder e sua qualidade: além do homem reativo, *o destruidor dos valores conhecidos*; além do último dos homens, *o homem que quer perecer ou ser superado*. Zaratustra significa a afirmação, o espírito da afirmação como poder que faz do negativo um modo e do homem, um ser ativo que quer ser superado (não “sobre-saltado”). O signo de Zaratustra é o signo do leão: o primeiro livro de Zaratustra abre-se com o leão, o último se fecha com o leão. Mas o leão é precisamente o “sagrado não” tornado criador e afirmativo, este não que a afirmação sabe dizer, no qual todo o negativo é convertido, transmudado em poder e

¹ Sobre o primeiro aspecto do demônio, cf. a teoria do asno e do camelo. Mas também, Z, III, “Da visão e do enigma”, onde o demônio (espírito de pesadume) sentou-se sobre os ombros do próprio Zaratustra. E IV, “Do homem superior”: “Se vocês querem subir alto, sirvam-se de suas próprias pernas! Não se façam levar para cima, não se sentem nas costas e sobre a cabeça dos outros.” Sobre o segundo aspecto do demônio, cf. a cena célebre do Prólogo, na qual o bufão alcança o funâmbulo e salta por cima dele. Esta cena é explicada em III, “Das velhas e das novas tábuas”: “Pode-se conseguir superar-se por numerosos caminhos e meios: cabe a ti consegui-lo. Mas só o bufão pensa: pode-se também saltar por cima do homem.”

em qualidade. Com a transmutação, a vontade de poder cessa de ser acorrentada ao negativo como à razão que faz com que a conheçamos, mostra sua face desconhecida, a razão de ser desconhecida que faz do negativo uma simples maneira de ser. Zaratustra tem uma relação complexa com Dionísio, assim como a transmutação com o eterno retorno. De um certo modo, Zaratustra é causa do eterno retorno e pai do super-homem. O homem que quer perecer, o homem que quer ser superado é o ancestral e o pai do super-homem. O destruidor de todos os valores conhecidos, o leão do sagrado não prepara sua última metamorfose: torna-se criança. E com as mãos mergulhadas na juba do leão, Zaratustra sente que seus filhos estão próximos ou que o super-homem chega. Mas em que sentido Zaratustra é o pai do super-homem, causa do eterno retorno? No sentido de condição. Mas de um outro modo, o eterno retorno tem um princípio incondicionado ao qual o próprio Zaratustra está submetido. O eterno retorno depende da transmutação do ponto de vista do princípio que o condiciona, mas a transmutação depende mais profundamente do eterno retorno do ponto de vista de seu princípio incondicionado. Zaratustra está submetido a Dionísio: “O que sou? Espero um mais digno do que eu; não sou digno de me quebrar contra ele¹.” Na trindade do Anticristo (Dionísio, Ariana e Zaratustra) Zaratustra é o noivo condicional de Ariana, mas ela é a noiva incondicionada de Dionísio. Por isso Zaratustra, em relação com o eterno retorno e com o super-homem, tem sempre uma posição inferior. Ele é causa do eterno retorno, mas causa que tarda a produzir seu efeito. Profeta que hesita em dar sua mensagem, que conhece a vertigem e a tentação do negativo, que deve ser encorajado por seus animais. Pai do super-homem, mas pai cujos produtos estão maduros antes de que ele esteja maduro para seus produtos, leão ao qual ainda falta uma última metamorfose². Na verdade, o eterno retorno e o super-homem estão no cruzamento de duas genealogias, de duas linhagens genéticas desiguais.

Por um lado, eles remetem a Zaratustra como ao princípio condicionado que os “coloca” de maneira apenas hipotética. Por outro lado, remetem a Dionísio como ao princípio incondicionado que lhes funda o caráter apodítico e absoluto. Assim, na exposição de Zaratustra, é sempre o embricamento das causas ou a conexão dos instantes, a relação sintética dos instantes uns com os outros, que serve de hipótese ao retorno do mesmo instante. Mas do ponto de vista de Dionísio é, ao contrário, a relação sintética do instante consigo mesmo, como presente, passado e futuro, que determina absolutamente sua relação com todos os outros instantes. Retornar não é a paixão de um instante empurrado pelos outros, e sim a atividade do instante, o qual determina os outros ao determinar a si mesmo a partir daquilo que afirma. A constelação de Zaratustra é a constelação do leão, mas a de Dionísio é a constelação do ser: o sim da criança-brincalhona, mais profundo do que o sagrado não do leão. Zaratustra inteiro é afirmativo: mesmo quando diz não, ele que sabe dizer não. Mas Zaratustra não é a afirmação inteira, nem o mais profundo da afirmação.

Zaratustra relaciona o negativo com a afirmação na vontade de poder. Entretanto é preciso que a vontade de poder seja relacionada com a afirmação como sua razão de ser e a afirmação com a vontade de poder como o elemento que produz, reflete e desenvolve sua própria razão: esta é a tarefa de Dionísio. Tudo o que é afirmação encontra em Zaratustra sua condição; mais do que isso, determina o eterno retorno a produzir seu efeito, o super-homem. Mas essa determinação forma um todo com a série de condições que encontra seu último termo no leão, no homem que quer ser superado, no destruidor de todos os valores conhecidos. A determinação de Dionísio é de outra natureza, idêntica ao princípio absoluto sem o qual as próprias condições permaneceriam impotentes. E, precisamente, o supremo disfarce de Dionísio é submeter seus produtos a condições que lhe são submetidas e que esses produtos ultrapassam. É o leão que se torna criança, é a destruição dos valores conhecidos que torna possível uma criação dos valores novos; mas a criação dos

¹ Z, II, “A hora mais silenciosa”.

² Z, II, “A hora mais silenciosa”: “Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros mas ainda não estás maduro pai teus frutos.” — Sobre as hesitações e esquivas de Zaratustra em dizer o eterno retorno, cf. II, “Dos grandes acontecimentos” e, sobretudo, “A hora mais silenciosa” (“Está acima de minhas forças”); III, “O convalescente”

valores, o sim da criança-brincalhona não se formariam sob essas condições se, simultaneamente, não fossem passíveis de julgamento por uma genealogia mais profunda. Não nos espantaremos portanto que todo conceito nietzscheano esteja no cruzamento de duas linhagens genéticas desiguais. Não apenas o eterno retorno e o super-homem, mas o riso, o jogo, a dança. Referidos a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança são os poderes afirmativos de transmutação: a dança transmuda o pesado em leve, o riso transmuda o sofrimento em alegria, o jogo do lançamento (os dados) transmuda o baixo em alto. Mas referidos a Dionísio, a dança, o riso, o jogo são poderes afirmativos de reflexão e de desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o riso, as gargalhadas, afirmam o múltiplo e o um do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade do acaso.

CONCLUSÃO

A filosofia moderna apresenta amálgamas que atestam seu vigor e sua vivacidade, mas que comportam também perigos para o espírito. Estranha mistura de ontologia e de antropologia, de ateísmo e de teologia. Em proporções variáveis, um pouco de espiritualismo cristão, um pouco de dialética hegeliana, um pouco de fenomenologia como escolástica moderna, um pouco de fulguração nietzscheana formam estranhas combinações. Vemos Marx e os pré-socráticos, Hegel e Nietzsche darem-se as mãos numa ronda que celebra o ultrapassamento da metafísica e até mesmo a morte da filosofia propriamente dita. E na verdade Nietzsche se propunha expressamente a “ultrapassar” a metafísica. Mas Jarry também, no que chamava a “patafísica”, invocando a etimologia. Tentamos neste livro romper alianças perigosas. Imaginamos Nietzsche retirando sua aposta de um jogo que não é o seu. Ele dizia sobre os filósofos e a filosofia de sua época; pintura de tudo o que sempre se acreditou. Talvez ainda o dissesse sobre a filosofia atual em que nietzscheanismo, hegelianismo e husserlianismo são os pedaços do novo pensamento sarapintado.

Não há compromisso possível entre Hegel e Nietzsche. A filosofia de Nietzsche tem um grande alcance polêmico; forma uma anti-dialética absoluta, propõe-se a denunciar as mistificações que encontram na dialética um último refúgio. O que Schopenhauer tinha sonhado, mas não realizado, preso como estava nas malhas do kantismo e do pessimismo, Nietzsche torna seu, ao preço de sua ruptura com Schopenhauer. Erguer uma nova imagem do pensamento, liberar o pensamento dos fardos que o esmagam. Três idéias definem a dialética: a idéia de um poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição; a idéia de um valor do sofrimento e da tristeza, a valorização das “paixões tristes”, como princípio prático que se manifesta na cisão, no dilaceramento; a idéia da positividade como produto teórico e prático da própria negação. Não é exagerado dizer que toda a filosofia de Nietzsche, em seu sentido polêmico, é a denúncia das três idéias.

Se a dialética encontra seu elemento especulativo na oposição e na contradição, é inicialmente porque reflete uma falsa imagem da diferença. Como o olho do boi ela reflete uma imagem invertida da diferença. A dialética hegeliana é reflexão sobre a diferença, mas inverte sua imagem. Substitui a afirmação da diferença enquanto tal pela negação do que difere; a afirmação de si pela negação do outro; a afirmação da afirmação pela famosa negação da negação. — Mas essa inversão não teria sentido se não fosse praticamente animada por forças que têm interesse em fazê-la. A dialética exprime todas as combinações das forças reativas e do niilismo, a história ou a evolução de suas relações. A oposição colocada no lugar da diferença é também o triunfo das forças reativas que encontram na vontade de nada o princípio que lhes corresponde. O ressentimento precisa de premissas negativas, de duas negações, para produzir um fantasma de afirmação; o ideal ascético precisa do próprio ressentimento e da má consciência como o prestidigitador com suas cartas marcadas. Em toda parte as paixões tristes; a consciência infeliz é o sujeito de toda dialética. A dialética é primeiramente o pensamento do homem teórico em reação contra a vida, que pretende julgar a vida, limitá-la, medi-la. Em segundo lugar é o pensamento do sacerdote que submete a vida ao trabalho do negativo: precisa da negação para assentar seu poder, representa a estranha vontade que conduz as forças reativas ao triunfo. A dialética é, nesse sentido, a ideologia propriamente cristã. Finalmente, ela é o pensamento do escravo, que exprime a própria vida reativa e o devir-reativo do universo. Até o ateísmo que ela nos propõe é um ateísmo clerical, até a imagem do senhor é uma figura de escravo. — Não nos espantaremos de que a dialética produz apenas um fantasma de afirmação. Oposição superada ou contradição resolvida, a imagem da positividade encontra-se radicalmente falseada. A positividade dialética, o real na dialética, é o sim do asno. O asno acredita afirmar porque assume, mas assume apenas os produtos do negativo. Ao demônio, macaco de Zaratustra, bastava saltar sobre nossos ombros; aqueles que carregam sempre são tentados a acreditar que afirmam

quando carregam e que o positivo é avaliado pelo peso. O asno sob a pele do leão é o que Nietzsche chama “o homem deste tempo”.

A grandeza de Nietzsche é a de ter sabido isolar estas duas plantas: ressentimento e má consciência. Mesmo se tivesse apenas esse aspecto a filosofia de Nietzsche seria da maior importância. Mas em Nietzsche a polêmica é apenas a agressividade que decorre de uma instância mais profunda, ativa e afirmativa. A dialética saíra da Crítica kantiana ou da falsa crítica. Fazer a crítica verdadeira implica uma filosofia que se desenvolva por si mesma e só retenha o negativo como maneira de ser. Nietzsche censurava os dialéticos por permanecerem numa concepção abstrata do universal e do particular; eram prisioneiros dos sintomas e não atingiam as forças nem a vontade que dão a estes últimos sentido e valor. Evoluíam no quadro da pergunta: O que é...? pergunta contraditória por excelência. Nietzsche cria seu próprio método: dramático, tipológico, diferencial. Faz da filosofia uma arte, a arte de interpretar e de avaliar. Para todas as coisas coloca a pergunta: “Quem?” Aquele que... é Dionísio. O que..., é a vontade de poder como princípio plástico e genealógico. A vontade de poder não é a força, mas o elemento diferencial que determina simultaneamente a relação entre as forças (quantidade) e a qualidade respectiva das forças em relação. É nesse elemento da diferença que a afirmação se manifesta e se desenvolve enquanto criadora. A vontade de poder é o princípio da afirmação múltipla, o princípio doador ou a virtude que doa.

O sentido da filosofia de Nietzsche é o de que o múltiplo, o devir, o acaso são objeto de afirmação pura. A afirmação do múltiplo é a proposição especulativa, assim como a alegria do diverso é a proposição prática. O jogador só perde porque não afirma bastante, porque introduz o negativo no acaso, a oposição no devir e no múltiplo. O verdadeiro lance de dados produz necessariamente o número vencedor que reproduz o lance de dados. Afirma-se o acaso e a necessidade do acaso; o devir e o ser do devir; o múltiplo e o um do múltiplo. A afirmação se desdobra, em seguida se redobra, levada a sua mais alta potência. A diferença se reflete e se repete ou se reproduz. O eterno retorno é esta potência mais alta, síntese da afirmação que encontra seu princípio na Vontade. A leveza do que afirma, contra o peso do negativo; os jogos da vontade de poder, contra o trabalho da dialética; a afirmação da afirmação, contra a negação da negação.

A negação, na verdade, aparece primeiro como uma qualidade da vontade de poder. Mas no sentido em que a reação é uma qualidade da força. Em maior profundidade a negação é apenas uma face da vontade de poder, a face sob a qual ela nos é conhecida, na medida em que o próprio conhecimento é a expressão das forças reativas. O homem só habita o lado desolado da terra, só compreende seu devir-reativo que o atravessa e o constitui. Por isso a história é a do niilismo, negação e reação. Mas a longa história do niilismo tem seu termo: o ponto final em que a negação se volta contra as próprias forças reativas. Esse ponto define a transmutação ou transvalorização; a negação perde seu poder próprio, torna-se ativa, não é mais do que a maneira de ser dos poderes de afirmar. O negativo muda de qualidade, passa para o serviço da afirmação; passa a valer apenas como preliminar ofensivo ou como agressividade conseqüente. A negatividade como negatividade *do positivo* faz parte das descobertas anti-dialéticas de Nietzsche. Sobre a transmutação tanto faz dizer que serve de condição para o eterno retorno como também que dele depende do ponto de vista de um princípio mais profundo. Pois a vontade de poder só faz retornar o que é afirmado: é ela que, simultaneamente, converte o negativo e reproduz a afirmação. O fato do primeiro existir pela segunda, na segunda, significa que o eterno retorno é o ser, mas o ser é a seleção. A afirmação permanece como a única qualidade da vontade de poder, a ação como única qualidade da força, o devir-ativo, como identidade criadora do poder e do querer.