

Sobre a natureza da moral

Leitura do capítulo cinco de *Para além de bem e mal* de Nietzsche

Miguel Antonio do Nascimento/VFPA

Resumo

Este artigo trata aspectos centrais da noção de moral em Nietzsche, como a relação entre transvaloração e vontade de poder.

Abstract

This article focuses on central aspects of the notion of morals in Nietzsche, as the relation between transvaluation and will to power.

A moral pretende, sempre, ter um fundamento verdadeiro. Mas a história da natureza da moral não revela propriamente isto. Esse fato dá curso a uma questão cujo alvo é a filosofia. Significa dizer que, ao problematizar a moral, Nietzsche determina uma situação de interferência crítica na discussão filosófica. Os termos e elementos dessa questão atingem o foco em que a filosofia tem seu objeto: a verdade do fundamento. A especulação de Nietzsche acerca da moral a expõe quando a acusa de pretender ter um fundamento verdadeiro e de até ser ciência. Com isso vem à tona, via filosofia, o sentido de começo como origem e fundamentação da moral.

A moral se apresenta como algo que pode ser suprimido não totalmente conhecido. Conhece-se esta força de neutralidade enquanto necessidade intrínseca e imprescindível. A moral ou ética se impõe como a norma pri-

mordial do viver. Os princípios éticos surgem com os costumes. Não se pode nem mesmo ousar perguntar como surgiram. São evidentes, assim como é evidente o viver que se desprende e é tecido com os costumes. Por isso, sua primeira noção de verdade é evidente, visto não se poder abolir os costumes.

Então, esta evidência não vale por si mesma como verdade, lógica, razão? Sim. Mas que significa este valer? E como se dá?

A origem da moral são os instintos, afetos, sentidos e demais forças relativas a estes. E isto é assim porque também para toda a realidade e sentido desta, este é o único princípio, fundamento. Mas, dizer como isto se dá, aí reside o ponto de partida da dificuldade para a moral, para a filosofia e para se compreender porque há um equívoco junto a estas quando se teoriza a verdade do fundamento. A base do engano reside no interpretar a passagem entre o âmbito caótico de forças

instintivas — no qual é impossível verdade, finalidade, sentido — e o âmbito de fim teleológico, verdade, sentido, razão — não somente possível mas necessário enquanto existência. Interpreta-se o conflito trágico próprio desta passagem, quando se tenta superá-lo mediante a evidência de um fundamento verdadeiro, na qualidade de fim teleológico. Tal evidência de verdade seria, para Nietzsche, no entanto, simples poder para isto, própria da natureza do âmbito caótico das forças dos sentidos. Ou seja, não seria justificado como verdade, mas como propensão para a verdade.

O caráter de moral toma lugar nesta reflexão porque o impasse trágico desta passagem se justifica enquanto poder destas forças de criar verdade, *telos*, razão, causa, etc., como valor. A moral adquire com isso sua definição mais própria enquanto interpretação ético-axiológica da realidade. Nesse sentido é a moral a base de sustentação do fundamento verdadeiro teorizado pela filosofia. Antes, a filosofia é a própria moral.

Mas, se se admitir que a origem ou natureza da moral reside no conflito trágico das forças dos sentidos — isto não é percebido pela própria moral —, então não há a moral. Há morais enquanto "linguagem simbólica" dos afetos. Há somente "intenções e ações morais que, em última instância não

passam de uma *semiótica dos afetos*"¹.

Partindo-se do impasse trágico dos sentidos como poder, vê-se que a base de sustentação de toda moral é "coerção e obediência". Não importa a direção, no sentido da qual se obedece. Ter-se que obedecer, é isto o que vale. Sob tal base é que a filosofia pode reinar como moral, no sentido de tornar ascese a ação natural de transcendência dos afetos. O saber depende de elevação a um valor de verdade, seja no sentido de um deus ou de outra entidade qualquer. A necessidade de assegurar de valores criados para controle, disciplina e preservação leva a um espírito de obediência em que a dívida incondicional do obediente é que garante o conhecimento do sábio ou filósofo. O impasse próprio deste poder não é, pois, reconhecido como única base de todo fundamento. O sábio, seja na qualidade de advinho, feiticeiro, autoridade, incorpora então o espírito sacerdotal como conhecedor do enigma do fundamento. A moral sacerdotal transforma, portanto, o poder de transcender dos instintos em conhecimento ascético da verdade. A natureza da moral não coincide assim com um *laissez-aller*, com o livre arbítrio ou com qualquer direito de instituir valor, atribuído à consciência ou sujeito. E, antes de ser categórico, um "imperativo, já teria de ser coerção trágica.

É também por causa do sentido de valorar, inerente à questão da origem, que a interpretação moral do fundamento depende de um substrato pragmático-utilitarista. Em outros termos, a identificação de um fundamento verdadeiro é fornecida pela aspiração e necessidade de êxito na relação entre bem e mal. Mesmo enquanto *agathon*, causa final, bem supremo etc, seria difícil separar da necessidade de êxito outra consistência para o bem, que não fosse esta.

No que o pensamento moral *sub-põe* uma consistência neutra e absoluta para o bem, passa a ser substituído o poder dos sentidos pelo próprio bem. Seja como fé (crença) — quando Deus se torna o poder —, seja como crença (fé) — quando a ciência se torna o poder (verdade) —, forja-se verdade para se dizer a instância trágica dos sentidos. Neste caso, declara Nietzsche que verdade é mentira. Resulta disso, como conclusão, a modernidade: um poder-direito da consciência de tomar o próprio poder como o valor de direito do valorar. Velhos ideais de valor — liberdade, justiça, democracia, anarquismo, socialismo — ressurgem corrigidos pela razão. Mas não correspondem ao vigor da força trágica dos sentidos. Antes, criam o espírito de pusilanimidade, no sentido de que são os mesmos velhos ideais de verdade, disfarçados de

crítica.

A intenção de um esclarecimento nietzschiano contra o pensamento moral se dá sob o sentido de transvaloração. A significação básica disto consiste em conceber como sentido trágico a passagem entre instintos (forças) e o valor de fim e verdade das coisas. O sentido trágico resulta do fato de que entre uma instância e a outra a verdade pode se dar como avaliar, isto é, enquanto fazer valer como tal ou tal aquilo que em sua origem não tem finalidade. A dimensão de transcendência própria desta passagem não possui a consistência de *telos*. Antes, é possibilidade disto, mas no que o cria a partir do estado caótico da realidade. Esta dimensão se apresenta como vontade de poder e se exerce sob o aspecto de eterno retorno.

Para Nietzsche, o fundamento da moral só existe enquanto instinto e na condição de vontade de poder. O contrário disto, ou seja, um fundamento verdadeiro da moral é um equívoco. O fato de o pensamento moral caracterizar-se a partir da herança e desdobramento da relação sensível-supra-sensível, faz que a moral seja mostrada por Nietzsche como o principal obstáculo para a reflexão filosófica. Por isso, o que se pode chamar de questão na moral é, para Nietzsche, o equívoco acerca de seu fundamento. Quer dizer: não se trata da dificuldade

de fundamentar a moral; trata-se, antes, de tornar suspeito o fato de que a moral possa ter fundamento verdadeiro.

Por que moral? Isto é, por que a moral surge como questão em relação à filosofia? Por resposta, obtém-se a partir de Nietzsche a indicação de que a filosofia se fez o saber verdadeiro sem que fosse levado em conta que a verdade é apenas atitude de valorar. Significa dizer que, se a verdade é ponto de partida para conhecimento e fundamento último para todas as coisas, sua consistência e constituição se reduzem, não obstante isto, à criação dos valores. A atividade de avaliar, enquanto este ponto de partida não teria, a rigor, a consistência da verdade. O âmbito caótico e cósmico que instintos, afetos, e inumeráveis formas de forças naturais compõem é também o lugar de onde deriva o sentido de verdade e de começo. Produz-se sob a condição e categoria de *telos* ou fim. Isto significa principalmente: começo é uma idéia derivada de seu valor. Não há começo. No entanto, Nietzsche não constata que a filosofia já tenha dado este esclarecimento. Neste caso, o equívoco de se tomar necessidade e valor de começo como a sua verdade, isto faz da filosofia a própria moral. Para Nietzsche, os metafísicos, isto é, os filósofos, tornam uma crença a ação de conhecer e pensar. A "valoração

está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua 'crença' que eles se esforçam para alcançar seu 'saber', alcançar algo que no fim é batizado solenemente de 'verdade'.²

Para se referir à realidade — o que vale aqui — para definir o significado do real, também Nietzsche fala de um começo. Não se ocupa, porém, de descrevê-lo. Não se interessa em caracterizá-lo em sua essência. De outra parte, ocupa-se obstinadamente do real, isto é, daquilo que resulta do começo e, além disso, de forma crítica. Constata-se, no entanto, que isto não redundava numa defesa da essência de um fundamento verdadeiro. Mostrando-se até mesmo contrário a isto, o sentido nietzschiano de começo tende, a todo custo, a ser desvinculado da essência de fim e causa, correspondente a fundamento verdadeiro. Assim é que indica a afirmação: "O essencial(...) é que se *obedeça* por muito tempo e numa direção".³

Quando se refere à dificuldade em fundamentar a moral, isto é, quando apresenta o momento em que se deve buscar o âmbito da problemática filosófica, Nietzsche fala em vontade de poder. A dificuldade, diz Nietzsche, "poderá ser grande, com certeza".⁴ A importância da dificuldade está presente, a cada passo com que Nietzsche se move na história da filosofia. Está

indicada, sem mais, no tom de humor desta acusação a Schopenhauer: "embora pessimista, *no fundo* — tocava flauta..."⁵

Que significado de crítica pode-se depreender disso? Que confronto há entre os termos 'pessimista' e 'tocava flauta'? Nietzsche tem sempre em vista combater a idéia de fim, assimilado pela história do pensamento como supra-sensível ou mundo verdadeiro. Contra este significado para sentido do mundo, ele emprega a compreensão de vontade de poder, como sendo um todo caótico de forças.⁶ Como, vontade de poder, não seria também fundamento supra-sensível, isto faz parte da argumentação de Nietzsche. Quando recorre a exemplos como a relação ser 'pessimista' e 'tocar flauta', tanto a noção de teleológico do supra-sensível como o empenho em torno da compreensão de vontade de poder estão sendo levado em conta. Schopenhauer teria querido ser radicalmente "pessimista", mas isto ainda teria sido confundido com um sentido ideal de fim teleológico para a realidade. Teria tido o significado de uma simples reação contra o devir na forma de uma busca de apaziguamento do conflito inerente aos afetos, mediante sublimação ascética. Nietzsche contrapõe-se ao fundamento supra-sensível e finalista, baseando-se na vontade de potência.⁷ Nesse momen-

to, vontade de poder surge como o lugar da falta radical de fim: torna-se o poder instintivo dos afetos de criar finalidade como verdade. O ponto de partida e fundamento é de certo modo um *erro*. Se a vontade de poder é um certo tipo de *erro*, o pensamento moral não consegue admiti-la. Pois se a moral se fundamenta no supra-sensível, a verdade da moral é por natureza de ante-mão já dada. Por ter de ser erro, como fundamento, vontade de poder é de ante-mão impossível para o pensamento moral.

O aspecto problemático, relativo à moral, é justificado por Nietzsche, de modo conclusivo e abrangente, nestes termos: Em toda 'ciência moral' até aqui faltou sempre o problema da própria moral(...) faltou a suspeita de que havia ali algo problemático.⁸ Nesse mesmo momento, Nietzsche reconhece que tal suspeita seria difícil de ser reconhecida e formulada por Schopenhauer ou outro filósofo, demonstrando, com isso, que o que há aí de problemático é o modo como se pensa, ou seja, é o elemento que foi tomado como objeto da filosofia. A partir de Nietzsche, então, a pergunta, o que é pensar? Vem a bordo como uma nova exigência para a filosofia. Em *Genealogia da moral* esta exigência é formulada, exatamente a propósito da crítica à moral e também, o que se sobressai ali como importância buscada é o modo

de pensar. Nietzsche se refere a uma perspectiva enorme que se abre, uma nova possibilidade de pensar que chega como uma vertigem e com ela "toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante", enquanto "claudica a crença na moral, em toda a moral".⁹

A partir de então, o problema da moral não pode ser confundido com tipos de moral em conflito, nem com a indiferença à moral como questão. A partir de Nietzsche, moral é um modo equivocado de pensar.

As morais são somente linguagem simbólica (*Zeichensprache*) dos afetos. O sentido de vontade de poder continua sendo levado em conta enquanto o fundamento explicador da questão da moral. Está em destaque a afirmação de Nietzsche da improcedência da tese do fundamento *próprio* da ética.¹⁰ Isso quer dizer, em outros termos, que é impossível um fundamento 'verdadeiro' da moral. Acrescente-se a isso a afirmação de que as morais são uma "linguagem simbólica (*Zeichensprache*) dos afetos".

A impossibilidade de fundamentar a moral, no sentido de que "não há fatos morais"¹¹ — é improcedente a expectativa de uma 'ciência da moral'¹² —, explica o cerne do problema da moral em relação à vontade de poder. Não pode haver verdade moral porque a moral consiste num ato de

interpretar, quando se transforma em juízo a experiência do agradável e exitoso ou do desagradável e adverso que os afetos produzem. E, na condição de simples ato de interpretar, ainda passa a ser uma "interpretação errada" (*Missdeutung*), no sentido de que a verdade do juízo é um fim atribuído à realidade, quando, no fundo este dito fim é sempre apenas imaginário. A relação da moral com a vontade de poder surge aqui a partir da pergunta: de onde vem a possibilidade de tal interpretação?, pois, advém dos impulsos e afetos que se impõem como erro (sem princípio e sem fim), ou seja, como vontade de poder. A própria gênese se auto-expõe sob inúmeras roupagens. Mas ela é simplesmente força entre forças. Aquilo que deriva dessa gênese não passa de sua auto-exposição sob tais roupagens. Podemos chamar essas roupagens, por exemplo, de: moral do sentimento do criador; moral do sentimento da obediência; moral do sentimento de auto-pacificação; moral do sentimento de crucificação e humildade; moral do sentimento de vingança; moral do sentimento de encapsulamento; moral do sentimento de auto-exaltação e auto-esquecimento.

Como erro, este ponto de partida significa não teleológico; e, sobretudo, quer indicar que todo sentido resultante precisa conservar a natureza de erro.

Significa dizer que todo sentido e valor (tal como verdade e erro, verdadeiro e falso) só pode ser entendido e adotado como mentira; quer dizer, como ação do intelecto. Erro, então, é o ponto de bifurcação das direções: fim verdadeiro, não verdadeiro, verdade, mentira. Poder-se-ia dizer que erro quer dizer verdade, se pudéssemos entender verdade como mentira e esta como se vê não como o falso. Erro aqui é vontade de poder. Trata-se de uma única e mesma instância de poder fazer valer seja a verdade seja o erro. E essa instância, tendo de incorporar tal ambigüidade como sua natureza, tenderá a arbitrar em causa própria, em favor de sua auto conservação. É aí que o verdadeiro passa a significar mais que o falso — a verdade passa a consistir no ser mais significativo que erro —, mas no sentido de mais seguro. Erro passa a ser o inverso disso. Aí se encontra a consistência da razão e de todo o racional. É o domínio do intelecto, que pode ser chamado também do conhecimento superficial. Assim, é justamente neste ponto em que o instinto de vida teria de afirmar incondicionalmente o erro enquanto verdade trágica própria da vontade de poder, que é criado um fim imaginário, mas com o papel de ser a maior de todas as neutralidades entre os valores e, portanto, também a instância mais verdadeira.

Nietzsche não concebe o verdadeiro como essencial para o conceito, a objetividade, a cientificidade. Para ele,

há somente um ver perspectivo, somente um 'reconhecer' perspectivo; e quanto mais afetos nos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'.¹³

Razão porque desfaz a possível vantagem que a moral pudesse obter ao buscar sua essência na verdade. Ele se refere, então, não a uma única moral mas a muitas morais, mais exatamente, a tipos de moral. Cada moral nada mais é que uma senha ou um signo (*Zeichen*), através de que os afetos agem e interagem entre si. Trata-se, em suma, do poder dos instintos que cria tipos morais. Por essa razão, ao que Kant reconhece em nós como “um imperativo categórico”, Nietzsche designa força anterior e motivadora de todo mando. A verdade moral do obedecer kantiano é, já, portanto, secundária ou de segunda ordem. De outra parte, o mais importante não é tentar encontrar fatos morais e fundamentos científicos para a moral; o mais importante é penetrar naquilo que pode e quer cada signo, cada senha dos afetos, pois aí reside uma afirmação trágica da existência. Afirmação trágica quer dizer: na instância anterior ao juízo

moral nada é avaliável, não há bem e mal, falso e verdadeiro, afirmação e negação etc.

Portanto, a importância desta questão para o pensamento deveria consistir no fato de a moral ter de ser uma imensa e incontrolável quantidade de "delicados sentimentos e diferenças de valor",¹⁴ e não um 'imperativo' humano e universal. O que há de real e interessante para o homem nisso pertence à dimensão do trágico e da vontade de poder, pois não se trata de algo que tenha sentido ou verdade em si. O fato de se atribuir fim e verdade a isso, incluindo juízo de bem e mal, legítima a mendacidade como moral. O que poderia ser justificado seriam somente tentativas de se destacar tais expressões afetivas, visando a uma 'doutrina dos tipos de moral'.

Coerção e obediência — isto é a natureza de toda e qualquer moral. Não se trata de 'imperativo categórico'. Trata-se, antes, de um senão incondicional e irrestrito, mas imposto pela vontade de poder e não pela consciência moral. Não são duas instâncias: a natureza bruta e a moral. Existe somente a força como signo de força. Como se houvesse um substrato (fim teleológico) que fosse livre, para "expressar ou não a força".¹⁵ Mas a força e sua expressão são uma só coisa. Não se pode falar em *lessez-aller* contra coerção (*Zwang*). Não são duas

coisas, mas somente o vigor (*Stärke*), que surge como valência da força — vontade de poder — sob a expressão de fim, isto é, sob a noção de valor. O que se torna mais importante nisto enquanto explicação? A liberdade moral (*laissez-aller*) é apenas linguagem que a vontade de poder incorpora para se exercitar. Ao mesmo tempo, vontade de poder, neste ato, não é fim, não é fundamento verdadeiro, visto que fim é algo imaginado, inexistente, mentira, valor — em suma, algo teleológico. Fica, propriamente, apenas força como fundamento. Neste caso, fundamento, pelo que foi dito, somente pode se dar enquanto tal coerção (*Zwang*): "(...) o agir é tudo".¹⁶ Outra palavra para dizer isto é: perspectiva. Mas, se a moral é, exatamente, coerção, qual é a crítica de Nietzsche à moral? A moral toma o valor, que é apenas o imaginado feito real, toma-o como fim enquanto fundamento. Com isso, cria-se uma falsa perspectiva de fundamento verdadeiro, quer seja se atribuído ao valor em si, quer seja se atribuído à própria vontade de poder.

Coerção (*Zwang*), no entanto, continua sendo o que há de mais importante na moral, no sentido de que ela é o meio único possível da vontade de poder exercer-se como força. Em segundo lugar, justifica o sentido da moral, caracterizando-a, finalmente, como tal, independentemente de um

sentido de verdadeiro e condicionando sua gênese à vontade de poder. Em terceiro lugar, é somente como eterno retorno que as duas primeiras afirmações são possíveis. Trata-se de uma coerção que é, ao mesmo tempo, obediência irrestrita. O caráter de irrestrito nisto quer mostrar uma ambivalência *sui generis*: significa, por um lado, que não há algo a que se tem de obedecer; mas significa, por outro lado: não se pode ter qualquer escolha que permita deixar-se ir, livremente, numa determinada direção. Tal ambigüidade pode, assim, fundar toda forma de valorar e, sobretudo, criticar a forma moral de valorar. É com este entendimento que se deve ler esta declaração de Nietzsche: "O essencial 'no céu como na terra', ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e numa direção...".¹⁷ O que define uma coisa é também o que define, simultaneamente, a outra. Coerção-obediência é a base única para justificar a crítica à moral, como também para justificar sua gênese. O caráter de irrestrito da obediência é a eterna repetição de força, isto é, o poder manter a intensidade com a qual uma coisa se faz perdurar no que fornece determinação (sentido, valor, verdade), subjugando o que não se mantém. É irrestrito, no sentido de ocorrer *antes* de qualquer fim dado. De modo que "o 'desenvolvimento' de uma

coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta...".¹⁸

Sob fidelidade ao *laisser-aller*, tenta-se que coerção-obediência seja exercida moralmente como jejum — falso apetite. A pretensão moral se mostra agora não mais como falsa liberdade e sim como falso apetite (fome pós-jejum). O sentido de falsificação reside no exercício da coerção mediante a abstinência do prazer, ainda quando este prazer é o trabalho.¹⁹ O trabalho recebe, então um caráter de dignidade. Com isso ele é santificado e santifica o prazer, assegurando o fundamento da santificação para todo prazer. O prazer não mais parece ser algo imoral. Imoral, quer dizer, sem finalidade ou seja sem valor, sem verdade. A pergunta, quase imperceptível aqui precisa ser: de onde surgiu este caráter de dignidade para ser *telos*? Surgiu da dieta ou abstinência (jejum). De que forma? Provando-se e comprovando-se que só se conhece (domina) a verdadeira importância (valor, fim) do prazer, experimentando-se a sua falta. A conservação do prazer seria impossível, diante da ameaça de sua perda com o *ab-uso*, isto é, com o uso desligado de um sentido. Pois, neste caso, nem mesmo se distinguiria o prazer como tal de uma outra coisa qualquer. Este modo ascético (metafísico) de se dignificar o

prazer encontra na moral objetividade, podendo ser aplicado a todo tipo de prazer. Exemplos de extensão disto: amor, enquanto sublimação do impulso sexual; altruísmo, enquanto sublimação do impulso do egoísmo; a justiça, enquanto sublimação do impulso de vingança...

Mas, de nada adianta entender por coerção-obediência qualquer tentativa de uma nova forma de moral, nem mesmo uma moral trágica, por exemplo. Obedecer e coerção, isto não significa medida de valor ou fim, sob nenhuma hipótese. Por isso, não se trata de uma moral nietzschiana, apesar de se tratar do fundamento de toda moral.

A gênese da moral consiste na obediência irrestrita a um mando superior porque está em jogo a potência do costume que se impõe.²⁰ Todo ato ético efetivado não visa ao efeito utilitário do indivíduo, mas ao aumento e conservação do poder da autoridade (Estado, sociedade, comunidade etc.). O essencial na ação ética não é a utilidade, mas o mando. O sentido lógico consiste na preservação do todo enquanto todo. A verdade, o bem, o fim do ato ético é, assim, a manutenção do poder mandar. Conseqüentemente, o mal, o perigo, o inimigo a se combater é, exclusivamente o individual. O maior dos mandos, a autoridade suprema é, assim, a tradi-

ção. Teme-se a tradição e a ela se obedece por temor. Mas o temor advém da própria "potência do costume", devido ao modo como se realiza. Porque não se pode prescindir deste poder, corresponde-se a ele, criando ou legislando mediante o castigo, a punição. O importante aqui é que criar costumes é imprescindível.

O termo *moral sacerdotal* condensa em si mesmo tudo o que se pode caracterizar como obediência e mando. Aquele sentido de obediência irrestrita a um poder constituído se mostra agora sob um tipo de lógica que podemos chamar de lógica da dívida ou do devedor. Na verdade, isso significa a complexidade entre mandar e obedecer a que o homem está sujeito e impedido, a fim de determinar valor e sentido. Também o que ainda se registra como má consciência e culpa tem, nisso, sua origem. Por exemplo, o imperativo do dever conserva a mesma forma e mesmo espírito de obediência que temos dos antigos. Nietzsche afirma que

a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da 'comunidade' baseada nos vínculos de sangue — conforme ensina a história; do mesmo modo como herdou as noções 'bom' e 'ruim' da nobreza da estirpe (juntamente com o seu fundamental pendor psicológico a estabelecer hierarquias), a humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais e familiares, tam-

bém o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se.²¹

A própria lógica da dívida nos leva a compreender que o devedor não conseguiria jamais pagar o débito ao credor. Esta mesma lógica da dívida nos leva a compreender também que, mais tarde, em relação ao cristianismo, a dívida é duplamente recobrada: pelo devedor e pelo credor. É que se torna dever, tanto ser credor e cobrador, como ser devedor e pagar a dívida. A morte de Jesus Cristo é um exemplo de como este crédito é sempre de algum modo necessariamente retomado e efetivado. Mas é nisso, justamente, que se distanciam ainda mais as possibilidades de pagamento da dívida. Trata-se da necessidade de obedecer, que se tornou inata, no sentido de que já não importa mais quem é o mandante e o que esteja precisando ser ou ter para tal. Importa apenas constatar o que, através dos "pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas — lhe grita ao ouvido".²²

A moral sacerdotal é então antiga. Começa com o primeiro momento da elevação dos instintos ao valor de fé. "(...) desde que existem homens, tem havido também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno

número dos que mandaram...".²³ Deriva desta sina da condição de dívida, de algum modo, o pensamento da obediência. São duas, portanto, as perspectivas de compreensão da realidade. Se se toma destino ou condição de finitude, não se escapará à necessidade de uma verdade essencial, no sentido de que o homem não terá como deixar de assumir sua condição de existente. Mas também neste caso ele é devedor. Não importa se obedece a algo fora de si ou se obedece a si próprio. O que se faz sentido é a verdade negativa que a necessidade imprescindível e irrecusável de ser o que se é representa. Seja como consciência racional ou não, se a necessidade de ser devedor funda-se na necessidade mesma, então este sentido é moral. A outra perspectiva é o trágico, isto é, é a necessidade de sentido posto no poder caótico dos instintos, afetos e demais forças cósmicas — mas, como se pode deduzir, é impossível isto enquanto a necessidade mesma de começo ou fundamento. A obediência e coerção do ponto de vista trágico só se efetiva como criar. Isto significa: obedece-se à vontade de poder — começo enquanto erro.

Um fato deve ser aludido aqui em relação a começo, mesmo que entre parênteses. Diz respeito à natureza de decadência da moral sacerdotal. Isto ocorre, não importa as circunstâncias. É que este sentido negativo de vida é

genealógico. Está ligado a começo, enquanto uma recusa e reação contra este. Em outros termos, não se pode esperar qualquer tipo de correção, visto que consiste no próprio modo de pensar, enquanto vitória sobre si próprio: vitória sobre sua natureza de determinar ser. Razão porque Nietzsche se refere a este modo de pensar como perigoso. Isto quer dizer: conseguiu-se elevar com êxito à condição de essência do filosófico aquilo que vale como antídoto contra a adversidade.²⁴ Ora, adversidade é aqui a própria natureza trágica da realidade, ou seja, adverso é a própria ação, para a qual é preciso coragem. Não se deve querer extinguir a adversidade. No entanto, a sapiência sacerdotal consiste na lógica da contra-ação. Por exemplo, "se se trata da guerra, isto é para ela muito mau!".²⁵ No entanto, guerra representa, aqui, superação afirmadora da adversidade. Nisto consiste o sentido de vontade de poder e de vida. Em suma, está em questão uma diferença genealógica, no sentido de que os mesmos elementos necessários à superação trágica da adversidade — luta, vingança, amor, perspicácia, egoísmo, altivez —, são utilizados em uma outra perspectiva: uma perspectiva oposta, a perspectiva de vantagem sobre a falta de sentido da natureza trágica da existência.

Resulta disso que a moral sacerdo-

tal pensa começo e fim enquanto ética, a moral dos costumes. Mas isto é igualmente o mesmo que dizer: precisa-se manter a tradição ou história sob a lógica de dívida. A dívida é razão para começo e fim. Para se constatar isto, é só ver como, em Nietzsche há implicação entre mandar, obedecer, tradição e deverdor: "Em coisas onde nenhuma tradição manda, não há nenhuma eticidade. (...) O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ela manda fazer o que nos é útil, mas porque ela *manda*".²⁶ Não porque se queira outra coisa senão para que que "o costume, a tradição apareça dominando...".²⁷ O signo de dívida consiste na necessidade de valor concretizada, conservada. Não tem verdade alguma que não seja o ideal. Por isso efetiva-se como o que há de mais difícil de ser suportado como costume ou lei. Por isso também está associado ao sacrifício e à norma. O pensamento moral, nesta situação é já um exercício de ascese. Efetiva-se como identificação com a verdade, uma vez que busca corresponder a algo que já se tem por verdadeiro. Mas porque o verdadeiro é um ideal do instinto, esta ascese reduz-se a uma elevação ao nada. A moral sacerdotal se antecipa, então, ao cristianismo. É já o aspecto de retitude ascética que transforma em divindade o poder dos afetos de interpretar os fenômenos sob a personifica-

ção psicológica de entidade. Há o espírito do sacerdote desde que há contemplação.²⁸ E isto surge junto com o surgimento do homem. Pois contemplar ou refletir é propriamente o conteúdo dos humores, da imaginação, da poesia, adivinhação etc., sob forma de transcendência em relação ao mundo das coisas. Quando os instintos, sentimentos, afetos se movem no movimento das forças do caos e se misturam com forças que igualmente aí coexistem enquanto transcendência, isto é, como possibilidade ou condição de fazer sentido ou direção de fim e repetição, a sedução da verdade é inevitável. A verdade se torna o asseguramento do valor de começo ou finalidade como fundamento. O sacerdote é o primeiro pensador ou filósofo. É aquele que pode ver e revelar o enigma trágico do sentido, mas, por isto mesmo, é também o mais poderoso na ação de velá-lo, falsificá-lo e dissimulá-lo.

A vida em comum exigiria a verdade. Mas esta surge não no campo caótico dos instintos e sim na arte do intelecto de transformar as forças instintivas em verdade. Se a verdade fundamenta o comum, trata-se de só poder ser já um fundamento superficial, isto é, intelectual. Resulta um meio de se tornar verdade aquilo que é mentira (força instintiva), no sentido de ser a arte de se transformar instinto

em valor de verdade. A verdade adquire aqui uma conotação moral, no sentido de que é o dever de fazer valer como verdadeiro aquilo que sendo mentira necessita — tem importância de necessidade — ser tomado como verdadeiro. Quer dizer, aquilo que agrada enquanto êxito na conservação da comunidade precisa ser a medida de comum. A idéia do Bem está ligada à de comum, no que o dever obedecer não só se torna a consistência da verdade, mas da beleza. Bem é igual a belo. E belo é a essência do divino. Quer dizer: a essência do enigma do divino, que deveria se explicar enquanto trágico, desvia-se com a moral.

O compreender moral se torna falsa vitória contra os instintos. Fé ou instinto e razão — nisto se encontra uma compreensão moral do papel dos instintos. O aspecto de falso não é do alcance da moral. Por isso, conta ela somente com a perspectiva favorável à conservação; conta com o signo de vencedora. A razão disso é que, na moral, parte-se sempre já de falsas conseqüências como se fossem causas verdadeiras. Eu me refiro à fé no bem. A concepção de bom e do bem é moral porque consegue ser um fim. Mas o modo como isto se torna possível tem a natureza de crença. Como todo sentido teleológico, o bem é imaginário, isto é, é perspectiva de conservação do útil e agradável; por isso é somente meca-

nismo de assegurar o objeto desejado. É preciso perceber, no entanto, que também por isso, é ao mesmo tempo consequência de uma imposição originária e primeira, que nunca pode se dissociar dos instintos. A vontade de poder, que é aí esta gênese, constitui-se de poder para e, assim, nunca se dá como algo efetivo, mas como agir. Todo valor, incluindo o bem só surge como resultante do poder para. De modo que se não se põe neste poder para a fonte ou causa do bem e de todo valor, este passa a-ser fundamento verdadeiro quando, na verdade, é somente o imaginado. Ocorre, com isso, de se falsificar esta gênese, no que é transformada, artificialmente, em causa.

Contudo preferiu-se que o conhecimento obedecesse a uma única estrutura de compreender, a estrutura moral de bem e mal. Nietzsche nos faz ver que este modo de pensar, metafísico — em razão do caráter teleológico —, toma forma junto com a reflexão de Sócrates. A relação entre fé e razão nasce aí, no momento em que o útil e agradável surgem caracterizando o imaginário teleológico, atendendo ao mais humano possível dos desejos do homem. A relação entre fé e razão é, portanto, utilitária e ocorre, simplesmente, enquanto "identidade" forjada entre aquilo que é 'útil e agradável' e a denominação de 'bem'.²⁹ Em outras

oportunidades, Nietzsche tem demonstrado não ser outra a forma de se criar conceito senão a intensidade com que permitimos que os afetos nos levem a "falar sobre uma coisa"; o "*quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa*".³⁰ O pensar moral, ao contrário, porque tem em vista o êxito, julga poder evitar o mal, tornando-se, ele próprio, a adesão absoluta ao bem. "... é estúpido agir mal".³¹ Bem e mal, isto é algo que resulta numa estrutura de compreender, totalmente restrita à condição de identidade forjada entre bom e útil. A acusação a Sócrates, neste sentido, resulta do fato de ter sido encaminhado a base moral deste pensamento, no que se identifica o ruim ao erro e o bem à verdade, consequentemente. Trata-se de uma falsa verdade que nasce com a afirmação dogmática de que o homem ruim é ruim apenas por erro; se alguém o tira do erro, torna-o, necessariamente, bom.³²

Com isso, Nietzsche quer mostrar algo singular: a habilidade com que a filosofia enfrentou a relação entre instintos e razão. O lastro moral, criado com a transformação das perspectivas de valor em fim verdadeiro, constitui a razão. Quero indicar por lastro moral o trabalho intelectual de indústria de conceitos mediante nova hierarquização dos fins ou valores dados, visando-se a um fim, ao mesmo tempo supremo

e fundamental. O bem, permaneceu, deste modo — como ponto teleológico —, fim e causa. É uma outra hierarquização porque já há uma primordial: a relação trágica entre valor e vontade de poder. O que é, pois, racional e razão? É o saber tal que indaga, não sobre esta relação trágica, mas sobre a garantia de maior autoridade aos motivos de finalidade e utilidade em relação ao poder dos instintos. Trata-se de uma saber que possa fazer justiça tanto a estes motivos como também aos próprios instintos (pondo-os em seus devidos lugares): "é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos."³³

Contra esta genuína falsidade, isto é, contra esta função de saber metafísico atribuída ao pensamento, Nietzsche aponta para uma outra, que considera o que há de mais elevado ou profundo. Ela está por trás de afirmações como esta que diz que "os homens do instinto, como todos os homens nobres", "jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos (*Gründe*) do seu agir."³⁴ Estes motivos são vontade de poder. Com esta natureza o fundamento de todo ato e todo valor não possui finalidade ou verdade.

O cristianismo é, mais tarde, o marco mais nítido da evolução da coerção moral no obedecer. O pensamento cristão se exerce como novo

tipo de redirecionamento da razão através do instinto feito fé. Efetiva-se como desdobramento e destino natural da moral sacerdotal. É clara a interpretação nietzschiana da religiosidade enquanto instinto. A religiosidade não é mistério por ser religião, mas por ser o enigma próprio da constituição da vontade de poder. A direção interpretativa dada por Nietzsche a este fenômeno permanece centrado na observação crítica relativa à atitude moral sob a qual se tem interpretado a realidade. O pensamento cristão estaria ligado ao mesmo equívoco de interpretação dos instintos quando da ainda mais remota personificação psicológica dos fenômenos pelo sentimento religioso (de religar). Entidades divinas, deuses, âmbitos sagrados são o resultado desta derivação dos sentimentos e afetos. O ponto de partida do engano consiste em construir um pensamento enquanto conhecimento e especulação sobre qual seria o mais verdadeiro de todos os entes ou deuses, em lugar de se especular sobre a origem da determinação daquilo que possa ser o mais verdadeiro de todos os entes.

Para Nietzsche, o cristianismo teria exacerbado este engano até mesmo mais que o judaísmo em si. Para a realidade judaica a interpretação do instinto religioso teria se fortalecido e resultado, propriamente, mais como importância dos sentimentos que das

'práticas religiosas' ". Nietzsche quer dizer que o "*preceito divino*", foi utilizado como serventia, como mandamento que visasse a "conservar Israel", "para lhe facilitar a existência (por exemplo, um conjunto de práticas religiosas: a circuncisão, o sacrifício, como centro da consciência nacional), não como obra da natureza, mas como obra de 'Deus'.³⁵ Resulta disso uma estruturação humano-social em que uma aristocracia sacerdotal se solidifica no sentido de poder de hierarquização dos sentimentos, sob sua elevação ao preceito divino e respectiva obediência. Mas isto significa, igualmente o extremar de uma casta em relação à categoria que se opõe como situação decorrente. Esta última terá de ter uma interpretação diferente para igual motivo e necessidade. A diferença se estabelece, então como reação e "vingança" contra o poder do adversário; como uma "*insurreição popular dentro de um povo sacerdotal*".³⁶ Jesus representa nisto uma necessidade instrumental de ser uma transfiguração teológica, no sentido da importância de ser considerado o filho de Deus. Por que esta importância de liderança fortifica o espírito religioso seduzindo mas obscurecendo igualmente a origem de tal interpretação do instinto religioso, declara Nietzsche que o cristianismo "desenvolve-se num terreno absolutamente falso"³⁷ em relação

à realidade judaica.

O cristianismo é entendido e criticado aqui devido ao seu caráter de oportunismo, a saber: enquanto a doutrina cristã, nem podia ser mais aquilo que Jesus experienciara, nem ousou desiludir contra a alienação da vontade de se ser igual a Jesus Cristo, de se querer ter sua própria experiência. A retórica da imitação de Cristo — por extensão, a pretensão de participar do Bem, ser como Deus — ocupou o lugar de reflexão filosófica. Passou-se a pensar a verdade do sentido na terra como mortificação e ascese, tal como o fizera o Mestre, visando-se ao alcance da verdadeira instância do bem — a assunção contrita do enigma do além-mundo. Isto, o eterno como medida de sentido para se suportar a adversidade típica do real, passou a ser verdade e fundamento. Mas isto é já uma necessidade moral de disciplinar e condenar. A legalização da doutrina já ia muito além do que fôra o curto tempo de vida de Jesus. No sentido de pensamento, o cristianismo se tornara então um equívoco. Nietzsche diz

Não vejo contra ao que pudesse ser dirigida a insurreição, cujo autor Jesus, fosse compreendido ou *mal-compreendido*, senão contra a igreja judaica, igreja tomada exatamente no sentido que hoje damos a essa palavra. Era uma insurreição contra 'os bons e os justos', contra os 'santos de Israel', contra a hierarquia da sociedade; não contra a corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a

ordem, a fórmula. Era uma *descrença* nos 'homens superiores', um *não* pronunciado contra tudo o que era padre e teólogo.³⁸

Isto quer dizer que o cristianismo teria surgido como um equívoco desde a sua concepção, isto é, desde a morte de Jesus Cristo, desde a sua efetivação como doutrina evangélica: Significa que, já a partir de Jesus Cristo, decidiu-se para ser cristianismo uma disciplina de ascese moral. Pois, mesmo Jesus Cristo teria existido indiferente a isto: "Este feliz mensageiro morreu como vivera, como ensinara — *não* para 'salvar os homens' mas para mostrar como se tem de viver."³⁹ Neste sentido, o pensamento cristão, — que ainda continua a ser a influência para a filosofia e este pensamento é a doutrina cristã, tal pensamento, isto é o 'evangelho', *morreu* na Cruz, para Nietzsche. Para ele, o que se chamou de 'evangelho' era já um equívoco, por nem ser mais o que "Cristo vivera..."⁴⁰ De modo que o próprio termo cristianismo seria um mal-entendido e, nas palavras de Nietzsche, somente *um* teria sido cristão, mas que já teria morrido na cruz.⁴¹

Resulta dessa explicitação de Nietzsche, algo fundamental, a saber: questão de pensamento ou de filosofia deveria dizer respeito a outra coisa totalmente diferente de algo de tal natureza; não se encontra em mal-

entendidos. Com isso alcançamos um outro alvo do ataque de Nietzsche em sua crítica ao pensamento moral. Trata-se da relação entre o cristianismo e o platonismo. É o fato de que, se em princípio, o cristianismo não é significativo para a filosofia, enquanto veículo da teoria dos dois mundos, — o mundo verdadeiro e o mundo aparente —, foi o cristianismo o instrumento mais significativo para a filosofia. Nietzsche se refere ao modo de pensar ou filosofar, que, a partir de então passa a ser a contemplação ascética da verdade, enquanto reflexão na direção do ideal de um bem supremo. A teoria de uma instância supra-sensível, identificada como o bem, para significar o real, condicionou tanto a verdade enquanto o bem, como a necessidade imprescindível da verdade. De tal modo que pensar passou a significar tanto a busca da verdade como o não questionar de onde surge a verdade e sua necessidade incondicional. Incondicionada passou a ser também a relação necessária entre bem e mal, como a estrutura mesma de todo ato de compreender, garantida pela luz natural do bem, que é, já, em si. Por estar autenticada a priori pela essência do bem supremo, isto é, da verdade, a lógica da relação bem e mal torna verdadeiro também o justo e injusto, certo e errado, bonito e feio, responsável e irresponsável, ético e não-ético. Em outros

termos, funda-se aí todos os valores morais. A partir de Platão, portanto, o que se torna importante como pensar ou filosofar? Resposta: uma reflexão tal que possa preservar e manter o Bem enquanto o conteúdo mesmo do em si, ou seja, do que chamamos de verdade. Isso, é tão convincente que, mesmo quando a modernidade critica o em si, não percebe que o restaura, igualmente, através da verdade que passa embutida na qualidade de valor: a liberdade, o dever, a responsabilidade, a justiça, em sūma: o bem supremo. A reflexão filosófica se torna sempre a busca da retitude em relação ao verdadeiro. Neste ponto, o cristianismo é por excelência a fórmula do pensar corretamente: é a elevação ascética em direção ao bem supremo. Por isso, diz Nietzsche:

O grau de certeza a respeito das desejabilidades supremas, dos valores supremos, da perfeição suprema era tão grande que os filósofos *procediam* daí como de uma *absoluta certeza a priori*: 'Deus' no alto como verdade *dada*.⁴²

Mas, por isso mesmo, isto é, por que o pensar se tornou a projeção de um valor ideal de verdade, o bem supremo que a verdade é, conclui Nietzsche, é uma mentira, é o nada conservado a qualquer preço como o ideal de verdadeiro. Para usar uma denominação nietzschiana, a filosofia

se tornou niilismo. Nesse caso, o elemento mais importante da filosofia é tido como a conservação da verdade, pois a verdade aí nunca se coloca seriamente em questão. Nas palavras de Nietzsche, a verdade não devia de modo algum constituir problema. O pensar passara a significar a retitude lógica capaz de melhor conservar a verdade. A conclusão de Nietzsche é a seguinte:

...esta vontade absoluta de verdade, não nos enganemos, é a fé no próprio ideal ascético, mesmo quando for apenas seu imperativo inconsciente; é a fé em um valor metafísico, em um valor *em si da verdade* que apenas esse ideal garante e consagra (ela subsiste e perece com ele).⁴³

Com a imbricação entre filosofia e cristianismo, exacerbava-se a idéia de uma realidade verdadeira enquanto supra-sensível, enquanto ultra-mundo, enquanto além da vida. Isso se preservava nos períodos subseqüentes mediante o sentido de 'culpa', má consciência, memória, dívida..., entendidos na relação com o ideal de consciência, de justiça e direito, de livre-arbítrio, de compaixão, de dever... Segundo Nietzsche, a filosofia ocupava-se de tudo isso, como se se tratasse de verdadeiras questões do pensar ou filosofar. Novamente se percebe que Nietzsche põe o pensar numa instância totalmente outra. Sua crítica à contemplação ascé-

tica o leva a esta afirmação: ...mesmo no conceito kantiano de 'caráter inteligível das coisas', resta ainda algo desta lasciva desarmonia de ascetas que adoram voltar a razão contra a razão....⁴⁴ E diz ainda que o imperativo categórico cheira a crueldade...⁴⁵, querendo dizer que os conceitos morais procedem de uma luta sangrenta contra a própria vida: a luta para se imprimir na memória do homem uma consciência moral.

Fé ou instinto, verdade ou mentira — o modo ascético de pensar, aquilo que se desenvolvera com o cristianismo tem sua extensão na ciência. Toda a pretensão de rigor de verdade da ciência não passa de crença. Trata-se de crença nesse mesmo ideal de verdadeiro. Trata-se de interpretação da realidade, mas pensada e compreendida sob o signo da dualidade da realidade: o aparente e o verdadeiro. Com isso, as condições da ciência vêm a ser dadas pela moral. É a necessidade moral da verdade como tal que fundamenta toda lei e toda relação de causa e efeito e sua compreensão. No fundo, o que se põe em jogo é, nas palavras de Nietzsche, a vontade de verdade, e não propriamente a verdade; é a atitude moral de não enganar e de não querer se enganar, em hipótese alguma. Esta crença na superioridade da verdade, crença de que o mundo tem um sentido verdadeiro, faz Nietzsche

entender a ciência, não só como a tendência do homem fazer da necessidade da verdade a própria verdade mas também como a forma mais recente e mais elevada do ideal ascético.⁴⁶ Ao considerar a ciência como vontade de verdade, Nietzsche mostra mais uma vez o lugar do pensar numa instância que não pode caracterizar um esvaziamento da vida com a superação dos instintos. Em a vontade de verdade pesa como questão do pensar a força que na vontade quer a verdade. Responder o que isso significa é o que deve fazer a filosofia. Pode-se entender porque Nietzsche desconcerta Kant, desestimulando-o em relação ao seu esforço gigantesco de arquitetar uma razão pura. Nietzsche diz: ... já é tempo de substituir a questão kantiana: 'como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis?' por esta outra questão: por que é necessário acreditar em tais juízos?... E até mesmo repreende Kant, que, a favor da ciência em relação à filosofia diz: ela anula minha importância.⁴⁷ O raciocínio de Nietzsche pode ser representado por esta declaração dirigida a uma das formas da ciência: Se, com leis e princípios os físicos precisaram criar Deus e o mundo, como é que esses elementos, leis, princípios, causas podem fundamentar o sentido da realidade?

Tudo isso indica propriamente este fato: o fundamento da ciência é a mo-

ral que nisto — a saber, na força que na vontade quer a verdade — se desdobra. O aspecto de utilidade vantajosa que ganha contorno e identidade com Sócrates e Platão — o erro como o mal, o verdadeiro como o bem —, não desaparece com a ciência moderna. Fé ou instinto, verdade ou mentira — aí se encontra a fonte moral de todo saber racional. O saber da ciência é ainda o exercício da vantagem moral. É adquirido no que se relaciona bem e mal, racionalmente. Com isso, a gênese do saber racional surge implicada nessa dependência moral utilitária e, sua consistência e garantia têm o *status* de fé ou crença. Pois seu ponto de partida é a vontade de não se enganar, que possui por característica primeira e natural o benefício que isto oferece como segurança e demais vantagens possíveis aí. O princípio do não querer se enganar, porque é apenas expressão de impulso, não poderia ter sua existência em si mesmo desvinculado desta vontade de certeza. Na verdade, tem de ser sempre apenas instinto de verdade ou certeza que, por ser saber relacionar bem e mal, não se contenta apenas em tornar instinto em mentira; torna mentira em verdade.⁴⁸

A forma como o sentido de moral está intimamente conectado ou dependente da consistência e definição genealógica de razão, metafísica, causal primeira etc, isto é o que sustenta

os argumentos de Nietzsche em torno do pensamento moral, conforme esta alusão: a moralidade é recurso de força para exercício da vontade de poder. Pode-se compreender isso, se por um momento se delimita vontade de poder como a essência do homem. Pois, se se concorda que vontade de poder é perspectiva, no sentido de que o homem pode (quer) obter telos (finalidade, verdade, fundamento) embora nunca se reduza a um fim obtido, então ele precisa de força para criar telos ou sentido. Para Zarathustra, o sentido do homem consistiu mesmo nisto, ou seja, em criar valor. Ora, aquilo que é mais difícil, penoso e desagradável para os instintos é o novo, ou seja, o ainda não conhecido ou moralizado.⁴⁹ Razão porque até mesmo nos processos mais 'simples' da sensualidade predominam afetos como medo, amor e ódio, sem esquecer os afetos passivos da indolência.⁵⁰ De outro lado, não é dado aos instintos a condição de existirem fora e independentes do novo, que é o próprio devir. Em outros termos isto quer dizer que não há um outro destino para estes que não seja o novo ou desconhecido. Recorrer ao já conhecido, esta é a maior vantagem (êxito, bem, o mais bem repartido) nesta situação. E é, exatamente neste sentido que diz Nietzsche: aí é preciso 'mais moralidade', no sentido de mais *força*.⁵¹ Mas, se o saber próprio ao pensar, à filosofia,

em tal momento conclui pelo caráter racional, verdadeiro, teleológico, que este recurso de moralidade permite como fundamento último e significado para tudo, então, registra-se aí um equívoco do pensar. Pois a moralidade não possui consistência e direito para tanto, visto provir do caráter de ser recurso utilizado pelos instintos. Sendo importante acrescentar que com isso, o oposto se justificaria como verdade, dada a aplicação inevitável da mesma linguagem e argumentação. Ao pensar cabe e é exigido que se dê como a consistência da dificuldade, 'peso' ou tragicidade própria que é a repetição do novo enquanto novo. Conhecer ou moralizar ou racionalizar ainda não é todo o pensar. É necessário, mediante isto, acolher a tragicidade do novo. Isto é o mesmo que dizer: não estamos livres da nossa condição de mentir.

A conseqüência desta exigência para o pensar é que não poderá haver equilíbrio e sentido humanos fora desta situação.

O termo 'pusilanimidade' é adequado para se exprimir o caráter corruptor da moral em sua origem. Neste sentido vale a equação fraqueza = decadência = moral. Mas o raciocínio nietzschiano de demonstração do problema moral é sempre e a cada vez marcado por uma dificuldade típica, a saber: a verdade do resultado da

equação não serve como verdade. É preciso acrescentar sempre isto: a razão lógica dos termos da equação não é medida (verdade) para sentido. Em outros termos este aviso quer dizer: fraqueza, decadência, moral não valem em si. Valem como conotação de valor, como criar e portar sentido. O sentido mesmo, este não se reduz a um fim.

Tentando acentuar o que foi dito, podemos considerar que a fraqueza é antes sentimento, afeto, instinto. É elemento da economia constitutiva e própria da força vital sem mais. Seu papel de compensação ou equilíbrio, tal como o descanso relativo à ação, não indica verdade ou falsidade, bom ou mal, positivo ou negativo. Pode-se dizer também ainda que: se se quizesse descartar a fraqueza, caso a tomássemos como algo negativo, não seria possível. Por isso, também não há razão, motivo, provocação para se especular nesta direção. Chega-se, então, a este ponto: fraqueza só é compreendida aqui em relação à atitude assumida pelo pensamento diante do fato de ter que determinar finalidade. No que o homem incorpora esta imposição dos afetos, esta atitude ou intensifica a natureza destes, realimentando-a enquanto força enigmática e sem finalidade ou tenta subordiná-los à medida de sua verdade — fim teleológico. Conservá-los em uma medida significa delimitá-los contra a

tragicidade enigmática de sua força. Fraqueza, pois, não é uma qualificação. É o sentido de começo ou verdade dado ao real pelo pensamento. Por isso, fraqueza só deverá surgir como provocação e razão de ser questionada no sentido filosófico, isto é, em relação à ação de pensar. Certa necessidade de re-conhecer a fraqueza em seu elemento se deve a um conflito de determinação de sentido. A necessidade mesma não pertence, propriamente quer seja à fraqueza ou ao re-conhecer em si mesmo. Ela simplesmente vem à tona junto com a equação acima. Mas, enquanto impulso de pensar ela soçobra como riqueza e sobejo dos afetos. Nesta situação, o grau de necessidade corresponde à imposição e força e independe, sobretudo, de fim ou verdade. Se a vontade de poder se exerce como dependência de fim e verdade e se subjugava a isto, então, trata-se de espírito de pusilanimidade.

Pusilânime é a própria vontade de poder, mas no que se faz fim. Quando Nietzsche se refere à decadência, enquanto vontade de poder, aborda o conflito humano de determinação de começo. Mas, se nesse momento acusa a moral, isto quer dizer, o conflito não é uma necessidade de verdade teleológica. É um exercício da vontade de poder, enquanto criação de valor. Mediante uma indagação, Nietzsche põe em xeque a segurança do funda-

mento metafísico em relação à vontade de poder: Não parece haver, entre os moralistas, um ódio à floresta virgem e aos trópicos?⁵² O sentido figurado para ódio, floresta virgem e trópicos expressa uma interpretação da realidade fundada na afirmação de sua própria força. Critica aí o caráter míope de quem interpreta como 'doentios' os mais saudáveis monstros e criaturas tropicais em relação ao homem das 'zonas temperadas'. Na indagação se move aquilo que há de mais essencial, a saber, o ponto de partida de todo avaliar. A necessidade de se interpretar a realidade, medindo-a com um princípio já verdadeiro, não pertence, propriamente, a tal ponto de partida, mas a uma necessidade de tornar incondicional para 'todos' aquilo que é experimentado como remédio individual para conquistar a 'felicidade'. O espírito pusilânime e de fraqueza que aí reaparece mais uma vez se chama prudência e estupidez. O espírito pusilânime só se preserva como combate ao espírito criador de valor. Ao que de mais profundo aspira o homem fraco é que um dia tenha fim a guerra que ele é.⁵³

A superação de todo medo mediante a consciência e o esclarecimento, é isto uma versão moderna da moralização da origem do pensamento. Consciência recebe aqui a designação pejorativa de moral de rebanho. A ética da

modernidade não é, portanto, moderna. É difícil não entendê-la como a conotação mesma do êxito racional, ou seja, o bem que é *agathon*, causa final, ser, Deus. É difícil pensar algo diferente disso, num momento em que o mais necessário é auto-afirmação do conhecimento em contra-posição à ilusão da aparência, da *doxa*, da não-ciência. Se a modernidade se opõe a tudo isso, porque aspira a uma maior e mais rigorosa racionalidade em relação ao teorizar o conhecimento, como não consistir numa ocultação ainda mais refinada e poderosa da origem da moral? A neutralidade axiológica e imparcialidade científica da verdade moderna não teriam escapado à mesma conotação de êxito relativo a bem e mal. A consciência se torna o que há de mais superficial enquanto fundamento da verdade. A ética moderna é a mesma do ideal do cristianismo que, por sua vez, é a incorporação da idéia do bem, elevada ao seu expoente máximo — Deus. Enquanto forma de exercitar a transcendência, Deus se torna o poder de atender à vontade dos sentidos, mas negativamente. Torna o poder de transcender, próprio dos sentidos, uma determinação do bem contra o mal. A transcendência, contudo, é somente o poder de determinar. Não é, propriamente, a conotação e a relação de vantagem entre um e o outro

— entre bem e mal. Deve-se ainda acrescentar: se se registra, com isso, um equívoco, não quer dizer que a transcendência como tal é então a 'verdade'.

A ligação entre modernidade e cristianismo é inevitável. A diferença entre ambos se limita a sua própria evolução. Para um caso pode-se dizer: 'moral do amor ao próximo'. Para o outro: moral do temor ao próximo.⁵⁴ Mas isto aparece como refinamento da mesma interpretação moral da realidade. Aparece como providência e necessidade disto relativas à conservação da comunidade. É motivado e movido pela indagação de providência: de que modo a comunidade pode se proteger e se preservar contra os perigos externos? A indagação mostra a própria moral do rebanho, sob outra fisionomia, que visa ao êxito. Mostra o temor ao próximo, no sentido de que as atitudes de egoísmo, os impulsos violentos e de astúcia, o espírito de vingança, a rapacidade etc. são, prioritariamente, as maiores forças contra a sociedade. Somente no plano secundário é que o amor ao próximo se constitui força que mantém coeso o rebanho. Significa dizer que os valores que conservam o rebanho — a justiça, a compaixão, o amor, não são suficientes para constituí-lo. Os perigos externos constituem, igualmente, a comunidade. Combatidos e impelidos como obstáculos

los, transformam-se em forças impulsionadoras da criação de mais valores.

Se nos perguntarmos pela origem destes perigos externos, cairemos na origem da moral e todo tipo de moral. Procedem dos sentidos, nos quais não há ainda qualquer juízo de valor. A instância de transcendência que cria como passagem até o valor efetivo é o lugar de origem da moral. No entanto, não é nisso que a moral busca sua fundamentação, mas numa outra perspectiva de sentido no valor da verdade de um julgamento assim: 'queremos que algum dia não haja nada mais a temer!'.⁵⁵

A história da natureza da moral revela, a rigor, que a verdade dos juízos de valor não reside nos valores dados e efetivos, mas na força de transcender própria dos sentidos. A natureza da moral não é dada pelos valores mas pelo poder criar costumes. Uma ilustração:

Na melhor época de Roma, um ato de piedade, por exemplo, não é considerado nem bom nem mau, nem moral nem imoral; e se o louvam, esse louvor se harmoniza muito bem com uma espécie de menosprezo indignado, tão logo é cotejado com algum ato que sirva à promoção do todo, da *res publica* [coisa pública].⁵⁶

Se se restabelecer a dimensão de extra-moral e torná-la a medida de juízo de valor, não se conseguirá sem

dificuldade determinar o que é verdadeiro ou falso, justo ou injusto, bem ou mal. A história da natureza da moral revela, sobretudo o engodo de se ter determinado, segundo uma intenção utilitária, a verdade dos valores e, sob a mesma intenção, ter-se esquecido disto.

A falta de significação da origem como estado legítimo e única origem mostra a diversidade dos homens, não em relação à diversidade típica dos valores, mas no ponto de partida de onde todo valor deriva. Este ponto de partida é o que (vale para eles como efetivo *ter e possuir* de um bem) consideram que é *ter e possuir* verdadeiramente um bem.⁵⁷

A conotação negativa, a partir da moral, presente nisto, está em se fundamentar a origem dos valores num valor dado, efetivo. Neste caso não se perceberia que o instinto de valorar é imparcial e neutro no momento em que torna tudo utilitário. Por isso, seria difícil conceber aí a origem enquanto o bem, mesmo que não se queira que nisto já se parta da vantagem utilitária como origem. A conotação positiva consiste em manter o instinto de valorar enquanto tal, isto é, enquanto poder ter ou possuir.

O destino disto é a prática política. Isto quer dizer: querer ter ou possuir quer significar querer possuir um povo.⁵⁸ Visto que a moral interpreta a

partir de bem e mal, a vontade de ter e possuir, será nesse momento confundida necessariamente: não é tomada como origem e como único futuro humano apenas esta só e mesma vontade de ter e possuir. É tomada por origem e fim o que possa ser reconhecidamente bom, isto é humano. Cai-se fatalmente na lógica da moral de rebanho, quando se apela para a consciência como a origem do sentido do direito. Quer-se com isto resolver um conflito trágico da vontade de ter e possuir, por natureza problemático e sem solução lógica. Com isso, estamos no domínio da justiça. Mas, porque não há uma origem legitimada por um valor dado, não é possível também a equidade — a 'justiça'.

A base natural da justiça é simplesmente vingança. Enquanto um sentimento natural, porém, a vingança é força: não é algo imprescindível e 'verdadeiro', apesar de nunca poder ser extinto. O sentido de força consiste numa espécie de impertinência, uma insistência, provocação, impulso. Existe somente enquanto o agir. Sob o ponto de vista psicológico, por exemplo — pelo qual se pode perceber cientificamente como a vingança se exerce —, tem-se claro, pelo menos três situações em que a vingança se auto-desfaz. Desconfigura-se visando a vantagens, embora tenha de se preservar em sua natureza de força. A primeira

situação pode ocorrer se a pessoa ofendida não tem o sentimento de ter a honra atingida pelo ofensor. A segunda ocorre se o ofensor e espectadores são considerados desprezíveis e como estando numa posição inferior. A terceira ocorre se o ofendido amar o agressor.⁵⁹

A justiça é o exercício da vingança institucionalizada e legalizada, ou seja, exercida pela autoridade, a comunidade ou estado. A força própria da vingança alcança um expoente de potência muito elevado ao incorporar-se à objetividade imparcial da consciência coletiva em detrimento da subjetividade do indivíduo; à frieza própria da lei em detrimento da paixão e emoção do indivíduo; à capacidade própria da autoridade legal de penalizar com mais justeza e rigor em detrimento da ação limitada do indivíduo etc. A 'consciência' moderna tem sua gênese neste expoente mais elevado de potência, próprio do significado do coletivo. Se a má-consciência é rechaçada pela boa consciência, em sua gênese não há, propriamente, uma distinção significativa. Por não haver uma origem mais significativa e 'verdadeira' para a consciência e o coletivo e, sobretudo pela implicação genealógica disto com a vingança, a moral do rebanho irá se tornar sempre um disfarce. Entender-se por pensamento da justiça um puro e simples ressentimento e espírito de

vingança. Uma reflexão sobre a vingança precisa ocorrer como auto-superção do vivente em relação à vingança, no sentido de que esta é elemento de criação de valor. Neste sentido, o único significado de igualdade relativo à justiça consiste em afirmar o mesmo grau ou expoente de força próprio de cada diferença — próprio de cada parte em litígio. A justiça, então, não coincide com a equidade, mas com o poder de diferenciação.

Uma afirmação de Nietzsche sobre a justiça declara:

A justiça não diz: 'a cada um o seu', mas sempre apenas isto: 'tu para mim assim como eu para ti'. Que dois poderes na relação de um com outro põem um freio na vontade de poder, que não têm consideração, e não se deixam apenas enquanto *iguais* um ao outro, mas também *querem* enquanto iguais, eis o começo de toda 'boa vontade' sobre a terra.⁶⁰

Nietzsche indica, com isso, a origem do direito como um ponderar, um pesar, precedente ao direito, decidido ou imposto pela vontade de poder. A tônica ou conteúdo do direito, isto é, a necessidade e caráter de equidade ou justiça é criada ou inventada pelo instinto ou vontade de igualdade, em lugar de ser criada pela consciência moral ou social ou científica ou divina etc. Os dois poderes se chocam não porque ocorra determinado tipo de transgressão de direito de

uma das partes. Não há o que tenha direito. Querem-se as partes enquanto iguais. Não há solução para esse conflito, porque ele existe como o *quantum* de força de cada parte ou seja da vontade de poder. Do ponto de vista racional, isso é inatingível: pertence ao campo do sem sentido. O conflito proveniente da impossibilidade total de verdade é inevitável. A origem da justiça, portanto, reside na igualdade do *quantum* de potência de cada parte.

A origem de todo valorar é perspectiva. Por perspectiva, quero conotar a condição do homem de criador de sentido. Mais exatamente, isto quer dizer: se é que ele não pode se furtar a isto, a filosofia não pode caracterizar por isto, contudo, uma necessidade. No sentido de perspectiva, nada é necessário porque falta a significação teleológica. Antes, com a *compreensão da origem aumenta a falta de significação da origem...*⁶¹ Em vez de necessidade, tem-se, pois, perspectiva. É o próprio Nietzsche que, com o termo 'elevação' traduz a exigência de diferença de uma forma própria de pensar e outra. Este pensar nem mesmo pode ser comparado à 'elevação', como 'vão' experienciado pelos poetas. Frente a este pensamento, tal 'elevação' é ainda demasiado terrena, muscular, violenta, demasiado 'grave'.⁶²

Que forma de pensar seria esta que definiria a filosofia, que indica a menti-

ra como sua origem? Tomemos por resposta estas palavras: *Quidquid luce fuit, tenebris agit* [o que aconteceu na luz atua nas trevas]: mas também o inverso.⁶³ Esta mentira, não quer dizer oposição à verdade. A segunda parte da afirmação torna isto inconfundível: desmancha a coerência lógica que, por ventura desse a entender uma simples inversão entre mentira e verdade. Perturba totalmente o jogo lógico-racional mediante o qual se costuma encontrar uma necessidade de começo em todo começo encontrado. A rigor a primeira parte da afirmação já atinge a tal necessidade da origem visando a desfazê-la. É só ver como a proposição quer dizer que a luz não ganha das trevas em importância de origem e verdade. A pedagogia e didática da compreensão do sentido não deveria ter dado ênfase e tônica à luz em detrimento das trevas mas a ambas igualmente. E ainda assim, tal ênfase não tem direito de ser necessidade. Platão mesmo, embora buscando fundamentar esta necessidade demonstra, contudo, que só consegue alcançar o poder de determinar sentido e não propriamente a verdade. O personagem Sócrates manifesta isto quando declara que só Deus sabe se seus pensamentos são ou não verdadeiros.⁶⁴ O que se impunha aí, então, como pensamento, quer tenha sido ou não admitido? Impunha-se a pedagógica

determinação de significado. Mas, por que não fora tomada como a tão só determinação pedagógica mesma? Pois assim, ter-se-ia, já a perspectiva como poder determinar sentido e não como necessidade da verdade do sentido determinado; verdade que tem de ser o valor de sua conservação. Por causa disto, não se introduziu na pedagogia do conhecimento o para além daquela libertação do cativo e das sombras. Tudo se limitou ao 'além' que é a 'luz'. Segundo Zaratustra ter-se-ia de perspectivar para além da própria 'luz'. Assim é que exclama: 'Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tiveses aqueles que iluminas!' .⁶⁵

Claro está que esta mentira é o que há de mais complexo na noção de sentido da existência. Mas é nisso que reside sua importância. Pois a consistência de complexidade aqui diz respeito ao fato de ser imprescindível existir e, no entanto, este fato não torna necessário o seu sentido. Por necessário entende-se a verdade como fim teleológico, como 'razão' e outros fins necessários. É preciso perceber isto: o pensar tenta consistir em interpretar sem decair numa interpretação. Os fins o impulsionam a isto. Estes surgem, no entanto, somente como 'razão', isto é, a partir de forçada avaliação prática e pragmática do paradoxo: sentido ou irrizão?. O caráter da avaliação se torna então o necessário. Isto advém,

como se vê, de se começar duvidando que a existência possa ser possível sem um sentido. Ora é imponderável o que seja a existência revelada pelo seu âmbito correspondente. E também não é suficiente superar esta dúvida entre sentido e irrizão. Quando se abole a dúvida é porque está garantida a avaliação pragmática em si mesma como maior vantagem e equilíbrio sobre a dúvida, ou seja, ainda como fim. A moral resulta de todas estas tentativas por uma melhor interpretação da existência.

Problemático não é o paradoxo. Problemático é ter de mantê-lo. Se se perguntar o que há de problemático nisto, a resposta será: nenhum fim pode nem deve abolir o paradoxo. Isto quer dizer que a existência é o paradoxo. Quer dizer, ainda, que a existência somente é afirmada quando o acesso a ela — todo fim e valor — consiste em mentira. Neste caso, mentira significa que toda forma de existência não é única nem última. Mas, é preciso entender o que isto quer dizer diretamente. Quer dizer, que é impossível ao intelecto impedir-se de ver sob perspectiva e somente sob tal condição.⁶⁶ E, então, por não haver uma verdade em relação à existência, o pensamento não decai ao manter-se como a perspectiva do ver, enquanto o intelecto trabalha com e pela verdade.

Resulta da crítica nietzschiana da moral a idéia de transvaloração. Em relação ao sentido de filosofia, a história da moral significa a história da degeneração do homem. A acusação principal, neste caso, se dirige à filosofia, no sentido desta ter fugido da complexidade do sentido de decadência. Dever-se-ia dizer que a filosofia se tornou a própria moral por não ter sido capaz de assumir a decadência como decadência. Isto quer dizer: Quis-se admitir que o homem só encontraria seu sentido mais elevado a partir do ideal. Mas para Nietzsche, justamente com isso perdera o homem o seu elemento, sua condição de homem. Para dizer qual é o sentido do homem, afirma Zarathustra, peremptório: O homem é algo que deve ser superado.⁶⁷ Para explicar por que o pensamento moral tornou verdade o ideal, diz ele: todo o vivente é um obediente.⁶⁸

O sentido de obediência coincide com o sentido de superação pelo fato de terem a função de exprimir vontade de poder. No entanto, não se entende vontade de poder pelo sentido de obediência, diretamente. É o próprio Zarathustra que provoca esta possibilidade de engano. Ele diz, por exemplo: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. E: mandar é mais difícil que obedecer.⁶⁹ Pois mandar vem a ser, em última instância, obedecer a si

próprio, enquanto vontade de poder. Quer dizer, não há escolha neste obedecer. Conseqüentemente, o resultado disto é que o mando tem de ser indiscutível para o que tem de obedecer, mas também para o que manda. A resposta da pergunta, a que se tem de obedecer?, possui, no entanto, uma só resposta: obedece-se sempre a um enigma. É esta resposta que descobre o engano da interpretação da vontade de poder enquanto obediência e superação. Obediência — mando e superar-se, — somente aludê à vontade de poder; não define nada em sentido ético ou mesmo existencial. Sua função é apenas denunciar que: a) todo obedecer, mesmo que não pareça, é sempre uma forma de mandar ou dominar — querer ser senhor; b) ainda quando o obedecer se torna imprescindível, ainda quando até o mando se faz obediência, não deixa de ser mando, vontade de dominar. ...hipocrisia moral dos que mandam, isto é como deve ser dito para aqueles que, para exercer o mando crêem que apenas obedecem.⁷⁰ Vontade de poder permanece sendo o enigma, força. Em outras palavras, a sentença: Sê aquilo que és, só vale como provocação e *enigma*. Não se tira disto qualquer sentido ético nem existencial. Se o ser não pode ser o mesmo que vontade de poder, terá de ser valor efetivo.

O sentido de transvaloração está

relacionado à atitude de superação de si. Mas, o simples significado da superação não define a transvaloração. Quer dizer: a transvaloração está ligada à vontade de poder. A diferença reside no fato de que ela está implicada na superação porque esta é expressa pela vontade de poder. Com o sentido de transcendência poderíamos exprimir também vontade de poder. Mas somente no sentido de transcendência vir a ser compreendida como *passagem* entre a projeção de instância caótica das forças dos sentidos e os sentidos feito valores — a realidade. Mesmo assim é somente o poder de ser *passagem* que indica o que seja transvaloração. Mais exatamente, o que aí possui importância é a vontade ou instinto de transcender, superar, no que se torna (força) passagem, deixando de se reduzir à pura vontade e ao valor dado (verdade). Pela mesma razão — por sua natureza — a passagem não pode ser compreendida como tal, como o que passa ou que está passando. Não é algo como o devir enquanto devir; nada tem de movimento, nada tem de imutável, eterno. É criar, mas não é arte de criar e sim tornar-se passagem. Este sentido de vontade de poder, ao mesmo tempo que caracteriza o sentido do real, indica o equívoco que é não se interpretar a realidade sob tal caracterização. É então quando o significado de transvaloração se esta-

belece. Justifica-se como resgate do valorar, enquanto poder fazer valer, enquanto vontade de poder. Justifica-se como uma tarefa: a de atar no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*... A tarefa de pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou 'história' — o absurdo do maior número: uma forma apenas de atribuir sentido, a saber, o arrebanhamento moral.⁷¹ Surge como crítica à interpretação moral do real em que valorar é tomado como asseguramento de determinado valor efetivado como verdade. Transvalorar significa, então, fazer passar para a ótica do criar tudo o que se torna valor, inclusive a verdade. Em outras palavras, a consistência de todo dado (valor, sentido) não se desprende nunca do criar-valor, para tornar-se valor. Trata-se de *quantum* de força sob o qual todo determinado (dado) permanece determinado. Quer dizer, seu sentido e definição não está no dado, mas no encadeamento de forças que o determina, isto é, que o conserva enquanto dado.

Se transvaloração se justifica como o resgate do poder superar-se, o seu sentido reside na vontade de poder. Que é vontade de poder? Não se pode entender vontade de poder como um

conceito isolado da questão do pensamento. Constituindo o pensar, porém, a vontade de poder está indicada pela relação entre a natureza da origem da moral e os valores tomados como ideais. A origem da moral é o imoral, no sentido de que há *somente* intenções e ações imorais — são *graus de potência dos instintos*.⁷² A transvaloração surge aqui como providência crítica, isto é, como o pensar que não é mais asseguramento dos valores como ideais. Vontade de poder se mostra, então, como a condição disto. Em outros termos, é porque a natureza da moral é vontade de poder que se tornou possível o pensamento se dar como conservação dos valores ideais; e, é ainda pelo mesmo fato que é possível a transvaloração. O que se torna tão eficiente, a ponto de garantir as duas possibilidades? A resposta indica para vontade de poder. Enquanto poder criar valor ou sentido, vontade de poder é a condição de passagem (transcendência e superação) trágica entre os instintos e demais forças do mundo caótico para os valores dados, isto é, é a condição do teleológico ou metafísico — mundo-verdade e mundo fenomênico. A relação entre transvaloração e vontade de poder consiste no fato de que essência do valorar, isto é, do fazer valer ou criar, reside no poder ativo de determinar valor e não no valor efetivo. A transvaloração representa aqui resgate

deste poder, no sentido não mais de um pensar moral-metafísico, mas da natureza própria do criar, inerente ao exercício da vontade de poder. 'Transvalorar' significa, neste caso, considerar todo valor pela sua condição de origem — caso em que a diferença entre bem e mal não é ainda no valor, força de fazer valer.

Notas

1. *JGB/BM*, p. 187 (Siglas adotadas para as referências às obras de Nietzsche, ver *Referências bibliográficas*)
2. *JGB/BM*, p. 2.
3. *JGB/BM*, p. 188.
4. *JGB/BM*, p. 186.
5. *JGB/BM*, p. 186.
6. Cf. XI, 38 (12).
7. Por exemplo, cf. XI, 38 (12).
8. *JGB/BM*, p. 186.
9. Cf. *GM/GM* Prefácio, p. 6.
10. Cf. *JGB/BM*, p. 186.
11. *GD/CI* Os "melhoradores" da humanidade, p. 1.
12. *JGB/BM*, p. 186.
13. *GM/GM* III, p. 12.
14. *JGB/BM*, p. 18.
15. Cf. *GM/GM* I, p. 13.
16. "... das Thun ist Alles" (*GM/GM* III, p. 13).
17. *JGB/BM*, p. 188.
18. *GM/GM* II, p. 12.
19. Ao ilustrar o problema com a invenção pelos ingleses da pausa dominical intercalada na jornada hebdomadária, Nietzsche salienta que o "jejum" se aplica a inúmeras situações e atitudes: "não precisamente com respeito ao trabalho" (*JGB/BM*, p. 186). Trata-se de certo complexo de dieta que visa ao *fim* perspectivado. Isto coincide com a temática dos "ideais ascéticos", conforme terceira dissertação de *Genealogia da moral*.
20. Cf. *M/A*, p. 9.
21. *GM/GM* II, p. 20.
22. *JGB/BM*, p. 199.

23. JGB/BM, p.199.
24. "...somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou um sentido superior de *profundidade* e tornou-se *má...*" (GM/GM I, p. 6).
25. GM/GM I, p. 7.
26. M /A, p. 9.
27. M /A, p. 9.
28. Cf. GM/GM III, p. 10.
29. Cf. JGB/BM, p. 190.
30. GM/GM III, p. 12.
31. JGB/BM, p. 190.
32. JGB/BM, p. 190.
33. JGB/BM, p. 191.
34. JGB/BM, p. 191.
35. Cf. XII, 10 (79).
36. XII, 10 (79).
37. AC/AC, p. 27.
38. AC/AC, p. 27.
39. AC/AC, p. 35.
40. AC/AC, p. 39.
41. AC/AC, p. 39.
42. XII, 10 (150).
43. GM/GM III, p. 24.
44. GM/GM III, p. 12.
45. GM/GM II, p. 6.
46. Cf. GM/GM III, p. 23.
47. GM/GM III, p. 25.
48. "Na medida em que o homem acreditou, por longos lances de tempo, nos conceitos e nomes das coisas como em *aeternae veritates*, adquiriu aquele orgulho com que se elevou acima do animal: pensava ter efetivamente, na linguagem, o conhecimento do mundo. O formador da linguagem não era tão modesto para acreditar que dava às coisas, justamente, apenas designações; antes, ao que supunha, exprimia com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é o primeiro grau do esforço em direção à ciência. Foi da *crença na verdade encontrada*, também aqui, que fluíram as mais poderosas fontes de força"(MAI/HII, p.11).
49. Cf. JGB/BM, p. 192.

50. JGB/BM, p. 192.
51. Cf. JGB/BM, p. 192.
52. JGB/BM, p. 197.
53. JGB/BM, p. 200.
54. Cf. JGB/BM, p. 201 e p. 202.
55. JGB/BM, p. 201.
56. JGB/BM, p. 201.
57. JGB/BM, p. 194.
58. JGB/BM, p. 194.
59. Cf. WS/AS p. 33.
60. XII, 5 (82).
61. M/A, p. 44.
62. JGB/BM, p. 193.
63. JGB/BM, p. 193.
64. Cf. *Diálogos* VI-VII, 517b.
65. Za/ZA Prólogo, p. 1.
66. Cf. FW/GC, p. 374.
67. Za/ZA III De velhas e novas tábuas, p. 4.
68. Za/ZA II Do superar si mesmo.
69. Za/ZA II Do superar si mesmo.
70. JGB/BM, p. 199.
71. Cf. JGB/BM, p. 203.
72. XII, 10 (57).

Referências bibliográficas

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari pela de Gruyter, (dtv) Munique/Berlim/N. Iorque, 1988.

Siglas das obras de Nietzsche:

AC/AC = *Der Antichrist/O anticristo*;

EH/EH = *Ecce homo*;

FW/GC = *Die fröhliche Wissenschaft/A gaia ciência*;

GD/CI = Götzen-Dämmerung/Crepúsculo dos ídolos;

GM/GM = Zur Genealogie der Moral/Genealogia da moral;

JGB/BM = Jenseits von Gut und Böse/Para além de bem e mal;

M/A = Morgenröte/Aurora;

MAI/HHI = Menschliches, Allzumenschliches I/Humano, demasiado humano (v. 1);

WS/AS = Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten/ Humano, demasiado humano (v. 2): O andarilho e sua sombra;

Za/ZA = Also sprach Zarathustra/Assim falou Zaratustra;

XI, 38 (12) = Nachgelassene Fragmente/Fragmentos póstumos (v. XI, n. 38 (12)).

PLATÃO. *Diálogos VI-VII (A República)* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.