

TRANSVALORAÇÃO E REDENÇÃO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE¹

Ildenilson Meireles (Unimontes)²

meirelesildenilson@gmail.com

Resumo: Desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche esboça o tema da redenção numa perspectiva afirmativa, de modo especial pelo viés da arte. Dionísio aparece como a primeira figura capaz de redimir o homem do sofrimento, pois liberaria a vontade para novas configurações no interior do Devir. Mas é nos últimos escritos que uma filosofia da redenção ganha mais consistência em Nietzsche, na medida em que se articula com o tema da Transvaloração dos valores. Nosso propósito nesse artigo é destacar essa articulação entre transvaloração e redenção buscando argumentar acerca da implicação que nos parece ser a mais fundamental, que é a contínua necessidade de pensar a superação do homem em chave afirmativa, para além do projeto cristão de melhoramento da humanidade.

Palavras-chave: Redenção; autossupressão; superação; Nietzsche.

Nos prefácios a *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, todos de 1886, e na retomada crítica de suas obras, levada a efeito em sua autobiografia exposta em *Ecce Homo* (1888), Nietzsche considera todo o seu percurso filosófico, desde a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, como um enfrentamento com o niilismo nos seus mais

¹ Recebido: 07-09-2016/ Aceito: 10-11-2016/ Publicado on-line: 19-01-2017.

² Ildenilson Meireles é professor da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG, Brasil.

variados disfarces. No prefácio de *Humano*, Nietzsche afirma: “De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo de Deus” (NIETZSCHE 2000a, p.7; HH I, Prólogo § 1). No prefácio de *Aurora*, se mostra como um filósofo da suspeita: “eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*” (NIETZSCHE 2004, p.10; A Prólogo § 2). Em *Ecce Homo*, o filósofo diz ter inaugurado como *O Nascimento da Tragédia* uma fórmula para a aceitação incondicional do mundo e da vida na figura do dionisíaco³, “uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer “sim” sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo” (NIETZSCHE 1995a, p.63; EH *O Nascimento da Tragédia* § 2). Esse enfrentamento pode ser visto sob dois registros: no primeiro, a filosofia nietzscheana é ela mesma uma *experiência niilista* na medida em que se insere no pensamento da tradição e se vincula a alguns matizes teóricos a partir dos quais constrói uma linguagem própria. É assim, por exemplo, que o filósofo se refere à elaboração de *Humano, Demasiado Humano* como “o monumento de uma crise. Ele

³ A figura do dionisíaco constitui o solo a partir do qual Nietzsche encontra os primeiros sinais de sua filosofia da afirmação, sua filosofia trágica, que acompanha seu pensamento, por vezes, de modo silencioso, até seus últimos escritos quando o filósofo relaciona o “sim” dionisíaco ao amor fati: “O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto ponte para a psicologia do poeta trágico” (NIETZSCHE 2000b, p.118; CI *O que devo aos antigos* § 5). Sobre essa relação do dionisíaco com o amor fati, cf., NIETZSCHE 1995a, pp.88-90; EH *Assim falou Zaratustra* § 6). Ao dionisíaco, não se pode negligenciar, está associada, do mesmo modo, a ideia de redenção.

se proclama um livro para espíritos livres, quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza” (NIETZSCHE 1995a, p.72; EH Humano, demasiado humano § 1). No segundo registro, pode-se considerar o enfrentamento com o niilismo, mais propriamente com o niilismo moderno, como uma tentativa de se colocar fora de toda a lógica de negatividade constitutiva do movimento niilista.

Nesse segundo registro, portanto, a filosofia nietzscheana alcançaria o elemento capital que a destacaria de toda condição niilista, a afirmação incondicional do mundo e da vida na fórmula dionisíaca que ela expressa, o *amor fati*. Colocar-se fora do niilismo significa, em última instância, ultrapassar o niilismo num movimento de autossupressão (*Selbstaufhebung*) e superação (*Überwindung*). Essa tarefa, antes de tudo, o filósofo a realiza em si mesmo como autossuperação da *décadence*:

Necessito dizer, após tudo isso, que sou *experimentado* em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para a frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma transvaloração dos valores (NIETZSCHE 1995a, pp.24-25; EH Por que sou tão sábio § 1).

Nesse sentido, o projeto filosófico de Nietzsche, como exposto em suas últimas obras, se coloca para além de toda

a pretensão até então cristalizada de *melhorar* (*verbessern*) a humanidade, por entender que todo o esforço de melhoramento⁴ (*Besserung*) do homem não passou de uma estratégia de preservação (*Erhaltung*) de um tipo de homem doente e impotente em relação ao seu próprio futuro.

A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ideais) – isso sim é o meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal [...] O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade [...] A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (NIETZSCHE 1995a, p.18; EH Prólogo § 2).

Tomando a filosofia de Nietzsche como um *contra-ideal*, pode-se afirmar que todo o seu empreendimento se coloca como um empreendimento transvalorativo na medida em que a superação dos antigos valores depende de uma crítica

⁴ O primeiro sentido de “melhoramento do homem” é o exposto pelo socratismo-platonismo, que pretendia curar o homem grego de todo erro, e que culmina, num segundo sentido, com os ideais cristãos na modernidade, isto é, sua domesticação do homem em animal de rebanho, dócil e impotente: “Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez ‘melhor’” (besser) (Nietzsche 1998, p. 35 ; GM I § 12). O enfraquecimento do homem e sua condição de crente no ideal de verdade, sua consciência de “homem bom” é o que a moral da *décadence* considera “melhoramento” (*Besserung*). Para Nietzsche, “‘melhorado’ significa – o mesmo que ‘domesticado’ (*gezähmt*), ‘enfraquecido’ (*geschwächt*), ‘desencorajado’ (*entmuthigt*), refinado (*raffinirt*), embrandecido (*verzärtlicht*), emasculado (*entmannt*) (ou seja, quase o mesmo que lesado...)” (Idem, p.131 ; GM III § 21). Um sentido que aparece como contraponto na consideração do homem “melhorado” é o de “elevação do homem” (*Erhöhung des Menschen*). Elevação, enquanto superação, expressa uma vontade de poder que luta sempre para ampliar o seu âmbito de poder e dominação. Não há, nesse sentido, uma estagnação do tipo homem, mas cada vez mais alternância das condições de sua formação. Cf. Nietzsche 1992, p.169; BM § 257.

radical das estruturas que mantêm o homem apegado ao passado. Todo o projeto de formação cultural no Ocidente, tal como entende Nietzsche, pode ser compreendido como a mais elevada mentira que se forjou sobre a terra (cf. NIETZSCHE 1998, pp.137-140; GM III § 24).

O contra-ideal proposto como tarefa da filosofia nietzscheana se coloca como *novo ideal*, ideal mundano em que a promessa de elevação do tipo homem pode, enfim, alcançar termo e se consumir na figura do além-do-homem.

A transvaloração dos valores, sob essa óptica, cumpre dois momentos importantes e indissociáveis, a saber, a psicologia do “ver além do ângulo” (*Um-die-Ecke-sehns*) e a arte de “deslocar perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*). Esses dois momentos condensam, no nosso entendimento, o enfrentamento do pensamento da transvaloração com o movimento do niilismo na medida em que a superação mesma do niilismo só pode se dar a partir de uma profunda experiência de suas condições históricas de constituição, portanto a partir de uma passagem pelo niilismo e suas figuras, de uma travessia cujo sentido é um lançar-se para além dele, deixando-o atrás e abaixo de si. A condição que torna possível uma *Umwertung aller Werthe*, segundo o filósofo, é justamente sua habilidade em deslocar perspectivas, ou seja, empreender uma dinâmica àquilo que ficou estagnado numa interpretação⁵ de todo acontecimento, fazer movimen-

⁵ Nietzsche remete toda interpretação ao âmbito da vontade de poder. “A vontade de poder interpreta”, afirma ele (NIETZSCHE 1999, p.139; Fragmentos Póstumos XII 2 (148) do Outono de 1885 – Outono de 1886). Disso se segue o caráter dinâmico da vontade de poder, portanto, de toda interpretação. Relacionada à vontade de poder, o perspectivismo de Nietzsche se mostra conducente a toda interpretação na medida em que uma interpretação, em contrapartida, não é senão uma perspectiva que se abre sobre o mundo e a vida. Nesse sentido, o perspectivismo, reivindicando para toda interpretação o caráter “provisório”, se coloca em contraposição a todo Cont.

tar aquilo se tornou “água parada”, *idée fixe*, dogmatismo. A mudança de perspectivas de que fala Nietzsche permite considerar o homem do seu tempo como algo ainda *a caminho*, como um porvir, uma promessa, um futuro em que propriamente ele estaria redimido de sua pequenez, de sua fraqueza e impotência, enfim, estaria redimido, pelo pensamento do além-do-homem, do fato de ser homem: “O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE 1995b, p.29; ZA Prólogo de Zarathustra § 3).

Em contraposição à figura do último homem, “o que tem vida mais longa” (*der letzte Mensch lebt am längsten*), “o mais desprezível dos homens” (NIETZSCHE 1995b, p.34; ZA Prólogo de Zarathustra § 5), o além-do-homem é o *ideal mundano* capaz de redimir o homem não somente de um ideal ultramundano, mas do próprio homem, de seu autoapequenamento e de seus “pequenos prazeres”. Esse é o esboço mais radical do projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores, de acordo com nossa tese: a *redenção do homem*. Trata-se, para Nietzsche, de reconduzir o homem à terra, de voltar a “acreditar no homem” (*Glauben an den Menschen*) (NIETZSCHE 1998, p.35; GM I § 12) como criador de si mesmo, de seus próprios valores, capaz de alcançar para si o máximo de poder e liberdade.

Em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche apresenta o tema da *redenção* em conformidade com a afirmação incondicional de todo acontecer, o que sugere, a nosso ver, uma contraposição radical ao projeto redentor da moral cristã e da

dogmatismo, seja ele especulativo, moral ou estético. De acordo com CASA NOVA (2000b, p.35), “O perspectivismo implica com isto fundamentalmente a existência de uma infinidade de perspectivas possíveis do mundo e repercute ao mesmo tempo a experiência de que todas as tentativas de corrigir esta infinidade acabam sempre inevitavelmente por praticá-la”.

moral da compaixão de Schopenhauer⁶. Em relação à noção de redenção figurada no esquema moral do cristianismo, trata-se da redenção no sentido mesmo de uma promessa de salvação daquilo que resta de consolo metafísico ao homem, sua alma, condenado que está a passar pela experiência mundana do vir-a-ser, do nascer e do morrer, enfim, experiência da finitude que o coloca numa posição de juiz, cuja decisão sobre a vida “neste mundo” é que ela deva ser recompensada numa *outra vida*, sem sofrimento. O pano de fundo da promessa cristã de salvação, sabe-se, é a dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente. Com ela se concretiza outra dicotomia, a de corpo/alma, sobre a qual Nietzsche não economiza sua crítica com o intuito de desfazer – o termo técnico é *transvalorar* – “o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE 1998, p.10; GM Prólogo § 4). Trata-se, na perspectiva nietzscheana, de mostrar que a promessa de redenção do cristianismo tem como custo uma revolta contra a vida, uma negação da vida, o autodesprezo e autoapequeamento. Na seção de *Zarathustra* intitulada *Da Redenção*, Nietzsche atesta o fato de que o tipo de homem desejado pela moral cristã, “a melhor meditação dos homens” até agora, foi, sem dúvida, o “*espírito de vingança*” (*der Geist der Rache*) (NIETZSCHE 1995b, p.151). Ora, para Nietzsche, a redenção cristã, porque radicada no princípio do ressentimento

⁶ Mesmo se tratando de projetos morais cujas consequências se diferem, o próprio Schopenhauer faz alusão positiva aos elementos da moral cristã para corroborar sua filosofia da negação da vontade. Segundo ele, “a doutrina cristã simboliza a Graça, a Negação da Vontade, a Redenção, no Deus tornado homem, que, livre de toda pecaminosidade, a saber, de todo querer-viver, também não pode, como nós, ter-se originado da mais decisiva afirmação da Vontade, e nem, como nós, pode ter um corpo que é inteiramente vontade concreta, fenômeno da Vontade” (SCHOPENHAUER 2005, p. 511 [§ 70]).

mento contra a vida, expressa uma vingança contra aqueles que não precisam de um *arrière-monde* como forma de justificação da realidade.

“A salvação da alma” – ou, em alemão: “o mundo gira em torno de *mim*” [...]. O veneno da doutrina “direitos *iguais* para todos” – foi o cristianismo que mais fundamentalmente o disseminou; a todo sentimento de veneração e de distância entre homem e homem, isto é, ao *pressuposto* de toda elevação, de todo crescimento de civilização, o cristianismo fez uma guerra de morte, a partir dos mais secretos escaninhos dos instintos ruins – a partir do *ressentiment* das massas ele forjou para si a principal arma que tem contra nós, contra tudo o que é nobre, alegre, magnânimo sobre a terra, contra nossa felicidade sobre a terra (NIETZSCHE 1978, p.353; AC § 43).

É esse *pathos* da vingança que domina todo o empreendimento moral do cristianismo na figura do sacerdote ascético e que se consubstancia na moral da compaixão como negação da vida. Para Nietzsche, como “Nem a moral nem a religião, no Cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade”, mas apenas “causas imaginárias” e “efeitos imaginários” (NIETZSCHE 1978, p. 349; AC § 15), sua noção de redenção (*Erlösung*), sendo o feito imaginário de uma causa imaginária (Deus), portanto de um valor niilista, torna-se completamente vazia de sentido afirmativo e só pode ser entendida como consequência de um desespero, de uma fraqueza e impotência diante das condições da vida.

É bastante curioso o fato de Nietzsche tomar o mesmo tema da moral niilista e operar nele uma mudança de perspectiva, ou seja, a redenção, considerada pela moral cristã, só pode ser realizada mediante um sacrifício da vida do homem em nome de um ideal ultramundano forjado como critério único de avaliação, que coloca a vida mesma sob o signo de um “efeito depressiva”, sob o signo de um niilismo

“multiplicador de miséria”, enfim, “esta inocente retórica saída do reino da idiosincrasia moral-religiosa aparece desde logo *muito menos inocente*, quando se concebe *que* tendência se enrola aqui no manto de palavras sublimes: a tendência *hostil à vida* [...] (NIETZSCHE 1978, p.348; AC § 7). Isso mostra que o filósofo fala a partir da “doença” moderna, como aquele que sente por todos os cantos da cultura essa “tendência depressiva” ao nada, como aquele que pode ser tragado pelo niilismo travestido de “compaixão”, mas que se coloca, também, de um outro lugar, de outra perspectiva redentora. Nesse sentido, Nietzsche empreende uma crítica ao caráter redentor da moral da compaixão, por considerar que se trata aí de um tipo de redenção que compromete sobremaneira o crescimento vital e coloca o homem num processo de enfraquecimento. Numa moral regida por valores niilistas e dominada por uma vontade de poder que aspira ao nada (NIETZSCHE 1998, pp.148-149; GM III § 28), a *redenção* só pode ser compreendida como processo de autodegenerescência, autoapequenamento, enfraquecimento e decadência do tipo homem. Como uma das fórmulas da moral da compaixão, a redenção expressa tanto a crença num ideal quanto a impotência do homem em relação ao seu próprio destino.

O mais problemático na moral cristã da compaixão é o fato de que o homem tem de creditar todos os seus esforços, todo o seu autossacrifício em nome de um Deus que tem, somente ele, o *poder de redimir*. De fato, na moral cristã, não é o homem que carrega a senha de sua redenção porque não é ele que conduz o seu próprio destino. Sua consciência culpada, assim como toda a sua existência, é tributária de uma dívida (*Schuld*) que não se pode pagar,

mas que encontra na promessa do sacerdote ascético um instante de alívio, uma esperança de que tudo que ele fizer “nesta” vida, *contra* esta vida, será recompensado numa “outra” vida (NIETZSCHE 1998, pp.109-111; GM, III, § 13) com a redenção de todo sofrimento.

Nesse sentido, a redenção se traduz, para Nietzsche, como valor inestimável da moral moderna e se coloca como aquilo que precisa ser deslocado do seu sentido habitual a partir de uma crítica da moral da compaixão. Segundo a fala de Zaratustra, “Redimir o que passou e recriar todo ‘foi’ (*es war*) num ‘assim eu o quis!’ (*so wollte ich es!*) – somente isto seria para mim redenção! (*Erlösung*)” (NIETZSCHE 1978, p.240; ZA II Da Redenção). É justamente o ressentimento contra o passado, a incapacidade de se liberar de um acontecimento que está na base do *espírito de vingança*. Não só contra homens, mas principalmente contra o tempo e contra si mesmo, se dirige o espírito de vingança, a vontade ressentida: “Que o tempo não corre para trás, tal é seu rancor; ‘Aquilo que foi’ – assim se chama a pedra que ela não pode rolar” (NIETZSCHE 1978, p.240; ZA II Da Redenção). Para Nietzsche, portanto, o que está no fundamento da moral moderna da compaixão que busca redimir o homem do seu passado, do fato de existir e ser homem não é senão o espírito de vingança, a vontade ressentida que maltrata a si mesma, que castiga a si mesma por não conseguir se liberar do “foi” para um “assim eu o quis”, “assim eu o quererei”. O que está em jogo aqui é o lance de dados do futuro, é a aposta de Nietzsche na vontade que cria a si mesma, que redime a si mesma como “vontade de poder encarnada”, longe de todo ideal ultramundano e de toda negação da vida; ambos, constitutivos da moral moderna da compaixão.

Em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche manifesta sua preocupação com o alcance dessa moral nas suas versões cristã e schopenhaueriana e apresenta aquilo que de fato constitui seu projeto de crítica dos valores morais. Segundo ele, sua crítica se dirigia ao “valor do não-egoísmo, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como valores em si, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo” (NIETZSCHE 1998, p.11; GM Prólogo § 5). Com efeito, para Nietzsche, alcançar o lado afirmativo do mundo e da vida significa redimir o homem de si mesmo⁷, de seus valores, da sua crença habitual em “salvação eterna” como forma de se livrar definitivamente de sua humanidade, de sua existência terrena, ou, como é o caso de Schopenhauer, era preciso superar sua concepção de que “toda vida é sofrimento” (*alles Leben Leiden ist*) (SCHOPENHAUER 2005, p.400), segundo a fórmula de *O Mundo como Vontade e Representação* e que, por isso, a única solução possível para o problema do sofrimento, sua instância redentora, era, de fato, o sentimento da compaixão (*Mitleid*). Para a moral da compaixão de Schopenhauer, com efeito, uma ação de conteúdo só faz sentido na medida em que encontra o valor das ações em relação a outros, portanto, de uma ação não-egoísta. Para ele, “se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral” (SCHOPENHAUER 2001, p.133). Nesse ponto Nietzsche

⁷ Numa anotação póstuma, Nietzsche escreve: “O homem superior, sua autorredenção e auto-conservação” (*Der höhere Mensch, seine Selbst-Erlösung und Selbst-Erhaltung*) (NIETZSCHE, 1999, p.340; Fragmentos Póstumos X 8 (16) do Verão de 1883).

é levado a fazer uma primeira inversão dessa moral. O conteúdo moral de uma ação, no caso da moral nobre, se radica no próprio indivíduo que age, naquele que realiza uma ação tendo como princípio o *pathos* de distância e a força necessária para suportar as consequências de sua ação. Nesse aspecto, não é em relação ao exterior ou a um outro que primeiramente se refere o sentido moral de uma ação, mas a si mesmo, àquele que pratica a ação. Essa perspectiva nietzscheana está na contramão da tese schopenhaueriana de que “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável” (SCHOPENHAUER 2001, p.133).

Para o filósofo da vontade, somente a “ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER 2001, p.131). Assim, o que sustenta e confirma a possibilidade de uma “ação desinteressada”, portanto não-egoísta, só pode ser o sentimento da compaixão “como a única fonte das ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade” (Idem, p.184). No quarto livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer fornece pelo menos duas justificativas para sua tese. A primeira é que “a autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida se originem do conhecimento, a saber, de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado via raciocínios” (SCHOPENHAUER 2005, pp.470-471 [§ 66]). A segunda é que o “amor desinteressado” que se manifesta quando o “Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira

retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem”, mas compartilha dos sofrimentos do outro “como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos” (SCHOPENHAUER 2005, p.481 [§ 68]). Esses elementos, aliados à ascese (prática do jejum, prática da castidade, autopunição, autoflagelo etc.), conduzem, segundo Schopenhauer, “à redenção, ou seja, à renúncia completa da Vontade de vida, de todo querer” (SCHOPENHAUER 2005, p. 476 [§ 67]).

É justamente contra essa tendência em considerar uma ação como podendo ser “desinteressada”, “altruísta”, que Nietzsche diz ter que “se defrontar com o meu grande mestre Schopenhauer” (NIETZSCHE 1998, p.11; GM Prólogo § 5) na medida em que compreendia “a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, com o mais inquietante (*unheimlichste*) sintoma dessa nossa inquietante (*unheimlich*) cultura européia” (NIETZSCHE 1998, p. 11; GM Prólogo § 5). Trata-se, segundo entendemos, de mudar a perspectiva adotada por Schopenhauer em relação à moral, pela qual, se é possível encontrar um fundamento negador da vida, é possível, na mesma medida, encontrar sua afirmação suprema. Esse é o salto que Nietzsche precisa realizar para se colocar no extremo oposto da negação e conferir um estatuto afirmativo à sua filosofia. Isso só se dará, portanto, como deslocamento de perspectiva, como inversão de um valor “em-si” para um valor “demasiado humano”, enfim, como transvaloração de uma moral niilista que nega a vida em

uma moral superior que afirma a vida em todas as suas condições, inclusive a do sofrimento.

A mudança de perspectiva realizada por Nietzsche toma a noção de redenção como liberação do homem de todo ideal ultramundano, se configurando, ao mesmo tempo, como negação da moral niilista da compaixão e criação de valores demasiado humanos. Isso significa que uma efetiva transvaloração dos valores se apresenta segundo uma dimensão redentora do homem por se tratar de um contínuo esforço de superar as condições do niilismo e se lançar sempre em direção a um futuro que não encontra seu *terminus* num fundamento moral. Essa perspectiva do caráter redentor da transvaloração se dá na medida em que é preciso superar a figura do último homem, transformá-la em algo elevado cujo anseio seja, em última instância, pela superação do homem.

De acordo com a interpretação de Oswaldo Giacóia Júnior acerca do projeto nietzscheano de transvaloração, trata-se de um contra-ideal cuja primeira tarefa positiva é o diagnóstico da ascensão de um budismo europeu⁸, que carrega à sua sombra, como fatal realidade, a universalização do “último homem”.

⁸ É assim que Nietzsche caracteriza uma das formas do niilismo moderno. Tendo por base uma diferença “notável” entre as duas religiões niilistas, Cristianismo e Budismo, Nietzsche dirá em O Anticristo: “O budismo é mil vezes mais realista do que o Cristianismo [...], é a única religião realmente positivista que a história tem a nos mostrar, até na sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo –); ele já não fala em ‘combater o pecado’, mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em ‘combater o sofrimento’. Ele já deixou pra trás – algo que o diferencia profundamente do Cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – e ele se acha, usando minha linguagem, além do bem e do mal” (NIETZSCHE 2007, p.36; AC § 20). Nietzsche faz ver os elementos herdados do budismo pelo niilismo moderno, tanto na moral da compaixão schopenhaueriana quanto nos diversos movimentos coletivos, cuja ação conduz sempre à destruição, à negação, sempre, também, com uma certa dose de quietismo, o que se revela, para ele, como budismo da ação. Sobre esse tema, cf. GIACÓIA JÚNIOR 1997, pp. 47-86.

Contra esta terrível possibilidade – efetivamente presente numa sociedade de massas – é que se alça seu contra-ideal dos filósofos do futuro, dos novos legisladores cuja tarefa consiste em instituir novas tábuas de valor, em ousar tremendos experimentos nos quais se poderá definir, para os próximos milênios, as figuras e os destinos do “tipo homem” (GIACÓIA JÚNIOR 2008, p.232).

Há dois pontos, pelo menos, importantes de serem considerados nessa interpretação. O primeiro diz respeito à noção de contra-ideal da filosofia de Nietzsche frente à universalização do tipo homem na figura do “último homem”. Algumas passagens em *Assim falou Zaratustra* mostram justamente esse esforço do filósofo de colocar em movimento uma concepção de homem cuja tendência moderna é tomá-lo como tipo *definitivo*, como fim de um processo histórico considerado em relação à cultura, o protótipo do melhoramento do animal-homem. Já no prólogo do livro, Nietzsche lança a ideia capital de sua transvaloração do homem: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado*” (*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*) (NIETZSCHE 1995b, p. 29; ZA Prólogo de Zaratustra § 3). Por se tratar de um engajamento em relação ao futuro do homem, a pergunta, na sequência da afirmação, é categórica: “Que fizestes para superá-lo?” (*Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?*). Como contra-ideal, o além-do-homem não poderia ser uma outra promessa ultraterrena, substituto transcendente do Deus morto ou subproduto de um “eu puro”. Como contra-ideal, o projeto nietzscheano de transvaloração ensina o além-do-homem como sendo o sentido da terra e exige, em consequência disso, fidelidade à terra.

O segundo ponto importante da interpretação de Gia-

cóia (2008, p.232) pode ser extraído ainda do texto citado, em que menciona a tarefa dos novos legisladores como *experimentos* “nos quais se poderá definir, para os próximos milênios, *as figuras e os destinos do ‘tipo homem’*”. Trata-se, a nosso ver, da abertura necessária para uma caracterização mais precisa da transvaloração, isto é, trata-se de considerar a transvaloração como um grande experimento, portanto como *processo inesgotável de superação*, cuja determinação é sempre proteiforme em relação às figuras do tipo homem – o homem é apenas uma de suas figuras – e aos destinos do tipo homem, sendo a condição do homem moderno apenas um de seus destinos, e talvez o mais desprezível. Ainda no prólogo de *Zaratustra*, o filósofo dá uma pista importante acerca disso: “O que é grande, no homem, é que ele é uma ponte, e não um fim: o que pode ser amado, no homem, é que ele é um *passar (Übergang)* e um *sucumbir (Untergang)*”⁹ (NIETZSCHE 1978, p.227; ZA Prólogo de *Zaratustra* § 4).

⁹ A ideia de sucumbir (*untergehen*) apresenta um sentido bastante interessante para aquilo que Nietzsche designou como a superação do homem, a passagem do homem ao além-do-homem, como mostrou Rubens Rodrigues Torres Filho em sua nota acerca da expressão em Assim falou Zaratustra (cf. Nietzsche 1978, pp.228-229; ZA Prólogo de *Zaratustra* § 9). A intenção de Nietzsche parece indicar para um processo de autodestruição do homem, de autoaniquilação. Com efeito, não se trata de uma autodestruição no sentido de um completo desaparecimento do homem, mas de sucumbir no sentido de uma total ausência de referência de valor supremo. Sucumbir, ir-ao-fundo, significa a experiência mais profunda do abismo, do nada, do vazio, isto é, das consequências da morte de Deus. Numa anotação póstuma, Nietzsche põe em relevo o sentido da expressão ao destacá-la no texto: “Suposto que a crença nessa moral sucumba (*zu Grunde geht*), os enjeitados não teriam mais seu consolo – e sucumbiriam (*und zu Grunde gehen*) (Nietzsche 1999, p.215; Fragmentos Póstumos XII 5 [71] do Verão de 1886 – Outono de 1887. Em Assim falou Zaratustra, em que a mesma noção aparece na seção 4 do prólogo, Nietzsche prefere o termo *Untergang* que, mantido na tradução de Torres Filho como sucumbir, é traduzido por Mário da Silva como ocaso. Sendo *Untergang* e *zu Grunde gehen* termos intercambiáveis, como sugere o tradutor das Obras incompletas de Nietzsche, entendemos que ir ao fundo, como que num movimento de autossupressão que encaminha o homem para a sua autossuperação, retira o sentido carregado de morte presente em sucumbir. Uma leitura mais acurada do aforismo pode ser encontrado em Nietzsche, 1978, p.384.

Para Nietzsche, portanto, essa consideração do homem como transição, como passagem para o além-do-homem, permite-nos projetar sobre ele um futuro e pensar os novos legisladores como transfigurações do último homem.

É nesse sentido que se pode falar em *redenção* do homem. Com efeito, não se trata de uma continuidade do homem do presente, mas de uma *superação* (*Überwindung*), de ultrapassamento do homem, de uma elevação, de uma liberação em que alguns traços do além-do-homem podem muito bem ser reconstituídos de um passado em que ficaram soterrados. Assim, os *novos filósofos*, os *filósofos do futuro*, como considera Nietzsche, só podem transfigurar a “*degeneração global do homem*” (NIETZSCHE 1992, p.104; BM § 203) em função de um “patrimônio cultural acumulado”. Para Nietzsche, e é essa a pista seguida por Giacóia, “*cultivar de dentro do homem*” essa promessa de futuro, essa tarefa de transvaloração de si no além-do-homem se dá na medida em que “quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das idéias modernas sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos” (NIETZSCHE 1992, p.104; BM § 203). Ainda de acordo com a interpretação de Giacóia, trata-se, nesse aspecto, de uma *virtualidade* que pode ser recuperada como algo próprio da transvaloração.

Trata-se certamente, de uma perspectiva redentora voltada para o futuro da humanidade, pois a pretensão de Nietzsche consiste, antes de tudo, em ensinar que “o futuro do homem é vontade sua, que depende de uma vontade humana”: seu desiderato é “preparar grandes riscos e tentativas globais de disciplina e seleção destinados a

acabar com aquele horrível domínio de absurdo e acaso que até agora se chamou história – o absurdo do ‘número máximo’ é tão somente sua derradeira forma”. Todavia, é impossível elidir a certeza de que se procura também aqui, e, sobretudo, tomar de assalto e levar até as derradeiras consequências a insurreição sacrílega que culminara na “morte de Deus”, o que não se pode levar a efeito senão a partir de uma filosofia na qual se consuma a auto-reflexão da história cultural da Europa. (GIACÓIA JÚNIOR 2008, p.232).

De acordo com Giacóia, o futuro do homem só pode alcançar positividade se considerada, do ponto de vista de uma autorreflexão, portanto de uma re-inserção na tradição filosófica e no passado da humanidade, que se traduz, por isso, na filosofia de Nietzsche, como reflexão da história da cultura da Europa. Desse modo, segundo ele, “as perspectivas de futuro se instauram em correspondência a virtualidades, a alternativas potencializadas pelo inesgotável manancial desse patrimônio cultural acumulado” (GIACÓIA JÚNIOR 2008, p.233).

Numa análise refinada de um fragmento póstumo datado de Novembro de 1887 – Março de 1888, em que Nietzsche expressa compreender precisamente essa relação com o futuro como algo *já experimentado* e se autodenomina um “espírito de pássaro profético, que *olha para trás* quando conta o que virá”, e afirma ainda neste fragmento se auto-compreender “como o primeiro perfeito niilista da Europa, que, porém, já viveu em si mesmo até o fim o próprio niilismo, – que o tem atrás de si, debaixo de si, fora de si” (NIETZSCHE 1999, p.190; Fragmentos Póstumos XIII 11 (411) de Novembro de 1887 – Março de 1888)¹⁰ o intérprete sustenta que, “com todo paradoxo que tal formulação

¹⁰ A tradução do aforismo é feita na íntegra pelo intérprete.

possa implicar, a tentativa consiste em vincular o futuro do homem aos destinos imponderáveis do retorno das virtualidades culturais soterradas” (GIACÓIA JÚNIOR 2008, p.233).

Com efeito, a perspectiva que Nietzsche apresenta sobre o futuro do homem está radicada em sua perspectiva do passado, das “virtualidades culturais soterradas” que somente a crítica genealógica, vista como empreendimento da transvaloração, pode trazer à tona como algo novo e, com isso, redimir o presente pela experiência das virtualidades soterradas. É nesse sentido que a interpretação de Giacóia Júnior considera, no fim das contas, a tarefa dos novos legisladores como pertencente à Grande Política empreendida pela transvaloração dos valores: “a grandiosa tentativa de autossuperação do homem, a fixação de um novo alvo, de uma nova esperança voltada para novas possibilidades do humano na história. O que Nietzsche tem em vista, portanto, são os caminhos possíveis para uma *outra elevação do tipo homem*, em contra-movimento e contra-dicção às ‘idéias modernas’, na medida em que a meta do projeto político da modernidade é, para ele, o ‘autoapequenamento’ (*Selbstverkleinerung*) do homem” (Ibidem).

O projeto de transvaloração de todos os valores se coloca, enfim, como abertura para uma nova conquista do tipo homem, sua elevação e transfiguração do tipo bizarro que se consolidou na modernidade como tipo “melhor” de homem. Nesse sentido, se se pode falar em *superação do niilismo* na filosofia de Nietzsche é somente na medida em que o niilismo é tomado com alvo de uma subversão de valores, de uma inversão da metafísica platônica, renunciando à dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente, de uma críti-

ca radical da cultura moderna diagnosticada como caudatária dos ideais perpetrados pela religião da *décadence*, o cristianismo. Em suma, todos os elementos que compõem o projeto redentor da filosofia de Nietzsche têm sempre em vista a liberação do homem para novas conquistas de si como forma de concretização de sua transvaloração levada a efeito na incondicional afirmação do mundo e da vida, no *amor fati*.

Abstract: Ever since *The Birth of Tragedy* Nietzsche sketches out the theme of redemption in an affirmative perspective, especially by the means of art. Dionysus comes out as the first figure able to redeem man of suffering, once he could liberate the will to take on new formats in the process of Becoming. But it is on the last writings by Nietzsche that a philosophy of redemption becomes more consistent, as it articulates with the theme of the Transvaluation of Values. Our purpose in this article is to highlight such link between Redemption and Transvaluation of Values, as we mean to argue on the implication that seems to be the most fundamental, which is the ongoing need to think about the overcoming of mankind in an affirmative pitch, beyond the Christian project of human improvement.

Keywords: Redemption; selfsuppression; overcoming; Nietzsche.

REFERÊNCIAS

CASA NOVA, Marco Antonio. Interpretação enquanto principio de constituição do mundo, *Cadernos Nietzsche*, nº10, 2001, PP. 27-47.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.

_____. Moralidade e Memória: Dramas do Destino da Alma. In: PASCHOAL, A. Edmilson; FREZZATTI JR, Wilson A. (orgs). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 187-241.

NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995b.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000b.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995a.

_____. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000a.

_____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1978 (col. Os Pensadores).

_____. *Para Além de Bem e Mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.